



A construção do método histórico de Ibn-Ḥaldūn

Entre a Jurisprudência e a História

Richard Max de Araújo

Tese apresentada à Universidade de Évora
para obtenção do Grau de Doutor em História

ORIENTADOR: *Prof. Dr. Filipe Themudo Barata*

ÉVORA, MARÇO DE 2018





A construção do método histórico de Ibn-Ḥaldūn

Entre a Jurisprudência e a História

Richard Max de Araújo

Tese apresentada à Universidade de Évora
para obtenção do Grau de Doutor em História

ORIENTADOR: *Prof. Dr. Filipe Themudo Barata*

ÉVORA, MARÇO DE 2018



À Alessandra e Laura.

AGRADECIMENTOS A:

Ana Alice de Sousa, Biblioteca da Universidade Americana de Beirute, Biblioteca da Universidade de Manchester, Francesco De Giovanni, Jean Saint-Dizier, Katharine Faye Wiseman, Mamede Mustafa Jarouche, Miguel Attie Filho, Mireille Issa, Orient Institut Beirut, Roberto Khatlab, Valéria Pereira da Silva.

NON DVCOR, DVCO.

RESUMO

Ibn-Ḥaldūn (1332-1406) examinou na *Xifā' as-Sā'il* e na *Muqaddimah* as discussões sobre o desenvolvimento da civilização no Islão Ocidental. Na primeira obra – de caráter jurídico –, fala o juiz, com sua linguagem e método característicos; na segunda – de caráter histórico – fala o historiador, contudo mantendo o método próprio do jurista. Em seu caso, a influência da metodologia da Jurisprudência na História contribuiu para refinar sua capacidade interpretativa. Sua preferência pelo sistema de governo regido por Deus – o califado – é motivada pela transcendência divina que nenhuma instituição humana pode igualar. Nesse sentido, a religião daria à política soluções justas.

Palavras-chave: Ibn Khaldun, História, Historiografia, Jurisprudência, Islão.

ABSTRACT

Title: “The Construction of Ibn-Ḥaldūn’s Historical Method: Between Jurisprudence and History”.

Ibn-Ḥaldūn (1332-1406) in *Xifā' as-Sā'il* and in *Muqaddimah* examined discussions on the development of civilization in western Islam. In the first book, which is judicial in nature, he speaks as a judge, using characteristic terminology and style. In the second, which is historical in nature, he speaks as a historian, while maintaining the style characteristic of a jurist. In his case the influence of the methodology of Jurisprudence in History helped refine his interpretative ability. His preference for a system of government ruled by God – the Caliphate – is motivated by God’s divine transcendence that no human institution can match. In this sense, religion provides politics with just solutions.

Keywords: Ibn Khaldun, History, Historiography, Jurisprudence, Islam.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

1)	<i>Alcorão</i>	<i>O significado dos versículos do Alcorão Sagrado com comentários.</i> Trad. Samir El Hayek.
2)	<i>Autob.</i>	<i>Autobiographie d'Ibn Khaldoun.</i> Trad. William McGuckin de Slane. [O tradutor a inclui na primeira parte de <i>Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun</i>].
3)	<i>Bíblia</i>	<i>Bíblia Sagrada contendo o Antigo e o Novo Testamento.</i> Edição revista e corrigida na grafia simplificada. Trad. João Ferreira de Almeida.
4)	<i>Della descrizione.</i>	<i>Della descrizione dell'Africa et delle cose notabili che ivi sono.</i>
5)	<i>Descripción de Africa.</i>	<i>Descripción de Africa y de las cosas notables que en ella se encuentran.</i> Trad. Luciano Rubio.
6)	<i>Les Prolég.</i>	<i>Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun.</i> Trad. William McGuckin de Slane.
7)	<i>L'histoire du Grand Tamerlan.</i>	<i>L'histoire du Grand Tamerlan divisée en sept livres, contenant l'origine, la vie, & la mort de ce fameux Conquerant.</i> Trad. Pierre Vattier.
8)	OECD	Organisation for Economic Co-operation and Development.
9)	Os Proleg.	<i>Os Prolegômenos ou Filosofia Social.</i> Trad. José Khoury.
10)	<i>Portrait dv Grand Tamerlan.</i>	<i>Portrait dv Grand Tamerlan, avec la svite de son histoire iufque à l'establiffement de l'Empire du Mongol.</i> Trad. Pierre Vattier.
11)	<i>The Muq.</i>	<i>The Muqaddimah: Introduction to History.</i> Trad. Franz Rosenthal (Abridged Edition).
12)	<i>Xifā'.</i>	<i>Xifā' as-Sā'il li-Tahdīb al-Masā'il. (La Voie et la Loi ou Le Maître et le Juriste).</i> Trad. René Pérez.

TABELA DE TRANSLITERAÇÃO DAS LETRAS ÁRABES

ا	ā	ر	r	غ	ġ
ب	b	ز	z	ف	f
ت	t	س	s	ق	q
ث	ṭ	ش	x	ك	k
ج	j	ص	ṣ	ل	l
ح	ḥ	ض	ḍ	م	m
خ	ḫ	ط	ṭ	ن	n
د	d	ظ	ẓ	ه	h
ذ	ḏ	ع	‘	و	ū/w
				ي	ī/y
				ء	’

O traço sobre as vogais *ā*, *ī* e *ū* significa que estas têm uma pronúncia longa. O ponto debaixo das consoantes *ḥ*, *ṣ*, *ḍ*, *ṭ* e *ẓ* significa que estas soam enfáticas. O *ġ* soa como o «r» francês, articulado na garganta; oposto ao *r*, próximo da pronúncia castelhana, produzido por vibração na ponta da língua. O *q* equivale a um «k» articulado na garganta. O traço sob as consoantes *ḏ* e *ṭ* indica uma pronúncia interdental: *ḏ* corresponde ao «d» interdental castelhano, como em «*todo*»; *ṭ* corresponde ao «th» inglês, como em «*think*». O *ḫ* corresponde ao «j» castelhano, como em «*junio*». O ‘ equivale a um som faríngeo. O ’ é um grafema auxiliar que representa a oclusão glotal ou corte de voz. O *x* sempre corresponde ao som *ʃ*, como em «*xá*». As demais letras pronunciam-se de forma parecida à portuguesa.

Sumário

Introdução.....	1
Parte I.....	9
I - Objetivos e percurso metodológico.....	11
1.1 <i>Objetivos e questão fundamental.....</i>	11
1.2 <i>Breve discussão bibliográfica: o estado da arte.....</i>	12
1.2.1 Estudos prévios sobre a natureza política e jurisprudencial da obra Ibn-Ḥaldūn...	13
1.2.2 Os estudos árabes e ḥaldūnianos em Portugal e no Brasil.....	24
1.3 <i>Metodologia de trabalho.....</i>	36
1.4 <i>Fontes.....</i>	39
1.5 <i>Uma história de si mesmo.....</i>	40
II - Vida e panorama histórico.....	43
2.1 <i>O clã Ḥaldūn.....</i>	43
2.1.1 Islâmicos e islamizados; árabes e arabizados.....	43
2.1.2 A entrada em Al-Āndalus e a fundação do clã: de iemenitas a andaluzes.....	46
2.1.3 A consolidação do clã no Norte da África: de andaluzes a magrebinos.....	48
2.2 <i>Em Túnis.....</i>	51
2.2.1 O nascimento de Ibn-Ḥaldūn e os primeiros anos de vida.....	52
2.2.2 Primeiros estudos e influências.....	53
2.2.3 Al-Ābilī e o horizonte que se abre com a leitura dos pensadores persas.....	54
2.2.4 A entrada na vida pública.....	57
2.3 <i>Em Fez.....</i>	57
2.4 <i>Em Granada.....</i>	59
2.4.1 Em terras andaluzas: um recomeço.....	59
2.5 <i>Em Bugia.....</i>	60
2.6 <i>No forte de Qal'at ibn-Salāma: refúgio e inspiração.....</i>	61
2.7 <i>Novamente em Túnis.....</i>	62
2.8 <i>No Egito.....</i>	63
2.8.1 De escravos-soldados a senhores.....	64
2.8.2 Professor e grão-cádi no Egito mameluco.....	65

2.8.3 Tragédia familiar, adversidades políticas e desencantamento.....	67
2.8.4 Tamerlão avança sobre o Levante.....	68
2.9 Político, historiador e juiz.....	69
III - Redescoberta e releituras de Ibn-Ḥaldūn.....	71
3.1 As duas principais obras de Ibn-Ḥaldūn.....	71
3.1.1 A <i>Xifā' as-Sā'il li-Tahḍīb al-Masā'il</i>	72
3.1.2 O <i>Kitāb al-'Ibar</i> e suas partes.....	76
3.2 A leitura do <i>Kitāb al-'Ibar</i> por parte dos seus contemporâneos.....	79
3.2.1 Ibn al-Azraq e os <i>Bada'i' as-Sulūk fī Ṭabā'i'</i>	80
3.2.2 Os <i>Bada'i' as-Sulūk fī Ṭabā'i'</i> e a <i>Muqaddimah</i>	80
3.3 Ibn-Ḥaldūn é apresentado aos europeus: século XVI.....	81
3.3.1 Leão Africano e a <i>Della descrizione dell'Africa et delle cose notabli che ivi sono</i>	81
3.4 Ibn-Ḥaldūn reaparece no século XVII.....	85
3.4.1 A publicação dos <i>'Ajā'ib al-Maqdūr fī Aḥbār Tīmūr</i>	86
3.4.2 No Império Otomano: o enciclopedista Kâtip Çeleb.....	88
3.4.3 O <i>Khaledoun</i> da <i>Bibliothèque Orientale</i>	89
3.5 Séculos XVIII e XIX: impérios e traduções.....	90
3.5.1 Os otomanos e a primeira tradução da <i>Muqaddimah</i>	90
3.5.2 Na Europa Ocidental do século XIX: a era dos orientistas.....	91
3.5.3 A tradução do <i>Kitāb al-'Ibar</i> por William McGuckin de Slane para o francês.....	96
3.5.4 As traduções dos séculos XX e XXI.....	97
Parte II.....	105
IV - A história pela jurisprudência no Islão.....	107
4.1 O período pré-islâmico e suas leis: a Arábia e os árabes.....	107
4.2 O momento profético.....	109
4.3 Depois de Maomé.....	113
4.3.1 O período dos califas ortodoxos: entre a tribo e a <i>'umma</i>	113
4.3.2 A fixação das duas principais fontes do direito muçulmano.....	115
4.4 Os Califados Omíada e Abássida: ḥadīṭ versus fiqh.....	117
4.4.1 O Califado Omíada (661-750): a formação do Estado funcionário.....	117
4.4.2 O Califado Abássida (750-1258): cultura helênica e soldados-escravos.....	122

4.5 Os juristas na arena pela definição do procedimento jurídico.....	128
4.5.1 O cerne da questão: o <i>fiqh</i>	128
4.5.2 As escolas de direito maliquita e xafiita.....	130
4.5.3 O fechamento da porta do <i>ijtihād</i> : os conservadores reagem.....	134
4.6 Direito, justiça e ordem.....	135
4.6.1 A ortodoxia sunita.....	135
4.6.2 Justiça islâmica e rede de obrigações tribais.....	136
4.7 A formação do pensamento histórico muçulmano: suas raízes jurídicas.....	139
4.7.1 Princípios de uma historiografia jurisprudencial.....	140
4.8 Ibn-Ḥaldūn em meio à tensa coexistência de dois métodos.....	148
V - As ciências, seus métodos de instrução e obtenção.....	151
5.1 Os vários tipos de ciência.....	151
5.1.1 Conhecimento e hábito.....	152
5.1.2 A jurisprudência.....	153
5.1.3 A dialética.....	154
5.1.4 A lógica.....	156
5.1.5 A instrução científica.....	158
5.2 As bases jurídico-religiosas do método científico de Ibn-Ḥaldūn.....	159
5.2.1 <i>Ijtihād</i> ou esforço de interpretação na história.....	160
5.2.2 <i>Ijmāʿ</i> ou consenso: critérios surgidos de um conceito dissentâneo.....	164
VI - Litigâncias no sufismo andaluz: a primeira abordagem jurisprudencial de Ibn-Ḥaldūn.....	169
6.1 Sufismo: antigas controvérsias, novas formulações.....	169
6.1.1 A influência de Al-Ġazālī na <i>Xifāʾ as-Sāʾil li-Tahdīb al-Masāʾil</i>	170
6.2 A primeira abordagem jurisprudencial na metodologia de Ibn-Ḥaldūn.....	174
6.2.1 O chamado às opiniões legais.....	175
6.2.2 Os dois lados da problemática.....	175
6.2.3 Ibn-Ḥaldūn e a <i>Xifāʾ as-Sāʾil li-Tahdīb al-Masāʾil</i>	177
6.3 A <i>Xifāʾ as-Sāʾil li-Tahdīb al-Masāʾil</i> como amostragem metodológica.....	180
6.3.1 As opiniões legais como reflexo da sociedade.....	181
6.3.2 A justificação das decisões: os argumentos e sua aceitabilidade.....	182

6.3.3 O estabelecimento de um perfil investigativo que seguisse a lógica da aplicabilidade da lei.....	184
VII - A historiografia a partir da temporalidade jurídica.....	187
7.1 <i>Fundamentos do método novo</i>	187
7.1.1 Aspectos externos e internos.....	187
7.1.2 O <i>‘umrān</i> como objeto histórico.....	189
7.2 A <i>‘aşabīyah</i>	191
7.2.1 <i>‘Aşabīyah</i> e <i>mulk</i> : constrangimentos necessários à fundação dos Estados.....	193
7.3 <i>O ciclo dos impérios: o tempo rei</i>	195
7.3.1 Conquista e ascensão.....	197
7.3.2 Apogeu.....	197
7.3.3 Declínio e queda.....	199
7.4 <i>Os tempos de Deus e a temporalidade dos homens</i>	201
7.4.1 O tempo cíclico e o linear.....	201
7.4.2 Temporalidade jurídica.....	203
VIII - A abordagem histórica ante a verdade judiciária.....	205
8.1 <i>A multidimensionalidade das perspectivas de justiça</i>	205
8.1.1 Uma discussão interminável: juízes ajuízam e historiadores historicizam?.....	206
8.1.2 Recursos às decisões dos acontecimentos históricos.....	208
8.1.3 Uma justiça sunita, árabe e magrebina.....	212
8.2 <i>Posicionamentos perante diferentes tipos de justiça no Islão</i>	213
8.2.1 A justiça racional.....	213
8.2.2 A justiça metajurídica.....	215
8.2.3 A justiça ética.....	217
8.2.4 Da justiça teórica à prática.....	218
Parte III.....	223
IX - Os fundamentos da justiça aplicados aos tipos de governo.....	225
9.1 <i>O governo baseado nas leis religiosas e seculares</i>	226
9.1.1 O Califado de Córdoba (929-1031).....	228
9.2 <i>O governo baseado nas leis seculares</i>	231
9.2.1 Maquiavel e Ibn-Ḥaldūn.....	232

9.2.2	Círculo de justiça.....	238
9.2.3	Os reinos de taifas (1009-91).....	244
X	- O governo baseado na lei religiosa.....	247
10.1	<i>Conceptualizações acerca do califado.....</i>	<i>247</i>
10.1.1	Origem do vocábulo «califa».....	248
10.2	<i>A instituição do califado conforme a aprendida por Ibn-Ḥaldūn: a doutrina sunita.....</i>	<i>251</i>
10.2.1	A defesa do poder executivo do califa.....	251
10.2.2	Os instrumentos para a escolha do califa: entre juristas e ditadores.....	255
10.2.3	O funcionamento do califado.....	258
10.3	<i>De Civitate Dei contra paganos e o califado.....</i>	<i>261</i>
10.3.1	Agostinho de Hipona: de filósofo a bispo.....	262
10.3.2	Cidade celeste <i>versus</i> cidade terrena.....	263
10.3.3	Só pode haver Estado onde houver verdadeira justiça.....	265
XI	- A teoria ḥaldūniana do poder legítimo: um problema jurisprudencial de interesse à história.....	269
11.1	<i>O quadro conceitual de uma abordagem jurisprudencial da legitimidade.....</i>	<i>269</i>
11.1.1	Uma primeira aproximação: <i>ius naturale</i>	270
11.1.2	Uma segunda aproximação: acomodações e deslocamentos de legitimidades no contexto árabe.....	274
11.2	<i>A positivação de fatos consumados.....</i>	<i>275</i>
11.2.1	Instrumentos legitimadores.....	276
11.2.2	Boa é a lei se se usar dela legitimamente.....	277
XII	- A historicização da crise no lēmen pós-unificação.....	281
12.1	<i>O lēmen como tópos para uma análise das legitimidades no Oriente Médio.....</i>	<i>281</i>
12.1.1	O fim de um ciclo dinástico: a legitimidade interna em um Estado falido.....	282
12.1.2	A legitimidade externa.....	283
12.2	<i>Do período colonial à unificação.....</i>	<i>285</i>
12.2.1	Das ocupações otomana e britânica à independência.....	285
12.2.2	Da unificação à centralização de Ṣāliḥ.....	287
12.3	<i>O arriscado jogo das alianças com as tribos e o desafio da insurgência.....</i>	<i>289</i>
12.3.1	A natureza tribal da atual <i>Arabia Felix</i>	289
12.3.2	O furacão <i>ḥūṭī</i>	290

12.3.3 Princípio do fim: quebra de alianças e da produção de petróleo.....	292
12.3.4 O difícil equilíbrio entre crise e coexistência de legitimidades.....	293
<i>12.4 Os ares da Primavera Árabe chegam ao Iêmen.....</i>	<i>294</i>
12.4.1 A insurgência.....	295
12.4.2 Da transição de uma elite a outra e destas à guerra civil.....	296
<i>12.5 Os fundamentos jurídicos que tratam do soberano injusto.....</i>	<i>298</i>
12.5.1 A rebeldia de acordo com o direito muçulmano.....	298
<i>12.6 A decadência do Iêmen: ilegitimidade da classe judicial e política ou do sistema?.....</i>	<i>301</i>
12.6.1 O Judiciário iemenita como vetor de injustiças: uma dupla personalidade.....	302
12.6.2 Os elementos influentes na apercepção de ilegitimidade política.....	304
Conclusão.....	309
Anexo: Texto integral das passagens em que Ibn-Ḥaldūn é citado na tradução francesa da obra de Ibn-ʿArabxāh.....	315
Glossário essencial.....	319
Bibliografia.....	325

INTRODUÇÃO

O MUNDO ÁRABE foi e ainda continua a ser objeto de muitas investigações. Não obstante, o enorme afluxo de informações sobre essa região vem acompanhado de formação insuficiente e descontextualizada, nutrindo opiniões preconcebidas criadas há muito tempo e que não mais refletem aquelas populações. É como se os textos sobre os árabes viessem com uma cláusula interpretativa que impusesse sua permanência inalteravelmente em um passado violento e subdesenvolvido. Por outro lado, quando se estudam os textos de historiadores árabes paralelamente aos de juristas dessa região, ou que tratam dela, verifica-se que, graças ao apoio metodológico do direito, sua história segue um outro caminho, sem os complexos de inferioridade que estamos acostumados a ver diariamente nos meios de comunicação. Essa questão me fez interessar pelas ferramentas que a jurisprudência emprestara à historiografia árabe e da maneira como a moldara.

A pesquisa sobre esse assunto, evidentemente, implicava uma série de obstáculos, entre eles a escassez de fontes disponíveis sobre a relação entre história e historiografia com as ciências jurídicas. Essa carência, por si só naturalmente desafiadora, mostrou-se ainda mais estimulante ao incorporar às minhas investigações uma personagem fundamental para se entender a história do Islão Ocidental. Refiro-me a Ibn-Ḥaldūn (1332-1406), ao mesmo tempo historiador e historiado, homem de Estado e juiz, a quem a humanidade deve o *Kitāb al-ʿIbar* («História Universal»), sua introdução, a *Muqaddimah* («Os Prolegômenos»), e a menos conhecida *Xifāʾ as-Sāʾil li-Tahdīb al-Masāʾil* («O apaziguamento daquele que pergunta para elucidar suas dúvidas»), nos quais ele, como pretendo provar ao longo deste trabalho, teria utilizado em sua «nova ciência» – a história –, instrumentos naturais à investigação jurisprudencial.

A esse respeito, acredito ser importante justificar meu interesse por Ibn-Ḥaldūn e pelo método jurisprudencial para se buscar a verdade dos fatos históricos. Tendo vivido anos no Brasil e viajado por outros países subdesenvolvidos, parecia-me claro naquele tempo que o aparelho político dessas nações sofria de uma precariedade que afetava, e ainda afeta, diretamente o dia a dia de seus povos, criando uma espiral de injustiças que desce em cadeia dos níveis mais altos do Estado até os mais baixos, com consequências desastrosas às camadas mais humildes da sociedade.

Um fato importante no decurso desse amadurecimento foi o processo de *impeachment* instaurado contra o então presidente brasileiro Fernando Collor de Mello em 1992, que mobilizou uma enorme massa de jovens desempregados – os jovens sem futuro –, que apoiaram sua saída. Sua renúncia foi acompanhada de mais desemprego, greves gerais e violência policial, mas também de maior exposição dos três poderes, especialmente do Judiciário, que tivera papel fundamental no afastamento de Collor de Mello. Para aqueles jovens, o Judiciário estava apenas ocupando um vazio de poder deixado pelos políticos, que apesar de eleitos com o voto popular, mostravam-se ilegítimos para cumprir as funções para as quais foram eleitos.

Na fase posterior, em que aventei a possibilidade de cursar direito, passei a examinar outros aspectos da intervenção da justiça sobre a política. Quais seriam os efeitos históricos se uma dada sociedade acompanhasse e entendesse as consequências de decisões jurídicas ao conjunto de um país? Os juristas com seu método poderiam preencher as lacunas deixadas pelo executivo e pelo legislativo? Minha expectativa era que se criasse um círculo virtuoso que afetasse a história dessa sociedade, assim como a forma de a escrever e a interpretar. Assim, a interpretação da história com o aporte jurisprudencial ajudaria a compreender melhor o presente, em vez de somente editar o passado a cada ascensão de um novo governante ao poder. Eram anos de uma ingenuidade que se desvanecia à medida em que eu lia mais sobre o Terceiro Mundo, em especial o Oriente Médio.

Até então o assunto era apenas um interesse pessoal que não tinha nada de acadêmico. Isso logo mudaria, assim como a minha visão de mundo. Inicialmente, ainda me faltava uma personagem que se encaixasse no perfil histórico que se delineava naquelas inquietações intelectuais. Ela apareceu por acaso, ao fim da graduação em Letras na Universidade de São Paulo (USP), iniciada em 1994, onde me especializei em Língua e Cultura Árabes. Lá, explorei pela primeira vez Ibn-Ḥaldūn, ainda que superficialmente, nas aulas de Cultura Árabe a partir da tradução em português da *Muqaddimah* feita por José Khoury em 1958. Lembro-me da surpresa que tive na primeira vez que folheei aqueles volumes solitários e descompostos da *Muqaddimah* na biblioteca da universidade. Sua aparência física não fazia jus ao seu conteúdo. A *Muqaddimah* era o produto da energia inabalável de um jurista amante da história, que abrangia a interação entre nômadas e sedentários através de leis que, embora se comprometessem com o passado, se projetavam na direção do presente.

No entanto, foi somente no mestrado – agora em História Social na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), iniciado em 2001 – que o historiador magrebino apareceu-me como um objeto de estudo possível, nesse momento dentro do recorte histórico da decadência. Como todos jovens pesquisadores, recordo-me da dificuldade em definir meu tema de pesquisa: na época queria estudar a presença moura na Sicília, mas o projeto esbarrava em uma série de obstáculos. Foi em uma tarde agradável em um dos cafés da Unicamp que a amiga Valéria Pereira da Silva, que estudara em seu mestrado Tucídides, perguntou-me se conhecia Ibn-Ḥaldūn. Nesse exato momento vieram à minha mente as leituras que fizera nos tempos da graduação e um esboço de trabalho começou-se a desenhar.

Li praticamente todas as obras que concerniam ao Islão medieval e às suas relações com a Europa, sobretudo as que se referiam às Cruzadas e à Reconquista Cristã na Península Ibérica que existiam nas bibliotecas da Unicamp e da USP. Como devem imaginar os leitores, a bibliografia sobre a história dos árabes é ainda pequena no Brasil, mas esse problema foi contornado parcialmente com uma bolsa de estudos concedida pela Fundação *Rotary Club International* para a cidade de Estrasburgo, na França. Lá, travei contato com pesquisadores da Universidade Marc Bloch – atualmente Universidade de Estrasburgo –, que orientaram as minhas leituras, a maior parte delas na *Bibliothèque Nationale et Universitaire* da mesma cidade.

O fato é que já a essa altura, antes mesmo de defender o mestrado, vislumbrara para o doutoramento um recorte histórico do trabalho de Ibn-Ḥaldūn pelo viés jurisprudencial e seus desdobramentos na história, pois que em minhas leituras identificara nele uma corrente intelectual que o vinculava também à jurisprudência e não só à tradição religiosa. Isso levava minhas investigações mais especificamente aos reapropriamentos de atitudes tipicamente jurisprudenciais à construção de seu método histórico na *Xifā' as-Sā'il li-Tahdīb al-Masā'il* e na *Muqaddimah*.

Acredito assim que as reflexões sobre a história e a jurisprudência a partir de Ibn-Ḥaldūn possam reagir ao distanciamento dessas ciências, ao buscar a historicidade da jurisprudência e a juridicidade da história. Ibn-Ḥaldūn é, como pretendo demonstrar, herdeiro e representante de uma longa linhagem de *juristas-historiadores*, cuja prática preexistia ao método tradicional religioso e que foi mantida sob a proteção dos juristas. Se a jurisprudência islâmica é atualmente vista pelo Ocidente cristão como retrógrada, nem sempre o foi. Serviu não só para interpretar a Lei, como também para dar instrumentos para se chegar mais eficazmente à verdade histórica.

Tendo introduzido o escopo de minha investigação, cabe agora explicar a constituição de cada parte deste trabalho, assim como do que trata cada um dos seus capítulos. Esta tese está dividida em três partes, que por sua vez abrigam doze capítulos, os quais exponho com mais minúcia a seguir.

A primeira parte é composta inicialmente pelos meus objetivos e percurso metodológico, e de cuja base científica buscarei dois propósitos: 1. percorrer a história de vida do clã Ḥaldūn, relacionando-a aos acontecimentos históricos que marcaram sua trajetória desde o Iêmen até seu estabelecimento em Túnis. Esse percurso permitirá ao leitor entender em profundidade como Ibn-Ḥaldūn envolveu-se com a política e mais tarde interessou-se pela história do Islão Ocidental; 2. entender como Ibn-Ḥaldūn foi lido e discutido pela sua posteridade.

A ideia de criar um capítulo com o título «Objetivos e percurso metodológico» nasceu da necessidade de se pôr à parte da introdução elementos mais técnicos, que mereciam maior discussão. Assim, na introdução identifiquei um trajeto pessoal e acadêmico que me levou a tratar de Ibn-Ḥaldūn, bem como de sua utilização de instrumentos metodológicos naturais à investigação jurisprudencial. Já no capítulo I detalho como se dará esse processo de exploração, partindo de uma questão fundamental que norteará meus objetivos. Nesse capítulo realizo uma discussão bibliográfica do que foi escrito sobre Ibn-Ḥaldūn no tema em questão, estendendo-a em um segundo momento à participação portuguesa e brasileira nessa discussão. Em seguida, explico o porquê da escolha pela metodologia de trabalho que passa pela micro-história e história das ideias, terminando por relacioná-las à autobiografia de Ibn-Ḥaldūn.

Terminada a apresentação, justificação e exposição do percurso metodológico, inicio o capítulo II, «Vida e panorama histórico». Nesse capítulo, meu objetivo é o de situar o autor espacial e temporalmente, para o entender a partir do seu próprio meio seu trajeto em busca das apreensões jurisprudenciais na história. Já no capítulo III, «Redescoberta e releituras de Ibn-Ḥaldūn», exploro a forma como o historiador magrebino foi relido e redescoberto pelos muçulmanos e mais tarde pelos cristãos europeus. Nesse capítulo a metodologia da história das ideias foi-me fundamental para captar as diferenças entre o que ele disse e o que disseram sobre ele.

Passo então à segunda parte, que se dedica à compreensão dos fundamentos da jurisprudência islâmica. Nessa parte parto do princípio de que somente a análise histórica de sua evolução em paralelo com outras ciências pode esclarecer sua forma de operar na visão de mundo muçulmana na qual Ibn-Ḥaldūn estava mergulhado. Maior do

que a parte anterior, esta parte contém cinco capítulos cujos conteúdos explicarei logo abaixo.

Se no capítulo III inicio uma discussão de como Ibn-Ḥaldūn foi lido por sua posteridade, no capítulo IV, «A história pela jurisprudência no Islão», volto no tempo, partindo do período pré-islâmico até a fixação da ortodoxia sunita, para relacionar as componentes fundadoras da jurisprudência islâmica com um padrão que reconheça o objetivo da jurisprudência relacionado com um acontecimento na história. O que busco, basicamente, é estudar o jardim onde as ideias metodológicas de Ibn-Ḥaldūn foram semeadas e regadas.

No capítulo V, «As ciências, seu métodos de instrução e obtenção», procuro mostrar como a evolução metodológica da jurisprudência muçulmana afetou a concepção de justiça de Ibn-Ḥaldūn. Para esse fim, apoio-me em dois pilares: 1. a discussão que ele promoveu no capítulo VI da *Muqaddimah* sobre as ciências e os métodos de instrução, sobretudo o da jurisprudência; e 2. a justiça islâmica e seus desdobramentos metodológicos. Entender como interagem essas discussões tem como motivo identificar seus critérios, justificações e argumentos e assim os reconhecer quando aplicados ao objeto histórico.

Após termos visto como interagiam as discussões entre as ciências e os seus métodos e, conseqüentemente, os seus desdobramentos metodológicos na jurisprudência islâmica, no capítulo VI, «Litigâncias no sufismo andaluz: a primeira abordagem jurisprudencial de Ibn-Ḥaldūn», veremos como Ibn-Ḥaldūn aplicou os instrumentos postos à sua disposição pelo aparelho jurisprudencial a um caso concreto, o de uma disputa entre sufistas em Al-Ândalus entre 1372 e 1374.

No capítulo VII, «A historiografia a partir da temporalidade jurídica», passo da disputa entre os sufistas discutidas por ele na obra *Xifā' as-Sā'il li-Tahdīb al-Masā'il* – obra em que gestou um projeto historiográfico novo – para a *Muqaddimah*, obra mais madura em que desenhou sua estratégia metodológica pela observação dos ciclos dos impérios. A temporalidade jurídica foi-lhe útil porque foi a partir dela que pensou sua história nova com regras que primassem pela inteligibilidade, previsibilidade e estabilidade das normas de investigação do ordenamento jurídico.

No capítulo VIII, «A abordagem histórica ante a verdade judiciária», exploro a multidimensionalidade das perspectivas de justiça e como ela pode afetar a verdade histórica. Percorro dessa forma os campos de ação, por vezes contíguos de historiadores

e de juristas, situando a posição de Ibn-Ḥaldūn em relação à justiça a ser aplicada ao seu objeto de estudo.

Tendo visto os fundamentos da jurisprudência islâmica e avançado rumo à sua relação com a história, na terceira parte discuto como esses fundamentos foram incorporados à historiografia de Ibn-Ḥaldūn. Por essa razão, no capítulo IX, «Os fundamentos da justiça aplicados aos tipos de governo», dedico-me a entender a interpretação ḥalūniana das etapas do ciclo político de acordo com seus níveis de justiça nos governos baseados em leis mistas – religiosas e seculares – e nos governos baseados somente em leis seculares.

No capítulo X, «O governo baseado na lei religiosa», busco ter uma ideia clara do porquê o governo baseado na lei religiosa tipificava para Ibn-Ḥaldūn um estágio avançado no desenvolvimento da organização social. Ibn-Ḥaldūn enriqueceu a discussão sobre o califado, defendendo-o com instrumentos da doutrina jurisprudencial a legitimidade histórica desse sistema de governo. Sua interpretação dos tipos de governos permitirá, por sua vez, interpretar os níveis de legitimidade dos governos do Oriente Médio atual, mais especificamente o do Iêmen após a unificação do norte com o sul na década de 1990.

O estudo da forma como Ibn-Ḥaldūn entendia os tipos de governo de acordo com os seus níveis de justiça leva-me neste trabalho, inevitavelmente, a tratar de suas inquietações sobre o poder legítimo, o que faço no capítulo XI, «A teoria ḥalūniana do poder legítimo: um problema jurisprudencial de interesse à história». Sendo a legitimidade um tema recorrente em seus escritos, nesse capítulo estudo as acomodações e os deslocamentos de legitimidades no contexto árabe e a maneira como eles afetaram o julgamento histórico de Ibn-Ḥaldūn dos diferentes tipos de governo que sucederam o califado.

Finalmente, no capítulo XII, «A historização da crise no Iêmen pós-unificação», termino este trabalho usando o que aprendi da metodologia jurisprudencial aplicada à história por Ibn-Ḥaldūn a um fato relativamente recente: a crise no Iêmen pós-unificação. O Iêmen é um tópos para uma análise da legitimidade no Oriente Médio por seu estado atual de guerra civil adequar-se perfeitamente à etapa do ciclo descrito por Ibn-Ḥaldūn como decadente, com os seus reflexos nas classes política e jurídica, levando à apercepção de um governo injusto e ilegítimo por importantes setores da sociedade iemenita.

Apenso a esta tese está o texto integral das passagens em que Ibn-Ḥaldūn é citado pelo sírio Muḥammad ibn-‘Arabxāh (1389-1450) na biografia que este escreveu de Tamerlão sob o título *‘Ajā’ib al-Maqdūr fī Aḥbār Tīmūr* («As maravilhas encontradas na história de Tamerlão»), traduzida por Pierre Vattier para o francês em 1658 em dois tomos. Além da importância de ser um dos primeiros textos em uma língua europeia tratando de Ibn-Ḥaldūn, essa tradução tem como mérito o de apresentar uma das mais longas descrições do encontro do historiador magrebino com o conquistador turco-mongol, à qual incorpora citações diretas de parte de sua conversa.

PARTE I

CAPÍTULO I

Objetivos e percurso metodológico

1.1 Objetivos e questão fundamental. 1.2 Breve discussão bibliográfica: o estado da arte. 1.2.1 *Estudos prévios sobre a natureza política e jurisprudencial da obra Ibn-Ḥaldūn*. 1.2.2 *Os estudos árabes e ḥaldūnianos em Portugal e no Brasil*. 1.3 Metodologia de trabalho. 1.4 Fontes. 1.5 Uma história de si mesmo.

1.1 Objetivos e questão fundamental

Como é de praxe nos trabalhos acadêmicos, começaremos este trabalho com a questão fundamental que nos guiará ao longo desta tese: «por que, de que forma e em quais circunstâncias Ibn-Ḥaldūn incorporou à sua historiografia a metodologia de investigação da jurisprudência islâmica em busca da verdade dos fatos históricos?».

A partir dessa questão os nossos objetivos serão principalmente os seguintes: 1. compreender a extensão da órbita da jurisprudência em sua leitura da história; 2. definir um perfil previsível de seu raciocínio jurisprudencial na compreensão dos acontecimentos históricos por meio de instrumentos de investigação legais da jurisprudência islâmica; 3. entender à luz desses mesmos instrumentos legais como ele aplicou à escrita da história a ideia do «recurso judicial» a um julgamento passado, isto é, como aplicou à história uma historiografia correcional.

A nossa questão fundamental e os nossos objetivos partem do princípio de que Ibn-Ḥaldūn reconheceu que a história do Islão Ocidental no século XIV carecia imensamente de um método próprio de investigação, razão pela qual lhe chamou de «ciência nova». Por sua vez, sua biografia como jurista precedeu e coexistiu com a de historiador, o que nos dá fortes indícios de que sua leitura dos acontecimentos passados passou indelevelmente pela lente da jurisprudência, esta na época bem mais desenvolvida em termos metodológicos do que a histórica.

De fato, o direito e a jurisprudência nas terras do Islão cobriam todos e tudo, o que explica que eram assuntos teóricos, mas com valores práticos e educacionais indiscutíveis para todos os muçulmanos. Não é por acaso que as elites muçulmanas da Península Arábica até o extremo oeste do Magrebe destinavam bastante tempo e

dinheiro para educar seus filhos, entre outras disciplinas, também em jurisprudência islâmica, e Ibn-Ḥaldūn não foi uma exceção à regra.

Sabemos, portanto, que o conhecimento jurisprudencial era útil socialmente, principalmente àqueles com pretensões a cargos públicos. Seu conhecimento tornava a administração pública gerenciável por causa de uma espécie de gramática própria aos juristas que os funcionários estatais deveriam seguir. Ao mesmo tempo, respondia a novos problemas pela consideração das necessidades sociais presentes e não somente na sabedoria do passado. Treinava a mente para resolver disposições legais difíceis por meio de discussões e da chegada a um consenso.

É, pois, desses pressupostos que em nossos objetivos entrevemos o fato de que Ibn-Ḥaldūn buscou na metodologia jurisprudencial respostas às suas inquietações historiográficas. Entre as vantagens nada negligenciáveis dessa metodologia estão os meios indispensáveis que ela tem para equilibrar interesses, pois reivindica os valores tradicionais da comunidade islâmica sem ser indiferente à investigação e ao debate crítico.

Em uma perspectiva de tempo mais longa, assumimos que a questão sobre o propósito da metodologia jurisprudencial coincide e penetra de forma geral outras finalidades científicas, estas em emergência na historiografia árabe do século XIV. Estas buscaram e produziram conhecimento, assim como facilitaram a tomada de decisões racionais sobre fatos históricos que voltaram à discussão entre os juristas-historiadores e mereceram ser reconsiderados à luz de novas provas.

1.2 Breve discussão bibliográfica: o estado da arte

Nesta seção não faremos a genealogia da descoberta de Ibn-Ḥaldūn no Ocidente, para esse fim recomendamos a leitura do capítulo III, «Redescoberta e releituras de Ibn-Ḥaldūn». Neste espaço privilegiaremos algumas das obras que consideramos fundamentais ao nosso tema, como as que discutem o percurso intelectual, a teoria política e metodológica jurisprudencial na escrita da história do autor magrebino e que, direta ou diretamente, marcaram e capitalizaram o saber a respeito dessa metodologia.

A decisão de comentar somente algumas obras é evidentemente arbitrária, mas tem a sua razão ser: as publicações sobre Ibn-Ḥaldūn contam-se atualmente aos

milhares (Tixier-Wieczorkiewicz, 1999-2000)¹, obrigando-nos a limitar a nossa discussão sobre o estado da arte em questão apenas aos trabalhos que geraram outros trabalhos, ou seja, sobre aqueles cujo peso criou intenso debate e permitiu o desenvolvimento do tema que abordamos aqui, o que faremos na primeira parte desta seção.

No entanto, seria injusto e desconectado da realidade passarmos despercebidos dos trabalhos em língua portuguesa escritos em Portugal e no Brasil a respeito dos estudos árabes e de Ibn-Ḥaldūn. A produção em português é ainda bastante pequena quando comparada à existente em inglês, francês e castelhano, mas merecem atenção pelo seu crescimento nos últimos anos. Por essa razão ela ocupará a segunda parte desta seção.

1.2.1 Estudos prévios sobre a natureza política e jurisprudencial da obra Ibn-Ḥaldūn

É importante notar que muito do que se produz sobre Ibn-Ḥaldūn atualmente são na verdade longas resenhas de obras de autores que pensaram sua história do Ocidente muçulmano há muitos anos. Essas obras meritórias aliviaram o peso de se ir aos textos do pensador magrebino e compará-los com os de outros eruditos muçulmanos a fim de descobrir linhagens intelectuais jurídicas das quais ele era herdeiro. É certo, porém, que em todos os desertos há oásis, dentre os quais comentaremos alguns onde há água cristalina.

Antes, porém, é importante dizer que para facilitar o desenvolvimento da discussão que propomos a respeito da revisão da literatura, preferimos seguir uma abordagem pela proximidade de aproximações em vez de uma que seguisse uma evolução temporal das publicações. Em nossa opinião tal abordagem é mais lógica e coerente pelas relações que se podem estabelecer entre umas e outras.

Começemos com a *Autobiografia* de Ibn-Ḥaldūn, obra que até hoje fascina os estudiosos desse historiador. Publicado em 1946 por Mohammad Abdullah Enan, *Ibn*

¹ Emilie Tixier-Wieczorkiewicz escreveu uma monografia para apresentar uma visão geral da pesquisa contemporânea sobre Ibn-Ḥaldūn de 1965 até o ano universitário de 1999-2000. A pesquisadora chegou na época a 223 obras, considerando quase exclusivamente só aquelas em que a palavra «Khalidun» figurava no título, além de limitar-se só às línguas francesa e inglesa. Tendo-se em vista de que há muitos artigos e livros que citam Ibn-Ḥaldūn sem necessariamente ter seu nome no título, é de se esperar que já no momento em que Tixier-Wieczorkiewicz escreveu sua monografia o número de obras que tratavam do historiador magrebino fosse bem maior do que o que ela descobriu. Além disso, após 17 anos desde a publicação dessa monografia e com o aumento das publicações em castelhano, acreditamos que o número de artigos e livros que tratem direta ou indiretamente de Ibn-Ḥaldūn chegue à casa dos milhares.

Khaldun: his Life and Work, é um livro que busca apresentar Ibn-Ḥaldūn e explicar seu legado em conexão à vida do historiador magrebino e os acontecimentos políticos dos quais presenciou ou tomou parte no Norte da África.

Enan parte do princípio de que como a vida do magrebino esteve ligada à dos Estados berberes do Magrebe, seria sua obrigação primeira ao tratar da *Autobiografia* dar atenção à história daquelas entidades políticas e às mudanças nelas ocorridas durante a vida de Ibn-Ḥaldūn. Não menos interessante foi o espaço que deu ao período em que Ibn-Ḥaldūn passou no Egito, explicando e discutindo suas relações com a elite intelectual egípcia.

Uma de suas contribuições mais importantes para os estudos ḥaldūnianos foi a nota bibliográfica do *Kitāb al-ʿIbar*, mostrando as diversas fases pelas quais a obra passou até que fosse inteiramente publicada, bem como os comentários sobre os manuscritos consultados e as partes que ao longo dos anos foram traduzidas para as línguas europeias.

Ainda no âmbito de sua biografia, em 2010 Allen James Fromherz publicou *Ibn Khaldun, Life and Times*. Embora o livro de Fromherz seja um herdeiro direto do de Enan, mostra-se bem mais ambicioso, apresentando uma bem informada biografia histórica de Ibn-Ḥaldūn com uma análise de suas ideias de base.

O ponto central de Fromherz é compreender o nosso autor no contexto de seu próprio tempo e cultura. A razão para isso é que Fromherz considera as abordagens até então escritas da biografia do magrebino como simplistas ao tentarem modernizá-lo, enquanto que uma abordagem que o encaixasse nas circunstâncias turbulentas que o Islão passava no século XIV seriam mais confiáveis para o entender. Desintegração das instituições estatais, invasões beduínas, instabilidade política e pragas estariam, segundo Fromherz, entre as causas que fizeram da escrita da *Muqaddimah* tão pessimista.

O reexame que Fromherz fez da biografia de Ibn-Ḥaldūn é laudável, tendo-se em conta o tempo que o separa do texto de Enan e o impressionante trabalho de contextualização da vida de nosso autor com o tempo em que ele viveu. Contudo, faltou ao erudito norte-americano dedicar nessa contextualização uma análise à *Muqaddimah* e à *Xifāʾ as-Sāʾil li-Tahqīb al-Masāʾil*.

Da biografia de Ibn-Ḥaldūn vamos ao estudo de sua teoria política. O primeiro autor de que trataremos neste tópico é H. A. R. Gibb, cujo artigo *The Islamic*

Background of Ibn Khaldūn's Political Theory, publicado em 1933, marcou uma mudança importante na forma como os ocidentais viam Ibn-Ḥaldūn. O artigo de Gibb é indispensável para se entender a teoria política do autor magrebino porque derruba os argumentos dos que viam em Ibn-Ḥaldūn um historiador à parte de sua sociedade devido à sua genialidade e, por conseguinte, mais ligado à erudição europeia, cristã e moderna do que à árabe, muçulmana e medieval.

Gibb vai além da simples contextualização do tipo homem-nação-cultura, buscando no meio e nos escritos de Ibn-Ḥaldūn os argumentos que corroboravam sua hipótese de que a teoria política do magrebino era a tradicional muçulmana sunita. Para o historiador escocês, Ibn-Ḥaldūn não só seguiu a mesma linha ortodoxa de eruditos como Ibn-Taymīya², como se preocupou com a questão do califado como qualquer outro jurista muçulmano ortodoxo. Em outras palavras, Ibn-Ḥaldūn enquanto erudito ortodoxo procurou, como uma série de outros eruditos que o precederam ou que lhe foram contemporâneos, reconciliar o ideal da Xariá com a história mundana.

Pela mesma época do artigo de Gibb, o historiador inglês Arnold Joseph Toynbee (1935) também daria sua contribuição aos estudos sobre Ibn-Ḥaldūn no seu *Study of History*. O historiador inglês foi claramente um grande admirador de Ibn-Ḥaldūn, ajudando com o *Study of History* a popularizá-lo entre os arabistas anglófonos. Aliás, essa admiração vinha a calhar dado os interesses da Grã-Bretanha no Oriente Médio pré-Segunda Guerra Mundial.

Toynbee interessou-se pelas questões que o magrebino fizera e discutira na sua *Muqaddimah* a respeito das relações entre os nômadas e os Estados de origem escrava, as causas que levavam os nômadas a invadir os territórios dos sedentários, assim como do porquê da inevitabilidade dos ciclos históricos. Consequência dos interesses anteriores, ele estava fascinado com o fato de Ibn-Ḥaldūn ter escrito a *Muqaddimah* durante um período de desintegração institucional, a partir de uma perspectiva de decadência que visava ao longe os bons tempos do califado.

No entanto, a admiração de Toynbee por Ibn-Ḥaldūn não era acrítica. Apesar de concordar com o magrebino em termos gerais – os desafios que a dureza do deserto

² Aḥmad ibn-Taymīya (1263-1328) nasceu em Harā, na época cidade do Sultanato de Rum, um Estado seljúcida da Anatólia e morreu em Damasco, na Síria. Ibn-Taymīya professava o retorno do islamismo sunita de acordo com sua interpretação original e por isso é considerado uma das influências do wahhabismo, salafismo e jihadismo contemporâneos. Entre as centenas de escritos que deixou, chamamos a atenção a *Al-Jawāb aṣ-Ṣaḥīḥ li-man Baddala dīn al-Masīḥ – A resposta correta àqueles que mudaram a religião do messias* –, em que desenvolve detalhadamente sua negação à doutrina cristã.

impõe aos beduínos, impelindo-os a invadirem as áreas sedentárias –, havia uma diferença incortonável entre ambos: o tratamento dado à *‘aşabīyah* (espírito de corpo). Enquanto que para Ibn-Ḥaldūn a *‘aşabīyah* era muito mais sólida entre os povos nômadas, para Toynbee esse poderoso sentimento de união entre as tribos do deserto era também possível entre os sedentários. Assim, Toynbee procurou provar que as invasões bárbaras eram um sintoma de uma decadência já iniciada em um império e não a sua causa.

O esforço interpretativo de Toynbee é respeitável por causa de seu impacto nas discussões que geraram sobre Ibn-Ḥaldūn posteriormente. No entanto, merece ser lido com cautela por inúmeras razões, entre elas os interesses britânicos nos territórios árabes daquele tempo e o seu conhecimento da obra de Ibn-Ḥaldūn intermediado pelas obras de orientalistas franceses como Émile-Félix Gautier (v. *infra* ainda nesta seção) e do Barão Willliam de Slane (v. 3.5.3).

Falamos acima como as ideias de Gibb marcaram uma mudança na forma como os ocidentais interpretavam Ibn-Ḥaldūn. Talvez fosse melhor dizer que ajudaram a mudar também a forma como alguns eruditos árabes radicados no Ocidente viam-no. O filósofo iraquiano Muhsin Mahdi e o historiador sírio Aziz al-Azmeh estiveram entre os maiores defensores da análise dos escritos de Ibn-Ḥaldūn a partir de seu próprio meio. Muito embora o desejo de ambos fosse restabelecer o autor magrebino ao seu meio árabe e islâmico, as diferentes formas com que cada um usou para lhe restituir ao seu mundo em muito divergiam: o primeiro via nele o filósofo; o segundo, o historiador.

Em 1957, Muhsin Mahdi publicou a obra *Ibn Khaldūn's Philosophy: a Study in the Philosophical Foundation of the Science of Culture*, texto o qual defendera em 1954 como sua tese de doutoramento na Universidade de Chicago. A premissa de Mahdi é da ordem da história das ideias, ou dito de outra forma, de sua genealogia intelectual. E para Mahdi o ancestral mais antigo da teoria da história do magrebino era a filosofia islâmica neoplatônica, a mesma de Avicena, mas sem ignorar a de outros grandes filósofos muçulmanos como Averróis.

Mas como procurar por esse ancestral distante? Mahdi trabalhou sobre a versão em árabe da *Muqaddimah* com a intenção primeira de evitar um eventual desvio de sentido das palavras no caso da utilização de uma tradução. Com essa intenção procurou, à luz do legado filosófico que precedera Ibn-Ḥaldūn, entender o quão influente fora a filosofia sobre o magrebino paralelamente às suas experiências como político. Assim fazendo, evitou as críticas dos que poderiam acusá-lo de tentar

modernizar o pensamento de Ibn-Ḥaldūn, pondo em sua boca teorias sociológicas que ele não tivesse desenvolvido em seu tempo.

Mahdi aprova o uso da expressão «ciência nova» para o método histórico de Ibn-Ḥaldūn, pois o método que até então existia lhe parecia inadequado para estudar o passado dos povos que estudara, e para o qual a filosofia ter-lhe-ia sido fundamental. A favor da tese de Mahdi está seu profundo conhecimento do árabe medieval, assim como da filosofia daquele tempo, tanto cristã como muçulmana, o qual pôde usar para procurar na *Muqaddimah* alguns fundamentos filosóficos que participaram na estruturação de seu método histórico. Em contra está a pouca discussão sobre como Ibn-Ḥaldūn conseguiu ser um filósofo entre os tradicionalistas mais ortodoxos, e assim levar adiante debates com algumas visões que poderiam aproximá-lo da historiografia e da sociologia moderna.

Outro defensor do Ibn-Ḥaldūn como produto de seu próprio meio e cultura, Aziz al-Azmeh vê nesse historiador um homem profundamente enraizado na tradição historiográfica árabe-muçulmana, e não filosófica como sustentou Mahdi. Mas foi em oposição àqueles que o consideraram um pensador moderno que escolheu a palavra «reinterpretação» para compor o título de seu livro *Ibn Khaldun: an Essay in Reinterpretation* (1982). Era preciso nesse caso reinterpretá-lo para o levar de volta ao meio ao qual pertencia, ou seja, o da história.

Segundo Al-Azmeh, a unidade básica do estudo histórico de Ibn-Ḥaldūn na *Muqaddimah* foi o Estado, no qual analisou as sucessões das dinastias, os nomes e as ações de cada soberano, suas vitórias e derrotas. Seria assim inconcebível considerar essa entidade política um Estado dos sociólogos, mas sim dos historiadores. O mesmo quando Ibn-Ḥaldūn teorizou as ascensões e quedas das dinastias nos ciclos intermináveis impostos por Deus, cujo fundamento estaria muito mais na visão histórica de um pensador arraigado nos fundamentos do Islão ortodoxo do que na filosofia neoplatônica.

Al-Azmeh não tenta desconstruir Ibn-Ḥaldūn, mas desmistificá-lo. Para isso se deteve grandemente no meio no qual o magrebino foi educado, discutindo as influências que recebera da história, geografia, ciência natural, filosofia, ciências ocultas e jurisprudência. Dessa análise ele chegou à conclusão de que Ibn-Ḥaldūn jamais poderia ser comparado com um cientista social moderno, pois as ciências sociais modernas que conhecemos hoje pelos nomes de antropologia e sociologia desenvolveram-se ao longo de muitos séculos e com muitas discussões de muitos homens. Sendo Ibn-Ḥaldūn um

único homem e perfeitamente integrado à sociedade em que vivia, era de se esperar que não fosse uma exceção ao seu meio, mas somente uma fase dele, por mais genial que ele fosse. O que há de antropologia e sociologia em Ibn-Ḥaldūn não faria dele o pai dessas ciências, mas unicamente um historiador cujos interesses superavam já o de boa parte de seus contemporâneos.

Seguimos nossa discussão sobre a teoria política com o livro *The Political Theory of Ibn Khaldūn*, de Muhammad Mahmoud Rabī' (1967). Nessa obra o autor afirma que ao ler a *Muqaddimah* é notório o fato de que apesar de Ibn-Ḥaldūn ser um muçulmano devoto, ele usou princípios e procedimentos do que atualmente se conhece pelo nome de materialismo histórico³. Mais adiante discute o papel do conceito pré-islâmico da *'aṣabīyah* na ascensão e queda dos impérios, levando em consideração seu valor moral para os árabes desde tempos remotos e como o magrebino o teria enriquecido, distinguindo-o entre o uso do termo antes e depois do advento do Islão.

Importante para o nosso trabalho foi sua discussão acerca do califado, principalmente no que concerne a como ele era entendido pelos juristas. Segundo Rabī', era impensável a qualquer jurista ortodoxo ver o califado de outra forma que não aquela baseada nos princípios encontrados no Alcorão e na Xariá, cujos fundamentos e desenvolvimento sistemático foram estabelecidos durante o Califado Omíada (661-750). Assim, tal como Gibb, Muhammad Rabī' liga Ibn-Ḥaldūn ao que havia de mais ortodoxo na teoria política do Islão, sem deixar de notar sua tendência reconciliadora com o uso de instrumentos de interpretação que não fossem nocivos à religião islâmica como a dialética e a lógica.

É justamente esse espírito reconciliador a que Rabī' se refere na teoria política de Ibn-Ḥaldūn sua grande contribuição para se entender como o magrebino historicizou o califado. Rabī' compara a abordagem harmonizadora de Ibn-Ḥaldūn com as de Al-Māwardī⁴ e de Al-Ġazālī⁵, considerando os instrumentos de interpretação da Lei religiosa demasiadamente lenientes para com os emires que não respeitavam a

³ Uma das teses do marxismo, segundo a qual «o modo de produção da vida material condiciona o processo de conjunto da vida social, política e espiritual».

⁴ Abū al-Ḥasan al-Māwardī (974-1058) nasceu em Baḡorá, no atual Iraque, no tempo do Califado Abássida de Bagdade, onde foi cádi e embaixador. Seus escritos mais importantes tratam da interpretação alcorânica e do Direito Público, e sua obra mais conhecida é *Al-Aḥkām as-Sulṭāniya wa al-Wilāyāt ad-Dīniya*, que em tradução livre para o português vem a ser *As disposições do sultão e os mandatos religiosos*.

⁵ Abū Ḥāmid Muḥammad ibn-Muḥammad at-Tūsī al-Ġazālī, (nascido em 1058, Tus, Pérsia - falecido em 1111, Tus), teólogo e místico muçulmano cujo maior trabalho, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* – «A revificação das ciências religiosas» –, integrou o sufismo ao Islão ortodoxo. Nesta obra ele explicou as doutrinas e as práticas do Islão e mostrou como elas podiam ser a base de uma profunda vida devocional.

autoridade do califa. Já para Ibn-Ḥaldūn, Rabīʿ sublinha que este teria usado outros métodos de harmonização ao escrever sua teoria política, esses oriundos dos meios seculares, sendo o primeiro jurista muçulmano a racionalizar algumas das principais controvérsias políticas do Islão, como as guerras civis que levaram ao fim do califado.

Da teoria política de Muhammad Rabīʿ passamos à leitura marxista de Yves Lacoste (1988), autor de *Ibn Khaldoun: naissance de l'Histoire, passé du tiers monde*⁶. Geógrafo de linha marxista, Lacoste escreveu essa obra em resposta à *L'islamisation de l'Afrique du Nord: les siècles obscurs du Maghreb*, escrita por seu antigo professor na Universidade de Alger, Émile-Félix Gautier (1927). Lacoste levanta-se contra a atenção dada por Gautier aos «séculos obscuros do Magrebe», pois este oporia sistematicamente o gênero de vida nômade ao sedentário, enquanto que Lacoste considerava-os mais complementares do que opostos, fazendo de Ibn-Ḥaldūn o historiador perfeito para explicar a evolução de um grupo a outro.

Em sua argumentação, Lacoste estabelece como um dos fundamentos da história magrebina da Idade Média o comércio de ouro entre o Sudão e o Mediterrâneo, ou seja, em fatores econômicos e em relações de classes sociais. Para Lacoste, Ibn-Ḥaldūn permite compreender o crescimento econômico e social do Magrebe nesse comércio, explicando sua paralisação por fatores que lhe eram também internos: a aristocracia magrebina guerreira e mercante se enriquecera pela tomada do excedente comercial, mas sem assumir o controle dos meios de produção tal como aconteceu na Europa medieval. Seria esse bloqueio estrutural que levou à predominância das estruturas tribais entre as tribos magrebina e a consequente instabilidade de suas entidades políticas.

Lacoste procura entender esse bloqueio estrutural por meio da questão da centralização do poder e a perda da *ʿaṣabīyah* entre as populações citadinas. É quando ele encontra espaço para cogitar a necessidade de uma burguesia que ajudasse a manter a saúde financeira do Estado e o liderasse em projetos importantes tais como aqueles que permitiram a Portugal, Espanha, França e Inglaterra expandir-se rumo às Américas. Claro está que para Lacoste essa burguesia magrebina estaria em oposição à classe aristocrática tribal.

O interessante do livro de Yves Lacoste está no fato de que com ele estendeu-se ao Magrebe das décadas de 1960 e 1970 vocábulos e expressões contemporâneas relativas à Guerra Fria⁷ como «burguesia, descolonização, não-alinhamento, Terceiro

⁶ Publicado pela primeira vez em 1965.

⁷ A Guerra Fria entre 1962 e 1979 refere-se a uma fase dentro do período da Guerra Fria que durou entre o período que se segue à Crise dos Mísseis Cubanos no final de outubro de 1962, através do

Mundo e subdesenvolvimento». Muito embora o conceito de «burguesia», tal como usado pelos marxistas, estivesse longe de ser conhecido e usado na época em que Ibn-Ḥaldūn escreveu seus textos, é de se reconhecer que a obra de Lacoste mostra que muitas das estruturas estudadas pelo magrebino perduraram até o século XIX. Por fim, mostra-nos como naquela fase da Guerra Fria parte dos eruditos ocidentais passaram a entender a história do Magrebe.

Do contexto da Guerra Fria de Yves Lacoste seguimos para a abordagem filosófica de Ibn-Ḥaldūn feita por Nassif Nassar (1980) em sua obra *La pensée réaliste d'Ibn Khaldūn*⁸. Nessa obra Nassar tenta demonstrar que o historiador magrebino analisou a história pela lente da objetividade, cuja razão era contrária à especulação pura. Para ele, os argumentos históricos de Ibn-Ḥaldūn orientavam-se para o que hoje se conhece por sociologia, mas se limitando a racionalizar o que era humano e não divino.

Nassar considera limitada a teoria ḥaldūniana de Estado por causa da atenção deficiente que teria dado à participação dos nômadas na formação dos impérios, tal como antes considerara Toynbee. Como o nosso autor deteve-se somente no mundo árabe do Norte da África e de Al-Ândalus, teria descuidado em suas análises de outras entidades políticas, estas nem muçulmanas nem árabes, que formaram impérios a partir de uma base sedentária. Dessa forma, a teoria de Ibn-Ḥaldūn se aplicaria *stricto sensu* apenas às sociedades que ele observou e não a outras que ele desconhecia.

Em termos gerais, o valor da obra de Nassif Nassar está no fato de que ele liga o debate filosófico ao da teoria política, analisando o perfil de raciocínio histórico de Ibn-Ḥaldūn sem que fosse preciso europeizá-lo ou ligá-lo à filosofia de especulação pura. Sua crítica à limitação teórica da formação dos impérios como descrevemos acima não diminui sua admiração pelo magrebino; pelo contrário, considerou-o um dos primeiros a dar explicações racionais aos fatos históricos, sem se basear em superstições ou métodos de investigação oblíquos.

Chegamos à parte final deste estado da arte com as obras que tratam da relação entre história e jurisprudência. Começamos pelo uso das opiniões legais, as *fatāwā* (plural de *fatwā*⁹), que fizeram os franceses Robert Brunschvig (1901-90) e Jacques Berque (1910-95). Brunschvig foi um dos primeiros historiadores a utilizar as *fatāwā* como fontes para estudar a história do Islão Ocidental com o seu *La Berbérie orientale*

período da *Détente* com o início em 1969, até o seu fim em 1979.

⁸ Publicado pela primeira vez em 1967.

⁹ Opinião legal dada por um especialista em lei islâmica sobre uma questão particular. Geralmente, uma *fatwā* é emitida a pedido de um juiz com o intuito de resolver um problema legal no qual a jurisprudência islâmica não é clara.

sous les Hafsides, des origines à la fin du XV^e siècle (2 vols., 1940-47). Nessa obra o autor cobre o Magrebe, principalmente a Tunísia, a partir de 1228, ano em que os háfsidas deixaram de ser vassalos dos almôadas, até as intervenções espanhola e otomana. Em suas investigações Brunschvig investigou algumas consultas jurídicas muçulmanas e rabínicas que lançaram novas interpretações sobre a história política e econômica das comunidades que viviam sob a autoridade háfsida.

A obra de Jacques Berque, *L'intérieur du Maghreb (XV^e-XIX^e siècles)* (1978), é outra de grande interesse porque põe frente a frente história e jurisprudência. Partindo do século XV, o século em que termina o livro de Brunschvig, Berque vai até o XIX, quando o Magrebe já estava sob o domínio francês. O objetivo do autor, como o próprio nome do livro diz, é estudar o Magrebe a partir de dentro, sendo que para isso utilizou exclusivamente manuscritos da região. Dessa forma, nele prima um método inspirador para se estudar as comunidades magrebina que, tal como um arqueólogo, tenta recompor códigos sociais e comportamentais a partir de fragmentos em uma gleba de cultura, entre elas a jurisprudencial. As *fatāwā*, nessa linha de pensamento, ajudaram-nos a evocar uma forma magrebina de interpretar sua própria história.

Outro livro fundamental para se introduzir na discussão que propomos é *Islam et histoire: essai d'épistémologie*, de Abdallah Laroui (1999), um dos maiores intelectuais marroquinos ainda vivo. O objetivo primordial do autor é o de traçar os contornos da disciplina histórica a partir de dentro do Islão. Para tanto, procura compreendê-la não pelos meios da tradição islâmica ou do orientalismo europeu, mas pela relação dos historiadores árabes com os fundamentos de sua sociedade, muitos deles anteriores ao aparecimento do Islão.

Segundo Laroui, a escrita dos historiadores muçulmanos apoiava-se em três tipos de documentos: 1. o testemunho oral; 2. o ato escrito; e 3. o conceito veiculado pela própria literatura histórica. Dessa estrutura predominavam nas terras muçulmanas o *ḥabar*, informação ou notícia que leva ao acontecimento passado; e o *ḥadīth*, narrativa ou referência a um fato histórico cuja evidência se torna uma certeza por si só.

Como muçulmano, Laroui reconhece a legitimidade do *ḥadīth* como forma de se escrever a história. Mas lhe era impossível não reconhecer o poder dessa ferramenta estabelecida pelos eruditos dos primeiros anos do Islão, pois que fora herdada da tradição religiosa islâmica para separar as comunicações orais e os atos de Maomé dos falsos que alguns lhe atribuíam. Laroui vê as limitações do método do *ḥadīth* quando aplicado à história, porque esse se aplica a algo sagrado e por excelência ligado ao

tempo linear. Sua saída é reconhecer também o lugar da abordagem histórica por meio de um tempo circular – e humano.

É nesse ponto em que entra em cena Ibn-Ḥaldūn como metodólogo da jurisprudência no texto de Laroui, aquele em que um homem torna-se historiador vivendo o presente e por causa dele refletindo sobre o passado. É o método do alfaqui, que depende da probabilidade, remodelando-se à medida que aparecem novas evidências. Assim, Laroui sublinha que o método do jurista não é anti-islâmico e nem menos eficaz do que o do *ḥadīth*, tão-somente se aplicava aos homens e não a Deus e ao seu profeta.

Estabelecida essa linha demarcatória entre os métodos dos tradicionalistas e dos juristas, pode-se dizer que a contribuição de Laroui é sem dúvida mostrar o quão dependente foi a história da jurisprudência islâmica na criação de seu método de investigação. Ao mesmo tempo, mostra que nesse lento processo de trocas e conflitos teóricos, formou-se uma escola historiográfica sob a guarda da jurisprudência que em muito precedeu a Ibn-Ḥaldūn e da qual ele foi um ilustre herdeiro.

Outro importante texto sobre a relação história-jurisprudência é a introdução de Bruce B. Lawrence feita à edição de 2005 da tradução da *Muqaddimah* feita para o inglês por Franz Rosenthal – *The Muqaddimah: an Introduction to History*¹⁰. Nela Lawrence, dentro dos limites estreitos que as introduções impõem, trata escrupulosamente de como a jurisprudência islâmica teria influído na escrita da história de Ibn-Ḥaldūn. Obviamente, Lawrence dedicou-se também a outros aspectos além dos jurisprudenciais; no entanto, o que nos perturba é saber que nem mesmo um discurso preliminar como esse, na tradução que é considerada pela crítica a melhor que há em uma língua europeia, foi capaz de estimular os especialistas a ver na jurisprudência um *corpus* de pesquisa inovador e possível para se buscar a verdade histórica nos escritos do pensador magrebino.

Paralelamente às obras ligadas aos estudos árabes e islâmicos, deve-se mencionar uma outra que tenta convergir história e jurisprudência, *The Judge and the Historian: Marginal Notes on a Late-Twentieth-Century Miscarriage of Justice*, de Carlo Ginzburg (1999). Seguindo a tradição detetivesca de Émile Zola em *J'accuse* contra a condenação do Capitão Dreyfus na França do final do século XIX, Ginzburg examina minuciosamente as debilidades e as contradições do Judiciário italiano em um julgamento extremamente politizado na segunda metade do século XX.

¹⁰ Traduzido em 1967 e publicado em Princeton pela Princeton University Press.

O julgamento em questão é o que julgou um atentado à bomba ao Banco Nacional de Agricultura em Milão a 12 de dezembro de 1969, com centenas de feridos e 17 mortos. Poucas horas após o atentado dois anarquistas foram presos como os primeiros suspeitos, um deles sendo julgado e condenado a anos de prisão e depois liberto; o outro, Giuseppe Pinelli, após horas de exaustivo interrogatório, foi morto sob custódia da polícia, que alegou razões acidentais para a sua morte.

O contexto político no qual Carlo Ginzburg se debruça é o de uma Itália chacoalhada por imensas passeatas de organizações de esquerda, greves gerais, motins em paralelo a violentas ações de intimidação por parte de grupos neofascistas. No meio de tudo isso estava o Judiciário italiano, com sua imparcialidade sob perigo. É desse contexto e das zonas nebulosas das investigações e do julgamento que Ginzburg explora as implicações metodológicas das relações ambíguas entre juízes e historiadores. Entre as implicações que ele sublinha estão as mais comuns para ambas as profissões, como as evidências, as provas e os testemunhos, o que faz desse livro uma leitura obrigatória a todos interessados nas zonas de contato entre história e jurisprudência.

A contribuição da obra de Ginzburg para o nosso campo de ação é o enriquecimento de um debate até agora bastante pobre: fronteiras entre a metodologia da jurisprudência e da história, politização dos julgamentos jurídicos e históricos e, finalmente, a teorização das debilidades e potências de seus métodos.

Há outras exceções que abordam o jurisprudencial na história, eventualmente citando o nome de Ibn-Ḥaldūn perifericamente. Indubitável é que em anos de leitura sobre o assunto, jamais vimos um livro ou mesmo um artigo que debatesse exclusivamente essa questão, fato que nos estimulou a prosseguir em nossos intentos de ampliar e atualizar a base interpretativa desse historiador por meio do método jurisprudencial.

É justamente essa ausência de debate em reconhecer e relacionar as manifestações jurisprudenciais na metodologia histórica de Ibn-Ḥaldūn que faz a proposta desse trabalho inovadora. Essa inovação, por sua vez, deriva da própria originalidade de Ibn-Ḥaldūn, levando-nos a investigar como ele estabeleceu conexões históricas subjacentes ignoradas por seus predecessores, a forma como identificou e sistematizou novos propósitos na leitura da história a partir de instrumentos jurisprudenciais e como, por meio deles, contribuiu para uma compreensão mais profunda das funções e dos fundamentos das leis que regiam sua forma de escrever a história. Enfim, de nos questionarmos como um árabe aplicou esses instrumentos

jurisprudenciais à construção de um método histórico para compreender a formação dos seus próprios Estados árabes-muçulmanos.

Como veremos, Ibn-Ḥaldūn enquanto jurista-historiador mostra-nos que a fronteira entre os dois ofícios nem sempre foi tão clara. No que tange ao aspecto mais sensível dessa questão – a irrevocabilidade das decisões do juiz enquanto que as do historiador seriam suscetíveis à revisão –, deixamos aqui uma pista do quão fértil e atual é a discussão: sabe-se que o direito como expressão de força também permite a existência de vias de recurso na justiça que podem alterar decisões há muito tempo tomadas. Um exemplo recente foi o diploma legal que procedeu à Segunda Alteração do Regulamento da Nacionalidade Portuguesa, que entrou em vigor em março de 2015, consagrando a possibilidade de aquisição da nacionalidade portuguesa a cidadãos estrangeiros que comprovem pertencer a uma comunidade sefardita de origem lusa expulsa pelo decreto de Dom Manuel I em 1497.

Em definitiva, historiadores e juristas bebem das mesmas fontes, estão sujeitos aos mesmos desafios e podem cometer os mesmos erros. Portanto, de acordo com as leituras que acabamos de citar, sentimo-nos instigados a privilegiar a construção e o encadeamento de trocas intelectuais pelas quais o historiador magrebino restabeleceu a veracidade de fatos históricos em conjunturas de crise política e de interpretações dominantes, inicialmente em sua história pessoal e mais tarde na dos governos a que serviu. Será pelas reinterpretações que fez de antigas provas ou das interpretações de novas que analisaremos as propostas que fez para instruir recursos à revisão de processos históricos.

1.2.2 Os estudos árabes e ḥaldūnianos em Portugal e no Brasil

Portugal ocupa uma posição bastante peculiar no que tange aos Estudos Árabes e Islâmicos, que em muito contradiz o histórico de sua formação durante a Reconquista cristã, assim como o de nação expansionista nos séculos XV e XVI, ambos momentos de estreita relação com os povos árabes-muçulmanos.

O descobrimento do Brasil em 1500 explica apenas parcialmente o desinteresse do Estado português pelo Mediterrâneo e pelas culturas do Oriente Médio. Claro que o ouro de Minas Gerais era um atrativo inegável àqueles portugueses, mas não impedia necessariamente que o país atuasse em outras frentes, entre elas a árabe. Havia algo de profundamente simbólico, filtrado pela religião católica, que os impeliu a virar as costas

aos muçulmanos por causa dos longos séculos de ocupação. Instituído como uma política de Estado essa rejeição, cujos reflexos sentem-se até hoje, teve suas implicações na produção científica portuguesa sobre o mundo árabe-muçulmano em geral e sobre Ibn-Ḥaldūn, especificamente.

Já no Brasil, apesar de que o quadro das investigações sobre um mundo árabe-muçulmano pareça estar em melhor situação do que em Portugal, está longe de representar bem os interesses brasileiros no Oriente Médio, quer nos negócios, quer na produção acadêmica. Ainda se publica pouco e em poucas revistas acadêmicas de alto impacto. De qualquer forma, a existência de brasileiros de origem sírio-libanesa no mundo acadêmico e político simplesmente impede que o mundo árabe, sobretudo o Levante, saia da órbita de interesse brasileira. Esse interesse se vê nos dois centros de estudos árabes que o Brasil tem em São Paulo e no Rio de Janeiro, nos quais os brasileiros procuram entender uma história que passa, certamente, pelo ancestral ibérico. Por outro, independe dele, por causa das relações que o país estabeleceu com os árabes após a sua independência em 1822. Nesses centros, estudam-se a língua árabe, os principais expoentes da filosofia e da história árabe, entre eles Ibn-Ḥaldūn, historiador que lá foi objeto de alguns trabalhos acadêmicos.

Será, pois, a evolução dos Estudos Árabes e Islâmicos em Portugal e no Brasil, e suas consequências para os estudos sobre Ibn-Ḥaldūn nesses países que veremos nas linhas abaixo.

Em Portugal

Diz-nos a história que os árabes representaram um importante capítulo da história portuguesa. Os árabes foram um dos elementos que ajudaram a fundar a consciência nacional dos portugueses, ao mesmo tempo em que se formava o território durante o avanço cristão para o sul da banda ocidental de Al-Ândalus durante a Idade Média. Sua herança mantém-se ainda forte na culinária, nos nomes de cidades e acidentes geográficos, no caldo étnico dos portugueses e até mesmo em alguns sobrenomes como Alcântara e Almeida.

Mais tarde, na era dos Descobrimentos, as trocas comerciais e culturais com os árabes e muçulmanos se intensificaram. Como prova disso temos a chegada dos navegadores portugueses, com sua consequente ocupação, a áreas atualmente localizadas em Marrocos, Omã, Barein, sul da Pérsia e partes da Índia com forte

presença muçulmana. Portanto, nem os árabes, nem os muçulmanos eram uma novidade para o Estado português do século XV em diante.

Pelo quadro descrito acima, poder-se-ia dizer que Portugal teve em mãos todas as ferramentas necessárias para ter construído uma sólida tradição arabista. De fato, teve-as à sua disposição, mas não as usou como a França e a Grã-Bretanha, fazendo do país ibérico um retardatário na produção intelectual sobre o mundo árabe e islâmico. Mas a que se deve esse atraso? As razões são muitas e complexas, motivo porque trataremos das mais evidentes para o nosso campo de estudo.

De acordo com Eva-Maria von Kemnitz (2016), os Estudos Árabes e Islâmicos entre os eruditos portugueses nasceram oficialmente em um ambiente religioso, de matriz filológica e com forte apelo à construção da identidade nacional. O primeiro centro de Estudos Árabes a se ter notícia em Portugal foi fundado no Convento de Nossa Senhora de Jesus da Ordem Terceira de São Francisco na cidade de Lisboa em 1795, sendo extinto em 1869. Os frades arabistas dessa Ordem, como João de Sousa, José de Santo António Moura e Manuel Rebelo da Silva, atuaram como tradutores e intérpretes, além de escreverem as primeiras obras eruditas sobre a cultura de Portugal sob o domínio árabe.

Esses frades arabistas enfrentaram dificuldades que se tornariam um padrão no trabalho de seus sucessores: o saber superficial da língua árabe, quase sempre usado na construção de um conhecimento filológico que apoiasse a criação de uma identidade nacional. Um excelente exemplo é o prólogo feito à obra do frade João de Sousa mencionado acima, cujo longo título é *Documentos arabicos para a historia portugueza copiados dos originaes da Torre do Tombo com permifsão de S. Magestade, e vertidos em portuguez por ordem da Academia Real das Sciencias de Lifboa por Fr. João de Soufa*, feito por José Correia da Serra.

De todas as partes da Litteratura Portugueza, a que diz respeito ás relações que os Arabes tiverão com Portugal, tanto nos dilatados annos que o possuirão, como nas guerras, e tratos que com elles teve a nobre Nação em varias partes da terra, foi sem duvida até agora a menos cultivada. Ou foyse descuido, ou falta de conhecimento da Lingua Arabiga, poucas e fracas noticias tinhamos nesta materia. Determinou por isso a Academia aproveitar o zelo, e o fabor do Senhor P. Fr. João de Soufa seu Corresponsente do Número; e incumbio-lhe primeiramente as etimologias das palavras e nomes Portuguezes, que trazem origem do Arabigo, e o público está já de posse deste trabalho. Seguiu-se a esta commissão a de copiar, e traduzir os Documentos Arabes existentes no Real Archivo, e que neste volume se publicão com escolha, porque hum sufficiente número de outros que ainda lá existem, não merecião pela sua insignificancia propor-se ao público. (Sousa, 1790: p. iv).

Secretário da Academia Real das Ciências de Lisboa, Serra parece reconhecer o quão penoso era estudar o mundo árabe naquele tempo em Portugal, alertando os leitores da falta de conhecimento que os sábios religiosos portugueses tinham da língua árabe, da história das nações que o falavam, apesar dos *dilatados annos que o possuirão*.

Após a extinção desse centro, os Estudos Árabes em Portugal ficaram em uma nebulosa até que em 1914 fosse instituída a cadeira de Língua Árabe na Universidade de Lisboa, cujo primeiro a ocupá-la foi David de Melo Lopes. Formado em Letras, Lopes manteve o cunho filológico do curso paralelamente à anteposição da identidade portuguesa à árabe em suas aulas. Tal postura se pode observar nas publicações *Toponímia árabe de Portugal* (1922) e *Les Portugais au Maroc* (1939).

A cadeira de árabe na Universidade de Lisboa funcionou por cerca de cem anos. Ela evoluiu ao longo dos anos e diversificou os temas estudados, a exemplo do período em que a ocupou o Professor António Dias Farinha, historiador de formação. Um fato que comprova essa diversificação de temas é o interesse pelo mundo árabe em Portugal após as guerras de independência nas colônias portuguesas na África nos anos 1970. É desse período que algumas universidades portuguesas receberam os leitores de língua árabe, alguns deles ensinando os fundamentos da história de seus países.

A incorporação de temas outros que não só os filológicos foi uma grande conquista para os Estudos Árabes capitaneados pela Universidade de Lisboa, mas não foi o suficiente para retirar os árabes da posição coadjuvantes que ocupavam na historiografia portuguesa, a exemplo de publicações como a de António Borges Coelho, *Portugal na Espanha árabe* e as do próprio Professor Farinha, *Os Portugueses no Golfo Pérsico (1507-1538)* (1991) e *Os portugueses em Marrocos* (1999).

Parece-nos claro que durante esses anos a área de Estudos Árabes em Portugal serviu como acessório a um projeto de nação (Silva, 2005) que, no âmbito filológico, foi usado para se conhecer os significados dos nomes de localidades e acidentes geográficos dados pelos árabes no atual território português, bem como a filogenia das palavras de origem árabe na língua portuguesa. Já no âmbito histórico, serviu como um dos elementos formadores da nacionalidade: ser português era não só não ser espanhol, mas principalmente não ser árabe.

Desde o fim da cadeira de árabe da Universidade de Lisboa houve algumas iniciativas que mostraram o interesse da comunidade acadêmica portuguesa pelos Estudos Árabes, tais como o Instituto de Estudos Orientais da Universidade Católica

Portuguesa e o Instituto Luso-Árabe para a Cooperação, ambas dignas de profundo apreço, mas sem resultados factíveis para a formação de uma *intelligentsia* portuguesa unida e consistente, tal como se vê entre os britânicos e os franceses.

Alguns projetos atuais têm chamado a atenção da sociedade portuguesa, popularizando de certa forma as pesquisas sobre os árabes em uma nova perspectiva. Referimo-nos aos estudos realizados no Campo Arqueológico de Mértola, que nos últimos anos têm catapultado o interesse pelos árabes em Portugal, além da divulgação de suas investigações a um público internacional pelas traduções das publicações em inglês. De seus investigadores citamos Cláudio Torres, Santiago Macías e Susana Gómez Martínez, que têm ajudado a ressignificar a presença árabe na formação de Portugal, como vemos nas publicações *O Legado islâmico em Portugal*, de Torres e Macías (1998) e *A cerâmica no Gharb al-Ándalus*, de Gómez Martínez (1998).

Além da arqueologia, há outros projetos levados de forma mais independente por eruditos da área de história medieval. Entre eles António Rei, ligado à Universidade Nova de Lisboa e autor do livro *O Gharb al-Andalus al-Aqsá na geografia árabe (séculos III h./IX d.C. - XI h./XVII d.C.)* (2012), no qual recolheu, traduziu e editou textos de autores muçulmanos que escreveram sobre o atual território português. O Professor Rei tem um longo percurso nos Estudos Árabes e Islâmicos, sendo um dos poucos em Portugal a ter estudado árabe em um país onde essa língua é nativa, no seu caso na Tunísia.

Outro exemplo na área de história medieval é o de Hermenegildo Fernandes, professor no Departamento de História da Universidade de Lisboa. O Professor Fernandes tem como áreas de interesse investigativo a história da organização do território, a história do Islão medieval e a história do Ġarb al-Ándalus. É de sua autoria o artigo *Os mouros e a mouraria em Elvas: alguns problemas de topografia genética* (2008).

Por fim, na Universidade de Évora há dois arabistas: Maria Filomena de Barros e Fernando Branco Correia. A pesquisa da Professora Barros concentra-se nas mourarias portuguesas e minorias muçulmanas em Portugal. De suas inúmeras publicações sobre o assunto citamos aqui *A comuna muçulmana de Lisboa (sécs. XIV e XV)* (1998) e *Tempos e espaços: a minoria muçulmana no Reino Português (séculos XII a XV)* (2007). Já a pesquisa do Professor Correia concentra-se no Ġarb al-Ándalus na historiografia portuguesa, o território português sob o domínio árabe, assim como as fortificações árabes em Portugal. De todas suas publicações, duas são especialmente

relevantes, a primeira é *Reflets de l'importance d'Ibn Khaldûn au Portugal et au Brésil* (2008) e *Al-Andalus en la historiografía portuguesa (del siglo XIX a inicios del XXI): un breve intento de sistematización* (2009).

Do que se pôde ver acima, é preciso reconhecer que as contínuas interrupções de projetos relativos aos Estudos Árabes e Islâmicos em Portugal deixaram marcas profundas entre os cientistas sociais portugueses interessados pelo assunto. Primeiro porque, do ponto de vista político, essas interrupções demonstram que o país não viu até o presente momento as razões para investir na constituição de centros de excelência nacionais sobre uma região do mundo – a árabe-muçulmana – que não esteve sob o seu domínio, pelo menos não como potência mandatária no começo do século XX.

E segundo porque, no âmbito acadêmico, os eruditos portugueses pagam um alto preço, que por sua vez retroalimenta o desinteresse político. Os eruditos pagam esse preço de duas maneiras. A primeira por sempre retornarem àqueles poucos mestres do passado para deles beberem os fundamentos de seu conhecimento sobre o mundo árabe. Assim fazendo, não conseguem desvencilhar-se do velho tema «os portugueses e os árabes», relevante para a realidade política dos tempos de Lopes, Borges e Farinha, mas atualmente desconectado da realidade que a globalização impõe aos portugueses no século XXI. Em uma segunda maneira, pagam-no por não participarem de discussões sobre o mundo árabe-muçulmano que não tenham diretamente relação com a história de Portugal.

De forma geral, mesmo para o Portugal árabe há poucos portugueses em atividade, fazendo de todas a iniciativas acima citadas dignas de louvor pelo impacto de seus trabalhos docentes e de suas publicações. Graças a elas aumentam a cada dia mais o número de mestrados e doutoramentos sobre os Estudos Árabes e Islâmicos em Portugal. Mas é necessário que esse campo se expanda, cobrindo áreas do conhecimento discutidas pelos árabes sobre eles próprios. Em nosso caso, essa expansão significaria reflexões de eruditos lusos sobre uma história árabe escrita pelos árabes, o que faz de Ibn-Ḥaldûn mais do que nunca necessário em língua portuguesa.

No Brasil

O arabismo no Brasil nasceu com Dom Pedro II (r. 1831-89), cujo interesse pelas línguas e culturas orientais estava em consonância com a política externa do país, preocupada com a constituição de um mito nacional fundador. O imperador brasileiro

viajou duas vezes ao Oriente Médio, a primeira em 1871, visitando apenas o Egito; e a segunda em 1876, quando visitou Constantinopla, o Líbano, a Síria, a Palestina e novamente o Egito (Rocha, 2010).

Embora seu orientalismo estivesse ligado originalmente aos estudos bíblicos, levando-o a estudar o hebraico, não se limitou a ele, estudando também o sânscrito, persa e árabe. Entre os seus professores de línguas orientais, sublinhamos o alemão Christian Friedrich Seybold (1859-1921), que lhe ensinou de 1886 até o final de sua vida no exílio após a proclamação da república em 1889 (Mafra & Stallaert, 2016).

A contribuição de Dom Pedro II para o arabismo brasileiro vai muito além de suas traduções, entre elas alguns extratos do *Livro das mil e uma noites* diretamente do árabe para o português. Durante suas viagens ao exterior, foi o promotor de um Brasil em vias de desenvolvimento pelas terras por onde passou, estimulando a imigração de mão de obra qualificada nas mais diversas áreas do conhecimento. Assim, suas viagens foram acompanhadas pelo imediato aumento da imigração das comunidades dos países aos quais visitara, tal como sucedera com a alemã e austríaca, italiana, espanhola entre outras.

No Oriente Médio não foi diferente, aquele imperador dos trópicos com sobrenome árabe – Alcântara – vendeu, principalmente aos libaneses e aos sírios, naquele tempo sujeitos do Império Otomano, a imagem de um país novo, que crescia rapidamente e estava cheio de oportunidades para quem se dispusesse a trabalhar duro. Enfim, aparecia como uma espécie de Estados Unidos do sul do continente americano. Dom Pedro II, portanto, reformatou o perfil étnico brasileiro no século XIX, incluindo naquele crisol de raças criado pelos colonizadores portugueses muitas outras comunidades, incluindo a árabe-levantina de confissão cristã.

Os descendentes desses imigrantes, hoje por volta de cinco milhões, estão entre as comunidades mais bem-sucedidas daquele projeto migratório idealizado no século XIX por Dom Pedro II (Khatlab, 2002). Os «brasilbaneses» (Araújo, 2012) estão presentes em todos os campos profissionais no Brasil, incluindo o acadêmico. Foi em parte para os representar que na década de 1960 foi fundado no Brasil o Centro de Estudos Árabes na Universidade de São Paulo, como veremos mais detalhadamente nas linhas abaixo.

O curso de árabe no Brasil nasceu por ocasião de uma visita oficial do então presidente brasileiro Jânio Quadros¹¹ ao presidente egípcio Gamal Abdel Nasser em 1961. Nessa visita, o Presidente Quadros, então grande admirador de Nasser, pediu-lhe que enviasse ao país sul-americano um professor de língua árabe, pois lá não havia nenhum que tivesse formação acadêmica para ensiná-la.

O pedido de Quadros foi aceito por Nasser, no entanto sua aceitação criou um problema aos gestores da educação do país árabe: quem enviar àquela terra distante? Mais do que burocrático, o problema que eles enfrentaram foi de ordem prática: a língua. Não havia no Egito nenhum professor universitário que dominasse o português. O inglês era já uma língua acadêmica entre os egípcios, mas pouco usada pelos acadêmicos brasileiros na década de 1960. Foi quando entre os candidatos apareceu Helmi Nasr, cujos estudos de pós-graduação em psicologia e sociologia na França fizeram-no a pessoa ideal para o projeto. Saber francês foi seu visto de entrada para o Brasil por ser essa língua neolatina assim como o português.

Nasr viajou para o Brasil em 1962 com a missão de iniciar o curso de árabe no Departamento de Letras da Universidade de São Paulo pelo período de um ano. Lá ficou definitivamente, ajudando a fundar o Departamento de Línguas Orientais, dentro do qual o Centro de Estudos Árabes se incluiu. Graças aos seus contatos no Oriente Médio, Nasr conseguiu da Arábia Saudita, do Líbano e da Síria a doação de cadernos de caligrafia árabe para os alunos brasileiros. Anos mais tarde, em 1978, apelou ao Rei Hãlid da Arábia Saudita para a doação de fundos para a compra de um laboratório audiovisual para o ensino de árabe, o que lhe foi concedido pelo rei saudita (Somma, 2003).

Passados cinco anos desde a chegada de Nasr à Universidade de São Paulo, foi a vez da Universidade Federal do Rio de Janeiro fundar o seu Setor de Estudos Árabes na Faculdade de Letras, criado em 1969 por iniciativa do Professor Afrânio Coutinho e do Professor Alphonse Nagib Sabbagh, este último um libanês que era monsenhor da Igreja Greco-Melquita.

¹¹ Foi o vigésimo segundo presidente do Brasil, governando de 31 de janeiro de 1961 a 21 de agosto do mesmo ano. Em seu curto mandato intensificou a política externa independente para a inserção do Brasil na ordem internacional, aproximando-se principalmente dos países socialistas e africanos. Entre suas decisões mais polêmicas esteve a de conceder a Ernesto Che Guevara a Ordem do Cruzeiro do Sul, alta condecoração que irritou os aliados do Brasil. Outra decisão que causou grande irritação em Washington foi a sua condenação à Invasão da Baía dos Porcos e à posterior interferência norte-americana que provocou o isolamento de Cuba. Admirava Nasser por acreditar que o presidente egípcio administrava com sucesso sua política de negociação com os blocos capitalista e comunista sem maiores desgastes ao seu país por não se alinhar a nenhum deles.

Desde então, tanto uma como outra universidade formaram dezenas e dezenas de estudantes, dentre os quais alguns foram aproveitados na docência e na investigação universitária e para o que respeita o assunto desta tese, citaremos somente os que se dedicam à pesquisa na área de ciências sociais.

Para a Universidade de São Paulo começamos com o Professor Mamede Mustafa Jarouche. Formado em Letras, o Professor Jarouche é um escritor prolífico que atua principalmente nas áreas de orientalismo, narrativa árabe, cultura árabe, Oriente Médio e tradução do árabe para o português. Nesta última área, como brasileiro também nativo em árabe, fez as primeiras traduções completas de livros da literatura árabe nunca antes traduzidos direta e completamente para o português como o *Livro das mil e uma noites* (2005-12), *Livro de Kalila e Dimna*, de Ibn al-Muqaffa' (2005) e *O leão e o chacal mergulhador* (2009). Sendo o Professor Jarouche um das principais autoridades brasileiras em Estudos Árabes, também tem publicações de caráter mais histórico e filosófico que cobrem, por exemplo, a conquista da Península Ibérica segundo os historiadores árabes da época, as múltiplas vias do orientalismo e a filosofia árabe.

Seu colega de departamento, o Professor Miguel Attie Filho é filósofo de formação. Sua pesquisa concentra-se na filosofia de Avicena, notadamente nas áreas de psicologia, epistemologia e metafísica. A partir da análise crítica da história do pensamento universal, propõe a construção de novos paradigmas cognitivos para o século XXI, nas áreas de psicologia e antropologia filosóficas. Entre suas publicações destacamos *O intelecto em Ibn Sīnā (Avicena)* (2007) e o *Livro da alma - Avicena* (2011).

Única historiadora do Centro de Estudos Árabes da Universidade de São Paulo, a Professora Arlene Elizabeth Clemesha atua nas áreas de relações do Brasil com o Oriente Médio e história da Palestina moderna e contemporânea, incluindo orientalismo. É neste último tópico que a Professora Clemesha tem algumas de suas publicações mais significativas, entre elas *Edward Said: trabalho intelectual e crítica social* (2005).

Merece nota o fato de que todos os três professores do Setor de Estudos Árabes da Universidade Federal do Rio de Janeiro são linguistas e filólogos, com publicações que vão do português para falantes de árabe ao estudo contrastivo entre essa língua semita e o português. Embora reconheçamos a importância da investigação linguística e filológica para os Estudos Árabes no Brasil, não comentaremos o seu trabalho nem a sua bibliografia por não terem relação direta como o nosso estudo.

Até onde sabemos, para encontrarmos um cientista social com experiência em estudos árabes-islâmicos na Universidade Federal do Rio de Janeiro, devemos procurá-lo no Departamento de Ciência Política, onde trabalha a Professora Beatriz Bissio, uruguaia há muitos anos radicada no Brasil, onde se dedica aos estudos vinculados ao mundo africano e árabe-muçulmano do século XX, bem como suas relações com a América Latina. A Professora Bissio defendeu seu doutoramento em história social em 2008 com a tese *Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV): o exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*¹², sendo uma das poucas estudiosas brasileiras a ter escrito uma tese sobre o historiador magrebino.

Outra personagem importante no Estado do Rio de Janeiro encontra-se no Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense, no campus de Niterói. Lá o Professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto é coordenador do Núcleo de Estudos sobre o Oriente Médio. O Professor Pinto interessa-se pelas linhas de pesquisa que cobrem a antropologia do Islão, comunidades muçulmanas no Brasil, diásporas árabes e sufismo. Também um escritor prolífico, tem várias publicações relevantes, muitas delas em francês e inglês, dentre as quais citamos *Mystical metaphors: ritual, symbols and self in Syrian Sufism* (2017), *Pèlerinage, marchandises et réification religieuse : la fabrique du chiisme transnational entre l'Iran et la Syrie* (2011) e *The Shattered Nation: The Sectarianization of the Syrian Conflict* (2017).

Nesse quadro geral dos Estudos Árabes e Islâmicos no Brasil, Ibn-Ḥaldūn é uma personagem conhecida, estudada em sala de aula, porém limitada a ela. Foram poucos os que se arriscaram a escrever sobre ele mestrados ou doutoramentos. Em atividade, seja como estudante ou como professor, sabemos de cinco estudiosos que tiveram Ibn-Ḥaldūn como o tema principal de suas pesquisas.

O primeiro de que tivemos notícia foi Aidyl de Carvalho Preis, cujo doutoramento foi defendido em 1972 no Departamento de História da Universidade de São Paulo com o título *O sentido da história através dos Prolegômenos de Ibn Khaldun*¹³. Após seu doutoramento, Preis seguiu uma carreira acadêmica de sucesso na Universidade Federal Fluminense, chegando a ser sua vice-reitora de 1982 a 1986.

Outro deles é este que lhes escreve, cujo mestrado defendido no Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas em 2004 foi publicado mais tarde com o título *Ibn Khaldun: a ideia de decadência dos Estados* (Araújo, 2007).

¹² Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.

¹³ Universidade de São Paulo, São Paulo.

Em 2008, o já citado trabalho da Professora Bissio. Em 2012, Elaine Cristina Senko defendeu seu mestrado em história na Universidade Federal do Paraná com o trabalho *O passado e o futuro assemelham-se como duas gotas d'água: uma reflexão sobre a metodologia da história de Ibn Khaldun (1332-1406)*¹⁴. E por último, a ser defendido em outubro de 2017 na Universidade de São Paulo, a dissertação de mestrado de Renato Rochel Cristi, intitulada *A teoria econômica na cosmovisão de Ibn Khaldun*.

A produção científica dos investigadores brasileiros sobre os Estudos Árabes e Islâmicos é mais ampla do que a portuguesa, englobando não só o papel dos árabes na história do Brasil, mas também reflexões sobre os grandes pensadores em todas as ciências em que os árabes fizeram-se mestres na Idade Média, como Avicena e Ibn-Ḥaldūn. Assim, no Brasil traduziram-se pela primeira vez, direta e inteiramente, para o português obras como a *Muqaddimah* de Ibn-Ḥaldūn, por José Khoury em 1958, o *Livro das mil e uma noites* (2005-12) e o *Livro de Kalila e Dimna* (2005), por Mamede Mustafa Jarouche, entre outras obras. A diversidade das investigações dos brasileiros deve-se ao fato de o Brasil ser um país emergente que nunca foi ocupado pelos árabes nem nunca foi ocupado por eles. Além disso, a imensa comunidade sírio-libanesa no Brasil faz sua parte em manter vivo o interesse pela história árabe.

Mas a grama no lado brasileiro não é tão verde como se pode imaginar. Os Estudos Árabes e Islâmicos no Brasil ainda estão grandemente atrelados aos descendentes dos árabes que para lá imigraram. São seus filhos e netos que aprenderam árabe em casa que traduzem as grandes obras clássicas que citamos acima. São eles também, em sua maioria, os professores universitários que apresentam o mundo árabe à comunidade de estudantes. Quanto aos professores que se dedicam ao ensino da língua árabe, eles ainda não conseguiram formar estudantes brasileiros de outras comunidades capazes de ler em árabe obras mais complexas.

No âmbito político e econômico, o Brasil nunca virou as costas aos países árabes. Procurou, sempre que lhe foi possível, manter uma política independente da dos Estados Unidos para o Oriente Médio. Contudo, a economia quase sempre norteou os diálogos políticos em detrimento da educação e cultura, em vez de usá-las como pontes de investimento. O único período em que as discussões sobre educação e cultura ganharam maior protagonismo entre brasileiros e árabes, mesmo que timidamente, foi durante os dois mandatos do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, de 2003 a 2011, quando as trocas comerciais multiplicaram-se impressionantemente e quando foi

¹⁴ Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

assinado um acordo com o Líbano para a criação do leitorado brasileiro na Universidade Libanesa.

No entanto, é preciso dizer que as relações comerciais acabaram por ser indiretamente a ponte por onde passariam alguns lobos solitários, que de alguma forma contornaram a falta de investimento governamental e encontraram caminhos alternativos para melhorar seu conhecimento da língua árabe. Entre estes está o Professor Jarouche, que foi bolsista na Arábia Saudita e mais tarde trabalhou como tradutor e intérprete de árabe-português na Líbia e no Iraque a serviço de empresas brasileiras que lá prospectavam petróleo. Nós também estivemos entre esses lobos solitários, quando trabalhamos como leitor de português do Ministério das Relações Exteriores do Brasil no Líbano entre 2008 e 2010, período no qual em muito melhoramos o nosso árabe aprendido na Universidade de São Paulo.

Finalmente, os brasileiros publicam pouco para a sua capacidade e quase sempre em português. Dessa forma, tal e qual os portugueses, os acadêmicos brasileiros, com algumas honradas exceções, não têm suas opiniões lidas por seus congêneres estrangeiros, e portanto são ignorados pela comunidade internacional de especialistas. Não publicar em inglês fere de morte qualquer grande ideia que se tenha, pois ela não será analisada e nem debatida por outros especialistas que não falem português.

Quanto ao tema de estudo «Ibn-Ḥaldūn» entre os acadêmicos brasileiros, vimos a pouco que o historiador magrebino ocupou algumas mentes nos últimos anos. Ele é presença certa nas aulas de Cultura Árabe, mas é também estudado em outras perspectivas como a filosófica. Sabemos, por exemplo, que o Professor Miguel Attie Filho, da Universidade de São Paulo, ensina em seu curso as teorias de Ibn-Ḥaldūn junto das de outros filósofos muçulmanos como Al-Kindī, Al-Fārābī, Avicena, Al-Gazālī e Averróis.

Nesse ambiente, o que esperar dos questionamentos sobre a influência da metodologia do jurista sobre a do historiador, tal como propomos aqui? Parece-nos que além da aridez própria aos estudos ḥaldūnianos, a instabilidade das relações entre história e jurisprudência estiveram entre as razões para que os historiadores vacilassem em suas abordagens à ciência dos doutores da Lei no que toca a Ibn-Ḥaldūn, o que nos enche de entusiasmo em explorar essa terra fértil que representa a metodologia jurisprudencial na historiografia de nosso autor.

1.3 Metodologia de trabalho

A arte de dirigir o espírito na investigação da verdade na historiografia de Ibn-Ḥaldūn tem reptos incontornáveis. De início, o fato de se tratar de um pensador que se interessava literalmente por tudo: de medicina a história, de nômadas a sedentários, de muçulmanos a cristãos, de economia a educação. Isso significou a impossibilidade de circunscrever nossas investigações a uma única metodologia de trabalho, mas a duas, com seus desdobramentos dependendo da situação que estudamos.

A primeira delas inscreve-se na micro-história e sua escolha deu-se pela necessidade de contextualização da *Autobiografia* de Ibn-Ḥaldūn ao método que adotou para escrever a história. Nosso objetivo foi o de usar os microcontextos descritos por ele sobre sua vida pessoal e profissional para o situar na sociedade a que pertenceu, bem como posteriormente os ampliar de forma a estabelecer padrões de pensamento investigativo, neste caso o jurisprudencial no histórico.

Evidentemente que ao utilizarmos a micro-história como o primeiro passo de nossa abordagem metodológica, seguimos de perto os passos antes percorridos por historiadores como Carlo Ginzburg no seu *The Cheese and Worms: the Cosmos of a Sixteenth-Century Miller* (1982). Interessa-nos no livro de Ginzburg sua conexão com a leitura da justiça, especialmente de casos deviantes recuperados dos registros inquisitoriais e de outros registros judiciais. À sua maneira, a abordagem da micro-história de Ginzburg pôs frente a frente as experiências de historiadores e juristas.

Para aqueles que veem inconvenientes em se aplicar o método da micro-história à vida de Ibn-Ḥaldūn, por ter sido ele um grande homem, dizemos em nossa defesa que muitas das personagens históricas que ele estudara eram homens comuns, homens do deserto. Dessa forma, argumentar que a biografia cobre a vida das pessoas importantes e a micro-história, a das pessoas comuns, é uma reação simplista porque ignora como grupos de diferentes classes sociais interagem e se influenciam mutuamente. Mais do que sua singularidade, o que buscamos em sua vida é a sua exemplaridade (Lepore, 2001), para evocar a partir dele um período na história do Islão Ocidental e um grupo definido de pessoas, os historiadores e os juristas.

Essa estratégia tem a vantagem de reconstituir linhas de pensamento que de outra forma estariam atalhadas em limites geográficos ou mesmo religiosos desconectados da realidade, e por isso mesmo monolíticos. Desse modo, esperamos desafiar a homogeneidade simplificadora de tais limites, sustentando uma ótica que

inclua a microanálise de personagens e de situações em contextos em que a jurisprudência tenha intervindo na historiografia. Por conseguinte, nossa intenção é a de pôr em xeque uma uniformidade falsa e preconceituosa do mundo árabe-islâmico – camelos, beduínos e extremo rigor religioso – que a mídia comercial nos faz engolir facilmente todos os dias. Porém, e ainda mais importante, é mostrar que assim como suas sociedades, a historiografia árabe não sofria da monotonia que sentiu São João Batista ao pregar às multidões: *vox clamantis in deserto*.

Mas a micro-história é somente um estágio de nosso percurso metodológico. Ela cria o ambiente para que avancemos em direção a uma história da evolução e consagração de ideias, por isso a importância do biográfico e de sua contextualização histórica. Tiramos sua premissa do fato de que as ideias não se desenvolvem isoladamente, mas em malhas que se conectam por afinidades intelectuais, políticas e financeiras.

O recurso à história das ideias vem do reconhecimento do período de transição pelo qual passava o mundo de Ibn-Ḥaldūn. A lenta e contínua redução do território árabe na Península Ibérica, o nascimento, a senilidade e a morte de Estados, a decadência moral e intelectual de governantes, líderes religiosos e eruditos, tudo isso exerceu influência nos novos valores sociais que substituíram a antiga e estável instituição do califado, pelo menos aos olhos do magrebino. De forma mais precisa, acreditamos que a história das ideias nos ajudará não só entender como alguns conceitos históricos, filosóficos e políticos chegaram a Ibn-Ḥaldūn, mas como eles foram entendidos pelos historiadores modernos e contemporâneos.

A história das ideias nos permitirá evitar o que Quentin Skinner (1969: p. 22) chama de «mitologias», entre elas a de que Ibn-Ḥaldūn foi o pai da sociologia e da antropologia (Barnes, 1917). Não que encontrar elementos modernos nos escritos de Ibn-Ḥaldūn seja algo descabido, até porque todos nós estamos até certo ponto submetidos aos preconceitos de nosso tempo e cultura. Mas há um problema óbvio a evitar em generalizações como a de «pensador moderno» e para qual a história das ideias será de grande utilidade: as interpretações do «moderno» no autor magrebino poderiam se associar a quaisquer construções conceituais que soassem razoáveis para fins que ele originalmente não teve em mente.

Estamos aqui mais uma vez perante a identificação das ideias com os conceitos com os quais Ibn-Ḥaldūn teve de lidar no seu tempo. Conceitos como «espírito de corpo, poder, Lei religiosa, analogia dedutiva, opinião pessoal», entre muitos outros que

estudaremos ao longo deste trabalho, são centrais à história das ideias. Contudo, devem ser compreendidos como rastros que indiquem caminhos para as ideias que elas orientam, sempre tendo em vista as diferenças entre as intenções de Ibn-Ḥaldūn e as interpretações de seus leitores (Kvastad, 1977). E não poderia ser diferente, a história não é uma ciência exata e como tal depende de interpretações aproximativas que mudam com o tempo e com os seus intérpretes.

Ao que nos cabe diretamente neste trabalho, tínhamos consciência de que o nosso historiador merecia uma interpretação além daquela ligada aos grandes sistemas interpretativos, alguns deles ligados ao colonialismo europeu no Magrebe ou à Guerra Fria, e que – esses sim senis – ainda insistem em se manter atualmente como métodos de leitura desse autor. Por outro lado, seria injusto culpar somente os sistemas interpretativos passados pelo conhecimento superficial que temos dele, malgrado tantas obras publicadas. Esses também precisam ser contextualizados de acordo com os interesses de impérios coloniais daquele tempo como o britânico, o francês e até mesmo o russo, cujos investigadores estudaram intensamente a parte histórica de seus escritos em detrimento de sua processologia. É desse saber ainda por ser desenvolvido que a história das ideias pode dar sua contribuição, explicando a partir da vida agitada de Ibn-Ḥaldūn o espírito de uma época ao traçar uma ancestralidade intelectual (Holborn, 1968).

Ao que parece, a estatura intelectual de Ibn-Ḥaldūn ainda assusta os que poderiam se dedicar à descrição dos processos pelos quais ele produziu seu conhecimento, refletindo sobre sua origem, natureza e validade. Como consequência, o que se vê são comentários – na maioria artigos acadêmicos – que se fundamentam em análises escritas há muitos anos por especialistas, de onde se pinçam pontos de interesse esporádicos que não levam em consideração suas teorias jurisprudenciais no âmbito histórico.

Com isso não temos a pretensão de termos criado uma nova metodologia de trabalho, mas tão-só de reposicionar duas já existentes à luz do momento atual da civilização árabe-muçulmana e de suas relações com o resto do mundo, integrando o método de nosso autor à micro-história e sua evolução à história das ideias, campos de pesquisa explorados deficitariamente no que concerne ao estudo da metodologia em geral, assim como à da jurisprudência em prática em ciências afins como a história.

1.4 Fontes

Neste trabalho exploraremos duas obras de Ibn-Ḥaldūn: a *Xifā' as-Sā'il li-Tahdīb al-Masā'il* e o *Kitāb al-'Ibar*. Dedicada à questão do mestre espiritual, a *Xifā' as-Sā'il* é um tratado curto em que Ibn-Ḥaldūn voluntariou-se para escrever sobre uma perene controvérsia entre os sufistas andaluzes na segunda metade do século XIV. Nascida como uma *fatwā*, isto é, uma opinião jurídica, a *Xifā' as-Sā'il* interessa-nos como o primeiro trabalho de ordem jurídica sobre a história das correntes religiosas e os conflitos que as permeavam antes e durante a vida de nosso autor. Nela se reconhecem um saber jurídico acumulado ao longo de séculos em seu meio social, que por sua vez bebeu em fontes filosóficas, como a dialética e a lógica na construção da defesa de seus argumentos.

A segunda obra é o *Kitāb al-'Ibar*, que se divide em três grandes seções: a *Muqaddimah* (Introdução), *Tārīḥ* (História) e *Ta'rīf* (Autobiografia). Destas utilizaremos o *Ta'rīf* e a *Muqaddimah*. O *Ta'rīf* é uma história de si próprio, uma ampla autobiografia em que Ibn-Ḥaldūn descreveu e discutiu a história de sua família, a sua própria e a razão que o levou a tornar-se um historiador. Nele o magrebino historicizou-se à medida que falava dos obstáculos ou mesmo circunstâncias críticas vividas por seus ancestrais, bem como dos de sua própria evolução intelectual e carreira. O uso dessa obra tem por objetivo contextualizar suas inquietações sobre o método histórico ante a sua própria história e assim definir uma visão de mundo.

Ainda no *Kitāb al-'Ibar*, faremos uso da *Muqaddimah*, que contém o suprasumo de suas ideias para chegar à demonstração da verdade na história, processo no qual dispõe seus raciocínios em uma ordem de progressão lógica. Como tema central, a *Muqaddimah* ocupa-se das ascensões e quedas das dinastias, objeto de estudo para o qual Ibn-Ḥaldūn mostrou-se um metodólogo bastante habilidoso para reavaliar estudos precedentes e criticá-los à luz de novas ferramentas metodológicas. Entre essas ferramentas, as que trouxe do aparato jurisprudencial islâmico foram abundantes e produtivas, abrindo-lhe caminhos alternativos de reinterpretação dos fatos históricos vividos pelas dinastias muçulmanas do passado e de seu presente. De certa forma, é na *Muqaddimah* que as ideias germinadas na *Xifā' as-Sā'il* ganharam maturidade, aplicando-se a um objeto imensamente maior, a ciência da organização humana.

1.5 Uma história de si mesmo

Discutimos anteriormente as razões por que escolhemos os métodos da micro-história e da história das ideias para abordar Ibn-Ḥaldūn. Ao estudarmos a autobiografia, ou melhor dizendo, a biografia que ele escreveu de si mesmo, estaremos exercitando pela primeira vez a abordagem micro-histórica dos contextos em que ele se encontrava. Isso nos será útil para descobrir a partir deles um padrão geral de apresentação que os profissionais da história no século XIV usavam para favorecer suas obras perante os leitores.

A escrita de uma autobiografia traz subjacente várias questões, entre elas a seguinte: por que escrever uma história de si mesmo? Muitas podem ser as razões para se recorrer a esse gênero literário, mas a Ibn-Ḥaldūn associamos três dentre as quais consideramos as mais relevantes, tal como veremos mais adiante. Antes, entretanto, julgamos importante relancear a vista pelo significado da palavra «autobiografia», para em vista disso determinarmos as razões pelas quais ele escreveu uma.

Segundo a Grande Enciclopédia Larousse Cultural (1998: p. 534) uma «autobiografia» é a «história da vida de uma pessoa escrita por ela mesma». Assim explicado, não se trata de um diário pessoal, porque não é um texto para si próprio; pelo contrário, é um texto para os outros. Uma outra importante característica desse gênero é o controle sobre as informações que se quer revelar: o autor tem por objetivo posicionar-se como a fonte mais legítima sobre si mesmo ante sua geração atual e futuras. Dessa maneira, assegura-se de que tudo o que vierem a saber de si é o que ele quer que saibam.

Mas o que cobria essa autobiografia? No caso de Ibn-Ḥaldūn há uma especificidade que não podemos negligenciar sobre o uso desse gênero literário, já que não se tratava de forma alguma de uma autobiografia íntima, tal como se pode ver pelo título que lhe deu em árabe: *At-Ta'rīf bi-Ibn-Ḥaldūn wa Riḥlatuha Ġarban wa Xarqan*, que em português vem a ser «A informação sobre Ibn-Ḥaldūn e suas viagens ao Ocidente e ao Oriente». Observa-se, portanto, que se tratava mais de um longo *curriculum vitae*, em que apresentou detalhadamente os «empregos» que teve, assim como quem foram os seus «empregadores», o que incluía o seu *trabalho* como historiador, mostrando aos leitores que ele era digno de fé.

A partir daqui podemos discutir as possíveis razões do porquê de Ibn-Ḥaldūn escrever uma autobiografia. Entre elas a primeira seria de caráter político: mostrar que

ele ajudou a construir um império que um dia estendeu-se de partes da China à Península Ibérica. Muito além de ele e de seus ancestrais terem ajudado na conquista do território ibérico, teriam posteriormente servido àqueles soberanos muçulmanos como homens de Estado e contribuído para a fixação do poder islâmico naquelas terras.

Mas os leitores de seu tempo poderiam perguntar-se então: se temos o *curriculum vitae* de Ibn-Ḥaldūn, de que nos servirá conhecer sua genealogia? Nesse ponto voltamos à história das ideias, o que nos leva à forma como os árabes interpretam a importância da genealogia. David Wasserstein (2002) ao escrever sobre a genealogia do rebelde andaluz ‘Umar ibn-Ḥafṣūn¹⁵ (c. 850-917), cuja origem de sua família está nos hispanos-godos que se converteram ao Islão, levanta um ponto relevante sobre o desenho dessas linhagens genealógicas. Para Wasserstein, por ser Al-Ândalus naquele tempo uma terra recém-conquistada, era preciso, quando não apagar elementos não muçulmanos, pelo menos distanciá-los na história familiar. Foi o que aconteceu com a árvore genealógica de Ibn-Ḥafṣūn, na tentativa de apagar os vestígios que pudessem tornar seu clã menos muçulmano, menos ligado às bases do Islão e, portanto, menos confiável.

O clã de Ibn-Ḥaldūn usou da mesma tática do de Ibn-Ḥafṣūn. Não que precisasse suprimir um ancestral cristão, mas certamente um ancestral berbere pagão. Isso explicaria por que sua genealogia era tão longa e ligada unicamente à Península Arábica: quanto mais longa ela fosse, melhor ela seria. Daí que ele a tenha usado para gozar dos benefícios dessa nobreza construída sobre os escombros de um passado plebeu que deixara o Saara séculos antes, mas que em Al-Ândalus conectara-se aos companheiros de Maomé. É certo que ver sua própria genealogia a partir desse ponto de vista dá ao seu possuidor uma série de vantagens, dentre as quais a autoridade quase que sacrossanta para dirigir os outros, impor opiniões jurídicas e auferir-se maior crédito como intérprete da história.

A segunda razão seria de caráter pessoal, pois Ibn-Ḥaldūn era um homem vaidoso, ciente de sua superioridade intelectual em relação à média dos seus pares. Em um ambiente competitivo como aquele em que vivia, cheio de nobres que conquistavam

¹⁵ ‘Umar ibn-Ḥafṣūn foi uma personagem expressiva de Al-Ândalus. Com o passar do tempo, o rebelde de Ronda transformou-se em uma lenda graças às suas lutas contra os emires omíadas de Córdoba entre os séculos IX e X. Ibn-Ḥafṣūn foi um muladi – descendente de cristãos convertidos ao Islão – que se rebelou contra o governo central de Córdoba em um período em que as relações entre os novos e velhos muçulmanos estavam tensas. Sua rebeldia começou em 880, aproveitando-se do caos político existente na corte cordovesa de Muḥammad II, refugiando-se em Bobastro. Desde então, arregimentou um grande número de descontentes com o poder central, ganhando apoio inclusive dos reinos cristãos do norte, quando se converteu ao cristianismo.

tronos mais pela força dos seus clãs do que pela sua própria capacidade individual, era preciso que impusesse sua nobreza, fosse ela de sangue ou de conhecimento.

Chegamos então à terceira razão, que é eminentemente histórica. Se a história do Magrebe e a de Al-Ândalus estava na base de suas teorias sobre a evolução das sociedades, o historiador magrebino acreditava-se também merecedor de ser historicizado, uma vez que considerava seus próprios testemunhos e intervenções na política local como relevantes para o estudo daqueles grupos humanos. Assim sendo, não é de se estranhar que ele escrevesse uma narrativa de si próprio em retrospectiva como partícipe daquilo que teorizara na *Muqaddimah*.

No entanto, ter acesso a uma autobiografia tão detalhada muitas vezes dificulta os trabalhos dos pesquisadores, pelo motivo de que ela pode muitas vezes encobrir fatos importantes para a história que Ibn-Ḥaldūn escreveu de si mesmo. Cabe lembrar que antes de ser historiador, ele foi um político que esteve intimamente envolvido nos acontecimentos mais importantes do Islão Ocidental do seu tempo e pode ter elidido ou mascarado fatos dos quais não se orgulhasse ou que conflitassem com suas crenças pessoais.

Isso nos leva a pensar em um outro aspecto da historiografia de Ibn-Ḥaldūn: como ele geriu em si o político, o historiador e o juiz? Embora ainda faltassem à *ciência histórica* do seu tempo muitos dos instrumentos que consideramos fundamentais atualmente, fica claro que do ponto de vista do homem político ele sabia o poder que advinha do «controle da verdade». Mas nem por isso o historiador e o juiz estavam em condições subalternas à do político; na realidade, ocuparam-no cada um à sua maneira e importância em diferentes momentos da sua vida.

CAPÍTULO II

Vida e panorama histórico

2.1 O clã Ḥaldūn. 2.1.1 *Islâmicos e islamizados; árabes e arabizados*. 2.1.2 *A entrada em Al-Ândalus e a fundação do clã: de iemenitas a andaluzes*. 2.1.3 *A consolidação do clã no Norte da África: de andaluzes a magrebinos*. 2.2 Em Túnis. 2.2.1 *O nascimento de Ibn-Ḥaldūn e os primeiros anos de vida*. 2.2.2 *Primeiros estudos e influências*. 2.2.3 *Al-Ābilī e o horizonte que se abre com a leitura dos pensadores persas*. 2.2.4 *A entrada na vida pública*. 2.3 Em Fez. 2.4 Em Granada. 2.4.1 *Em terras andaluzas: um recomeço*. 2.5 Em Bugia. 2.6 No forte de Qal'at ibn-Salāma: refúgio e inspiração. 2.7 Novamente em Túnis. 2.8 No Egito. 2.8.1 *De escravos-soldados a senhores*. 2.8.2 *Professor e grão-cádi no Egito mameluco*. 2.8.3 *Tragédia familiar, adversidades políticas e desencantamento*. 2.8.4 *Tamerlão avança sobre o Levante*. 2.9 Político, historiador e juiz.

IBN-ḤALDŪN DEIXOU-NOS uma autobiografia, na qual percorre a história de sua família desde a sua origem no distante Iêmen até a sua própria pouco antes da sua morte no Egito. Nela o autor informa-nos sobre as funções governamentais ocupadas pelos seus antepassados, bem como as que ele mesmo ocupou ao longo dos anos em que serviu as dinastias do Norte da África e de Al-Ândalus. Nosso objetivo neste capítulo é situá-lo espacial e temporalmente para entender – a partir de seu próprio meio – como se formaram suas apreensões jurisprudenciais na história. Essas eram compartilhadas por uma comunidade de juristas-historiadores, o que explica nossa discussão sobre a metodologia de trabalho que seguiremos ao longo deste trabalho, uma vez que esperamos usar Ibn-Ḥaldūn como uma amostra possível de um ambiente metodológico para a história sob a guarda da jurisprudência.

2.1 O clã Ḥaldūn

Ibn-Ḥaldūn mostrava-se bastante orgulhoso de sua origem árabe, que segundo ele vinha dos primeiros conquistadores de Al-Ândalus originários da Península Arábica, que por sua vez ocuparam importantes cargos na vida pública.

2.1.1 *Islâmicos e islamizados; árabes e arabizados*

De acordo com Allen James Fromherz, Ibn-Ḥaldūn era fascinado pela genealogia, para quem «The science of ancestry and the importance of lineage was a primary basis for

his understanding of society» (2010: p. 41). O interesse pela genealogia, no entanto, não foi um monopólio de Ibn-Ḥaldūn, e muito menos algo recente em sua cultura (Varisco, 1995). Pelo contrário, era um dos fundamentos culturais das diversas tribos da Península Arábica já no período pré-islâmico e imensamente encorajado nos tempos do Islão, o que mais tarde foi levado para o Magrebe.

Isso porque os estudos genealógicos para a elite dita *árabe* determinavam a posição de cada um nas redes sociais em que estava inserido, assim como os seus respectivos direitos e obrigações. Hélène Dupuy, no seu artigo *Terroirs et mémoires: généalogie d'un mythe national*, ao tratar da importância da genealogia na França pós-Revolução, estabelece uma interessante relação entre o enraizamento e o mito da autoctonia que se adapta bem ao que tratamos agora sobre a sociedade de Ibn-Ḥaldūn, uma sociedade que tentava unir a Arábia a Al-Ândalus.

En l'an II, obligation est faite à chaque commune de planter un arbre de la Liberté. Son enracinement est triplement symbolique. A l'image de ce qui se faisait en Grèce, terre de la démocratie, on choisit souvent le chêne dodonéen pour ombrager l'autel de la Liberté et il pousse vigoureux sur un sol qu'il reconnaît comme sien ; il pousse, d'autre part, sur les débris des ennemis de la Liberté, dont le sang « impur » arrose son pied, heureusement distillé par la terre et transformé par elle en une sève nourricière ; [...]. (Dupuy, 1989: p. 24).

Ibn-Ḥaldūn, interessadamente, remete uma antiguidade de suas raízes em ordem cronológica inversa na *Autobiografia*, primeiramente a Al-Ândalus e depois à Arábia. Assim fazendo, tentava evidentemente justificar sua ligação com dois mundos que representavam o orgulho de sua origem conquistadora.

No trecho que citamos abaixo ele trata pela primeira vez do fundador do clã, a partir do qual o espaço de tempo entre este e o historiador seria de setecentos anos, ou de cerca de vinte gerações, considerando que tenha havido três gerações por século.

La famille Khaldoun est originaire de Séville ; elle se transporta à Tunis vers le milieu du VII^e siècle (de l'hégire), lors de l'émigration qui eut lieu après la prise de Séville par Ibn Adfonch, roi des Galiciens. [...] Pour remonter à Khaldoun, je donne ici une série de dix aïeux seulement ; mais je suis très porté à croire qu'il y en avait encore dix dont on a oublié de rapporter les noms. En effet, si Khaldoun, le premier de nos aïeux qui s'établit en Espagne, y entra lors de la conquête de ce pays (par les musulmans), l'espace de temps qui nous sépare de lui serait de sept cents ans, ou d'environ vingt générations, à raison de trois générations par siècle. (*Autob.*: pp. vi-vii).

A especial atenção dada à origem iemenita desde a introdução da *Autobiografia* é também um importante indício de um conflito ainda presente em Al-Ândalus. Ele indica o embate entre três mundos: o primeiro é o do árabe invasor e, portanto,

colonizador; o segundo é o do hispano-godo, local e colonizado; e o terceiro é o do berbere, cuja submissão ao califado era recente e sempre posta em dúvida.

Por séculos o antagonismo entre esses três grupos manteve-se acentuado, já que a elite árabe via os berberes magrebinos como insubmissos ao Islão. Além disso, vale lembrar que a forma como se conquistou a Península Ibérica criou ali um abismo entre velhos e novos muçulmanos, em que coube aos berberes o trabalho mais difícil da ocupação *de facto* do território, enquanto que aos árabes coube o trabalho administrativo nas cidades, sem nos esquecermos dos escravos.

Sánchez-Albornoz (1967) sublinha que a arabização foi um processo lento por causa do pequeno número de árabes que entrou na Península Ibérica ante a população local. O historiador espanhol dá como exemplo o uso da língua romance em Al-Ândalus. Todos falaram-na pelo menos até o reino do Califa Al-Ḥakam II (r. 961-76), fossem os cristãos e os judeus estabelecidos na Península antes da ocupação, fossem os muladis¹⁶ e muitos árabes, cujo comércio dependia das relações com essas comunidades nas zonas rurais. O caso dos berberes era ainda mais curioso, porque tinham dificuldade em se expressar tanto em árabe como na língua romance dos habitantes locais. Essa diferença só diminuiu com a islamização dos grandes centros urbanos e a ascensão de líderes locais, muitos dentre eles já mestiços berberes-árabes com hispano-godos cristãos (Clément, 1993; Manzano Moreno, 2011).

Islamização e arabização foram, aliás, questões de base postas em evidência na história da fundação do clã Ḥaldūn, com claras consequências nas inquietações intelectuais do nosso historiador. Como veremos mais adiante, uma e outra serão utilizadas de forma completamente nova para explicar os ciclos de desenvolvimento que, segundo ele, levam as populações nômadas a se tornarem sedentárias e então novamente nômadas.

O fato é que enquanto que a religião islâmica fora aceita com mais rapidez – entre os séculos VII e VIII – entre os berberes no Magrebe, o mesmo não pode ser dito sobre a cultura, os modos e a língua dos árabes. Ademais, a arabização não foi somente incompleta entre os grupos a que teve acesso, mas também irregular geograficamente.

¹⁶ Do árabe *mūwallad*, significava originalmente «aquele cuja mãe não é árabe», mais tarde «mestiço». O termo é considerado como uma das possíveis origens etimológicas da palavra «mulato» em nossa língua. Entre os muladis de Al-Ândalus incluíam-se os cristãos que se converteram ao Islão; os filhos de casamentos mistos entre muçulmanos e cristãos e que seguiam a religião do muçulmano do pai; e a população de origem hispano-romana e visigótica, que adotara a religião, a língua e os costumes dos invasores árabes para desfrutarem dos mesmos direitos que tinham aqueles.

Embora ela encontrasse forte resistência nas montanhas e nos desertos, nas cidades conquistou mais espaço, mesmo que mesclada à cultura berbere.

Por outro lado, seria falso imaginar a chegada dos árabes como uma força que combatia impiedosamente os berberes todo o tempo. Muitos dos contatos eram comerciais, o que beneficiava a ambos os lados e que, conseqüentemente, geravam alianças militares. Tal como se passou na América, onde muitas das tribos indígenas, que estavam em guerra entre si, aproveitaram-se da chegada dos europeus como força extra contra suas rivais.

Com o passar dos séculos criou-se nas cidades um novo mundo, mestiço no sangue e nos costumes. O elemento berbere diluiu-se no elemento árabe, que ganhou prestígio e poder, e com ele a sua religião, língua e costumes. Isso incluía também a criação de linhagens genealógicas que podiam levar aquelas elites mestiças até os companheiros do Profeta na Península Arábica (Szombathy, 2002). De conquistadas, muitas daquelas tribos passariam a conquistadoras através da islamização e arabização, entre elas a de Ibn-Ḥaldūn.

A esse respeito o erudito Gabriel Camps diz-nos que:

A la concordance de genres de vie entre groupes nomades, puissant facteur d'arabisation, s'ajoute, nous l'avons vu, le jeu politique des souverains berbères qui n'hésitent pas à utiliser la mobilité et la force militaire des nouveaux venus contre leurs frères de race. Par la double pression des migrations pastorales et des actions guerrières accompagnées de pillages, d'incendies ou de simples chapardages, la marée nomade qui désormais, s'identifie, dans la plus grande partie du Maghreb, avec l'arabisme bédouin, s'étend sans cesse, gangrène les États, efface la vie sédentaire des plaines. Les régions berbérophones se réduisent pour l'essentiel à des îlots montagneux. (Camps, 1983: p. 19).

2.1.2 A entrada em Al-Ándalus e a fundação do clã: de iemenitas a andaluzes

O sobrenome «Ḥaldūn» é uma variação andaluza¹⁷ do nome «Ḥālid» – *eterno* –, o fundador do clã que entrou no que restara da antiga *Hispania* romana com as primeiras tropas iemenitas oriundas de Hadramaute¹⁸, já no início da ocupação muçulmana da

¹⁷ Neste trabalho utilizaremos a palavra «andaluz», e suas variantes feminina e plural – «andaluza, andaluzas e andaluzes» –, para indicar a origem de Al-Ándalus, território ocupado pelos árabes na Península Ibérica de 711 a 1492. Com isso evitamos criar uma construção inexistente em português (*andalusi*; ar: *andalusī*) e existente em castelhano em palavras como *marroquí* (pl.: *marroquies*), herdada do árabe. A razão para esta decisão é que se decidíssemos usar a construção árabe conhecida como *nisba* – sufixação de uma palavra para indicar a origem de uma pessoa ou afiliação tribal – e transliterá-la ao português, teríamos de aplicar a regra gramatical também às palavras femininas e às plurais, que exigem outros sufixos árabes, como por exemplo *andalusīya* (andaluza) e *andalusīyūn* (andaluzes).

¹⁸ Região do sul da Península Arábica, junto do Golfo de Áden no Mar da Arábia, estendendo-se na direção do atual Iêmen até a região de Zufār, hoje em Omã.

Península Ibérica no século VIII. Ḥālid, mais tarde Ḥaldūn, estabeleceu-se inicialmente em Carmona e ali formou seu clã.

A variação do nome «Ḥālid» para «Ḥaldūn» traz consigo algumas pistas sobre sua alegada origem e pureza iemenita, para as quais o Professor Al Yaaqubi dá algumas razões do porquê dela:

As for the suffix “-un” at the end of the family name, it is highly unlikely to be used in Classical Arabic; instead, it may be used in some tribal dialect. This is because, in Oriental Arabic, apart from adjectives and names such as “Hamdun”, it is not common. In addition, the suffix may have been added to the name “Khalid” only after he entered the Iberian Peninsula, not before. This could be explained by an Andalusian tradition of embellishing names and using this suffix to form endearment terms for noble people. Similarly, the exclusive use of this suffix in the names of the nobles might have been the result of the Romance influence in the formation of endearment terms – if it was demonstrated that there was a Latin cultural influence in al-Andalus reaching the morphology of Arabic names. (Al Yaaqubi, 2006: p. 321).

Ao que tudo indica, Ḥālid ao entrar em Al-Ândalus tornou-se um *dux bellorum*¹⁹, o que justificava o embelezamento do seu nome pela nobreza adquirida como senhor da guerra. Essas alterações davam-se no Islão andaluz através do acréscimo do sufixo «-ūn» aos nomes de ancestrais importantes, formando assim o sobrenome das gerações posteriores.

A terminação «-ūn» em árabe seria oriunda do aumentativo das línguas românicas faladas na Península Ibérica, tal como «-ón» em castelhano²⁰ e «-ão» em português, em uma clara fusão dessas línguas com o árabe andaluz (Dozy, 1861). O aumentativo ibero-românico teria guardado naquele árabe tribal a ideia de grandiosidade e de poder do fundador do clã. Portanto, especificamente quanto ao clã Ḥaldūn, pertencer a ele significava pertencer à linhagem do «Ḥālidão», isto é, do «grande Ḥālid».

¹⁹ Em português «duque da guerra», tratava-se do título utilizado em fins do Império Romano para designar os senhores da guerra nomeados pelo imperador para enfrentar os inimigos imperiais. No século IV o império se via cercado de ameaças por todos os lados de seu vasto território e as legiões romanas provavam ser incapazes de resolver o problema das incursões bárbaras. A solução encontrada pelo governo de Roma foi a de reformar a estrutura do exército por meio da descentralização da estrutura militar, o que incluiu o engajamento de chefes cujas milícias seriam estacionadas nos territórios fronteiriços com os bárbaros.

²⁰ Para explicar nossa preferência pelo vocábulo «castelhano» em vez de «espanhol» citamos uma passagem retirada do *Boletín de la Academia Argentina de Letras* (t. XLVII, nº 187-188, enero-junio de 1983, p. 135), na qual diz: *En el uso general las denominaciones «castellano» y «español» son equivalentes. No obstante, es preferible, en razón de una más adecuada precisión terminológica, reservar el tradicional nombre de «castellano» para referirse al dialecto de Castilla anterior a la unificación, y llamar «español» – como internacionalmente se hace – a la lengua que desde entonces lleva en sí, junto al viejo tronco, los múltiples aportes que otros pueblos de España y de América han dado al «castellano».*

2.1.3 A consolidação do clã no Norte da África: de andaluzes a magrebinos

Os descendentes de Ḥālid transferiram-se então para Sevilha, onde ganharam notoriedade durante o reinado do emir omíada ‘Abd-Allāh ibn-Muḥammad ibn-‘Abd ar-Raḥmān (‘Abd-Allāh I), sétimo emir de Córdoba entre 888 e 912.

Naquele tempo esse soberano tinha como maiores desafios as guerras intestinas entre árabes, berberes e muladis, estes últimos referidos pelo arabista neerlandês Reinhart Dozy como os «renegados» e cujo descontentamento com o domínio árabe era duplo: não podiam mais voltar à fé cristã, pois que pela lei islâmica pagariam com suas próprias vidas em caso de apostasia; e porque eram considerados uma casta inferior do islamismo pela elite árabe.

Joignez-y que la position sociale des renégats était intolérable. Les Arabes les excluèrent ordinairement des emplois lucratifs et de toute participation au gouvernement de l'Etat ; ils affectaient de ne pas croire à la sincérité de leur conversion ; ils les traitaient avec une insolence sans bornes [...]. (Dozy, 1861: p. 52).

Mas o que mais ameaçava o governo de ‘Abd-Allāh I eram as rebeliões de clãs árabes que não reconheciam sua autoridade, entre eles o dos Ḥaldūns de Sevilha, que na época era chefiado por Quraīb.

In the reign of the caliph ‘Abd Allāh, Seville was for a long time perturbed by the ambitions and proceedings of the two great families of Yamani origin, the Banū Khaldūn and the Banū Ḥaḍḡḡjāḍj. These Arabs had large domains throughout the country and numerous clients, and hated the Islamised Spaniards of Seville as much as the Umayyad Caliphs of Cordova. The head of the first family, Kuraib b. Khaldūn, soon after the accession of ‘Abd Allāh, raised the whole country of Aljarafe and rallied to his flag of rebellion the chief of the Banū Ḥaḍḡḡjāḍj family and other Arab or Berber chiefs of the south of Spain. He raged all the territory of Seville with fire and sword and later on sometimes assisted by the caliph himself, he ruined completely the renegades of Seville (278 = 891). [...] In 286 (899) the heads of the two families, who had hitherto been at peace, quarrelled, and Ibrāhīm b. Ḥaḍḡḡjāḍj was victorious and slew Kuraib. (Lévi-Provençal, 1993: p. 235).

Embora o *emirado* de Quraīb tenha durado pouco tempo, nem por isso seu clã deixou Sevilha. Ali continuou a viver durante todo o domínio omíada, entretanto só veio a recuperar seu antigo prestígio na época dos reinos de taifas²¹, iniciado quando a cidade foi conquistada por Abū al-Qāsim Muḥammad ibn-‘Abbād em 1023, o que marcou o fim do Califado Omíada de Córdoba.

²¹ Do árabe *mulūk aṭ-ṭawā’if*, significa em português «reinos das facções». Eles eram na realidade principados dominados por chefes locais que se tornaram unidades políticas autônomas em Al-Āndalus, e não reinos conforme a expressão que se firmou no uso comum.

Abū al-Qāsim reinou até 1042, ano em que morreu e foi sucedido por seu filho Abū ‘Amr, mais conhecido pelo sobrenome honorífico de *Al-Mu‘taḍid bi-llāh* – «o protegido por Deus». Este iniciaria uma política de expansão territorial com a conquista das taifas vizinhas de Mértola, Huelva, Algeciras, Ronda e Arcos, tudo em grande parte graças às relações pacíficas estabelecidas com o Reino de Leão, então um dos mais poderosos da Península. Essa expansão e autonomia duraram até 1063, ano em que Fernando I de Leão fez de Al-Mu‘taḍid seu vassalo.

O terceiro e último soberano da dinastia abádida foi Al-Mu‘tamid ibn-‘Abbād, que reinou de 1069 a 1091 e cujo maior desafio foi deter o avanço do rei de Castela, Afonso VI, a quem pagava pesados tributos. Quando o rei castelhano tomou Toledo, o soberano abádida recorreu ao seu aliado almorávida de Marrocos, o sultão Yūsuf ibn-Tāxufīn, que enfrentou e venceu Afonso VI na Batalha de Zalaca em 1086. A esse respeito Ibn-Ḥaldūn diz o seguinte:

Lorsque Ibn Abbad eut consolidé son autorité dans Séville, il ouvrit à la famille Khaldoun la carrière du vizirat et des emplois administratifs. Les membres de cette famille assistèrent avec Ibn Abbad et Youçef Ibn Tachefin à la bataille de Zellaca, et plusieurs d’entre eux y trouvèrent le martyre. Dans cette journée, le roi des Galiciens (Alphonse VI, roi de Léon et de Castille) essuya une défaite entière. Pendant la mêlée, les Khaldoun se tinrent inébranlables auprès d’Ibn Abbad, et se laissèrent tailler en pièces. Ce fut avec l’aide de Dieu seul que les musulmans purent remporter la victoire. A la suite de ces événements et de l’occupation de l’Espagne par Youçef Ibn Tachefin et ses Almoravides, la domination des Arabes fut renversée, et leurs tribus se désorganisèrent. (*Autob.*: p. xiii).

Durante todo esse período, a história dos Ḥaldūns esteve estreitamente ligada à das famílias reinantes de Al-Āndalus. Tal como nos dias de Ibn-Ḥaldūn, os de seus antepassados foram marcados pela constante ameaça de invasão de um emirado vizinho ou de um reino cristão. Todavia, contrariamente ao triste destino de muitos dos emires a quem serviram, os Ḥaldūns a tempo aproximavam-se das dinastias em ascensão para resguardar seu *status* e sua influência. Prova disso é, de forma emblemática, o que se passou posteriormente durante as ocupações almorávida (1090) e almôada (1148), a cujas transições mantiveram-se próximos do poder sem maiores desgastes ou perdas.

Especificamente sobre o período almôada, este teve especial significado ao clã Ḥaldūn. As lutas fratricidas entre os líderes almôadas e o golpe fatal levado na Batalha de Navas de Tolosa a 16 de julho de 1212, mostrariam àqueles que pertenciam a esse clã um sinal que não podiam mais ignorar: o avanço inexorável dos reinos cristãos em direção ao sul da Península. Assim, na sequência daqueles acontecimentos, deixaram

Sevilha em 1228, indo primeiramente para Ceuta, estabelecendo-se depois em Túnis durante o reinado do sultão háfsida Abū Zakariyā²².

E de fato tinham razão, pois o que substituiu aquele grandioso império foram frágeis emirados perante os reinos cristãos em forte expansão. Nem mesmo depois da unificação imposta pelo Emirado de Granada – fundado em 1238 por Muḥammad ibn-Naṣr – os muçulmanos de Al-Ândalus puderam fazer frente ao avanço da Reconquista²³. O fato era que os fundamentos nos quais o emirado granadino sustentava-se eram por demais frágeis, a começar pela desconexão de seus últimos soberanos com a realidade política de seu país que, embora fosse claramente crítica, ainda se faziam chamar de «califas», mesmo que esse tratamento fosse muitas vezes dado apenas em privado.

Como hemos visto los Nazaríes adoptaran el título califal y lo justificaron con todos los argumentos posibles. Como *anṣāríes* en sus dos facetas, como defensores del Islam y como descendientes de Sa‘ad b. ‘Ubāda y por tanto entroncados con los califas *raṣīdūn*, todo lo cual no correspondía con su verdadero poder político en la Península Ibérica y respecto a los otros reinos musulmanes. (Rubiera Mata, 2008: p. 305).

Não demoraria para que a dinastia nasrida logo percebesse que a sua manutenção deveria passar pela vassalagem ao Reino de Leão e Castela, o que como já se sabe, manteve-se até 2 de janeiro de 1492, quando Granada foi tomada pelas forças do então recém-formado Reino da Espanha.

Já no Magrebe os Ḥaldūns tiveram de lidar com os Estados que emergiram após a queda do Império Almôada, que naquele tempo estavam divididos em três grandes dinastias: a marínida²⁴ em Marrocos, com capital em Fez; a zianida²⁵ na Argélia, com capital em Tremecém; e a háfsida²⁶ na Ifríquia²⁷, com capital em Túnis. Essas três

²² Em 1228 estabeleceu sua capital em Túnis, depois estendendo seu domínio para Constantina, Bugia e Alger. Internamente, submeteu diversas tribos nômadas rebeldes que se negavam a pagar impostos.

²³ *Reconquista* é a designação histórica para a resistência cristã iniciada no século VIII, que visava à recuperação das antigas terras dos visigodos cristãos conquistadas pelos mouros durante sua invasão à Península Ibérica, e que será concluída apenas oito séculos depois, em 1492, com a conquista do reino muçulmano de Granada pelos Reis Católicos. É bom lembrar que o termo é controvertido, pois para muitos acadêmicos os reinos cristãos que *reconquistaram* o território peninsular constituíram-se depois da invasão muçulmana, apesar da intenção desses reinos de se apresentarem como herdeiros do antigo reino visigodo.

²⁴ Dinastia berbere fundada em 1269 por Abū Yūsuf Ya‘qūb e que sucedeu aos almôadas. Ela criou um poderoso império que reinou sobre a maior parte do Magrebe Ocidental até o século XV.

²⁵ Dinastia berbere que reinou a partir de Tremecém de 1235 a 1556 sobre todo o Magrebe Central, quando foi vencida pelos turcos-otomanos. Por causa de sua posição central, foram invadidos e tomados diversas vezes por seus vizinhos marínidas e háfsidas. Seu território incluía uma parte da atual Argélia.

²⁶ Dinastia berbere da África setentrional que governou a Ifríquia de 1228 a 1574. Ela tira seu nome do xeique Abū Ḥafṣ ‘Umar, chefe da tribo dos hintāta, um dos discípulos de Ibn-Tūmart.

²⁷ Do nome romano *Africa* e adotado pelos árabes na Idade Média para designar o leste argelino e a Tunísia.

dinastias travavam uma luta sem fim para impor sua hegemonia umas sobre as outras no plano externo e sobre as tribos berberes, no plano interno.

2.2 Em Túnis

Ibn-Ḥaldūn conta-nos em detalhes na *Autobiografia* como foi o estabelecimento de sua família em solo magrebino. Diz-nos, por exemplo, que seu bisavô, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan, foi ministro da Fazenda no reinado de Abū Ishāq²⁸ (r. 1279-83) e que morreu durante uma revolta. O filho deste, Muḥammad, também teria ocupado diversas posições oficiais tanto em Bugia²⁹ como em Túnis e teria morrido em 1337, após abandonar a vida política com a queda de Ibn al-Liḥyānī – vizir almôada, que depois de um golpe de Estado em 1311 tornou-se emir do Emirado Háfsida até 1317. Conta-nos também como foi sua educação nessa cidade, indicando seus primeiros professores e quais disciplinas mais o estimularam, dando-nos indicações dos primeiros pensadores que o ajudaram a formar sua forma de pensar.

Sobre o estabelecimento de sua família em Túnis, Jamil Abun-Nasr descreve a balbúrdia política na qual se encontrava Túnis, assim como o resto do Magrebe, durante o período em que o avô de Ibn-Ḥaldūn serviu a Ibn al-Liḥyānī, ou seja, poucas décadas antes do nascimento do historiador magrebino.

The military hegemony which Aragon had in the Western Mediterranean after her annexation of Sicily in 1282 and the influence which she exercised in the Hafsid state, revived the grand illusions which were entertained in Christian Europe during al-Mustansir's reign of winning Tunisia back to Christianity. These illusions were also nurtured by the usurpation of the Hafsid throne by Abu Zakariyya Ibn al-Lihyani with Aragonese help. Ibn al-Lihyani was a member of the Hafsid family and held the post of *shaykh al-muwahhidin* as well as of *vizier* under the sultan of Tunis Abu 'Asida (1295-1309). He was instrumental in the conclusion of a treaty in 1301 which gave Aragon half the customs revenues received by the Hafsids from Catalanian merchants living in Tunisia. (Abun-Nasr, 1987: pp. 124-5).

O filho de Muḥammad, o pai de Ibn-Ḥaldūn, Abū Bakr Muḥammad, parece ter prudentemente abandonado a vida política, dedicando-se às letras. Observa-se, contudo, do que vimos até aqui, que se subtrair à política magrebina não era suficiente para se manter ileso aos altos e baixos de regimes tão instáveis como eram aqueles do Magrebe. Os habitantes comuns de cidades como Fez, Tremecém ou Túnis podiam muito bem perder tudo o que tinham por causa de um ataque de um emirado vizinho ou de um

²⁸ Quarto califa háfsida da Ifríquia.

²⁹ Localizada na atual Argélia, está a 180 km a leste de Alger. Foi ao lado de Sevilha e Toledo um dos maiores centros intelectuais do Islão Ocidental.

golpe de Estado de um grupo interno, uma investida pelo não pagamento de algum tributo a um reino cristão do norte ou até mesmo a espoliação da população por seu próprio emir em conjunto com algum soberano estrangeiro, como foi o caso de Ibn al-Liḥyānī e do rei de Aragão em 1301.

2.2.1 O nascimento de Ibn-Ḥaldūn e os primeiros anos de vida

Foi nesse mundo de inconstância política onde Ibn-Ḥaldūn veio a nascer em Túnis, então capital da Ifríquia, no dia 27 de maio de 1332 e, como veremos mais adiante, seguirá de perto os passos dos seus antepassados.

A primeira infância de Ibn-Ḥaldūn parece ter sido pacata. Ela passou-se durante o reinado do sultão Abū Bakr (r. 1330-46), que conheceu certa estabilidade política com a pacificação das tribos berberes por algum tempo, o eterno problema dos soberanos do Magrebe. Em Túnis ele realizou seus primeiros estudos, os quais descreveu amplamente na *Autobiografia* e onde citou os nomes e as origens de seus professores, assim como todo o conhecimento que adquiriu com eles ao longo de sua vida acadêmica. Sua formação foi a tradicional muçulmana, baseada essencialmente no estudo do Alcorão, do *ḥadīth*³⁰, do *fiqh*³¹ e da língua árabe.

Esses tempos de paz não durariam por muito tempo. A calma era precária e enganadora, uma vez que os acontecimentos de 1348 foram de certa forma imprevisíveis na Ifríquia para aquele adolescente ainda ingênuo. A morte do sultão Abū Bakr em 1346 desencadeou uma luta sangrenta entre os pretendentes ao trono, abrindo caminho à guerra civil. Aproveitando-se dessa fragilidade, o sultão marínida de Marrocos, Abū al-Ḥasan³², que há muito esperava para estender seu domínio sobre o território háfsida, interveio sob o pretexto de restabelecer a ordem, apoderando-se de Túnis em 1347, deixando seu filho Abū ‘Inān³³ como regente em Fez.

A entrada dos marínidas em Túnis atingiu profundamente estrutura sociopolítica da Ifríquia, rompendo o frágil equilíbrio entre a aristocracia reinante e as tribos berberes, ou seja, entre os cidadãos e os nômadas. Para além disso, a Peste Negra de 1347-8, que já ceifara milhares de vidas na Europa, também castigava o Magrebe,

³⁰ Registro (não incluído no Alcorão) dos preceitos, ações e vida de Maomé, que constituem sua Suna. É uma das fontes básicas da crença e da prática islâmicas.

³¹ Originalmente «conhecimento», tornou-se termo técnico para *jurisprudência* no Islão. Cobre todos os aspectos da vida religiosa, política e civil, o que inclui também leis criminais, constitucionais, da administração do Estado e da condução à guerra.

³² Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn-‘Uṭmān, sultão marínida cujo reinado foi de 1331 a 1348.

³³ Sultão marínida que reinou entre 1348 e 1358. Chegou a estender seu império a Tremecém e a Túnis.

chegando a levar à morte os pais de Ibn-Ḥaldūn. Nessa altura tinha ele por volta de dezesseis anos e certamente tais acontecimentos marcaram-no fortemente, influenciando posteriormente o desenvolvimento de suas ideias.

Abū al-Ḥasan passou dois anos em Túnis, até que no final de 1349 teve de deixar a cidade para combater os zianidas. Mais ou menos na mesma época seu filho, Abū 'Inān, se rebelara contra ele em Fez, declarando-se soberano do Império Marínida. O emir rebelde caçou e venceu o próprio pai, forçando-o a abdicar provavelmente no fim de 1350, mesmo ano em que os háfsidas retomaram Túnis dos marínidas.

2.2.2 Primeiros estudos e influências

A ocupação marínida teve também o seu lado positivo, pois o sultão Abū al-Ḥasan levava consigo vários eruditos, ampliando os horizontes do jovem Ibn-Ḥaldūn, que pôde assim aprender jurisprudência, filosofia, lógica, astronomia e ciências naturais com os grandes doutores vindos do Magrebe.

Ibn-Ḥaldūn citou na *Autobiografia* os nomes de alguns de seus professores, bem como as disciplinas que estudara com eles. De forma geral, fala sucintamente de seus mestres, mesmo daqueles que vieram após a tomada de Túnis. Nessa cidade estudou o Alcorão e as ciências auxiliares com Muḥammad ibn al-‘Arabī al-Ḥaṣā’irī, Muḥammad ibn ax-Xawwāxi az-Zarzālī, e Aḥmad ibn al-Qaṣṣar, ademais de seu pai, que o ajudaram a dominar a língua e a gramática árabes. Esse domínio das letras árabes refinou-se com Abū ‘Abd-Allāh Muḥammad ibn-Baḥr, a quem Ibn-Ḥaldūn chamou de verdadeiro «mar»³⁴ da ciência (*Autob.*: xxi).

Para o que se refere ao direito em Túnis, assistiu com assiduidade as aulas de Xams ad-Dīn Muḥammad Ibn-Jābir ibn-Sultān al-Wādīyāxī – nativo de Guadix –, com quem estudou o *ḥadīṭ* e o *Muwaṭṭa*³⁵. Muḥammad ibn ‘Abd-Allāh al-Jayyānī – nativo de Xaém, em Al-Āndalus –, Abū al-Qāsim Muḥammad ibn al-Qaṣīr e Abū ‘Abd-Allāh Muḥammad ibn ‘Abd as-Sallām, este o cádi da comunidade, foram seus professores de *fiqh*.

Considerando os detalhes que deu na *Autobiografia* sobre sua educação, como vimos acima, não nos parece que fosse um calouro em gramática da língua árabe ou

³⁴ O autor faz um jogo de palavras, pois que o sobrenome *Baḥr* de seu mestre significa «mar», a quem ele chama de «mar da ciência» para tudo o que tinha a ver com a língua árabe.

³⁵ É a primeira coleção escrita de *‘aḥādīṭ* que compreende os assuntos da lei islâmica, compilada e editada pelo imã Mālik ibn-Anas (711-795), fundador da escola de direito islâmica que leva o seu nome, a maliquita.

jurisprudência quando Abū al-Ḥasan ocupou a Ifríquia, dado que muitos desses professores deram-lhe um *ijāzāh*³⁶ após a conclusão do curso.

Sob a dominação marínida (1347-1348) Ibn-Ḥaldūn cita Muḥammad ibn-‘Alī ibn-Sulāymān as-Sattī, mufti e chefe do rito maliquita no Magrebe, e ‘Abd al-Muhaymin al-Ḥaḍramī, chefe tradicionalista e gramático, secretário do sultão Abū al-Ḥasan, com quem Ibn-Ḥaldūn teve aulas sobre as principais coleções de *‘aḥādīṭ* (plural de *ḥadīṭ*), isto é, das tradições de Maomé e sobre o *Muwatta’* e com Abū al-‘Abbās Aḥmad az-Zawāwī, autoridade reconhecida em leituras alcorânicas. Estes dois últimos deram-lhe um *ijāzah* após ter concluído seus estudos.

2.2.3 Al-Ābilī e o horizonte que se abre com a leitura dos pensadores persas

De todos esses professores, o que parece ter-lhe causado maior impacto foi Abū ‘Abd-Allāh Muḥammad ibn-Ibrāhīm al-Ābilī, originário de Tremecém e reconhecido nos meios eruditos como um reputado professor de ciências fundadas na razão. O historiador magrebino afirma (*Autob.*: xxvi) ter assistido às suas aulas assiduamente, aprendendo com Al-Ābilī a lógica, os princípios fundamentais da teologia dogmática, a jurisprudência, todas as ciências filosóficas e as matemáticas.

Pela entusiasmada descrição Ibn-Ḥaldūn, Al-Ābilī parecia ser um homem de conhecimento enciclopédico. Mas as informações que Ibn-Ḥaldūn dá do mestre de Tremecém são bastante lacunares, embora estejam entre as mais longas que deu de todos os seus professores. De acordo com Nassif Nassar (1964), quando o sultão Abū al-Ḥasan sitiou Tremecém em 1334, Al-Ābilī abandonou a cidade e foi fazer a peregrinação a Meca. Em sua viagem ao Oriente Médio fez longas estadas no Egito, na Síria e no Iraque, antes de chegar ao seu destino. Ironia do destino ou não, em seu retorno ao Magrebe em 1337, após pular de emirado em emirado, entrou para o círculo íntimo de sábios de Abū al-Ḥasan, o mesmo sultão de quem fugira anos antes.

O tempo entre a saída de Al-Ābilī de Tremecém, 1301, e seu retorno ao Magrebe corresponde ao período de sete anos. Nesses anos travou contato com as obras de Faḥr ad-Dīn ibn al-Ḥaṭīb ar-Rāzī³⁷ (1150-1210), médico e filósofo persa de origem árabe que discutiu a doutrina filosófica de Al-Ġazālī, filósofo sunita amplamente discutido no

³⁶ É um certificado de capacidade que um professor dá ao seu aluno, autorizando-o a ensinar a disciplina que lhe foi ensinada.

³⁷ Teólogo, metafísico e filósofo muçulmano da escola xafiita nascido em Rages no atual Irão em 1149 e morto Herat no atual Afeganistão em 1209, ambos na época parte do Império Seljúcida. Deixou um *corpus* notável de obras que mostram a influência de Al-Ġazālī e de Avicena.

Oriente, assim como teria lido diretamente as obras de Avicena. Nassif Nassar levanta a hipótese de que Ibn-Ḥaldūn teria recebido de seu ilustre professor influências de Al-Ġazālī e de Avicena, tal como aponta na citação abaixo.

Nous savons aussi qu'Al-Ābilī utilisait dans son enseignement des livres d'Ibn Sīna. Cela ne veut certes pas dire, à coup sûr, qu'il a étudié ces livres en Orient ; mais cela renforce l'hypothèse que son initiation à la philosophie fut accomplie lors de son séjour, au contact des philosophes rationalistes et des théologiens dialecticiens qui formaient un ensemble plus au moins lié par une façon de considérer le problème de la connaissance. (Nassar: 1964: p. 109).

Certamente Avicena não era um desconhecido para Ibn-Ḥaldūn, embora fale muito vagamente dele na *Muqaddimah*. Nessas poucas vezes cita-o, assim como a Averróis, Avempace e Al-Fārābī como grandes filósofos, matemáticos, geômetras e médicos de seus tempos. No caso de Avicena, particularmente, na primeira vez em que o magrebino usa-o para discutir um assunto é para dizer que não se deve levá-lo a sério, quando este disse que a imaginação transmitia uma imagem ao senso comum (*The Muq.*: p. 357). Segundo Ibn-Ḥaldūn, essa afirmação seria inaceitável, porque levaria as visões de Maomé ao nível de sonhos. Mas o que havia de tão polêmico na afirmação de Avicena a ponto de Ibn-Ḥaldūn advertir seus leitores?

Tratava-se da posição que Avicena mantinha sobre a percepção, distinguindo-a entre interna e externa. Para Avicena, a percepção externa é aquela que opera por meio dos quatro sentidos exteriores. Já a percepção interna é dividida em cinco faculdades, e foi a que gerou mais debate.

A primeira faculdade interna é o *sensus communis*, que é a base de todos os sentidos. Ele integra os dados sensoriais em um objeto de percepção, isto é, algo que é percebido. A segunda faculdade interna é a imaginativa, na medida em que ela conserva as imagens perceptivas. A terceira faculdade é novamente a imaginação, na medida em que ela age sobre aquelas imagens, por combinação e separação. A quarta e mais importante faculdade interna é a *vis aestimativa*³⁸, que percebe os movimentos imateriais como utilidade e nocividade, amor e ódio em objetos materiais, formando a base de nosso caráter, seja influenciada ou não pela razão. A quinta faculdade interna conserva na memória as intenções (Fazlur, 1963).

Não havia uma antipatia particular pela pessoa de Avicena, mas pelo movimento que ele representava, o da filosofia racionalista. Essa aversão que Ibn-Ḥaldūn tinha dos

³⁸ É uma parte do aparelho cognitivo possuído pelos humanos, mamíferos e animais superiores. Trata-se da capacidade de avaliar todos os produtos sensoriais e construir a partir deles uma conclusão significativa.

racionalistas incluía outros grandes nomes da filosofia, tal como Averróis, fazendo do historiador magrebino um eco de disputas ideológicas iniciadas séculos antes de sua existência, e que se mantinham ainda acesas no século XIV. Uma delas era o embate entre o sunismo e o xiismo, e outra era o embate entre a ortodoxia sunita, representada pelos teólogos e juristas, contra os filósofos. No primeiro estava Avicena, xiita ismaelita; no segundo, Averróis, defensor da filosofia aristotélica contra os eruditos axaritas liderados por Al-Ġazālī.

É nesse contexto que os escritos de Ar-Rāzī aparecem como o primeiro grande exercício intelectual de Ibn-Ḥaldūn, pondo em prática o que aprendera de lógica e dialética com Al-Ābilī. Diferentemente de outros filósofos que rejeitaram completamente a filosofia helena, Ar-Rāzī não critica toda a base do saber filosófico aristotélico, herdando de Al-Ġazālī uma postura mais pragmática que seus antecessores, à qual passaria a Ibn-Ḥaldūn, aproveitando o conhecimento acumulado na dialética e na lógica.

A obra resumida e comentada em questão é o *Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'ḥḥirin min al-'Ulama' wa al-Ḥukamā' wa al-Mutakallimīn*³⁹, que teve um grande valor pedagógico para Ibn-Ḥaldūn, porque nela Ar-Rāzī explica logicamente quais são os quatro pilares em que o *kalām*⁴⁰ está dividido.

No primeiro pilar, Ar-Rāzī fala das primeiras ideias, em que trata das percepções e dos julgamentos, em que examina as diversas teorias sobre o caráter inato ou adquirido dos julgamentos, os caracteres do raciocínio e da prova apodítica, cuja lógica é sempre verdadeira, quer por evidência, quer por demonstração. No segundo, das coisas conhecidas – seres existentes, não existentes e da negação dos modos intermediários –, estuda os corpos, sua constituição, sua propriedade e tipos, terminando pelo estudo das características gerais do ser. No terceiro, da demonstração da existência do Ser necessário, seus atributos, atos e relação entre o divino e os atos criados. No quarto, que é baseado exclusivamente na Escritura, da doutrina dos profetas, escatologia, o problema da fé e o califado (Anawati, 1991).

Para escrever seu resumo do texto de Ar-Rāzī e bem argumentá-lo, Ibn-Ḥaldūn leu também um comentário que dele fez Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī⁴¹, intitulado *Taljīṣ al-*

³⁹ *Conhecimento dos antigos e dos modernos*. [Tradução do autor].

⁴⁰ Ciência cujo objeto é defender os princípios da fé islâmica contra seus detratores ou duvidadores. Seu método é o da dialética, cujo processo de pensamento progride por uma alternância de movimentos de sentido inverso ou por um jogo de causalidade recíproca.

⁴¹ Filósofo, matemático e teólogo xiita ismaelita de Ṭūs, na Pérsia (1201-1274). Suas reflexões tocam a lógica, a ética, a jurisprudência islâmica – *fiqh* – e a dialética.

*Imām Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī*⁴². Dessa forma nasceu o *Lubāb al-Muḥaṣṣal fī Uṣūl ad-Dīn*⁴³, o primeiro texto realmente articulado do futuro historiador magrebino.

Falaremos mais adiante (v. 6.1) sobre a presença de Al-Ġazālī nos escritos do magrebino. Para o momento, basta dizer que este acompanhou as discussões que dividiram Averróis e Al-Ġazālī, sendo que Ibn-Ḥaldūn tomou partido deste último.

2.2.4 A entrada na vida pública

Era essa a situação política no Magrebe quando Ibn-Ḥaldūn iniciou sua carreira na vida pública em 1350, então com 18 anos, como escrivão (*saḥīb al-‘alama*)⁴⁴ na corte do sultão marínida Abū Ishāq (Ibrāhīm II), recém-empossado no trono da Ifríquia. Ibn-Ḥaldūn, no entanto, não demonstrou nenhum prazer por esse posto, sentimento que aumentou com a saída dos eruditos marínidas de Túnis, o que fez com que ele quisesse trocar Túnis por Fez, então a brilhante capital do Ocidente muçulmano.

Vers le commencement de l’an 753 (mars-avril 1352 de J. C.), je sortis de Tunis avec l’armée, mais j’étais bien décidé à la quitter aussitôt que j’en trouverais l’occasion, tant j’éprouvais d’ennui d’être séparé de mes professeurs et mis dans l’impossibilité de poursuivre mes études. (*Autob.*: p. xxxi).

Sua chance de deixar Túnis veio quando uma expedição militar partiu de lá contra o Emirado de Constantina. Ibn-Ḥaldūn passou então alguns meses no Magrebe Central, finalmente conseguindo chegar à corte de Abū ‘Inān em Fez, onde parece ter encontrado um ambiente intelectual e político mais favorável.

2.3 Em Fez

Ibn-Ḥaldūn chegou a Fez no início de 1355, quando a hegemonia marínida já se consolidara lá. Inicialmente fez parte do círculo literário do sultão (*majlis al-‘ilm*) e ao fim do mesmo ano também do seu secretariado.

A proteção de Abū ‘Inān não impediu Ibn-Ḥaldūn de tomar parte em uma conspiração contra o seu protetor para libertar o emir háfsida de Bugia, Abū ‘Abd-Allāh Muḥammad, então cativo em Fez, e restabelecê-lo no poder. A operação foi frustrada e, como consequência, foi encarcerado durante dois anos (1357-8).

⁴² *Extrato do conhecimento do imã Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī*. [Tradução do autor].

⁴³ *Quintessência do conhecimento dos fundamentos da religião*. [Tradução do autor].

⁴⁴ *Saḥīb al-‘alama* pode ser traduzido também como «guarda do selo», ou seja, aquele que afixava o nome e a cifra do sultão, juntamente com a fórmula «Louvado seja Deus e reconhecidos sejamos a Ele», colocados nos cabeçalhos das correspondências reais e nos decretos.

Comme je négligeai les précautions que l'on doit prendre en pareil cas, je m'attirai la colère du sultan. Plusieurs individus, jaloux de ma haute fortune, lui avaient adressé des rapports dans lesquels ils prétendaient que le prince hafside voulait s'enfuir à Bougie et que je m'étais engagé à faciliter son évacion dans l'espoir et avec l'assurance de devenir son premier ministre (*hadjeb*). Il me fit donc arrêter, maltraiter et emprisonner. (*Autob...*: p. xxxv).

Sua liberação só veio ao fim de novembro de 1358, com a morte de Abū 'Inān e com a intervenção direta do novo vizir, Al-Ḥasan ibn-'Umar, que ordenou inclusive que Ibn-Ḥaldūn fosse restaurado à sua antiga função. Entretanto, os objetivos de Ibn-'Umar e de Ibn-Ḥaldūn eram de tal forma incompatíveis que este apoiou um emir golpista – Al-Manṣūr ibn-Sulāymān – para tirar o vizir do poder.

Não muito depois da ascensão de Ibn-Sulāymān, o emir Abū Sālim, até então exilado em Al-Āndalus, reaproximou-se secretamente de Ibn-Ḥaldūn para que o ajudasse a pavimentar seu regresso ao trono de Fez, com a promessa de que se a estratégia fosse bem-sucedida Ibn-Ḥaldūn seria seu secretário. A oferta era irrecusável aos olhos do magrebino, que logo começou os contatos com os xeques da cidade e os chefes das tribos nômadas.

Ibn-Ḥaldūn teve sucesso em sua missão, passando assim a dedicar sua lealdade ao seu novo senhor, Abū Sālim, com quem entrou em Fez em 1359. Em julho do mesmo ano foi agraciado com o cargo de secretário de Estado, depois de chanceler e então de secretário encarregado da Suprema Corte de Justiça, responsável por julgar casos de corrupção e abusos de autoridades públicas (Fromherz, 2010).

O historiador magrebino conta-nos que mais tarde perdeu os favores do sultão devido a intrigas movidas contra ele. Ao mesmo tempo, grupos que se sentiram alijados do poder movimentaram-se para derrubar Abū Sālim com a desculpa de que ele era muito severo.

O golpe de Estado foi desferido em 1361, com a ascensão de novos líderes que caçaram e executaram Abū Sālim. Ibn-Ḥaldūn mudou sua obediência a tempo, mas dessa vez sentiu-se privado dos frutos da vitória. Como não escondeu sua insatisfação, fez inimigos que em muito complicaram sua relação com o novo emir. Depois de muitas dificuldades, obteve permissão para deixar Bugia e ir para Granada, onde chegou em dezembro de 1362 (*Autob...*: p. xlii).

2.4 Em Granada

Na época o sultão de Granada era Muḥammad ibn al-Aḥmar an-Naṣr (Muḥammad V), cujos laços de amizade com o falecido Abū Sālim vinham desde os tempos em que este estivera exilado em Al-Āndalus. Mais tarde, quando Abū Sālim foi restabelecido no trono em Fez, Muḥammad V foi deposto e aprisionado juntamente com o seu vizir Ibn al-Ḥatīb em agosto de 1359.

Abū Sālim ao saber das dificuldades do seu amigo andaluz, enviou a Granada um emissário para tratar da liberação do sultão e do seu vizir com vistas a trazê-los a Marrocos. O emissário teve sucesso em sua missão, regressando a Fez com os dois no início de 1360. Ibn-Ḥaldūn estava entre aqueles que recepcionaram An-Naṣr e Ibn al-Ḥatīb e a partir de então começou uma outra história de amizade, a que nasceu entre historiador magrebino e o vizir andaluz, amizade à qual ele recorreria muito em breve.

2.4.1 Em terras andaluzas: um recomeço

O fato era que enquanto o sultão An-Naṣr reconquistava seu trono em Granada em abril de 1362, com a restauração de Ibn al-Ḥatīb na função de vizir, no outro lado do Estreito de Gibraltar as relações de Ibn-Ḥaldūn com os governantes de Fez pareciam incertas, facilitando sua decisão de ir para Granada. Sua amizade com o vizir rendeu-lhe frutos e logo passou aos serviços do sultão em Granada, cujo apogeu deu-se quando foi enviado a Sevilha em 1364 com a missão de estabelecer um tratado de paz entre os emires de Al-Āndalus e Pedro I⁴⁵ de Castela.

Ibn-Ḥaldūn deu os detalhes desse encontro com o rei castelhano (*Autob.*: xliv), conhecido pela alcunha de «o cruel». O historiador disse não só que atingiu seus objetivos, mas que Pedro I conhecia a história de sua família nos tempos em que viveu em Sevilha, chegando a oferecer-lhe de volta o que os Ḥaldūns um dia possuíram naquela cidade se lá permanecesse aos seus serviços. Ibn-Ḥaldūn diz ter recusado a oferta de Pedro I, já que não acreditava que ele falasse seriamente, além de não se ver às ordens de um Estado cristão.

No entanto, sua recusa foi recompensada em seu regresso a Granada, onde foi presenteado com a cidade de Elvira pelo bom trabalho feito em Castela. Era então o momento de trazer sua família, que estava em Constantina, para junto de si. Ibn-Ḥaldūn

⁴⁵ Rei de Castela de 1350 a 1369, quando foi assassinado em Montiel por seu meio-irmão bastardo e sucessor, Dom Henrique II.

referiu-se ao período em que retornou de Castela como um raro momento de calma, tal como lemos na citação abaixo:

Établi tranquillement dans ce pays, après avoir abandonné l'Afrique, et jouissant de toute la confiance du sultan, je reportai mes pensées vers la contrée lointaine où les événements avaient jeté ma femme et mes enfants, et, sur ma prière, il chargea un de ses gens d'aller les chercher à Constantine. Ma famille se rendit à Tlemcen, d'où elle alla s'embarquer sur un navire que le sultan avait expédié d'Almeria et qui était commandé par le chef de sa flotte. Lors de son arrivée à ce port, j'allai à sa rencontre, avec l'autorisation du prince, et je la conduisis à la capitale, où j'avais une maison disposée pour la recevoir. A cette habitation étaient attachés un jardin, des terres cultivées et tout ce qui était nécessaire à notre subsistance. (*Autob.*: p. xlv).

Com os seus viveu em prosperidade em Granada até que o sultão passasse a tratá-lo friamente, segundo ele por causa da inveja de seu amigo Ibn al-Ḥaṭīb. Sua situação tornou-se de tal forma incômoda que deixou Al-Ândalus em 1365 rumo a Bugia.

2.5 Em Bugia

Nessa época, seu amigo, o sultão háfsida Abū 'Abd-Allāh Muḥammad reconquistara o reino de Bugia, o mesmo pelo qual anos antes ele participara de uma conspiração para libertar e por quem esteve preso entre 1357 e 1358. O sultão não se esquecera do sofrimento pelo qual seu amigo passara por ele na prisão, oferecendo-lhe o cargo de *ḥājib*⁴⁶ (mordomo do palácio), nesse tempo a função mais importante do Estado. Ibn-Ḥaldūn assumiu o cargo de *ḥājib* em 1365, e entre suas funções estava a de diminuir as revoltas das tribos berberes e obrigá-las a pagar os tributos.

Contudo, no ano seguinte o emir de Constantina, Abū al-'Abbās⁴⁷ (r. 1370-94), levantou uma forte ofensiva contra Bugia, infligindo-lhe uma grande derrota, o que levou à morte Abū 'Abd-Allāh Muḥammad. Ibn-Ḥaldūn entregou a cidade a Abū al-'Abbās e por algum tempo participou da transição do governo. Quando percebeu que seria preso pelo novo emir, fugiu para Biskra, buscando refúgio entre os seus amigos berberes.

Em Biskra tentou dedicar-se aos estudos, esforço mais uma vez frustrado. O sultão de Tremecém, Abū Ḥammū II, cunhado do falecido sultão de Bugia, escreveu-lhe

⁴⁶ Inicialmente o responsável por guardar a porta de acesso ao soberano, e o único que aprovava as visitas que lhe podiam ser feitas. Com o passar do tempo, suas funções mudaram consideravelmente em cada região. Entre os magrebinos, que tinham um sistema semelhante ao dos andaluzes, a função de *ḥājib* era superior à de vizir, assistindo o soberano nos três serviços da administração civil: a residência real, chancelaria e finanças.

⁴⁷ Foi o restaurador do reino háfsida depois da ocupação de Abū 'Inān.

em 1368 convidando-o para ser seu *ḥājib* quando reconquistasse Bugia, mas que para tanto precisava dele para obter o apoio dos berberes. Ibn-Ḥaldūn recusou a oferta, mas aceitou usar a sua influência para convencer as tribos a apoiar a causa de Abū Ḥammū II. Logo o apoio à aliança entre o sultão háfsida de Túnis e o sultão de Tremecém contra Abū al-‘Abbās, assim como a pressão sobre os berberes, começaram a levantar suspeitas entre os seus anfitriões do deserto até que seu hóspede se tornasse *persona non grata*.

A ineficácia de Abū Ḥammū II em bem utilizar o apoio preparado por Ibn-Ḥaldūn fizeram-no mudar de lado, passando a apoiar o novo sultão de Marrocos, ‘Abd al-‘Azīz, filho de Abū al-Ḥasan, que tomou Tremecém em 1370. Realmente, nesse momento a situação do nosso autor complicou-se, porque o novo soberano marínida o encarregara de obter o apoio das tribos contra Abū Ḥammū II, seu antigo senhor. Em outras palavras, ele teve de voltar a ter com os chefes tribais, com quem poucos meses antes convencera a apoiar Abū Ḥammū II, para agora lutar contra ele.

Sobre a proposta do sultão ‘Abd al-‘Azīz, Ibn-Ḥaldūn escreveu as seguintes linhas: «Il m’accueillit avec tant de bonté que je ne pus refuser la mission dont il voulait me charger ; il me revêtit d’une robe d’honneur et me donna un cheval» (*Autob.*: p. lvi).

2.6 No forte de Qal‘at ibn-Salāma: refúgio e inspiração

Com sua família retida no Magrebe, retornou ao Norte da África no mesmo ano. Lá encontrou-se em um ambiente hostil: seu irmão Yaḥyā, por exemplo, voltara a servir Abū Ḥammū II, que nessa altura recuperara Tremecém e que, evidentemente, estava furioso com seu antigo aliado.

O perdão de Abū Ḥammū II só veio com a intercessão de nobres próximos ao sultão que eram simpáticos a Ibn-Ḥaldūn, que com dificuldades estabeleceu-se com sua família nas proximidades de Tremecém em março de 1375.

Alguns meses mais tarde o sultão chamou-lhe com a missão de recrutar mercenários entre os berberes de Biskra. Fingindo aceitá-la, auto-exilou-se no forte de Qal‘at ibn-Salāma⁴⁸, na atual Argélia, onde ficou por quatro anos (1375-8) e lá terminou a redação da primeira parte do seu *Kitāb al-‘Ibar*: a *Muqaddimah*. Foi em Qal‘at ibn-Salāma que sua consciência recobrou a dimensão histórica da experiência da ascensão e queda dos grupos humanos e, conseqüentemente, dos Estados aos quais eles formavam.

⁴⁸ Atualmente chamada Tawgazūt, esta localidade dista aproximadamente 6 km de Frenda e a 50 km de Tairret, na província de Orão, na Argélia.

Em um primeiro aspecto, essa tomada de consciência expressava um nascimento, o do Estado; em um outro, a existência, já desde a base dessa mesma entidade, de resíduos de práticas sociais cujo movimento inevitavelmente levaria ao seu próprio desaparecimento. A queda de um Estado não era, portanto, um fim em si mesmo, mas a ocasião do surgimento de um recomeço. Em Ibn-Haldūn esses ciclos infinitos de recomeços remetiam necessariamente às determinações do devir histórico.

Mas o que tinha de especial esse forte? Em si mesmo nada, sobretudo para um homem rico e poderoso, habituado às facilidades da vida urbana. Mas é certo que um conjunto de situações fizeram dele o lugar perfeito para escrever a sua obra-prima. Era ele então um homem maduro, pois tinha nessa altura 43 anos e já uma longa experiência na vida pública. Mas se juntava a isso um outro fator: Qal‘at ibn-Salāma era um lugar austero e isolado, que convidava ao raciocínio e à maturação de ideias que já o buscavam desde há muito antes.

O estudo do arqueólogo Martínez Enamorado dá-nos alguns sinais sobre o lugar que viu nascer o *Kitāb al-‘Ibar*:

La comarca denominada del Yābat (Djābat) es un territorio abastecido de agua (ríos Mina, Taht...). La antigua *Qal‘a Banī Salāma*, actual aldea Tawgazūt, obedece a una ocupación campesina del territorio que consideramos modélica en cuanto a la separación de las tres áreas que componen las alquerías, ordenación que tiene una palpable relación con el aprovechamiento de esos recursos hídricos: una alquería beréber, de carácter clánico como evidencia el topónimo que servía el área residencial, aprovechando a la perfección la presencia del líquido elemento; bien defendida de manera natural, por lo que apenas si hay que realizar un acondicionamiento castellológico (área castral); territorio de trabajo campesino por debajo de la alquería, separación destinada a evitar la interferencia de uno en otro (área de trabajo). (Martínez Enamorado, 2008: pp. 91-2).

2.7 Novamente em Túnis

A continuidade de sua pesquisa exigia o acesso a uma vasta documentação, que só podia ser consultada em Túnis. Tinha ele então 46 anos – deixara Túnis com 23 anos. Obteve a permissão de Abū al-‘Abbās, o arquiteto da restauração háfsida, com o qual tivera conexões anos antes em Bugia, para retornar a Túnis, onde chegou entre novembro e dezembro de 1378. Ali reuniu o material que necessitava, começando assim a segunda etapa do seu trabalho: a revisão e ampliação do que escrevera em Qal‘at ibn-Salāma, o que continuou a fazer até pouco antes de morrer.

Havia muito mais do que o desejo de consultar os livros de grandes bibliotecas a influenciar sua decisão de retornar a Túnis. Pela mesma época ele adoecera gravemente e sem os cuidados médicos que só podiam ser encontrados nos grandes centros urbanos, certamente sucumbiria. Estava também farto daquela vida isolada e simples, cujas limitações opunham-se completamente aos amplos horizontes que projetara para si desde sua juventude. Enfim, sentia que já era tempo de partir.

Poussé par le désir de me rendre auprès du sultan Abou 'l-Abbas et de revoir Tunis, la demeure de mes pères, ville qui montre encore plusieurs traces de leur existence et qui renferme leurs tombeaux, je me mis à solliciter de ce prince la permission de rentrer sous l'autorité du gouvernement hafside. (*Autob.*: p. lxviii).

Ainda no mesmo ano tornou-se professor na Universidade de Zītūna, na qual ele parece ter suscitado o entusiasmo dos estudantes e a hostilidade dos tradicionalistas, entre estes Ibn-‘Arafa, na época mufti⁴⁹ de Túnis e um dos maiores detratores de Ibn-Ḥaldūn. A inveja de seus colegas por causa dos favores que recebia do sultão Abū al-‘Abbās, mais as missões que este lhe impunha, criaram-lhe um ambiente desfavorável em Túnis, provocando a sua partida do Magrebe poucos anos depois de sua chegada.

Cansado do Ocidente muçulmano e decidido a deixá-lo definitivamente, deu como pretexto a peregrinação a Meca, partindo no fim de outubro de 1382 para o Egito, onde ocupou o cargo de professor e grão-cádi⁵⁰ na administração dos sultões mamelucos.

2.8 No Egito

Era 1383, tinha ele quase 50 anos e via-se encantado com a capital mameluca, cidade à qual ele era só elogios, evidentemente que proporcionais às suas expectativas.

Le 1er du mois de dou 'l-hiddja (5 février 1383) j'entrai dans la métropole de l'univers, le jardin du monde, la fourmilière de l'espèce humaine, le portique de l'islamisme, le trône de la royauté, ville embellie de châteaux et de palais, ornée de couvents de derviches et de collèges, éclairée par des lunes et des étoiles d'érudition. (*Autob.*: p. lxxii).

O Cairo era então um dos principais polos do desenvolvimento intelectual no mundo árabe, muito em parte pelo ambiente político relativamente pacífico quando

⁴⁹ Erudito muçulmano a quem é reconhecido a autoridade de interpretar a Lei islâmica (Xariá) e de emitir opiniões jurídicas (*fatāwā*).

⁵⁰ Em árabe *qāḍī al-quḍāt*, literalmente «juiz dos juizes». O equivalente hoje a «juiz da Suprema Corte de Justiça».

comparado ao do Magrebe. Essas eram as razões básicas pelas quais a cidade recebia eruditos de todo o Islão, atraídos pela proteção de alguns dos seus emires ilustrados.

E assim também foi com Ibn-Ḥaldūn, com a vantagem de que ele, diferentemente de outros, não era um desconhecido no Egito mameluco. Suas funções como homem de Estado, além da intensa publicidade que fizera da sua *Muqaddimah*, haviam-no precedido.

Mas o Egito pelo qual ele se encantara tinha muito daquilo que descrevera sobre os Estados jovens do Ocidente muçulmano em seus momentos de ascensão. Assim, embora tivessem entrado no Egito como escravos, os mamelucos mantiveram ao longo dos séculos um forte espírito de corpo, o que lhes permitiu tornarem-se senhores daquele país.

2.8.1 De escravos-soldados a senhores

Os mamelucos eram escravos comprados ainda meninos para formar as tropas de elite dos sultões aiúbidas⁵¹ no Egito e na Síria. Inicialmente de origem turca, mais tarde circassiana, georgiana e até mesmo balcânica, logo que chegavam a cidades como Alepo ou o Cairo, eram convertidos ao islamismo, treinados nas ciências islâmicas assim como que na arte da guerra.

Clément Huart, na resenha que fez do livro de Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, trata daquele Egito em que Ibn-Ḥaldūn fora viver e desempenhar suas novas funções.

L'État des mamelouks est une féodalité militaire, composée exclusivement d'étrangers ou de descendants d'étrangers ; la population indigène musulmane ne compte guère ; dans les campagnes, elle cultive les terres arables, soumises à l'aléa de la crue du Nil ; dans les villes, elle s'occupe de commerce ; les Coptes, c'est-à-dire ceux des autochtones qui ont conservé leur foi chrétienne monophysite, se glissent dans les bureaux de l'administration en qualité de scribes, de rédacteurs, d'expéditionnaires. (Huart, 1924: p. 242).

E um pouco mais abaixo, trata especificamente desses escravos-soldados que se tornaram sultões do Egito.

⁵¹ Dinastia de origem curda fundada por Saladino em 1173 que dominou o Egito, a maior parte da Síria, parte do atual Iraque e Iêmen. Depois de derrubar os fatímidas, Saladino defendeu Palestina durante as Cruzadas e fez do Egito o Estado mais poderoso do mundo muçulmano. Após a morte do seu fundador (1193) o regime aiúbida descentralizou-se até que em 1250 um grupo de oficiais mamelucos (escravos-soldados) explorou um lapso na sucessão aiúbida para assumir o governo no Egito e assim fundar a dinastia mameluca.

Ces hommes, ces soldats, sont tous des esclaves, ou des descendants d'esclaves, affranchis ou non : ils sont originaires de l'Asie Centrale, ce sont des Turcs parlant divers dialectes de la langue turque ; ils proviennent de cette longue chasse aux esclaves pratiquée dans les territoires au nord du Iaxartes pendant plusieurs siècles. (Huart, 1924: p. 242).

Evidentemente, nesta segunda citação de Huart sobre o que leu da obra de Gaudefroy-Demombynes, refere-se à primeira vaga desses escravos-soldados, que era de origem turca e que fundou a dinastia bahri, que reinou no Egito de 1250 a 1382. Os mamelucos a quem Ibn-Ḥaldūn serviu pertenciam à dinastia burji – de origem circassiana –, que sucedeu a bahri, mas que como a anterior, também formou-se de escravos-soldados. Os circassianos, aliás, tomaram o poder apenas um ano antes de Ibn-Ḥaldūn ir viver no Egito, com a ascensão de Al-Mālik az-Zāhir ad-Dīn Barqūq ao trono (Levanoni, 1990; Walker, 1999).

Com o tempo, a dinastia aiúbida tornou-se de tal forma dependente dos escravos de elite, que a ascensão destes ao poder em 1250 não deixou de ser a simples passagem de uma autoridade *de facto*, como corpo militar e administrativo, para uma *de jure*, como os novos senhores do Egito e da Síria.

2.8.2 Professor e grão-cádi no Egito mameluco

Em pouco tempo Ibn-Ḥaldūn aproximou-se do sultão Barqūq, de quem ganhou a confiança e os favores. Barqūq nomeou-o professor de *fiqh* na Universidade de Al-Azhar e no madraçal⁵² de Qamḥīyah em março de 1384 e logo em seguida, no mês de agosto, grão-cádi maliquita. Sobre a sua nomeação ao cargo de professor ele nos informa que:

Peu de jours après mon arrivée, les étudiants vinrent en foule me prier de leur donner des leçons. Malgré mon peu de savoir, il me fallut consentir à leur désir, et je commençai à faire un cours dans le Djamê 'l-Azher. On me présenta ensuite au sultan, qui m'accueillit avec beaucoup d'affabilité et m'assigna une pension sur les fonds de ses aumônes, selon sa manière habituelle d'agir envers les savants. [...] Vers cette époque, une place de professeur au collège d'El-Camhiya, vint à vaquer par la mort de celui qui l'occupait, et El-Melek ed-Dhaher me choisit pour la remplir. (*Autob.*: p. lxxxiii).

⁵² Um madraçal é uma instituição de ensino superior nos países muçulmanos. O madraçal funcionou até o século XX como um seminário teológico e escola de direito islâmico, com um currículo centrado no Alcorão, na gramática, literatura árabe, matemática, lógica e, em alguns casos, ciência natural. Nos madraçais a educação era gratuita, assim como a alimentação, alojamento e assistência médica. Normalmente, a instrução era dada em um pátio e consistia na memorização de livros fundamentais e palestras do professor. Uma das características peculiares dos madraçais era que os professores emitiam certificados aos seus alunos que constituíam a permissão para que pudesse repetir suas palavras.

E a seguir, sobre a sua nomeação ao cargo de grão-cádi:

En l'an 786 (1384 de J. C.), le sultan déposa le cadí malékite, comme je viens de le dire, et me fit l'honneur de me désigner pour remplir la place vacante. Ce fut en vain que je le priai de m'en dispenser ; il n'écoula que sa volonté, et, m'ayant revêtu d'une robe d'honneur, il envoya les grands officiers de la cour m'installer au tribunal établi dans la *Salehiya*, collège situé dans (la rue appelée) *Beïn el-Casrein*. (*Autob.*: p. lxxxiv).

Entre os mamelucos havia quatro postos de grão-cádi, cada um para um rito⁵³. A esses «juizes dos juizes» cabia a função de aplicar a justiça de acordo com a *Xariá*⁵⁴, as tradições jurídicas de suas escolas e o controle sobre outros juizes. Além dessas responsabilidades, também cuidavam dos bens de fundações caritativas, entre elas, por exemplo, orfanatos e instituições de apoio aos pobres.

Ibn-Haldūn ao ser indicado como professor nessas escolas, e logo em seguida como grão-cádi, não se furtou às disputas políticas do Egito. Tratava-se de uma questão antiga que remetia aos primeiros tempos do Islão, isto é, à cisão entre sunitas e xiitas. Como se sabe, por aproximadamente dois séculos o xiismo fora preponderante no Egito, até que Saladino impôs o sunismo através da educação, tendo o madraçal como seu centro irradiador.

To a certain extent, madrasas resembled the institutions created by the Shiites to spread their own propaganda. They were intended to teach theology and law in accordance with orthodox belief, following one of four schools of canonical law, and their students received free food and clothing. The college had its own teachers. It was built and financed by the sultans and members of the ruling caste, along with some civilians. Also developed in Cairo under the Ayyubids was the *khanqa*, or convent, an establishment intended as a retreat for sufi mystics. Saladin founded the first madrasa, known as Qamhiyya, for the Malikis in 1170 and the first *khanqa* on the site of a Fatimid town mansion in 1173. (Raymond, 2002: p. 103).

Tal como nas ordens cristãs da Espanha e de Portugal, no mundo árabe a educação também serviu como instrumento de conquista de espaço político entre setores da sociedade em disputa. Os madraçais fundiam desde os seus fundamentos a educação que no Ocidente atual incluiria a dita «laica», ou seja, as disciplinas usadas no dia a dia como o ensino da língua culta, as Matemáticas, a Geografia entre outras, com a peculiaridade de que incluíam também o ensino religioso: a Lei islâmica.

Assim, não era de surpreender que a indicação de um estrangeiro ao cargo de professor em importantes madraçais e ao de juiz supremo causasse a ira de elementos

⁵³ Os quatro ritos sunitas são, respectivamente, o maliquismo, hanafismo, xafiismo e hanbalismo.

⁵⁴ Em português *Xariá* é a forma preferencial, segundo o Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, 3ª ed., 1999, p. 2095, que também admite a variante *Chariá*.

locais que se sentiam preteridos pelo sultão na administração da justiça e de bens de alto valor (Martel-Thoumian, 1991).

2.8.3 Tragédia familiar, adversidades políticas e desencantamento

Um período de sofrimento não tardou a chegar, em um primeiro momento, não por força das intrigas de seus inimigos egípcios, mas por uma questão de caráter pessoal. Desde que chegara ao Cairo Ibn-Ḥaldūn pedia a intervenção do sultão Barqūq para a liberação de sua família de Túnis, para que assim pudesse juntar-se a ele no Cairo.

O sultão conseguiu que ela embarcasse para o Egito alguns meses depois. A expectativa do reencontro desmoronou quando, por uma forte tempestade perto de Alexandria, o navio afundou, levando consigo sua esposa e filhas por volta de novembro de 1384. Restaram-lhe dois filhos homens que não embarcam com a mãe e as irmãs e que se juntaram a ele meses mais tarde.

Quase que ao mesmo tempo, a sua intransigência e as intrigas movidas contra ele causaram a sua demissão como grão-cádi no ano seguinte à sua nomeação, ou seja, pela metade de 1385. Isso não significou a perda dos favores do sultão, mas tão-só um afastamento temporário com vistas a pacificar os aliados descontentes de Barqūq. A maior prova de que seu prestígio era ainda grande foi a sua manutenção como professor, entre outros madraçais, no de Qamḥīyah.

Em setembro de 1387 decidiu partir em peregrinação a Meca, regressando em junho de 1388. No ano seguinte o sultão Barqūq foi afastado do poder por um emir rival que até então estava exilado na Síria. O afastamento de Barqūq foi também o afastamento de Ibn-Ḥaldūn, que para salvar sua pele concordou em assinar uma *fatwā* que condenava Al-Mālik, até então seu protetor. No entanto, Barqūq recuperou o trono em 1390, destituindo Ibn-Ḥaldūn de todas as funções que lhe concedera antes do levante. A traição ao sultão lhe custaria caríssimo, pois que seria isolado da corte mameluca. Seu retorno à magistratura só veio em 1399, quando o sultão perdoou-o poucos meses antes de morrer.

Levado à função de juiz pela segunda vez, passou a servir o filho do sultão morto, An-Naṣr Faraj. Observando a agitação que tomara o país logo após a transição de poder para as mãos do jovem sultão, decidiu ir a Jerusalém, de onde voltou em maio de 1400. De volta ao Cairo, foi demitido uma segunda vez, poucos meses depois de sua chegada.

2.8.4 Tamerlão avança sobre o Levante

Quase que ao mesmo tempo vinham do Levante notícias de que Tamerlão invadira a Síria e tomara Aleppo, e já marchava em direção a Damasco. An-Naṣr Faraj reuniu seus generais e decidiu enviar suas forças para rechaçar o invasor turco-mongol. Com elas foi também um grupo de juristas, dentre os quais Ibn-Ḥaldūn.

A expedição chegou a Damasco no fim de 1400, quando as tropas mamelucas travaram combates com as tártaras. Embora tenham guardado suas posições, os mamelucos ficaram enormemente enfraquecidos e logo começaram as conversações de paz. Durante as negociações o sultão An-Naṣr Faraj deu-se conta de que se iniciara uma trama contra ele no Cairo, fazendo com que abandonasse Damasco à sua própria sorte.

As dissensões entre os generais e a retirada do sultão foram a oportunidade que Ibn-Ḥaldūn esperava para retornar à cena. Era início de janeiro de 1401 e a falta de liderança entre os mamelucos abriu caminho para que ele convencesse os outros ulemás⁵⁵ que o acompanhavam de que já era hora de avançar nas negociações de paz com Tamerlão a fim de que elas lhes fossem mais razoáveis.

De acordo com o historiador magrebino, Tamerlão teve com ele uma longa conversa. O invasor turco-mongol teria lhe perguntado sobre sua origem, as razões que o levaram a viver no Egito; mas também, e aparentemente com muito mais interesse, sobre a política magrebina, seus sultões, seus negócios, suas disputas, chegando a pedir-lhe que escrevesse um tratado sobre todos esses aspectos do Norte da África. Sobre o seu objetivo primeiro de encontrar Tamerlão, houve de fato uma negociação de paz, mas que tratou de assegurar a oferta da submissão dos mamelucos ao invasor para que assim pudessem sair com vida da cidade.

Ao terminar de escrever o tratado que Tamerlão lhe pedira, Ibn-Ḥaldūn foi liberado para retornar ao Cairo por volta de março de 1401, isto é, somente dois meses depois de sua chegada a Damasco. De volta à capital mameluca, reocupou sua função de professor nos madraçais em que ensinava assim como a de grão-cádi, esta pela terceira vez. Nessa altura estava ele com quase 70 anos.

Os anos seguintes foram de intensas disputas para se manter como grão-cádi.

Com seus altos e baixos, foi demitido e restaurado à magistratura várias vezes, algumas

⁵⁵ Ulemás são sábios versados na lei e religião islâmicas. Embora sejam especializados na Xariá – a Lei islâmica –, muitos cultivam outras ciências, como filosofia, lógica e história, já que os campos estudados e a importância variam de acordo com a escola de Direito a que seguem. Em um sentido mais amplo, o termo «ulemá» é usado para se referir ao corpo de clérigos muçulmanos que completaram vários anos de estudo das ciências islâmicas, como os muftis, os cádis e os alfaquis.

por apenas poucos meses; na sexta e última vez, poucas semanas antes de vir a falecer a 17 de março de 1406. Ele foi sepultado no cemitério dos sufistas no Cairo.

2.9 Político, historiador e juiz

Lembramos que a descrição das andanças do Ibn-Ḥaldūn político não podem ser subestimadas, por se encaixarem em um projeto historiográfico bem mais amplo, mesmo que ele não tivesse total consciência disso. Nela descreveu com uma incrível qualidade de dados o ambiente em que as decisões dos poderosos eram tomadas. Como político ele, tal como os outros a quem duramente criticou, também manipulou informações e opiniões, criou intrigas e traiu seus aliados e protetores.

Como historiador-juiz procurou afastar-se dos interesses pessoais para analisar os eventos maiores, aqueles que realmente mudam os destinos dos povos. Preocupou-se com o método para distinguir o verdadeiro do falso, como a imparcialidade, a qualidade das provas apresentadas para a comprovação de um fato histórico, assim como a qualidade metodológica para a sua apreciação.

Os contextos descritos acima permitem-nos ver com clareza que, mesmo um historiador comprometido com a imparcialidade pode ser influenciado por ideologias que o levam a elidir fatos relevantes de um momento histórico. Remete a uma lição que a historiografia atual discute com apreensão: até que ponto os historiadores podem influir na formação de opiniões sobre o passado?

CAPÍTULO III

Redescoberta e releituras de Ibn-Ḥaldūn

3.1 As duas principais obras de Ibn-Ḥaldūn. 3.1.1 *A Xifā' as-Sā'il li-Tahḍīb al-Masā'il*. 3.1.2 *O Kitāb al-'Ibar e suas partes*. 3.2 A leitura do *Kitāb al-'Ibar* por parte dos seus contemporâneos. 3.2.1 *Ibn al-Azraq e os Bada'i' as-Sulūk fī Ṭabā'i'*. 3.2.2 *Os Bada'i' as-Sulūk fī Ṭabā'i' e a Muqaddimah*. 3.3 Ibn-Ḥaldūn é apresentado aos europeus: século XVI. 3.3.1 *Leão Africano e Della descrizione dell'Africa et delle cose notabili che ivi sono*. 3.4 Ibn-Ḥaldūn reaparece no século XVII. 3.4.1 *A publicação dos 'Ajā'ib al-Maqdūr fī Aḥbār Timūr*. 3.4.2 *No Império Otomano: o enciclopedista Kâtip Çeleb*. 3.4.3 *O Khaledoun da Bibliothèque Orientale*. 3.5 Séculos XVIII e XIX: impérios e traduções. 3.5.1 *Os otomanos e a primeira tradução da Muqaddimah*. 3.5.2 *Na Europa Ocidental do século XIX: a era dos orientalistas*. 3.5.3 *A tradução do Kitāb al-'Ibar por William McGuckin de Slane para o francês*. 3.5.4 *As traduções dos séculos XX e XXI*.

DIFERENTEMENTE DO QUE se possa pensar, os eruditos europeus não encontraram em Ibn-Ḥaldūn um pensador isolado dos seus congêneres, nem mesmo inexplorado pelas gerações que imediatamente o sucederam. Pelo contrário, suas obras foram apreciadas pelos seus contemporâneos, gerando por vezes acalorados debates. Essas discussões ficaram reduzidas ao mundo árabe até que no século XVII começaram aparecer referências a Ibn-Ḥaldūn como personagem política e aos seus escritos por conta da conquista otomana do Egito no século anterior. A partir de então, suas obras ganharam o mundo em um efeito em cadeia que acompanhou a passagem dos impérios, passando da língua árabe ao turco, toscano, francês, latim e então a outras línguas.

3.1 As duas principais obras de Ibn-Ḥaldūn

Por uma questão de prioridade, vamos tratar neste trabalho somente de duas obras do historiador magrebino, uma voltada ao universo jurisprudencial – *Xifā' as-Sā'il* – e outra ao universo histórico – *Kitāb al-'Ibar*. A escolha, evidentemente arbitrária, deve-se inicialmente ao fato de que ambas foram escritas já durante sua vida adulta, produtos de sua maturidade intelectual, mas principalmente porque relevam de dois momentos cruciais ao desenvolvimento de uma metodologia jurisprudencial de busca da verdade na história.

3.1.1 A *Xifā' as-Sā'il li-Tahdīb al-Masā'il*

A *Xifā' as-Sā'il* tem um valor exemplar na historiografia do Ocidente muçulmano, especificamente na de Al-Ândalus por incluir-se em um grupo de fontes relativamente pouco explorado, o das *fatāwā*. Pouco traduzidas e pouco comentadas, essas opiniões legais respeitam a aspectos prementes da vida religiosa, política e econômica das sociedades magrebina e andaluzas de importância indiscutível aos historiadores (Guichard, 1999). O uso da *fatwā* de Ibn-Ḥaldūn como fonte histórica supõe evidentemente identificar ferramentas jurisprudenciais na confecção de sua opinião, em um sentido amplo. Mas em um sentido específico, é inevitável não observar o que ela diz sobre como as sociedades do Ocidente muçulmano lidavam com suas disputas, entre elas a necessidade ou não de um mestre para guiar os noviços sufistas.

Dessa forma, embora menor em importância do que o *Kitāb al-'Ibar*, a *Xifā' as-Sā'il* traz uma importante contribuição para a compreensão do pensamento religioso do nosso autor, bem como de suas estratégias argumentativas para defender suas ideias do ponto de vista jurisprudencial, uma vez que se trata de uma *fatwā* em que criou tipologias de análise das teses das partes em disputa próprias dos alfaquis⁵⁶. Bem mais do que uma consulta jurídica, essa obra ajudará a determinar os instrumentos metodológicos que nortearão Ibn-Ḥaldūn pouco tempo depois em seu clássico histórico: o *Kitāb al-'Ibar*.

Traduzida livremente ao português como *O apaziguamento daquele que pergunta para elucidar suas dúvidas*⁵⁷, trata do mestre espiritual – o xeque –, mas também da reflexão sobre o significado das práticas da vida mística no Islão. Ela originou-se de uma disputa entre os noviços de ordens sufistas que agitou Granada entre 1372 e 1374 por conta de uma discussão sobre a necessidade ou não de se ter um mestre para se seguir a via mística.

Segundo o tradutor da versão em francês (Pérez, 1991), essa obra teria sido escrita durante a segunda estada de Ibn-Ḥaldūn em Fez, ou seja, entre novembro de 1372 e setembro de 1374. Isso porque foi somente em 1368 – quando estava em Biskra –, que ele veio a saber que seu amigo Ibn al-Ḥatīb escrevera um trabalho sobre sufismo

⁵⁶ Alfaquis são os especialistas em jurisprudência islâmica (*fiqh*). Eram verdadeiros representantes da Xariá porque aconselhavam os cádis. Esses juristas, ao que parece, tentavam reconciliar as partes pela exortação moral e conseguir um acordo, caso falhassem o cádi daria início ao processo.

⁵⁷ É importante notar que o uso da palavra *xifā'* era relativamente comum em títulos de livros em árabe com diversos sentidos diferentes. O mais conhecido entre eles é o *Kitāb ax-Xifā'* («Livro da cura») de Avicena. Nessa enciclopédia científica e filosófica, *xifā'* vem a significar «a cura da ignorância da alma». Já no caso da obra de Ibn-Ḥaldūn, cobre o campo semântico de «aquietar, serenar, satisfazer» com respostas adequadas àquele que pergunta.

cujos títulos eram *Rawḍat at-Taʿrīf bi'l-ḥubb ax-Xarīf*, que em português significa *O jardim da definição do amor supremo*. O trabalho de Ibn al-Ḥaṭīb influenciou sobremaneira a *Xifāʾ as-Sāʾil* anos depois, tal como se pôde ver nas numerosas citações que Ibn-Ḥaldūn dela fez.

Houve quem pusesse em questão se Ibn-Ḥaldūn teria sido seu verdadeiro autor. Um deles foi Abū al-ʿAbbās ibn-Yūsuf al-Fāsī (m. 1612), que na sua *Xarḥ ar-Rāʾya*⁵⁸ atribuiu a autoria da *Xifāʾ as-Sāʾil* ao seu pai – Abū Bakr Muḥammad Ibn-Ḥaldūn (m. 1347) –, que dedicou sua vida aos estudos e era frequentador assíduo de círculos sufistas (Chaumont, 1989). Por outro lado, o número dos que afirmaram ser a *Xifāʾ as-Sāʾil* obra de Ibn-Ḥaldūn foi não só superior, mas mais fiável quando se tem em conta que entre eles estavam os eruditos sufistas Aḥmad Zarūq (m. 1493), Abū Sālim al-ʿAīyāxī (m. 1679) e ʿAbd al-Qādir al-Fāsī (m. 1702), todos de Marrocos e íntimos da obra de Ibn-Ḥaldūn (Cheddadi, 1995).

O argumento de que a *Xifāʾ as-Sāʾil* fora escrita pelo pai de Ibn-Ḥaldūn fundamentava-se no fato de que em nenhuma linha da *Autobiografia* o historiador magrebino falou de um ensaio sobre sufismo⁵⁹ ou sobre a relação da religião com a jurisprudência. Como vimos no início do capítulo anterior, o *Taʿrīf* era um tipo peculiar de autobiografia em que o nosso autor enfatizou as atividades como homem de Estado e historiador, o que justificaria que ele não tivesse citado um trabalho menor e provavelmente polémico.

As dúvidas sobre sua autoria desaparecem quando se compara a *Xifāʾ as-Sāʾil* ao *Kitāb al-ʿIbar*, em que ideias e até mesmo estilo e vocabulário técnico são praticamente os mesmos. Quanto às ideias, basta que se leia em ambas as obras as partes referentes ao sufismo, às ciências ocultas e à disposição inata para homens praticarem uma religião para que se saiba que se trata do mesmo autor.

No que se refere às leituras dos seus contemporâneos ou póstumas a ele, ao que parece essa obra foi eclipsada pelo *Kitāb al-ʿIbar*, maior em temas abordados bem como em profundidade de análise. O pouco espaço de tempo entre ambas – entre três e quatro anos – dava poucas opções ao autor, que dada a inexistência de um mercado editorial como o que existe hoje, preferiu muito mais divulgar sua obra-prima.

⁵⁸ *A explicação da opinião*. [Tradução do autor].

⁵⁹ A hipótese mais aceita é que a palavra «sufismo» e seus derivados originem-se do árabe *ṣūf*, que significa «lã». Os sufistas usavam frequentemente um manto de lã como sinal de humildade. A modéstia e a pobreza são invocados em outros nomes, como por exemplo, dervixe (do persa: *darwīxi*, mendigo) ou faquir (do árabe: *faqīr*, pobre).

A seguir damos a saber sua arquitetura, seguido de uma breve apresentação de suas partes, tal como encontramos em Pérez (1991):

- Introdução.
- Parte I: «Definição exata da via dos sufistas. Sua distinção em termos gerais para com as várias vias da Lei muçulmana».
- Parte II: «O desenvolvimento dos diversos combates espirituais, cujo fervor conduziu os sufistas. A força que lhes dá impulso. De como o nome *taṣawwūf* prevaleceu para designar os outros combates espirituais e foi tomado nessa acepção particular pelo grande público ao preço de uma transferência de sentido do primeiro combate aos últimos. Exame aprofundado dessa via».
- Parte III: «A mudança de sentido que os modernos deram ao termo *taṣawwūf* e a sua refutação sobre esse ponto».
- Parte IV: «A questão do mestre espiritual. Deve-se considerá-lo como uma exigência nos combates espirituais? Em qual desses combates ele é obrigatório? Em qual ele é recomendável? Em qual ele não é obrigatório? O âmbito dessa questão».
- Parte V: «Onde se divide entre as duas partes a controvérsia e onde se determina a parte da verdade contida em suas respectivas posições, assim como o valor de seus argumentos».

Na introdução ele expõe o objeto da questão em debate: a controvérsia sobre a necessidade ou não do xeque. Em seguida, para fundamentar sua discussão nas partes que se seguirão, define a via dos sufistas, caracterizando-a entre outras vias da Lei religiosa, explicando como foi sua evolução até os seus dias. Dessa forma apresenta os dois grandes elementos que o ocuparão na sua *fatwā*: o sufismo e o xeque.

Na primeira parte, o autor propõe-se a definir o sufismo por meios jurisprudenciais, históricos e filosóficos. Para ele, as obras pelas quais o homem satisfaz às prescrições da Lei repartem-se em duas séries: exteriores e interiores. A essas duas séries de obras correspondem duas séries de qualificações jurisprudenciais e explicam por que depois da aparecimento dos sufistas, por volta de dois séculos após a hégira, constituiu-se um duplo *fiqh*: um exterior, atinente às obras do corpo jurídico islâmico,

isto é, os juristas – alfaquis – e os jurisconsultos – muftis –; e um interior, atinente às ações dos corações da comunidade islâmica.

Na segunda parte predomina a análise da aproximação mística enquanto que combate espiritual. Nela Ibn-Ḥaldūn operará uma divisão em três partes, segundo os diferentes objetivos dos homens que os perseguem. Sua exposição avança de forma a deixar claro que a alma é enviada a este mundo imperfeita para ser refinada pelas provas impostas por Deus. Em seguida, divide em ordem ascendente o percurso do crente para chegar a Deus em três combates: 1. o da piedade; 2. o da retidão; e 3. o da revelação ou retirada do véu. É então na terceira parte que vem a sua *fatwā*, em que Ibn-Ḥaldūn reflete sobre o estatuto jurídico desses três combates e desenvolve seu julgamento sobre o xeque.

Na terceira parte, Ibn-Ḥaldūn reflete sobre o presente e o futuro do sufismo, bem como as causas de sua evolução. Aqui Ibn-Ḥaldūn estrutura seus argumentos entre os que têm objetivos mais humildes e os mais ambiciosos: 1. se desejam manter a saúde da alma pela consciência escrupulosa, fundamentam-se em uma ciência do sufismo primitivo; 2. se aspiram a degraus mais altos do paraíso, esforçando-se por praticar a retidão, fundamentam-se em um sufismo mais desenvolvido.

Na quarta parte Ibn-Ḥaldūn ocupa-se do xeque, relacionando sua necessidade às principais categorias do *fiqh*. Em resumo, para Ibn-Ḥaldūn quanto maior for a complexidade dos combates, maior será a necessidade do xeque. Portanto, para o último combate, o da revelação, o acompanhamento do xeque é *sine qua non*.

Finalmente, na quinta parte, Ibn-Ḥaldūn organiza seus argumentos novamente em três partes, em que os combates espirituais da piedade e da retidão são postos em oposição ao terceiro, o da retirada do véu. Para o historiador magrebino, as experiências vividas nesta última via são particulares a um grupo especial de crentes e relativamente novas no Islão de seu tempo.

A *Xifā' as-Sā'il* foi primeiramente editada pelo investigador marroquino Muḥammad ibn-Tāwīt at-Tānjī, estabelecida em 1957. Os manuscritos que Ibn-Tāwīt utilizou eram todos magrebinos, sendo que o que ele tomou como base, o que ele chamou de manuscrito «A», data de 13 de junho de 1485 e encontra-se hoje na Biblioteca Real de Rabat, em Marrocos. O segundo manuscrito, a que ele chamou de «B», é considerado inferior ao «A», data de 1664 e é atualmente propriedade de uma rica família marroquina. Outra edição é a de Aḡnātiyūs 'Abd al-Ḥalīfah al-Yasū'ī, de

1959, publicada em Beirute, que se baseou unicamente no manuscrito do Cairo. Chaumont (1989: p. 272) considera a edição de Al-Ḥalīfah «inutilizável» porque não dá a integralidade do texto nem segue a ordem original de sua composição.

Há duas traduções da *Xifā' as-Sā'il* para línguas europeias: a bastante conhecida de René Pérez (1991) para o francês, publicada com o título *La Voie et la Loi, ou le Maître et le Juriste* e a recentíssima tradução de Yumna Özer, publicada em julho de 2017 para o inglês, com o título *Ibn Khaldun on Sufism: Remedy for the Questioner in Search of Answers*⁶⁰. Não tivemos acesso à tradução inglesa por causa de sua novidade, e tampouco a resenhas que a avaliassem. Havia, de fato, uma grande demanda dos investigadores anglófonos por essa obra de Ibn-Ḥaldūn, o que faz da tradução de Yumna Özer muito bem-vinda. Evidentemente, espera-se que a tradutora tenha usado o espaço de tempo de 26 anos que separa sua tradução da de René Pérez para cobrir qualquer lapso que o francês tenha deixado escapar, bem como tenha acrescentado útil informação à sua introdução, uma vez que a tradutora é doutora em Estudos Islâmicos pela Universidade de Indiana, com especialização em sufismo.

3.1.2 O Kitāb al-'Ibar e suas partes

O *Kitāb al-'Ibar*, cujo título original completo e traduzido para o português é: *O livro das lições e registro do sujeito e do predicado a respeito das jornadas dos árabes, dos persas, dos berberes e dos seus contemporâneos detentores do poder maior*, conhecido em sua forma curta como «História Universal»⁶¹. Inicialmente concebido como uma história dos berberes, mas com o tempo o autor estendeu sua discussão para todo o mundo árabe e para os povos que com eles travaram contato, representando uma verdadeira história universal.

Quanto à sua divisão, alguns esclarecimentos são necessários. Durante o período em que Ibn-Ḥaldūn passou em Qal'at ibn-Salāma, sua intenção sempre foi a de escrever uma única obra, ao que se manteve fiel até o fim de sua vida. O autor nos confirma a extensão e unidade de seu projeto informando onde começara a composição do *Kitāb al-'Ibar*.

Je m'établis alors avec ma famille à Calāt Ibn Selama, châteaufort situé dans le pays des Beni Toudjîn et que les Douaouïda tenaient du sultan comme *ictâ*. J'y demeurai quatre ans, tout à fait libre de soucis, loin du tracas des affaires, et j'y commençai la composition de mon ouvrage (sur l'histoire universelle). Ce fut

⁶⁰ Cambridge: The Islamic Texts Society.

⁶¹ Em árabe transliterado: *Kitāb al-'Ibar wa Diwān al-Mubtada wa al-Ḥabar fī Ayyān al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa Man 'Aṣarahum min as-Sulṭān al-Akbar*.

dans cette retraite que j'achevai les *Prolégomènes*, ouvrage dont le plan était tout à fait original, et pour l'exécution duquel j'avais pris la crème d'une énorme masse de renseignements. (*Autob.*: p. lxii).

Significa dizer que organização que existe atualmente do *Kitāb al-'Ibar*, tal como veremos logo abaixo, em *Muqaddimah* (Introdução), *Tārīḥ* (História) e *Ta'rīf* (Autobiografia), foi criada pelo autor para as arranjar de forma mais eficiente, e não porque teria escrito três obras independentes. Esses três grandes blocos, por sua vez, distribuem-se em sete seções, às quais esquematizamos e descrevemos a seguir.

- A *Muqaddimah* (Introdução ou Prolegômenos) e o Livro Primeiro: parte que foi considerada pelo meio acadêmico moderno como uma obra à parte pela originalidade do método científico nela exposto.
 - Introdução (à introdução): «Da excelência da historiografia. Uma apreciação das várias abordagens da história. Uma reflexão sobre os diferentes tipos de erros aos quais os historiadores são passíveis».
 - Livro Primeiro: «Da natureza da civilização. Os beduínos e a vida sedentária, a obtenção da superioridade, as atividades lucrativas, as formas de ganhar a vida, as ciências, os ofícios e todas as outras coisas que afetam a civilização. Suas causas e suas razões».
 - Capítulo I: «A civilização humana em geral».
 - Capítulo II: «A civilização beduína, as nações e tribos selvagens, bem como suas condições de vida, incluindo várias declarações básicas e explicativas».
 - Capítulo III: «Sobre as dinastias, a autoridade real, o califado, os tipos de governo e tudo o mais relacionado com essas coisas».
 - Capítulo IV: «Os países e as cidades, e todas as outras formas da civilização sedentária».
 - Capítulo V: «Sobre os vários aspectos de ganhar a vida, tais como o lucro e os ofícios. As condições que ocorrem nesse contexto».
 - Capítulo VI: «Os vários tipos de ciência. Os métodos de instrução. As condições em que se obtêm essas condições».

- O *Tārīḥ* (História): composto pelos Livros Segundo e Terceiro, desenvolve-se da seguinte forma – o Livro Segundo vai do tomo II ao V, cobrindo a história da humanidade, o que inclui os povos da Antiguidade, os árabes, os otomanos e os francos até o século XIV; o Livro Terceiro vai do tomo VI ao VII, que trata da história das tribos berberes do Magrebe até a época de Ibn-Ḥaldūn.
 - Livro Segundo: «Informações sobre os árabes, suas gerações e suas dinastias, da criação até o nosso tempo. Inclui referências a algumas nações e dinastias famosas contemporâneas dos árabes, como os nabateus, os sírios, os persas, os israelitas, os coptas, os gregos, os turcos e os bizantinos».
 - Livro Terceiro: «Informações sobre os berberes, entre os quais os zanātas, tratando de suas origens e suas gerações e como eram as suas zonas no Magrebe. Informações sobre suas realezas e dinastias».
- Como apêndice ao *Kitāb al-ʿIbar*, Ibn-Ḥaldūn incluiu o *Taʿrīf*, frequentemente traduzido como *Autobiografia*, escrito quando estava no Egito e que cobre em sua primeira versão até 1394, e na segunda até 1405.

A *Muqaddimah* é uma ampla introdução ao *Tārīḥ*, abarcando o livro primeiro do *Kitāb al-ʿIbar*. É dividida em seis capítulos em que o autor expõe sua própria concepção da história, de como se sujeita a leis que regem a evolução das sociedades e dos Estados. É pela análise dos fenômenos que ele deduz essas leis.

A riqueza da *Muqaddimah* está na teoria dos ciclos desenvolvida no seu conteúdo, que pode ser resumida da seguinte forma. Há um grande ciclo geral que engloba a civilização beduína do deserto que um dia evolui para a civilização da cidade. Posteriormente, essa decai e volta à barbárie do deserto. Por sua vez, cada civilização tem o seu próprio ciclo, que se compõe de cinco fases: conquista, ascensão, apogeu, declínio e queda. O Estado tem também o seu próprio ciclo, que se compõe de três fases: juventude, amadurecimento e envelhecimento. Finalmente, o ciclo ḥaldūniano de implicações éticas, no qual no princípio de uma dinastia o poder é um fato natural e necessário para a sobrevivência, mas sujeito às imperfeições humanas. Posteriormente, faz-se racional ao chegar à civilização urbana e como último estágio na parte ascendente do ciclo, o poder racional vê-se iluminado pela Revelação divina, com a qual alcança a legitimação perfeita (Manzano Rodríguez, 2004).

O *Tārīḥ* é composto pelos Livros Segundo e Terceiro, que por sua vez acham-se estruturados em várias subdivisões de construção complexa que variam bastante de tamanho entre si. Vale lembrar que o Livro Terceiro, ou seja, a parte que trata dos berberes, chamou muito mais a atenção dos historiadores por causa das informações que dá sobre os emirados magrebinos após a queda do Império Almôada.

O *Ta' rīf* respeita à apresentação comentada do *curriculum vitae* do autor (v. 1.4). Mais do que simplesmente elencar datas e pessoas importantes, ele comenta e julga os contextos que fizeram de alguns fatos de sua vida profissional importantes o suficiente para estar nesse *curriculum vitae*.

O historiador magrebino começou a redigir o *Kitāb al- 'Ibar* em Qal'at ibn-Salāma (1375-8), onde terminou a *Muqaddimah* – Introdução – e logo em seguida lá também escreveu alguns capítulos do *Tārīḥ*. Não se pode estabelecer uma data precisa para a conclusão de todo o *Kitāb al- 'Ibar* uma vez que ele nunca deixou de aumentá-lo e revisá-lo. É certo que desde a conclusão da *Muqaddimah*, seu interesse em divulgar essa parte era grande, fosse através da distribuição de exemplares aos soberanos a quem serviu, fosse através de permissões de leitura das cópias que emprestou a seus alunos.

Pelo que se sabe, antes de abandonar Túnis, em 1382, ele ofereceu um primeiro manuscrito do *Kitāb al- 'Ibar* ao sultão háfsida de Túnis, Abū al- 'Abbās (r. 1370-93); esse manuscrito foi enviado ao Egito no século XIX, servindo de base para a versão de Būlāq⁶². Um segundo manuscrito foi enviado do Cairo em 1396 ao sultão marínida de Fez, Abū Fāris (r. 1393-96). Um terceiro refere-se ao que ele acrescentou à versão tunisiana do que escrevera até então da *Muqaddimah* e do resto do *Kitāb al- 'Ibar*, ou seja, acrescentando do ano 1382 a 1405, o qual dedicou em 1397 ao sultão mameluco do Egito, Al-Malik az-Zāhir Barqūq.

3.2 A leitura do *Kitāb al- 'Ibar* por parte dos seus contemporâneos

O relativo fácil acesso ao *Kitāb al- 'Ibar* naquele tempo, por conta dos exemplares que ele distribuíra de um extremo a outro do mundo muçulmano, fizeram dessa «História Universal» uma obra conhecida entre os homens de Estado e os historiadores de língua árabe. Contudo, especificamente do lado histórico, nenhum dos seus contemporâneos insistiu na originalidade da obra, muito em parte porque havia outros nomes já

⁶² Em 1820 foi fundada em Būlāq a primeira imprensa oficial e governamental do Egito. Batizada como *Al-Āmīrīyah* – «a principesca; a esplêndida» –, representou um grande passo na modernização do Egito com a introdução da impressão industrial.

consagrados como Aṭ-Ṭabarī (839-923) e Al-Masʿūdī (896-956), o que consequentemente fez com que ele não fosse lido com a devida atenção pela maioria.

3.2.1 *Ibn al-Azraq e os Badaʿiʿ as-Sulūk fī Ṭabāʿiʿ*

Dos poucos registros que resistiram ao tempo, Ahmed Abdesselem discute em seu livro *Ibn Jaldūn y sus lectores* (1987) um que a seu ver pode ser considerado exemplar de como Ibn-Ḥaldūn foi recebido algumas décadas após a sua morte. Trata-se dos *Badaʿiʿ as-Sulūk fī Ṭabāʿiʿ*⁶³, do alfaqui malaguenho Abū Muḥammad ibn al-Azraq al-Aṣbuḥī (1427-91).

Talvez o que explique o interesse de Ibn al-Azraq por Ibn-Ḥaldūn seja a incrível semelhança de suas histórias pessoais. Ibn al-Azraq também pertencia a uma família nobre árabe estabelecida há muito tempo em Málaga, cidade na qual teve sua primeira formação escolar – o *cursus honorum* dado às elites. Mais tarde, já na capital do Emirado de Granada, aprofundou seus conhecimentos em jurisprudência, lógica e filosofia. Quando adulto, Ibn al-Azraq também empreendeu uma viagem de caráter intelectual pelo Magrebe, onde teve finalmente acesso direto à introdução do *Kitāb al-Ibar*.

De volta a Granada, participou plenamente da vida política da cidade, tornando-se mais tarde cádi nas cidades de Málaga e Guadix. Como consequência da guerra civil que se instaurara na Península e do avanço das forças castelhanas, sua amizade com o emir de Granada valeu-lhe a nomeação ao posto de embaixador para os emirados do Magrebe, cujo objetivo era buscar apoio contra os cristãos.

Depois de ter passado por Fez e Tremecém sem conseguir o apoio que esperava, foi a Túnis, onde o emir morrera pouco antes de sua chegada em agosto de 1488. O insucesso de sua missão no Magrebe levou-o então ao Egito mameluco, onde foi recebido pelo sultão Qāʾitbay, que também se recusou a atender o seu pedido de ajuda. Mas a viagem ao Egito não foi de toda perdida, o sultão nomeou-o cádi em Jerusalém, cargo que exerceu só por um mês – até outubro de 1491 –, quando faleceu aos 65 anos.

3.2.2 *Os Badaʿiʿ as-Sulūk fī Ṭabāʿiʿ e a Muqaddimah*

Sendo a mais importante obra de Ibn al-Azraq, os *Badaʿiʿ as-Sulūk fī Ṭabāʿiʿ* são um tratado sobre o poder (*mulk*), um tipo de compêndio que se aproxima muito daquilo que

⁶³ *As maravilhas da conduta do Estado e da natureza da autoridade*. [Tradução do autor].

se conhece pelo nome de *espelho de príncipes*, exceto pelo fato de que os *Bada'i'* não se destinavam somente a soberanos, mas também a outros cargos de liderança dentro do governo com vistas ao bom cumprimento de suas funções.

Composto de duas introduções, quatro livros, estes por sua vez divididos em dois capítulos, a influência da *Muqaddimah* nota-se já a partir da primeira introdução, em que trata das sociedades nômade e sedentária, assim como o espírito de corpo, conceitos fundamentais à teoria ḥaldūniana da história. Ao longo do livro os empréstimos da obra de Ibn-Ḥaldūn são inumeráveis e aqueles que provêm de outros autores referem-se principalmente a temas que se relacionam com a ética muçulmana.

Não obstante o fato de que Ibn al-Azraq tenha se influenciado imensamente nos escritos de Ibn-Ḥaldūn, sem dizer de que teve uma história pessoal semelhante à dele, é importante que se diga que o alfaqui malaguenho não era um historiador nem nunca se identificou como tal. Os ecos da *Muqaddimah* nos *Bada'i'* mostram-se no uso das premissas discutidas e desenvolvidas naquela obra, tal como a organização das sociedades no deserto e nas cidades, o subdesenvolvido e o desenvolvido, entre outros pares de opostos complementares.

Há também um outro eco a levar em consideração, o que leva a um passado distante comum a ambos, que se dá no uso de instrumentos jurisprudenciais no estabelecimento de um método de raciocínio. Cada um com um objetivo diferente – para Ibn al-Azraq o político; para Ibn-Ḥaldūn o histórico –, os dois lançaram mão de elementos da jurisprudência muçulmana estabelecidos ao longo dos séculos que os antecederam para fundamentar suas exposições.

3.3 Ibn-Ḥaldūn é apresentado aos europeus: século XVI

Depois da geração de Ibn al-Azraq, nosso autor caiu em um silêncio latente à espera do fim da crise que afetou o Islão Ocidental com a queda de Granada. Ibn-Ḥaldūn veio a aparecer em uma língua europeia através de uma importante personagem histórica – Leão Africano.

3.3.1 *Leão Africano e a Della descrittione dell’Africa et delle cose notabli che ivi sono*

Nascido Ḥasan ibn-Muḥammad al-Wazān al-Fāsī al-Ġarnāṭī em Granada por volta de 1494. À conquista da cidade pelos Reis Católicos em 1492, sua família abandonou a

Península Ibérica e estabeleceu-se em Fez, onde ele consagrou-se aos estudos teológicos. Cedo acompanhou seu tio em uma missão diplomática que os levou a Tombuctu, o que o influenciou mais tarde a entrar também na carreira diplomática por volta dos vinte anos de idade, empreendendo ele próprio uma vida de viagens.

Ao retornar da peregrinação a Meca em 1518 ele foi capturado, não se sabe ao certo se por piratas sicilianos ou se por cavaleiros da Ordem de São João, perto da Ilha de Creta. O fato é que Ḥasan ibn-Muḥammad teria negociado com êxito sua liberação e sido levado para Roma, onde foi apresentado à corte do Papa Leão X. Em Roma converteu-se ao cristianismo, adotando o nome de «João Leão de Médicis», dito Leão Africano, tal como ficou conhecido no Ocidente cristão.

Durante o período em que esteve na corte papal, Leão Africano concluiu em 1526, em língua árabe, o manuscrito do que veio a ser mais tarde a *Della descrizione dell’Africa et delle cose notabili che ivi sono*⁶⁴, publicada em língua toscana⁶⁵ em 1550 pelo veneziano Giovanni Battista Ramusio, em que assina como *Giovan Lione Africano* (Chouki, 2012).

Dessa obra as referências diretas e indiretas a Ibn-Ḥaldūn são consideráveis, fazendo delas as primeiras alusões ao magrebino e à sua obra em uma língua europeia. Na primeira delas, a que chamamos de direta, ele nos é apresentado como *Hibnu Caldun*, e aparece na seção em que Leão Africano trata dos encantadores. Após explicar brevemente o processo de adivinhação usado pelos encantadores, cujos versos são uma *vera & indubitata risposta* às perguntas que lhe são feitas, o autor granadino diz ter tido acesso a dois comentários sobre as regras que regem esses processos, um deles de Ibn-Ḥaldūn.

& questi tali mai non errano, & inuero qfta loro cabala è vn’arte marauigliosa. Ne io per me viddi mai cofa tenuta naturale, che parecessè sopranaturale & diuina, come la detta. Ho veduto far vna figura in vn luogo scoperto, del collegio del Re Abulunan, nella città di Fella, qual scoperto era faleggiato di marmo fino liscio & bianco, & per ogni quadro era cinquâta braccia, & duoi terzi del detto discripto forno occupati dalle cofe che li doueuan notare della detta figura, & tre pfone erano a farla, & cadaun di loro haueua il cargo di vna

⁶⁴ Esta obra foi publicada como um capítulo do *Primo volume delle navigatione et viaggi nel qual si contiene La Descriptione dell’Africa, Et del paese del Prete Ianni, con uarii viaggi, dal mar Rosso à Calicut, & infin all’ijole Molucche, doue nascono le Spetierie, Et la Navigatione attorno il mondo.*

⁶⁵ Optamos por usar *língua toscana* em vez de *língua italiana* por duas razões. A primeira é que na época em que a obra de Leão Africano foi publicada não havia a entidade política que atualmente conhecemos como República Italiana, mas sim várias entidades, dentre elas o Ducado de Florença (1532-1569) na região da Toscana, cujo falar serviu de base para o italiano padronizado depois da unificação da Península Itálica na segunda metade do século XIX. A segunda razão está no título da tradução francesa de Jean Temporal, publicada em 1556 em Lião, em que indica: [...] *Escrite de nôtre tems par Iean Leon, African, premierement en langue Arabesque, puis en Toscane, & à present en François.*

parte, & pur durò a farla tutta vna giornata intera. Ne viddi far vn'altra in Tunis, per vn eccellentissimo maestro, il padre delquale haueua comentata la detta regola in duoi volumi: & gli huomini che fanno queste regole, sono singularissimi. Ì tutta la mia vita ne ho veduto tre, duoi in Fez, & vno ì Tunis, & ho veduto anchora duoi commenti della detta regola, & vn comêto fatto dal Margiani, ch'era il padre del maestro ch'io viddi in Tunis, & vn'altro comento di Hibnu Caldun historico. (*Della descrizione*: Parte III, 43).⁶⁶

No que diz respeito às referências indiretas, parece claro que elas estão por todas as partes de *Della descrizione dell'Africa*, mas mais profundamente na primeira parte da obra, tal como afirma o padre agostiniano Luciano Rubio Calzón, arabista que a traduziu para o castelhano. A respeito da influência indireta de Ibn-Ḥaldūn no texto de Leão Africano, Rubio expressa-se da seguinte forma:

La división de Africa que hace León Africano en la Primera Parte de su obra, está inspirada, a nuestro parecer, en el capítulo que Ibn Jaldun dedica a la *Historia de los Bereberes* a la descripción de las localidades que éstos ocupan en Africa y hasta los mismos temas tratados por León Africano en la Primera Parte, son los temas tratados también por Ibn Jaldun. De todos los demás, si se prescinde de Plinio y Ptolomeo y sus comentadores, que han contribuido a dar a la obra de León Africano un cierto carácter europeo, no parece que haya en la Descripción de Africa una huella especial. De Ibn Rachich o Ibn Rachu tomó su clasificación de las tribus árabes hilalianas; pero como no ha llegado hasta nosotros el tan citado *árbol genealógico* no sabemos hasta que punto haya podido influir en León o si lo conoció únicamente a través de Ibn Jaldun. (*Descripción de Africa*: s.p.).

A inspiração de Ibn-Ḥaldūn mostra-se evidente em temas como a divisão da terra e dos desertos, a origem dos africanos, a definição dos elementos berbere e árabe, entre outras questões que hoje consideramos de caráter antropológico e geográfico discutidos por Leão Africano na Primeira Parte de seu livro. No entanto, é interessante notar que nas demais partes da *Della descrizione dell'Africa* os interesses etnográficos de nosso historiador infundiram-se também no ânimo de Leão Africano, tal como a descrição dos hábitos alimentares dos habitantes das muitas cidades do Magrebe, os seus casamentos e formas de chorar seus mortos, os aspectos religiosos como as diversas seitas e contatos com o mundo espiritual feitos pelos alquimistas e cabalistas.

⁶⁶ Em português: «E esses [versos] nunca erram, e certamente que essa sua cabala é uma arte maravilhosa. Pela minha parte, eu nunca vi uma coisa tida como natural, que parecesse ser sobrenatural e divina como aquela. Vi fazer uma figura [cabalística] em um lugar descoberto, no colégio do Rei Abulunan, na cidade de Fez, o qual estava coberto de mármore fino, liso e branco. E [a distância] entre cada canto era de cinquenta braças [91,44 m], dos quais dois terços foram ocupados pelas coisas que se deviam notar na dita figura, sendo que três pessoas estavam a fazê-la, e cada uma delas estava a cargo de uma parte, apesar de ter durado um dia inteiro. Vi fazer uma outra em Túnis, para um excelentíssimo professor, o pai do qual comentara a dita regra em dois volumes. E os homens que conhecem essas regras são singularíssimos. Em toda a minha vida só vi três, dois em Fez e um em Túnis, e vi até agora dois comentários da tal regra, um comentário feito por Margiani, que era o pai do professor que vi em Túnis, e um outro comentário do historiador Ibn-Ḥaldūn». [Tradução do autor].

Ao mesmo tempo, Rubio trata da diferença entre *Hibnu Caldun* e *Ibnu Rachich* ou *Rachu*, outro historiador também citado na obra em questão, apesar de não esconder sua suspeita. O *Ibnu Rachich* de Leão Africano seria o historiador tunisino Abū Ishāq Ibrāhīm ibn al-Qāsim ibn ar-Raḳīq al-Qayrawānī, secretário da dinastia zírida⁶⁷, conforme ao que afirmou o Barão De Slane, William McGuckin. De Slane justificou sua afirmação com o fato de que Ibn ar-Raḳīq foi o autor de uma história genealógica que teria influenciado Leão Africano no que tange à questão dos emires reinantes no Magrebe, como os das dinastias aglábida⁶⁸ e zírida, *qui donnent tant d'intérêt à cette partie de l'histoire de la Mauritanie* (De Slane, 1844: p. 348).

Abou-Ishac Ibrahīm Ibn-el-Cacim *Ibn-er-Rakíc*, chef d'un des bureaux du gouvernement de Cairewan, composa une histoire de l'Afrique septentrionale, une histoire généalogique des Berbers et un recueil de poésies sur les différentes espèces de vin. Un exemplaire de ce dernier ouvrage se trouve dans la Bibliothèque royale. Ibn-er-Rakíc vivait encore l'an 340 (952). C'est l'*Ibni al-Raqui*q de Marmol et l'*Ibnu-Rachich* de Léon l'Africain. Au XVIIe siècle, il existait encore en Afrique des exemplaires de ses ouvrages. (De Slane, 1844: p. 347).

A desconfiança de Rubio faz pensar, embora seja difícilimo comprovar por causa da distância temporal e do silêncio das fontes se *Ibnu Rachich* ou *Rachu* era de fato Ibn ar-Raḳīq ou Ibn-Ḥaldūn. Dada a falta de tradição nas traduções do árabe para o toscano na Idade Moderna, além da falta de um padrão ortográfico que mantivesse a mesma grafia das personagens históricas estrangeiras em todo o livro, temos de trabalhar com hipóteses baseadas no estilo e nos assuntos percorridos pelo autor. Fica-se, portanto, no domínio do verosímil, que apela a citações indiretas, motivo pelo qual decidimos transcrever a citação que identifica o autor citado apenas por *Hibnu*, cujas palavras explicam as razões da suspeita do arabista espanhol.

Gli Arabi andarono dipoi ad habitar nell'Africa, li dicono Arabi Mustehgime: il che dinota Arabi imbarberati, percioche haueuano fatto l'habitation loro con infraniera natione, infino a tanto, che corrompendo la lor lingua cãgiarono

⁶⁷ Os zíridas são um dos ramos da dinastia berbere dos sanhadjas, que reinou no leste da África do Norte de 972 a 1167. o outro ramo reinou na Península Ibérica de 1025 a 1090. Buluggin ibn-Ziri (de 972 a 984) e seus sucessores governaram a África do Norte fatímida. O ramo colateral dos hamádidas tornou-se independente nos montes do Hodna (c. 1015). A Ifríquia zírida conheceu grande prosperidade, e seus soberanos mantiveram em Kairuan uma corte faustosa. Al-Mu'izz (de 1016 a 1062) recusou obediência ao Cairo em 1048. Os fatímidas lançaram então para o oeste os Banu Hilal, que devastaram a Ifríquia a partir de 1050. os últimos zíridas, refugiados em Mahdia, suportaram o ataque dos normandos, que os almóadas expulsaram do litoral tunisiano.

⁶⁸ Dinastia fundada por Ibrāhīm ibn al-Aḡlab (r. 800-12) que governou a Ifríquia de 800 a 909. Os emires aglábidas eram sujeitos aos califas abássidas de Bagdade, mas *de facto* eram independentes deles. Sua capital era Kairouan (Al-Qayrawān), na Tunísia. Ziyādat Allāh I (r. 817-38), dissipou uma rebelião de soldados, enviando-lhe para conquistar a Sicília (que permaneceu em mãos mouros por dois séculos). Durante o século IX uma civilização brilhante se desenvolveu em Kairouan. Os emires aglábidas mantiveram uma corte esplêndida à custa de impostos opressivos. Suas obras públicas, principalmente para a conservação e distribuição de água, contribuíram para manter o país pacífico por um bom tempo.

costumi, & diuentarono Barberi. Questo è quanto m'è rimasto nella memoria d'i linguaggi, & diuision de gli Africani & Arabi per dieci anni, che io non ho ne letto ne veduto libro alcuno delle historie loro. Ma se alcuno difidera de la saperne piu abondeuolmente, potra cio veder nell'opera di Hibnu da me sopradetto. (*Della descrizione*: Parte I, pp. 5-6).⁶⁹

De qualquer forma, para o que nos interessa aqui o *Hibnu Caldun historico* é suficiente para estabelecer um marco temporal no qual o Ocidente cristão pôde ler sobre Ibn-Ḥaldūn em uma língua europeia que lhe fosse acessível inicialmente – a língua toscana –, e pouco tempo depois, a francesa e a latina, tal como veremos mais à frente.

O texto de Leão Africano reside em um fato curioso: o acaso. Se o escritor granadino não tivesse sido capturado em seu retorno a Túnis em 1518, e depois em Roma ter escrito sua descrição da África para o Papa Leão X, seria impossível prever quando os europeus saberiam da existência de Ibn-Ḥaldūn. Isso porque até então pouco ou nada se sabia dele não só na Europa, mas em nenhum lugar fora das terras onde o árabe era falado.

Sabemos que Ibn-Ḥaldūn viajara pela faixa ao sul do Mar Mediterrâneo, isto é, por terras do Islão. Na Europa, a exceção era Granada na Península Ibérica – território também muçulmano – em um curtíssimo período de tempo em missão diplomática à corte de Castela. Enfim, não havia nada que indicasse sua ida a outro país europeu ou que alguns de seus escritos tivessem sido traduzidos para uma língua europeia até aquele momento.

Ao mesmo tempo, impressiona a coincidência de histórias pessoais dessas duas personagens: ambas de origem berbere-andaluza, cujas famílias se refugiaram no Magrebe por causa do avanço cristão para o sul da Península Ibérica. A proximidade com o poder e o trabalho como diplomatas, que os levou para longe do Magrebe em missões para seus soberanos, a escrita no exílio – voluntário em parte – sobre a história de seus povos.

3.4 Ibn-Ḥaldūn reaparece no século XVII

O nome de Ibn-Ḥaldūn reapareceu em Leiden em 1636, quando o erudito neerlandês Jacob van Gool (1596-1667) fixou um texto em árabe do historiador sírio Aḥmad ibn-

⁶⁹ Em português: «Os árabes foram viver mais tarde na África, e foram chamados de árabes *mustajim* [falantes de um árabe corrompido]: o que denota os árabes imberbes, já que fizeram sua casa em uma nação estrangeira, a tal ponto que corromperam sua língua e mudaram seus costumes, tornando-se berberes. Isto é o que me restou na memória sobre as linhagens e divisões dos africanos e árabes por dez anos, já que eu não tenho visto ou lido qualquer livro de suas histórias. Mas se alguém desejar saber mais abundantemente, poderá ver a obra do Hibnu, citado por mim acima». [Tradução do autor].

Muḥammad ibn-‘Arabxāh (1389-1450), os ‘*Ajā’ib al-Maqdūr fī Aḥbār Tīmūr*⁷⁰. Trata-se de uma biografia de Tamerlão concluída por Ibn-‘Arabxāh em 1435.

3.4.1 A publicação dos ‘Ajā’ib al-Maqdūr fī Aḥbār Tīmūr

Pouco depois, em 1658, surgiu a primeira tradução dessa obra para uma língua europeia, a francesa, feita por Pierre Vattier, cujo título do primeiro tomo é *L’histoire du Grand Tamerlan divisée en sept livres, contenant l’origine, la vie, & la mort de ce fameux Conquerant* e do segundo tomo *Portrait dv Grand Tamerlan, avec la svite de son histoire iufque à l’establissement de l’Empire du Mongol*. No século seguinte, em 1772, foi a vez da tradução para o latim, feita por Samuel Henricus Manger, com o título *Ahmedis Arabsiadæ vitæ et rerum gestarum Timuri, qui vulgo Tamerlanes dicitur, historia*, publicada em dois tomos.

Poder-se-ia pensar que a importância do texto de Ibn-‘Arabxāh está no fato de ele incluir passagens sobre o encontro de Tamerlão com Ibn-Ḥaldūn. Até aí nada de especial, o próprio Ibn-Ḥaldūn descrevera com muito mais detalhes esse encontro na *Autobiografia*. A importância da contribuição de Ibn-‘Arabxāh surge como consequência de suas traduções para o francês e o latim, pois foram, respectivamente, a segunda e a terceira vez que Ibn-Ḥaldūn fora citado em outras línguas que não a árabe.

A seguir, transcreveremos duas passagens da tradução⁷¹ francesa de Vattier em que Ibn-‘Arabxāh descreveu o encontro de Tamerlão e Ibn-Ḥaldūn. A primeira passagem encontra-se no livro V, tomo I.

Lors que le Sultan se retira avec ses troupes, le Cadi des Cadis Valildin fils de Cheldon, qui estoit vn de plus confiderables de ceux qui l’auoient accompagné en ce voyage, se trouua enuelopé des armées de Tamerlā, & ayant negligé de se sauuer quand il decampa, demeura dans la nasse avec les Bourgeois. Il logeoit dans le College Gadeliën. Ces Messieurs l’allerent voir sur le subiet de leur resolution, & s’estant rencontré de mesme pensée qu’eux, ils l’establirent Chef de l’ambassade, ne pouuant autrement faire, que se le mener avec eux. Il estoit Maliquien au dehors & en apparence, mais au dedans & en son cœur, il estoit Elmaguien. Il les accompagna donc, couuert d’un Turban leger, proprement ajusté, avec vne robe de dessus bien proportionnée à son corps, à petite bordure. On eust dit à le voir de la premiere heure d’un beau iour après vne nuit obscure. Ils le firent marcher deuant, se rapportant à luy de tout, & tenant pour bon tout ce qu’il feroit. Estant arriués aupres de Tamerlan, ils se presenterent deuant luy, & demurent debout, tremblant de peur, tant qu’il leur dît amiablement de s’alfoir & de reprendre vn peu leurs esprits. Il les traita ensuite doucement & ciuilement, avec vn visage riant, & confidera leurs postures, pesant

⁷⁰ *As maravilhas encontradas na história de Tamerlão*. [Tradução do autor].

⁷¹ Veja-se Anexo, no fim deste trabalho, para ler a transcrição completa com a descrição e apresentação de Ibn-Ḥaldūn, bem como a conversa que ele teve com Tamerlão, na obra de Ibn-‘Arabxāh na sua versão francesa.

en luy mefme tous leurs difcours & toutes leurs actions, puis ayant remarqué l'accouftrement du fils de Cheldon different de celuy des autres; *cét homme cy*, dit-il, *n'est pas de cette bande*. Cecy luy donna occafion de parler, & il ne manqua pas à deployer fa langue. Nous rapporterons enfuite ce qu'il dît. Il fe fit pour lors trefue de difcours, & on apporta dequoy manger. On feruit de grands plats enfaiftés de viande bouillie avec ce qui deuoit les accompagner. (*L'hiftoire du Grand Tamerlan*: pp. 154-5).⁷²

Mais à frente, no tomo II da tradução de Vattier, temos os comentários sobre o trabalho histórico de Ibn-Ḥaldūn. Vejamos o que dizem:

On raconte du Cadi des Cadis Valildin Gabdorrhachaman fils de Cheldon le Maliquien, Cadi des Cadis en Egypte, que eft l'Autheur de ces admirables annales efrites d'un ftile nouveau & extraordinaire, ainfi que i'ay appris de gens d'efprit & de fçauoir, qui les ont veuës & en ont examiné les mots & les penfées ; [...]. (*Portrait du Grand Tamerlan*: pp. 3-4).⁷³

Assim sendo, a biografia de Ibn-Ḥaldūn revelou-se para os europeus através de um historiador granadino, mas em toscano – *Hibnu Caldun historico* – como fonte para explicar quem eram e como viviam os árabes e os berberes à corte papal em Roma. Ibn-Ḥaldūn teve de esperar mais um século para ampliar suas fronteiras na Europa com a tradução francesa de 1658, quando os leitores francófonos conheceram o *Cadi des Cadis Valildin fils de Cheldon* e mais um século para ser lido em latim como o autor de uma obra *admirabilis, in quo methodum inufitatam obfervavit*. O que nos faz pensar que Tamerlão conheceu primeiramente o «juiz» e posteriormente o «historiador». A apresentação não podia ter sido melhor para um homem que tinha de mostrar seu poder de argumentação, convencimento e carisma a um soberano que dominava reis e sultões.

⁷² Em português: «Quando o sultão retirou-se com suas tropas, o cádi de cádis Walī ad-Dīn Ibn-Ḥaldūn, que era um dos mais consideráveis entre os que o haviam acompanhado nesta viagem, encontrou-se envolvido pelos exércitos de Tamerlão, e tendo negligenciado se salvar quando ele levantou acampamento, permaneceu na armadilha com os burgueses. Ele hospedou-se no Colégio Gadeliano [Madraçal Al-A' dilīya]. Esses senhores foram tratar sobre o tema de sua resolução e, chegando a um denominador comum, estabeleceram-no como chefe da embaixada, não podendo fazer de outra forma que não a de o levar com eles. Ele era maliquita por fora e na aparência, mas por dentro e em seu coração era asma'ilīta. Ele acompanhou-os então, coberto com um leve turbante, devidamente ajustado, com uma veste por cima bem proporcionada ao seu corpo, com borda pequena. Pode-se dizer que ao vê-lo que era como ver a primeira hora de um belo dia após uma noite obscura. Eles fizeram-no andar à frente, relatando-lhe tudo, e tendo por bom tudo o que ele fizesse. Tendo chegado perto de Tamerlão, apresentaram-se diante dele e permaneceram de pé, tremendo de medo, até que eles disse-lhes amavelmente para se sentar e retomar um pouco seus espíritos. Em seguida, ele tratou-os doce e civilmente, com um rosto sorridente, e considerou suas posturas, julgando todos os seus discursos e todas as suas ações. Depois, tendo percebido o estilo de roupa de Ibn-Ḥaldūn disse: esse homem não é destas bandas. Este lhe deu a oportunidade de falar, e ele não deixou de desdobrar sua língua. Relataremos em seguida o que ele disse. Deu-se então uma trégua nos discursos, durante a qual trouxeram comida. Serviram-nos grandes pratos cheios de carne cozida com o que devia acompanhá-los». [Tradução do autor].

⁷³ Em português: «Diz-se que o cádi dos cádis Walī ad-Dīn 'Abd ar-Raḥman ibn-Ḥaldūn, o maliquita, cádi dos cádis no Egito, que é o autor desses admiráveis anais escritos com um estilo novo e extraordinário, os quais tomei conhecimento de gente de espírito e de saber que viram e examinaram as palavras e os pensamentos [...]». [Tradução do autor].

Graças a Ibn-‘Arabxāh o Ocidente cristão aumentou consideravelmente seu conhecimento sobre Ibn-Ḥaldūn, tendo em vista que contava com os dados escassos de Leão Africano, permitindo que conhecesse o «juiz supremo» do rito maliquita que servia aos mamelucos no Egito, assim como que escrevera uma obra «admirável» cujo «método era inusitado».

No entanto, a crítica de Walter J. Fischel (1967) não foi tão generosa com o historiador sírio, acusando-o de inconsistências – que de fato existiram – sobre a biografia de Ibn-Ḥaldūn. Por outro lado, a falta de exatidão das referências de Ibn-‘Arabxāh era até previsível, tendo-se em conta que Ibn-Ḥaldūn era um coadjuvante em uma história na qual Tamerlão era o protagonista. Além disso, parece que Ibn-‘Arabxāh jamais se encontrou com o magrebino e provavelmente nem leu diretamente seus textos.

3.4.2 No Império Otomano: o enciclopedista Kâtip Çeleb

Com a conquista do Sultanato Mameluco pelos otomanos em 1517, iniciou-se junto com a ocupação um processo de leitura dos manuscritos árabes lá encontrados, assim como sua tradução para o turco. Era preciso ler o que seus geógrafos e historiadores escreveram para conhecer aquelas sociedades e Ibn-Ḥaldūn estava entre os que encabeçavam a lista.

Já no século XVII encontramos historiadores otomanos que mostravam ter lido a *Muqaddimah* em árabe, com evidentes influências em suas obras. Entre esses historiadores está Kâtip Çeleb (1609-1657), autor do *Kaxif az-Zunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*⁷⁴, enciclopédia que tem entradas para o *Kitāb al-Ibar* e a *Autobiografia* e que serviu de base à *Bibliothèque Orientale* de Barthélemy d’Herbelot de Molainville (Lewis, 1993).

Interessa-nos dele uma obra menor chamada *Mīzān al-Ḥaq fī Iḥtiyār al-Aḥaq*⁷⁵, em que discute os problemas políticos que estavam levando o Império Otomano à decadência e as formas de controlá-la. Quanto à abordagem teórica, Çeleb não deixa dúvidas de sua influência de Ibn-Ḥaldūn, quando na introdução do ensaio trata da ascensão e queda dos Estados.

⁷⁴ A retirada da dúvida sobre os nomes dos livros e das artes. [Tradução do autor].

⁷⁵ O equilíbrio da verdade na escolha do que é mais verdadeiro. [Tradução do autor].

3.4.3 O Khaledoun da Bibliothèque Orientale

Pouco mais de meio século após a edição e tradução do *‘Ajā’ib al-Maqdūr fī Aḥbār Tīmūr* para o latim, Ibn-Ḥaldūn teve finalmente a sua primeira biografia em uma língua moderna, esta bastante curta e publicada em francês na *Bibliothèque Orientale* por Barthélemy d’Herbelot de Molainville (1625-95), dois anos após a morte deste, em 1697. Nessa enciclopédia encontra-se o verbete «Khaledoun» com as seguintes informações:

Abdallah Ben Mohammed, Ben Khaledoun, dit Al Hodhri ou Al Hadhrami, parce qu’il étoit natif ou originaire de la Ville de Hadhramout en Arabie heureufe.

Ce Perfonnage étoit Cadhi de la Ville d’Halep, lorsqu’elle fut prise par Tamerlan que l’emmena avec luy à Samarcande en esclavage, où il mourut l’an 808 de l’Hegire.

Nous avons de luy le Livre intitulé Beian fī ferr alhorouf, explication des Mystères des Lettres, c’est-à-dire, des Lettres Arabiques. Il se trouve dans la Bibliothèque du Roy, n°. 1015. (D’Herbelot de Molainville, 1777: p. 498).

Vê-se inicialmente uma incerteza quanto ao seu local de nascimento, pois D’Herbelot de Molainville não estava seguro se o historiador magrebino era nativo ou se apenas tinha sua família originária de Hadramaute, no atual Iêmen. Isso porque como arabista, D’Herbelot ateve-se à formação de um dos sobrenomes de Ibn-Ḥaldūn – Al-Ḥaḍramī⁷⁶ – cujo *ī* final indica origem, nesse caso «de Hadramaute», isto é, hadramita.

Mais abaixo veem-se de fato erros, tais como o de que ele era cádi em Alepo, que quando da tomada da cidade por Tamerlão teria sido levado como escravo para Samarcanda, onde teria morrido em 1405. Como Ibn-Ḥaldūn diz-nos na *Autobiografia*, ele era grão-cádi no Cairo, Egito, que assim como a Síria, era governado pelos mamelucos; embora tivesse ficado algum tempo cativo em Damasco pelas forças de Tamerlão, sua relação com o conquistador turco-mongol foi como negociador de paz e não como escravo.

Por fim, outra incorreção está no ano de morte indicado no verbete – 1405 –, que como sabemos não é nem o de Ibn-Ḥaldūn nem o de Ibn-‘Arabxāh, mas sim o do próprio Tamerlão, que morreu no inverno desse ano.

Está evidente que ao escrever o verbete «Khaledoun», D’Herbelot de Molainville confundiu a biografia de Ibn-Ḥaldūn com a de Ibn-‘Arabxāh, este sim

⁷⁶ Seu nome completo era: «Wālī ad-Dīn Abū Zayd ‘Abd ar-Raḥmān ibn-Muḥammad ibn-Muḥammad ibn-Abī Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn-Muḥammad ibn-Jābir ibn-Muḥammad ibn-Ibrāhīm ibn-Muḥammad ibn-‘Abd ar-Raḥmān ibn-Ḥaldūn al-Ḥaḍramī al-Iḥibīlī».

levado para Samarcanda como escravo quando tinha somente onze anos de idade (McChesney, 2006: pp. 214-5), e em menor grau com a de Tamerlão.

O que fica dessa curta biografia, mesmo com suas inexatidões, é o que se aplica à toda *Bibliothèque Orientale*, que tinha como objetivo principal o de criar um panorama sistemático das grandes personagens do Islão. Com a devida proporção, pode-se dizer que como a maior enciclopédia da época sobre *tudo o que se conhecia sobre os povos do Oriente*, esse objetivo foi seguramente atingido para Ibn-Ḥaldūn ao abrir-lhe as portas para um público leitor mais amplo, este francófono.

3.5 Séculos XVIII e XIX: impérios e traduções

Foi no Império Otomano da primeira metade do século XVIII que o interesse por Ibn-Ḥaldūn se renovou nos meios intelectuais. Preocupados com o declínio do império, a tradução da *Muqaddimah* justificava-se em vista de importantes sinais de queda, tais como a independência da Grécia, a expansão da Rússia nos territórios a leste e a necessidade de proteção francesa e britânica, para citar somente os acontecimentos mais recentes.

3.5.1 Os otomanos e a primeira tradução da *Muqaddimah*

Na introdução à sua tradução da *Muqaddimah* de 1958 para o inglês, Franz Rosenthal descreve o processo de realização para verter essa obra para o turco:

The first complete translation of the *Muqaddimah* ever published was a Turkish version. In the year 1730 Pirizade Effendi (1674-1749) translated the *Muqaddimah* from the beginning through the fifth chapter. This Turkish text was published in Cairo in 1275 [1859], in a lithographed edition of 617 pages in large format; the translation ended on p. 522. On the remaining pages, the work was completed by a reproduction of the Arabic text based on the first Bulaq edition. A few pages on Ibn Khaldun's life serve as introduction, compiled by Ahmet Jevdet Effendi, later Pasha (1822-95). The latter also translated the remaining sixth chapter on the *Muqaddimah*, which was published in Istanbul in 1277 [1822/61], accompanied by copious explanatory notes. (*The Muq.*: p. xxvii).

Ao que parece, Pirizade Efendi⁷⁷ iniciou a tradução em 1725 e trabalhou nela até 1730, quando a interrompeu depois de ter traduzido cerca de dois terços de seu conteúdo. Mesmo incompleto, o texto teve razoável impacto nos leitores dos grandes

⁷⁷ A palavra *efendi* trata-se de um título de respeito ou cortesia dado no Império Otomano a certos funcionários públicos civis, sábios ou eruditos; neste último caso principalmente àqueles cuja formação havia sido laica. Ele é acrescido depois do sobrenome de quem o recebe e é usado de forma semelhante ao *Sir* do inglês, tal como foi o caso de Pirizade Mehmet Sahip Efendi.

centros do Império Otomano. Com o tempo, o acesso dessa obra na língua nativa dos otomanos – *Mukaddime*, em turco – criou um ambiente no qual as ideias do pensador magrebino foram lá discutidas, o que incluía não só teóricos de ciências como história e geografia, mas – e principalmente – de otomanos envolvidos em política dentro e fora do país.

A *Muqaddimah* em turco teve ainda de esperar mais 129 anos pela sua conclusão e publicação, o que foi logrado pelo historiador e homem de Estado otomano Ahmet Jevdet Efendi. De qualquer maneira, essa obra e seu autor já criaram raízes no pensamento político dos otomanos pelo menos desde o século anterior, circulando fluidamente nas discussões dos homens cultos sobre o futuro daquele império decadente.

É improvável que os otomanos pudessem prever o efeito que sua tradução teria no Ocidente. A realidade é que ela reacendeu o interesse por Ibn-Ḥaldūn em um período em que as fronteiras dos impérios moviam-se rapidamente, com o declínio de um – o Império Otomano, então a única potência muçulmana a desafiar os Estados europeus – e a ascensão de outros – França, Grã-Bretanha e Rússia, que há tempos faziam retrair o território otomano. E não sem razão, pois suas teorias encaixavam-se perfeitamente em uma espécie de *déjà vu* que levava à tão debatida teoria dos ciclos dos impérios.

3.5.2 Na Europa Ocidental do século XIX: a era dos orientistas

O universo franco-alemão

O século XIX trouxe consigo a sedimentação das potências europeias naquilo que um dia foram as províncias otomanas na África e na Ásia, cabendo aos franceses a ocupação do Magrebe em 1830, o que se estendeu até 1956 quando a Argélia conquistou sua independência.

Entretanto, anos antes das tropas francesas entrarem no Magrebe, os escritos de Ibn-Ḥaldūn já rondavam as mentes de pensadores da França, como que prevendo a ocupação. E assim foi com as referências ao magrebino feitas já na primeira edição de 1806 da *Chrestomathie arabe* de Antoine-Isaac-Silvestre de Sacy (1758-1838), junto com alguns poucos extratos da *Muqaddimah* em 1810, o que se repetiu em 1816 com mais detalhes na *Biographie Universelle*.

A segunda edição da *Chrestomathie arabe* (1826) trouxe um avanço considerável tanto na biografia desse autor como no aumento e na qualidade dos extratos traduzidos. Como em toda nova edição, De Sacy tinha por objetivo corrigir falhas e aprofundar o estudo de temas abordados na edição anterior, mas também evitar a concentração da obra somente em temas religiosos.

Dessa forma, o tema «história» fazia variar aquele restrito orientalismo nascente, que lentamente evoluía de «estudos islâmicos» para «estudos dos povos de religião islâmica», e a cada vez que se descobria um importante manuscrito este era discutido com os alunos: *C'est en consultant l'intérêt des élèves que j'ai pensé devoir multiplier et varier les extraits, afin de leur présenter des exemples de diverses sortes de style*. (De Sacy: 1826, vol. I, p. vi).

Os objetivos de De Sacy foram alcançados e a parte que coube à história e a Ibn-Ḥaldūn não deixa dúvidas quanto a isso, tal como se vê nas quarenta e uma páginas que ele dedicou à tradução da introdução do *Kitāb al-ʿIbar*, em que abriu solenemente:

Extrait de l'ouvrage intitulé *Le Livre des exemples instructifs et le Recueil du sujet et l'attribut, concernant l'histoire des Arabes et des Berbers, ainsi que celle des souverains les plus puissans qui ont été contemporains de ces nations*, par Abd-Alrahman Hadhrami, fils de Mohammed, fils de Khaldoun, connu sous le nom d'Ebn-Khaldoun.

Fragment de la préface dans laquelle il est traité de l'excellence de la science de l'histoire, des principes qui doivent y servir de règles, des erreurs dans lesquelles tombent les historiens, et des causes qui produisent ces erreurs. (De Sacy: 1826, vol. I, p. 370).

Com justiça podemos dizer que o processo de tradução de extratos da *Introdução* do *Kitāb al-ʿIbar* iniciado por De Sacy estimulou outros orientalistas a fazer o mesmo, muitos deles alemães ou do universo de língua alemã. Esse foi o caso do austríaco Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall (1774-1856), que em 1812 publicou um ensaio chamado *Über den Verfall des Islams nach den ersten drei Jahrhunderten der Hidschra*⁷⁸, no qual foi o primeiro europeu a tratar da teoria dos ciclos de ascensão e queda dos Estados na obra de Ibn-Ḥaldūn.

Poucos anos mais tarde, em 1822, também publicou a tradução de alguns extratos do *Kitāb al-ʿIbar* seguido de comentários no *Journal Asiatique*, cujo título é: *Notices sur l'introduction à la connaissance de l'histoire, célèbre ouvrage arabe d'Ibn Khaldoun*.

⁷⁸ Sobre o declínio do Islão três séculos depois da hégira. [Tradução do autor].

L'ouvrage entier est divisé en trois parties, et précédé par une préface. Les deux dernières parties contiennent proprement l'histoire. Il existe une excellente traduction turque de la première partie. La seconde et la troisième sont extrêmement rares, et il est très difficile de se les procurer. Elles ne se trouvent ni dans les bibliothèques ni dans les marchés de Constantinople ; elles doivent être cependant bien intéressantes, si leur mérite égale celui de la préface et de la première partie, dont on fait connaître ici le contenu d'après le titre des chapitres. (Von Hammer-Purgstall, 1822: p. 268).

Não deixa de chamar nossa atenção que na introdução ao seu ensaio Von Hammer-Purgstall refere-se à tradução turca, dizendo que era «excelente», mas difícil de ser encontrada naquela altura em Constantinopla. Essa constatação indica-nos que não só a circulação de orientistas, e de suas criações intelectuais, estavam já em estado avançado, como também que adquiriram alto conhecimento das línguas árabe, persa e turca. Para que Von Hammer-Purgstall pudesse elogiar a tradução de Pirizade Efendi, era necessário que ele lesse turco e a comparasse com o original árabe.

O orientalismo pluridisciplinar

Muitos séculos após a sua morte, Ibn-Haldūn participou ativamente na construção de uma nova disciplina – o orientalismo –, cujo processo de evolução acompanhou de perto o de interpretação de suas teorias. Se inicialmente essa disciplina nascera como um tipo de filologia para a análise de textos religiosos, não tardaria para que aqueles orientistas aprofundassem seu domínio do árabe, persa ou turco para não só lerem com maior propriedade os manuscritos, mas para que pudessem eles mesmos se deslocarem às cidades do Magrebe e do Oriente Médio para os consultar ou os adquirir.

Desse período consideramos importante diferenciar dois movimentos que ocorreram simultaneamente, mas que convergiram: o orientalismo mais acadêmico iniciado com Silvestre de Sacy e Von Hammer-Purgstall e o orientalismo político, iniciado com a ocupação francesa do Magrebe.

O primeiro em muito estimulou o interesse da erudição ocidental pelo historiador magrebino, tanto que outros fragmentos do *Kitāb al-ʿIbar* continuaram a ser traduzidos, a exemplo de Joseph-Marie Adolphe-Noël des Vergers (1805-1867), com o título de *Histoire de l'Afrique sous la dynastie des Aghlabites, et de la Sicile sous la domination musulmane* (Paris, 1841).

Mas o passo decisivo foi dado por Etienne-Marc Quatremère (1782-1857), que foi o responsável pela primeira edição completa e científica do texto árabe da

Muqaddimah (3 vols., 1858)⁷⁹. Segundo Sadjedi (1964), por volta de 1840 Quatremère começou a colação do texto árabe da *Muqaddimah* a partir de três manuscritos que havia na Bibliothèque Impériale e um outro que lhe pertencia.

A edição de Quatremère foi recebida friamente pelos orientistas, muito em parte pelo seu afastamento da comunidade acadêmica francesa em função de diferenças políticas. Como consequência, as críticas tiveram pouco fundamento científico e apegaram-se a falhas menores tais como erros tipográficos. Essas, aliás, foram exacerbadas pela leitura de William McGuckin, barão De Slane, que deixou de observar problemas mais importantes, como o fato de Quatremère não identificar as diferenças textuais assim como as variações entre os manuscritos com mais detalhes e precisão. Vejamos o que De Slane diz a respeito na introdução à sua tradução da *Muqaddimah*.

En examinant les variantes que M. Quatremère signale comme étant fournies par le manuscrit C, j'ai reconnu qu'il a voulu désigner par cette lettre le tome I de l'exemplaire de l'*Histoire universelle* qui appartient à la Bibliothèque impériale et qui porte le numéro 742. Bien que ce manuscrit soit écrit avec assez peu de soin, il offre d'excellentes leçons et mérite plus de confiance que M. Quatremère ne semble lui en avoir accordé. S'il l'avait collationné en entier, il y aurait trouvé des variantes bien autrement importantes que celles dont il nous a fait part. Ce manuscrit offre une particularité qui mérite d'être signalée. (p. cvi).

À crítica exagerada de De Slane juntou-se o fato de os manuscritos serem recentes, o que contribuiu para gerar desconfiança entre os especialistas. A esse conjunto de julgamentos fez-se criar a necessidade de uma nova edição – a de De Slane –, mas que nem por isso expôs os reais defeitos da edição de Quatremère.

Paralelamente, enquanto a edição de Quatremère ainda estava na gráfica, apareceu uma edição impressa na cidade de Būlāq, no Egito. Concluída entre setembro e outubro de 1857, que teve como editor Naṣr al-Ḥūrīnī e cuja intenção nesse tempo era a de editar todo o *Kitāb al-ʿIbar*, mas que conseguiu somente lançar a *Muqaddimah*. Dez anos após a publicação dessa primeira parte, em 1867/68, Al-Ḥūrīnī publicou o texto completo do *Kitāb al-ʿIbar*, também em Būlāq, em sete volumes.

A julgar pelas notas, o editor egípcio usou dois manuscritos, aos quais chamou de «Fez» e de «Túnis». Não há nenhuma indicação sobre as variações dos manuscritos – a mesma deficiência da edição de Quatremère –, além de ter ele corrigido o texto de acordo com o seu próprio julgamento.

⁷⁹ *Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun*. Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale. Paris: 1858, vols. XVI, XVII, XVIII.

A importância da edição de Al-Ḥūrīnī reside no fato de ter fornecido o mais antigo texto da *Muqaddimah* disponível em forma impressa, este com o menor número de correções e de acréscimos feitos pelo autor, uma vez que o manuscrito de Túnis preserva a dedicatória original ao soberano háfsida.

Um segundo momento, este mais político, é o que se iniciou com a Comissão de Exploração Científica da Argélia, criada na França sob a Monarquia de Julho em 1839. Seu objetivo era o de reunir no menor tempo possível tudo o que fosse necessário para melhor conhecer aquele novo território e seu povo, o que incluía uma grande variedade de ciências como topografia, botânica, geografia, arqueologia, etnografia e história. Além disso, por estarem ligados ao Ministério da Guerra, seus especialistas eram em sua maioria militares, o que se justificava por ser a Argélia ainda um país suscetível a levantes independentistas, situação para a qual os civis estavam despreparados.

Em um contexto assim delineado por questões prementes, Ibn-Ḥaldūn não foi imediatamente estudado pelos membros da Comissão Científica, que preferiram se dedicar a outras obras de caráter mais etnográfico. No entanto, foi a etnografia, e não a história, que levou aqueles estudiosos a Ibn-Ḥaldūn, quando foi usado por um dos seus historiadores, Antoine-Ernest-Hippolyte Carette, chefe do Batalhão de Engenharia do exército francês.

Carette foi o primeiro a traçar a história das tribos árabes e berberes e onde cada uma se localizava na Argélia colonial e Ibn-Ḥaldūn era simplesmente incontornável, mesmo que indiretamente, para o governo colonial francês. Passado o período de conhecimento do terreno, era tempo de saber quem era quem entre os grupos conquistados e explorar suas diferenças.

Ibn-Ḥaldūn foi explorado imensamente em quase todos os volumes da *Exploration Scientifique de l'Algérie pendant les années 1840, 1841, 1842* (Carette, 1853). Contudo, chamamos a atenção ao volume III, cujo título é *Recherches sur l'origine et les migrations des principales tribus de l'Afrique septentrionale et particulièrement de l'Algérie*. Nesse volume há dois capítulos em que Carette recorre ao magrebino, são eles o capítulo II: *De l'origine des Berbers*, no subtítulo *Origine de ce nom suivant Ebn-Khaldoun, suivant 'Abd-el-Bar, suivant Tabari* (p. 17) e o capítulo III: *Classification des peuples Africains au moment de l'invasion Arabe*, nos subtítulos *Classification donnée par Ebn-Khaldoun* (p. 27) e *La classification d'Ebn-Khaldoun doit se rapporter à l'époque de l'invasion Arabe* (p. 38).

Não obstante os interesses políticos e financeiros da Comissão Científica, deve-se reconhecer a pertinência dos estudos que ela efetuou também no que tange à arqueologia e à história, determinando as cronologias e os acontecimentos mais marcantes de lugares e de personagens históricas até então em fase de descoberta, entre elas Ibn-Ḥaldūn. De certa forma, o trabalho de Carette e dos demais membros da Comissão Científica reabriram e coroaram um caminho trilhado anteriormente por outros eruditos, estes civis, pela obra de Ibn-Ḥaldūn.

3.5.3 A tradução do Kitāb al-‘Ibar por William McGuckin de Slane para o francês

A 8 de agosto de 1840, o Ministério da Guerra da França encarregou William McGuckin de Slane (1801-1878), um orientalista irlandês recentemente naturalizado francês, para editar o texto em árabe do *Kitāb al-‘Ibar* e traduzi-lo para a língua francesa, ao qual chamou de *Histoire des Berbères et de dynasties musulmanes de l’Afrique Septentrionale* (1852-56).

Evidentemente que à primeira vista não nos pode passar em branco o peso que havia em ter o Ministério da Guerra como patrocinador da edição e da tradução da obra de Ibn-Ḥaldūn. O contexto não deixava sombra a dúvidas: a resistência armada do emir ‘Abd al-Qādr⁸⁰ à ocupação francesa até a sua rendição em 1847 exigiram do governo francês ações em outras frentes além das do campo de batalha.

Mas acreditar que a decisão de editá-lo e traduzi-lo teria sido tomada somente por causa da guerra ideológica que se travou entre ocupantes e ocupados seria empobrecer a discussão, assim como o valor intelectual de Ibn-Ḥaldūn. Na verdade, como vimos anteriormente, as fontes mostram-nos outra realidade: a edição e a tradução do texto não fizeram parte do programa da Comissão Científica da Argélia instaurada em 1839, o que faz supor que a apresentação de nosso autor aos falantes de francês não estava imediatamente ligada à empresa colonial.

Parece-nos que a decisão do Ministério da Guerra e dos orientalistas franceses de trabalhar sobre a obra de Ibn-Ḥaldūn tivera inicialmente como intenção mais de conferir prestígio à França nos países do Magrebe, ao apresentar ao Ocidente uma obra-prima de um autor árabe-muçulmano grandemente respeitado no mundo árabe. Ademais, a reabilitação de monumentos da literatura e da história árabe – muitos outros

⁸⁰ Emir árabe (próximo de Mascara, 1808 - Damasco, 1883), dirigiu a luta contra os franceses na Argélia.

e anteriores ao *Kitāb al-ʿIbar* – serviram de fato para reforçar a presença francesa no Mediterrâneo frente a outras forças que não magrebins, mas sim britânicas.

Paralelamente, a disponibilidade dos manuscritos ditou em boa parte a sequência das traduções, que se deram em ordem inversa à composição original feita por Ibn-Ḥaldūn e de certa forma determinaram a divisão em três livros tratada acima. Assim, o primeiro rebento do projeto do Ministério da Guerra foi o *Tārīf*, cuja tradução foi publicada no *Journal Asiatique* em 1844 com o título *Autobiographie d'Ibn Khaldoun*⁸¹.

Para a parte principal do *Kitāb al-ʿIbar* – o *Tārīḥ* – (do tomo II ao V), as autoridades francesas não podiam esperar uma rápida publicação por parte de De Slane. Este precisaria de mais de dez anos para o estabelecimento e a impressão do texto árabe: 1847 para o primeiro volume e 1851 para o segundo e mais cinco para os traduzir para o francês (entre 1852 e 1856).

A *Muqaddimah* ficou por último, não porque ela fosse menos importante para as autoridades francesas ou para De Slane, menos ainda por alguma razão de Estado. A causa foi mais lhana e diretamente ligada a Quatremère, que detinha alguns manuscritos da introdução ao *Kitāb al-ʿIbar*. Somente quando Quatremère morreu em 1857 e que sua edição árabe da *Muqaddimah* foi publicada em 1858 é que De Slane teve acesso à parte que faltava, publicando-a entre 1862 e 1868 com o título *Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*⁸².

Assim sendo, o uso de Ibn-Ḥaldūn como um instrumento de conquista por parte dos franceses foi um projeto de longo prazo e de certa forma posterior a De Slane. O que se viu anos mais tarde, quando a ocupação do Magrebe já estava consolidada, foi o mesmo efeito obtido pelos otomanos anos anteriores: o uso das considerações Ibn-Ḥaldūn sobre a inexorável decadência dos Estados, informações que passaram a ser úteis às forças armadas e à administração ocupante francesa através da tradução do orientalista irlandês.

3.5.4 As traduções dos séculos XX e XXI

Vimos que a primeira edição árabe da *Muqaddimah* foi impressa em Būlāq em 1857. Fundada sobre os manuscritos de Tūnis (1382) e de Fez (1397), mas livremente

⁸¹ Journal asiatique. Paris, 4, 1844, pp. 5-60, 187-210, 291-308, 325-53.

⁸² Traduits en Français et commentés par William MacGuckin, le Baron De Slane. Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale Académie des Inscriptions et Belles-lettres, vols. xix-xxi. Paris, 1862-1868. Réimpression. Paris : P. Geuthner, 1934-38.

corrigida pelo editor, tornou-se a fonte das reedições orientais posteriores como a de Beirute, várias vezes reimpressa depois de 1880.

Desde então, tanto no Oriente quanto no Ocidente, proliferaram inúmeras edições e estudos sobre a *Muqaddimah*, tornando-se necessário um trabalho bibliográfico sobre elas. Dentre as traduções para as principais línguas europeias no século XX citamos as seguintes em ordem cronológica:

- Franz Rosenthal para o inglês (*Ibn Khaldūn: The Muqaddimah, an Introduction to History*, 3 volumes, Princeton, 1958 e 1967);
- José Khoury para o português (*Ibn Khaldun: Os Prolegômenos ou Filosofia Social*, 3 volumes, São Paulo, 1958);
- Vincent Mansour Monteil para o francês (*Ibn Khaldūn : Discours sur l'Histoire Universelle*, 3 volumes, Beirute-Paris, 1967-1968);
- Juan Feres para o castelhano (*Ibn Jaldūn: Introducción a la Historia Universal*, México, Fondo de Cultura Económico, 1977). Já no século XXI, chamamos atenção à de Francisco Ruiz Girela para o castelhano (*Abderrahmán Jaldūn: Introducción a la historia universal - al-Muqaddima*. Córdoba: Editorial Almuzara, Biblioteca de Literatura Universal, 2008);
- Abdesselam Cheddadi para o francês (*Le Livre des exemples*, tomo I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2002). Tomo II publicado em 2012.

A tradução de Franz Rosenthal para o inglês

Até então a tradução padrão da *Muqaddimah* era a de William de Slane (*Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*)⁸³, que embora fosse considerada omissa continha a parte mais importante da obra. Faltava ainda uma versão em inglês, que foi levada adiante por Franz Rosenthal (1914-2003) – professor emérito de árabe da Universidade de Yale –, cujo trabalho de tradução durou de 1958 a 1967.

Tal como William McGuckin, barão de Slane – um irlandês que traduziu o *Kitāb al-ʿIbar* para o francês –, Franz Rosenthal também não era nativo na língua para a qual traduziu a *Muqaddimah*. Rosenthal nasceu em Berlim em agosto de 1914, cidade

⁸³ Traduits en Français et commentés par William McGuckin de Slane. Paris : Imprimerie Impériale, 1863-1865.

onde viveu até o início de sua vida adulta; em 1932 entrou na Universidade de Berlim, onde estudou Línguas Clássicas e Orientais e lá defendeu seu doutoramento sobre as inscrições de Palmira em 1935 (*Die Sprache der Palmyräischen Inschriften*⁸⁴).

Com a ascensão do nazismo na Alemanha decidiu deixar o país, assim como muitos outros eruditos judeus, indo inicialmente para a Suécia, depois para a Inglaterra (1939) e finalmente para os Estados Unidos (1940), onde se naturalizou em 1943. Nos Estados Unidos tornou-se um erudito prolífico, respeitado por obras como *History of Muslim Historiography* (1952) e *Humor in Early Islam* (1956); isso aliado ao fato de que naquele tempo não havia muitos arabistas nas universidades norte-americanas, o que fez dele a pessoa ideal para traduzir a *Muqaddimah*.

De acordo com arabistas renomados, entre eles Philip K. Hitti (1959) e Muhsin Mahdi (1962), quando se comparam as traduções de William de Slane e Franz Rosenthal, esta não é só mais completa como também mais definitiva. Isso pelo fato de que Rosenthal teve acesso a mais manuscritos: sua tradução fundou-se na consulta de dezoito manuscritos de Istambul e de Bursa, incluindo um texto copiado em 1402 e autenticado por uma nota da mão de Ibn-Ḥaldūn. Assim, foi capaz de corrigir uma série de passagens obscuras e mesmo erros que aparecem na tradução de De Slane.

Digno de menção também são as notas e as referências que Rosenthal oferece aos leitores, assim como o apêndice bibliográfico de Walter J. Fischel, todos eles um enorme avanço nos estudos da *Muqaddimah*, pois demonstram um exame crítico da carreira de Ibn-Ḥaldūn e apresentam os conceitos e os temas tratados pelo autor magrebino. Rosenthal teve ainda o cuidado de assinalar em notas de rodapé as variantes das edições impressas. Por esses e outros motivos a tradução de Rosenthal ampliou consideravelmente o material introdutório oferecido até então por De Slane.

A tradução de José Khoury para o português

Especificamente sobre a tradução para o português, sabe-se pouco sobre os seus tradutores. Na capa da versão de *Os Prolegômenos ou Filosofia Social* que temos está escrito que José Khoury, um libanês que emigrara para o Brasil, era membro do Instituto Brasileiro de Filosofia e que sua esposa, Angelina Bierrenbach Khoury, uma brasileira de origem alemã, catedrática de Ciências na Escola Normal Alexandre de Gusmão em São Paulo, auxiliou-o na tradução da *Muqaddimah* para nossa língua.

⁸⁴ *A linguagem das inscrições de Palmira*. [Tradução do autor].

No preâmbulo aos *Prolegômenos* em português, José Khoury dá algumas pistas do seu interesse e das suas motivações para o traduzir. Khoury parecia bastante ligado à colônia sírio-libanesa de São Paulo e agradece-lhe o apoio à sua tradução.

Todo o merecimento e todos os esforços cabem a uma plêiade de Mestres e de Amigos que graciosamente nos quiseram auxiliar, contribuindo com sua grande competência para que possamos oferecer ao Brasil, aos nossos filhos brasileiros, uma obra menos indigna deste grande País, e que não desdoure da Cultura das Colônias Libanesa e Síria, que nos permitiu realizar um sonho de quarenta anos. (Os Proleg.: vol. I, p. xvi).

Apesar de cristão – *khoury* em árabe significa «padre» – sua confissão não o impediu de traduzir essa imensa e complexa obra escrita por um muçulmano sunita. Além do mais, o contexto político em que o Brasil encontrava-se na época da publicação – o do governo do Presidente Juscelino Kubitschek –, período conhecido como «os anos dourados» da política brasileira, com sua política conciliadora no plano interno e a abertura do país ao exterior, certamente lhe criaram um ambiente acolhedor à sua tradução.

Tal conjuntura justificava e favorecia a tradução da *Muqaddimah* para o português. Aliás, era o momento e lugar perfeitos para a fazer, porque nunca poderia tê-la traduzido no Líbano dada a compleição política complicada que até hoje lá se mantém: a divisão das comunidades de acordo com as suas confissões. Assim que para Khoury, um libanês cristão expatriado, tratava-se de uma obra valiosíssima do ponto de vista histórico, que representava a grandiosidade árabe e não só de uma comunidade religiosa dentro do Líbano.

Oferecendo Ibn Khaldun ao Brasil, oferecem os Árabes, os Libaneses e os Sírios mais do que uma obra científica de valor histórico incontestável. O que oferecem é algo mais íntimo e que lhes vem do coração. Ibn Khaldun foi para nós que falamos o árabe, um familiar, um amigo conhecido e querido desde os bancos da escola. Desde pequeninos o admiramos, o frequentamos como escritor elegante, como um modelo de estilo proposto por nossos mestres a nossas aspirações literárias. (Os Proleg.: vol. I, p. xviii).

Até o presente momento, a tradução de Khoury é a única feita para o português e por esta mesma razão é especial. Da mesma forma que aqueles orientalistas franceses descobriram e apresentaram Ibn-Haldūn à Europa, José Khoury apresentou-o ao Brasil, e de certa forma aos lusofalantes que tiveram acesso a ela. Evidentemente que no Brasil a recepção de *Os Prolegômenos ou Filosofia Social* foi bastante diversa daquela que tiveram as versões francesa e inglesa na Europa e na América do Norte. O Brasil não fora uma potência colonial para a qual justificasse conhecer os povos árabes, tal como

fizeram os franceses, britânicos e mais tarde os norte-americanos; tampouco tinha orientalistas fluentes em árabe clássico que pudessem traduzir obras como a *Muqaddimah*.

Para além do que acabamos de dizer, havia uma questão muito mais existencial: a financeira. A Comercial Safady, editora que publicou *Os Prolegômenos ou Filosofia Social*, era claramente uma empresa familiar, e portanto pequena, o que dificultou a difusão da obra em português nos meios adequados, isto é, académicos.

Sobre a qualidade dessa tradução, não há estudos comparativos com as traduções francesa, inglesa e castelhana. Vê-se que há problemas de revisão de texto, embora não dificultem o seu entendimento e as notas de rodapé mostram esmerada atenção aos detalhes sobre as personagens políticas e o contexto no qual elas se inseriam.

Mas a tradução brasileira sofre de um problema de base: ela não foi o produto de especialistas sobre o mundo árabe. José Khoury não pôde contar com o auxílio de editores, assessores editoriais e eruditos que conhecessem a história do Ocidente muçulmano. Juntam-se a isso as limitações de ordem financeira que dissemos acima, que impediram que a tradução de Khoury fosse cotejada e julgada por outros especialistas, estes estrangeiros.

À tradução brasileira caberia a formulação de um processo editorial que consistisse na sua total revisão conceitual e textual, cotejando-a com a versão original da obra em árabe por especialistas. Até onde sabemos, isso foi proposto há alguns anos mas recusado pelos descendentes do casal Khoury, que exigiram uma soma altíssima pelos direitos de tradução dos seus pais. Enquanto este dia não chegar, a tradução brasileira será uma excelente apresentação de Ibn-Ḥaldūn para o público leigo, mas não uma fonte a ser usada em trabalhos científicos.

A tradução de Vincent Monteil para o francês

Para Monteil o passar dos anos – praticamente cem – tiveram profundo efeito sobre a tradução de William de Slane, até então a única completa em francês. Para ele, tratava-se de uma tradução senil, que se ressentia do conhecimento parcial e livresco do século XVII sobre o mundo árabe. Monteil acusava De Slane de ter tomado certas liberdades na tradução que tornaram seu texto infiel às verdadeiras intenções de Ibn-Ḥaldūn.

Por outro lado, havia já a tradução inglesa de Franz Rosenthal, aclamada pela crítica e à qual ele não tinha como deixar de reconhecer as qualidades, embora com certas limitações tal como citamos abaixo:

En effet, elle est toujours très près du texte, au point même, dans le cas litigieux, de se dédoubler en mot à mot et paraphrase : scrupules qui honorent l'auteur. Cependant, il s'agit d'une version anglaise, qui n'est donc accessible qu'à ceux qui lisent l'anglais – ce qui n'est pas toujours le cas du grand public de langue française. (1967-8, p. xxxv).

Vemos então que uma primeira e importante razão para uma nova tradução da *Muqaddimah* para o francês fundamentava-se na dificuldade – ou na falta de interesse – do público francófono em ler um texto escrito em inglês, mesmo que ele merecesse o adjetivo de «escrupuloso».

Outra razão para além da resistência dos falantes de francês de ler em outras línguas – sobretudo inglês – estava o fato de que para Monteil a tradução de Rosenthal era muito técnica, voltada para os especialistas.

Mais parce qu'il n'est pas question, ici, dans cette collection, de donner une édition purement scientifique, destinée uniquement aux arabisants et aux spécialistes. On se propose, au contraire, de toucher le plus de monde possible. Aussi, tout en restant fidèle au texte arabe, a-t-on cherché à en rejoindre l'esprit, plutôt que la lettre. (1967-8, p. xxxv).

A questão é que mesmo com as simplificações da estrutura e da linguagem, a tradução de Monteil continuou a ser um texto austero para o grande público francófono. Em parte porque nessa época não havia uma edição crítica satisfatória, nem um texto que situasse Ibn-Ḥaldūn no conjunto da sua obra na cultura e civilização muçulmanas do século XIV. A *Muqaddimah* traduzida por Monteil sofria assim das mesmas mazelas que, segundo a sua própria crítica, sofria a tradução de William de Slane, publicada cem anos antes.

As traduções de Juan Feres, e mais tarde a de Francisco Ruiz Girela, para o castelhano

Publicada em 1977 pelo Fondo de Cultura Económico, a versão castelhana da *Muqaddimah* (*Ibn Jaldún: Introducción a la Historia Universal*) de Juan Feres tentava recuperar o longo atraso nos estudos sobre Ibn-Ḥaldūn nessa língua. Tal como se passou com as traduções para as outras línguas europeias, a de Feres também durou décadas – duas para sermos mais exatos – e para a qual seu tradutor morreu antes de a terminar.

Sua versão foi completada por Elías Trabulse, que lhe adicionou um estudo preliminar e notas.

Mas essa edição, ainda que tenha se tratado de um esforço bem intencionado, mostrou também várias deficiências, de certa forma as mesmas que mostrou a brasileira. Entre elas estava o fato de ter sido feita a partir da 3.^a edição de Beirute, publicada em 1900, que por sua vez reproduzia a inexacta de Būlāq, de 1857.

Outra crítica são as deficiências na tradução dos nomes geográficos, que em muitos casos ficaram irreconhecíveis, bem como a tradução insatisfatória de termos fundamentais ao conhecimento da obra de Ibn-Ḥaldūn, tal como *‘aṣabīyah* – «força de coesão social; espírito de corpo» –, que ele traduziu por «coligação», entre outros exemplos. Além disso, Juan Feres teria cotejado a sua versão com a de William de Slane e mais tarde Elías Trabulse teria feito o mesmo com a de Franz Rosenthal, criando ao fim uma tradução híbrida e tributária das traduções francesa e inglesa.

São essas falhas que a mais recente tradução da *Muqaddimah*, feita por Francisco Ruiz Girela, tentou resolver. Em sua *Introducción a la historia universal – al-Muqaddima* (2008), Ruiz Girela, doutor em filologia e professor titular do Departamento de Estudos Árabes e Islâmicos da Universidade Complutense de Madri, apresenta sua versão como a primeira completa a aparecer em castelhano, realizada diretamente do texto em árabe.

Essa tradução parece ter tratado mais coerentemente do assunto das transcrições do árabe para o castelhano, conservando a grafia tradicional de palavras de origem árabe que já possuem versões consagradas pelo tempo nessa língua. Em outras situações, o tradutor preferiu adotar o sistema internacional de transcrição dos signos fonéticos especiais. Faltou, no entanto, o uso de uma tabela de equivalências dessas transliterações, de forma a orientar os leitores pouco habituados às leituras desses signos ou letras especiais.

A tradução do Kitāb al-‘Ibar feita por Abdesselam Cheddadi para o francês

Publicada em 2002 com o título *Le Livre des exemples*, o historiador marroquino Abdesselam Cheddadi teve como principal objetivo sanar as falhas existentes nas traduções anteriores feitas para o francês, principalmente na de William de Slane, que segundo ele envelhecera (Mongin, 2005). Cheddadi sublinha que De Slane não justificou suas escolhas por determinados manuscritos em detrimento de outros, nem

trabalhou em uma introdução que apresentasse o autor em sua amplitude, deixando de preparar um glossário e uma bibliografia.

Mas as motivações de Cheddadi para uma nova tradução de todo o *Kitāb al-‘Ibar* iam muito além dos aspectos técnicos. De início, ele partiu do princípio de que toda tradução é tributária de condições particulares e a de De Slane, que data do século XIX, não escapava à regra, uma vez que refletia um estado de espírito e, sobretudo, um nível de conhecimento da cultura islâmica que estariam hoje ultrapassados (Lahbabi, 1994).

Mais ainda, era a possibilidade de incluir as ideias de Ibn-Ḥaldūn em um âmbito atual do pensamento do Islão, o que implicava a releitura dos principais autores muçulmanos à luz das preocupações práticas e teóricas das sociedades islâmicas do presente. Portanto, Cheddadi tentou romper com uma primeira abordagem da obra de Ibn-Ḥaldūn, cuja base estava então constituída por pressupostos e preocupações políticas, culturais e epistemológicas eurocêntricas; e uma segunda que se encerrava nos limites do nacionalismo árabe ou muçulmano.

A tradução de Cheddadi promete fazer frente a de Rosenthal, já que não se limita somente à *Muqaddimah* – tomo I de *Le Livre des exemples* –, mas a todo *Kitāb al-‘Ibar*. A favor do erudito marroquino está o fato de ele ser nativo em árabe e perfeitamente fluente em francês, um especialista renomado na história do Islão Ocidental, assim como em Ibn-Ḥaldūn, como provam suas inúmeras publicações em árabe e francês.

Do que acabamos de ver, justificamos a nossa escolha pela tradução de Franz Rosenthal por conta do seu currículo como arabista, mas também pela vantagem de ele ter situado Ibn-Ḥaldūn no seu contexto histórico e intelectual. Especificamente sobre o texto da *Muqaddimah*, é notório dizer que o acesso a mais manuscritos foi fundamental para que sua versão inglesa fosse superior à de William de Slane, pois que se ateu às diferenças entre eles na busca das ideias fundamentais do autor. Por fim, a aclamação da crítica especializada não deixa nenhuma dúvida quanto à qualidade da tradução e à seriedade do seu tradutor.

PARTE II

CAPÍTULO IV

A história pela jurisprudência no Islão

4.1 O período pré-islâmico e suas leis: a Arábia e os árabes. 4.2 O momento profético. 4.3 Depois de Maomé. 4.3.1 *O período dos califas ortodoxos: entre a tribo e a 'umma*. 4.3.2 *A fixação das duas principais fontes do direito muçulmano*. 4.4 Os Califados Omíada e Abássida: *ḥadīṭ versus fiqh*. 4.4.1 *O Califado Omíada (661-750): a formação do Estado funcionário*. 4.4.2 *O Califado Abássida (750-1258): cultura helênica e soldados-escravos*. 4.5 Os juristas na arena pela definição do procedimento jurídico. 4.5.1 *O cerne da questão: o fiqh*. 4.5.2 *As escolas de direito maliquita e xafiita*. 4.5.3 *O fechamento da porta do ijtihād: os conservadores reagem*. 4.6 Direito, justiça e ordem. 4.6.1 *A ortodoxia sunita*. 4.6.2 *Justiça islâmica e rede de obrigações tribais*. 4.7 A formação do pensamento histórico muçulmano: suas raízes jurídicas. 4.7.1 *Princípios de uma historiografia jurisprudencial*. 4.8 Ibn-Ḥaldūn em meio à tensa coexistência de dois métodos.

TUDO O QUE se estuda no direito e na jurisprudência está relacionado a um acontecimento na história. Neles estão cristalizados o que os homens, no seu próprio tempo, consideram justo, não podendo haver compreensão das ordens política e histórica sem a apercepção dos valores que se fundamentam na ideia de justiça nas várias fases da evolução histórica. Mas conhecer seus conceitos fundamentais são por ora insuficientes para encontrar o direito e a jurisprudência na história em Ibn-Ḥaldūn. É necessário voltarmos no tempo, para a formação do corpo jurídico do Islão, suas fontes básicas, seus conflitos e acomodações.

4.1 O período pré-islâmico e suas leis: a Arábia e os árabes

Os árabes não chegavam a ser um povo, dentro da concepção romana do termo, mas uma confederação desorganizada de tribos, algumas sedentárias e a grande maioria nômade. Não havia autoridade superior que lhes impusesse uma lei ou que lhes garantisse independência. De tempos em tempos algumas tribos sobressaíam-se sobre as outras, exercendo seu domínio com mão de ferro até que outra se sobrepusesse às demais por meio da força e de novas e frágeis alianças.

Sua religião era tão confusa quanto sua política. A Arábia era uma terra majoritariamente politeísta, tal como observa Bernard Lewis:

The religion of the nomads was a form of polydaemonism related to the paganism of the ancient Semites. The beings it adored were in origin the inhabitants and patrons of single places, living in trees, fountains, and especially in sacred stones. There were some gods in the conventional sense, transcending in their authority the boundaries of purely tribal cults. The three most important were Manāt, 'Uzza, and Allāt, the last of whom was mentioned by Herodotus. These three were themselves subordinate to a higher deity, whose name was Allah. (Lewis, 1993: p. 25).

Mas também viviam nela comunidades monoteístas. Tribos judaicas, que chegaram à Península Arábica provavelmente depois da destruição do Segundo Templo em 70, e formaram comunidades que habitavam locais como Iatrib. Algumas tribos da Arábia setentrional converteram-se ao cristianismo nestoriano, entre outras seitas dissidentes. Outras adoravam astros, pois dependiam desses corpos celestes para se guiar em suas viagens pelos imensos desertos da região (Rodinson, 1971).

Quanto à cultura jurídica propriamente dita, não se pode dizer que era inexistente entre os árabes beduínos, mas o que havia era bastante precário quando comparado ao sistema islâmico que foi introduzido posteriormente. Joseph Chelhod (1972) põe em discussão essa suposta precariedade jurídica proveniente de sua barbárie. Segundo o autor, a rudeza de seus princípios jurídicos era proporcional ao seu modo de vida beduíno, reflexo do seu *habitat* árido e austero. Por mais primitivos que fossem, ainda assim havia códigos que deviam seguir.

Essa base jurídica, que se pode chamar de direito consuetudinário beduíno e que mais tarde os muçulmanos incorporaram ao Islão sob o nome de *'urf*⁸⁵, em muito extrapola o âmbito jurídico. Ela engloba além dos deveres legais que conhecemos nas sociedades contemporâneas, também os de ordem relacional como a hospitalidade e proteção de um hóspede. A obrigação para com o hóspede mostra um relevante fundamento para um sistema jurídico seminal, porque dele estendem-se outras obrigações mais bem trabalhadas de justiça. Exemplos disso são os casos que envolvem violência contra pessoas que receberam a generosidade de um chefe tribal. Pouco importa se se tratar de uma simples importunação ou agressão durante o tempo em que o visitante estiver sobre a proteção de um beduíno, a diferença terá de ser obrigatoriamente regulada pela arbitragem.

De início, qualquer desavença deveria ser resolvida inevitavelmente dentro da esfera tribal, fora da qual os indivíduos não podiam ser protegidos. Cabia então ao chefe

⁸⁵ Termo que se refere ao costume de uma dada sociedade. Desde de que seja compatível com a Xariá, é uma fonte de decisões usada quando não há textos primários explícitos no Alcorão e Suna. Quando aplicado, pode levar à inoperabilidade de um determinado aspecto do *fiqh*.

ou a um grupo de anciãos tratar do caso, partindo sempre da possibilidade do perdão e consequentemente da reconciliação.

Por conseguinte, um sistema de compensações foi criado para acertar as diferenças. Assim, por exemplo, se uma violência causasse uma retaliação, que por sua vez levasse a uma morte, a solução provavelmente proposta seria o pagamento de uma compensação em cabeças de gado ou um outro bem, para que dessa forma se satisfizesse a ofensa.

Em casos mais complicados, como homicídios entre elementos de tribos diferentes, se as negociações através de uma compensação não dessem nenhum resultado, recorria-se normalmente a um árbitro, um chefe tribal escolhido por sua reputação como «bom julgador». Uma vez indicado o árbitro, as partes deixavam uma garantia de que respeitariam a sua decisão já que ela não era juridicamente executável.

Como era de se esperar, a passagem do direito consuetudinário beduíno ao islâmico não se deu da noite para o dia, as pregações de Maomé foram acompanhadas de tropas com espadas em punho. Ela sofreu com a inacessibilidade de certas zonas, resistências políticas e até linguísticas, por causa dos diferentes falares semitas que havia então na Península Arábica.

Como veremos a seguir, os muçulmanos tiveram de superar na Península Arábica grandes obstáculos para impor o seu direito. De certa forma, tiveram de superar os mesmos desafios que enfrentaram na conquista do Magrebe mais tarde no século VII. Georges Marcy (1954) recorda que a insubmissão permanente dos berberes no Magrebe teve grande impacto na ocupação do território. Com isso coexistiram os direitos consuetudinários e o islâmico de acordo com as áreas e o grau de arabização e islamização das populações: entre os resistentes autóctones regia o direito consuetudinário, oral e expresso no dialeto berbere de cada tribo; entre os arabizados e islamizados, regia a Xariá, codificada pelos doutores da Lei e escrita em árabe. Havia também o direito mestiço dos berberes em vias de sedentarização, que recorriam ao direito islâmico em suas relações com os cidadãos, mas mantinham o direito consuetudinário em suas relações tribais.

4.2 O momento profético

Embora seja amplamente reconhecido como profeta e estadista, para nós a personagem fundadora do Islão – Maomé – importa sobretudo como fundadora de um sistema

jurídico, o que só pode ser observado com clareza quando se estabeleceu em Iatrib (mais tarde Medina) com os seus seguidores.

Nos dez anos que precederam sua ida para Iatrib, Maomé tentara pregar a mensagem islâmica em Meca sem muito sucesso. A oposição vinha de muitas direções, mas principalmente de clãs de sua própria tribo, a coraixita⁸⁶. À morte de seu tio e protetor, Abū Tālib, e de sua esposa Cadija, em 619, juntou-se a perseguição aberta do clã omíada como fator decisivo para ele que deixasse definitivamente a cidade de Meca e se estabelecesse em Iatrib em 622, cidade à qual anos antes fora convidado para arbitrar uma disputa entre tribos. A essa fuga os muçulmanos chamam-lhe *hégira* («emigração») e marca o início do calendário islâmico dada sua importância.

Começava assim a criação de um Estado *governado* por Deus, com sua comunidade de crentes, a *'umma*. Esses *cidadãos* – os muçulmanos – viriam a substituir aqueles beduínos ligados somente pelos laços de sangue, com suas instituições políticas precárias e consequentemente inseguras. A esse respeito, Maomé reconheceu rapidamente em Iatrib a importância da instituição jurídica na formação do novo Estado para manter a paz entre os diferentes grupos, até esse momento estrangeiros uns aos outros.

É certo afirmar que apesar da inovação de Maomé em matéria jurídica, o direito islâmico não surgiu em um vazio legal; pelo contrário, como vimos a pouco o direito tribal estava profundamente enraizado naquela sociedade. Assim sendo, não deixa de chamar a atenção a influência que o antigo sistema daquelas tribos tenha se mantido na legislação islâmica ainda em formação. Pode-se ver isso nos versículos que tratam de perdão a um ato injusto ou de compensação, caso o perdão não fosse suficiente para evitar algo pior: a aplicação da *lex talionis*⁸⁷ (Gaudefroy-Demombynes, 1969).

Emulai-vos em obter a indulgência do vosso Senhor e um Paraíso, cuja amplitude é igual à dos céus e da terra, preparado para os tementes, Que fazem caridade, tanto na prosperidade, como na adversidade; que reprimem a cólera; que indultam o próximo. Sabei que Deus aprecia os benfeitores. (Alcorão: 3:133-4).

Que os dignos e os opulentos, dentre vós, jamais jurem não favorecerem seus parentes, os necessitados e expatriados pela causa de Deus; porém, que os tolerem e os perdoem. Não vos agradaria, por acaso, que Deus vos perdoasse? Ele é Indulgente, Misericordiosíssimo. (Alcorão: 24:22).

⁸⁶ Tribo árabe bastante poderosa da qual Maomé era membro. Seu poder econômico, oriundo do comércio caravaneiro, deu-lhe preeminência religiosa já antes do advento do Islão – a partir do século V – como os guardiões de Meca e de seu santuário, a Caaba.

⁸⁷ Lei de talião: trata-se do princípio desenvolvido no direito babilônico e presente nos direitos de outras civilizações da Antiguidade, incluindo o romano. De acordo com ele os criminosos deveriam receber uma punição igual à injúria ou ao dano que infligiram às vítimas.

Mas o perdão e a possível compensação não foram os únicos elementos herdados do direito pré-islâmico. Conforme o Estado islâmico evoluía, também evoluía a posição de Maomé perante os crentes, agora não só como profeta mas também como árbitro. Do primeiro derivaram a Revelação e Xariá; e do segundo a obediência à aplicação da sentença, tal como vemos abaixo:

Ó fiéis, obedeei a Deus, ao Mensageiro e às autoridades, dentre vós! Se disputardes sobre qualquer questão, recorrei a Deus e ao Mensageiro, se crerdes em Deus e no Dia do Juízo Final, porque isso vos será preferível e de melhor alvitre. (Alcorão: 4:59).

Tendo assegurado o respeito às suas decisões jurídicas, o passo seguinte foi a consolidação de seu papel como chefe político e legislador. É desse período que ele, então como representante por excelência da justiça de Deus, testemunhou a incorporação de outro elemento pré-islâmico: o precedente, ou melhor dizendo, a tradição dos antigos. Assim, a suna⁸⁸ (precedente) daqueles diversos líderes tribais evoluiu para a Suna do Profeta – agora o precedente, ou seja, as tradições de Maomé –, que depois do Alcorão veio a ser a fonte mais importante do direito islâmico.

O que importa saber é que durante a própria vida de Maomé esse direito deu-se conta das suas limitações e tratou de incorporar novas fontes. Inicialmente dentro da própria cultura árabe beduína, contudo não tardou para que as buscasse entre os vizinhos, ou seja, os judeus de Iatrib. A legislação mosaica era nessa altura já bastante madura pelos diversos êxodos que os judeus sofreram; do ponto de vista estritamente técnico, tratava-se de um direito que já há muito assimilara e acomodara outras culturas e legislações.

Não resta dúvida de que a fuga de Maomé para Iatrib foi o divisor de águas no que se refere aos princípios da jurisprudência islâmica. Foi em Iatrib que aquele precário sistema legal árabe encontrou-se com o primeiro elemento estrangeiro: o judaico. Mais tarde a assimilação do *Ius Romanum*, por meio dos cristãos, seria somente uma questão de tempo, dado o rápido avanço militar das forças muçulmanas pelo que um dia foram territórios romanos, a começar pela conquista do Levante no século VII, onde se situava a renomada Escola de Direito de Beirute⁸⁹.

⁸⁸ A palavra *suna* significa «caminho trilhado», e por extensão a Maomé «o caminho trilhado pelo Profeta», isto é, suas tradições. Estas incluem os feitos, os dizeres, as aprovações e reprovações e até mesmo seus silêncios durante os vinte e três anos em que pregou.

⁸⁹ Era um centro para o estudo do direito romano na antiguidade clássica localizado em Beirute. Funcionou como uma importante escola de jurisprudência do Império Romano até sua destruição em 551 d.C., atraindo jovens cidadãos romanos de famílias abastadas de todo o Império e seus professores em muito contribuíram para o Código Justiniano. Por causa da Escola, a cidade onde ela se localizava ficou conhecida como «Beirute, mãe das leis». Para mais detalhes sobre o assunto, recomendamos a leitura de *Histoire de l'École de Droit de Beyrouth (Études Historiques sur le Droit de Justinien, II)*,

O fato é que, tal como veremos mais à frente quando tratarmos dos pares «nômadas e sedentários» e «deserto e cidade», fundamentais à teoria historiográfica de Ibn-Haldūn, a evolução daquelas sociedades também tinha suas implicações na mudança de religião e no novo sistema jurídico que ela impunha. Portanto, o que se viu a partir de então foram mais do que simplesmente empréstimos de componentes das leis dos povos conquistados, mas a transição de um direito consuetudinário e fragmentário do deserto da Arábia para um direito complexo – e muçulmano – dos povos das grandes cidades.

Do ponto de vista pessoal, Maomé também viu suas funções se complexificarem. De um predador com poucos seguidores perseguido em Meca, tornara-se um juiz, líder militar, político e legislador em Iatrib, evolução que lhe permitiu implantar o que se chamaria atualmente de «Estado teocrático islâmico», algo possível somente no meio urbano.

Autores como Joseph Schacht (1964) argumentaram que a intenção principal de Maomé não era a de criar um novo sistema jurídico para aqueles árabes, mas tão-só fazê-los seguir o correto caminho para agradar a Deus e entrar no paraíso. Isso justificaria a existência de tantas suratas que tratam de obrigações morais contra o baixo índice de sanções legais⁹⁰.

Outros, como Lawrence Rosen (2000), argumentaram que o baixo índice das sanções legais no Alcorão não seria suficiente para excluir Maomé das considerações que determinam o desenvolvimento legal islâmico. Para Rosen não só haveria uma real consciência legal no Alcorão, como ela seria própria a Maomé. A prova estaria na ênfase posta sobre o muçulmano e sua relação com a comunidade islâmica, herança do seu passado tribal: era necessário conhecer a história de um homem, suas conexões e a maneira como se relaciona com elas para saber como ele e os seus utilizam os poderes dados por Deus.

Tampouco se deve esquecer que a aparente insipiência em matéria jurídica era suficiente àquela sociedade recém-formada. Quando comparada à organização das

do jurista Paul Collinet, publicada em Paris pela Société Anonyme du Recueil Sirey em 1925.

⁹⁰ Tendo em mente que se trata de um livro religioso, verifica-se que as prescrições legais no Alcorão são pouco numerosas, não passando de cento e trinta. Dentre esses poucos versículos legais, verifica-se que alguns são inquestionáveis, pois têm interpretação clara e simples, como os que tratam da oração, esmolas, herança, adultério, homicídio, entre outros. Outros, como a responsabilidade do homem de sustentar a mulher depois do divórcio, estão sujeitos a diferentes interpretações, já que envolvem a opinião. Assim, mesmo para as matérias regulamentadas não se encontra uma organização completa, uma teoria jurídica mais ou menos elaborada. As normas de organização social que contém o Alcorão são de origem casuística: os textos são revelados para regular casos particulares que eram apresentados ao Profeta.

sociedades do deserto, o sistema jurídico muçulmano mostrava um avanço meteórico em termos de justiça, incluindo até mesmo o respeito aos direitos das comunidades judias e cristãs sob a proteção do Estado islâmico. De resto, entendemos que apesar de Maomé não ter sido um jurista de formação, tornou-se um pela necessidade do momento, além de concentrar em torno de si os três poderes que conhecemos atualmente como Executivo, Legislativo e Judiciário.

In the primitive Semitic tribe, worship was ahead the centre of tribal life. God and the worshipping tribe were one. The god was a friend to the friends of the tribe, an enemy to its enemies; he impersonated and embodied the continuity of tribe and kin. To change one's god was the primitive Semite what a change of nationality would be to us.

Thus Muḥammad only recalled Arab society to its primitive beginnings and built up a social structure on the base which appealed to its deepest instincts [...]. The traditional frame of tribe and family was pulled down. There was no longer any question of clientship, of tribal confederations. He who adopted Islam had to forget all connexions, even his own kith and kin, unless they were his companions in the faith. (De Santillana, 1931: pp. 284-5).

4.3 Depois de Maomé

As primeiras três gerações após a morte de Maomé (632) são em muitos aspectos as mais importantes na história da Lei islâmica, ou Xariá. É quando muitas de suas características distintivas vieram a existir e a nascente sociedade islâmica firmou as raízes de suas próprias instituições legais. Trata-se também do período mais apreciado por Ibn-Ḥaldūn na evolução da *'umma*, que sob o comando de líderes que foram companheiros de Maomé teriam aplicado a Lei revelada de acordo com a correta orientação de seu Profeta.

4.3.1 O período dos califas ortodoxos: entre a tribo e a 'umma

Maomé não deixou herdeiros homens nem designou expressamente quem seria seu sucessor, criando uma crise política após sua morte. Seu primo e genro 'Alī mostrou-se frágil entre os pretendentes e não pôde assegurar a transmissão da função profética a si ou a outro parente do Profeta, permitindo que Abū Bakr, um dos primeiros convertidos à nova religião, se tornasse o primeiro califa. Abū Bakr e os outros três califas que o sucederam foram companheiros de Maomé ao longo de sua vida de pregação, sendo conhecidos como os califas bem guiados.

Abū Bakr governou de 632 a 634, tempo em que consolidou o Estado islâmico, principalmente ao reprimir rebeliões de tribos ainda não convertidas distantes de Meca. A repressão dessas tribos levou suas forças militares para próximo dos territórios bizantinos e sassânidas, impérios contra os quais iniciou campanhas e anexou alguns territórios.

‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb (r. 634 a 644) sucedeu Abū Bakr como califa em uma época em que os muçulmanos ainda se esforçavam para controlar as tribos rebeldes, nesse sentido continuou o trabalho que já tinha como auxiliar de Abū Bakr. Caladas as vozes dissonantes dentro da Península Arábica, chegara o momento de ir mais longe e em pouco tempo estendeu sua soberania à Mesopotâmia, a partes do Império Sassânida, à Síria e à Palestina, ao Egito, à Armênia e parte do Magrebe. ‘Umar morreu assassinado por um escravo persa em 644, sendo apenas o começo da violência na sucessão dos califas.

O terceiro califa foi ‘Uṭmān Ibn-‘Afān, que reinou por doze anos (até 656). Seu califado caracterizou-se pela centralização do controle dos impostos, auxiliado por muitos governadores do clã omíada. Estendeu o Império Islâmico para toda a Pérsia, o Cáucaso, Chipre e a maior parte da África do Norte.

Diferentemente de seus antecessores, que controlaram a comunidade islâmica com mão de ferro, ‘Uṭmān ateve-se mais à prosperidade econômica. A forma como ‘Uṭmān distribuía as terras e o butim das conquistas criou tensões entre os clãs que o apoiavam, diminuindo consideravelmente sua base de apoio. Sua falha custou-lhe a vida: em 656 movimentos insurrecionais provindos do Egito, Cufa e Baçorá avançaram sobre Medina, tirando-lhe a vida.

A morte de ‘Uṭmān criou um colapso institucional em Medina que só foi controlado com a ascensão de ‘Alī ibn-Abī Ṭālib, primo e genro de Maomé e quarto e último califa «bem guiado». Seu califado durou de 656 até 661, um dos períodos mais conturbados da história islâmica, o da primeira guerra civil, iniciada com o sítio a Medina e o assassinato de ‘Uṭmān.

Uma de suas primeiras medidas foi transferir a capital de Medina para Cufa, de onde controlaria melhor o império. A resistência ao novo califa recrudesceu-se quando ele passou a perseguir os antigos governadores apontados por seu antecessor. As

coalizões que fizera para derrubar ‘Uṭmān asseguram-lhe certo controle sobre as demais forças políticas. Esses que o apoiaram passaram a ser chamados de *xī‘at ‘Alī*⁹¹.

O assassinato de ‘Uṭmān, embora tivesse aberto caminho para a ascensão de ‘Alī ao califado, deixou em aberto feridas difíceis de suturar durante sua administração e que resultaram na primeira guerra civil islâmica (656-61). ‘Alī fora acusado pelo governador da Síria, Mu‘āwīya Abī Sufyān, de cumplicidade na morte de seu antecessor por não prender e punir os assassinos de ‘Uṭmān, pondo em questão a autoridade do primo e genro de Maomé como líder da nação muçulmana. Para se impor ante o governador rebelde, as tropas de ‘Alī lutaram contra as de Mu‘āwīya na então chamada Batalha de Ṣiffīn (657), que terminou por via da arbitragem e não pela das armas.

Em seu veredito, os árbitros determinaram que deveria haver uma nova eleição para o posto de califa. A decisão dessa alta instância do corpo judicial muçulmano em muito enfraqueceu ‘Alī, que foi abandonado por um importante grupo de seus apoiadores, chamados a partir de então de carijitas (dissidentes). A rebelião dos carijitas levou ao assassinato de ‘Alī em Cufa com uma espada envenenada em 661. Quando ‘Alī foi assassinado, Mu‘āwīya já dominava o Egito e a Síria e apesar de não estar envolvido na morte de seu rival, este acontecimento pavimentou solidamente sua candidatura ao califado. Detentor do poder *de facto*, Mu‘āwīya fez eleger califa, fundando o Califado Omíada (661-750).

4.3.2 A fixação das duas principais fontes do direito muçulmano

É nesse período que as duas principais fontes do direito muçulmano foram fixadas. Uma procede da palavra divina (revelada) e a outra da razão humana (não revelada). A primeira – a Xariá –, é o conjunto de preceitos que devem guiar a vida pública e privada dos muçulmanos. Foi codificada pelos juristas, apoiando-se no Alcorão e na tradição do Profeta, transmitida por seus companheiros.

O Alcorão, segundo o dogma islâmico, contém as revelações de Deus transmitidas oralmente pelo Profeta a seus seguidores. Essas revelações teriam sido feitas ao longo de vinte e três anos (de 609 a 632), por intermédio do arcanjo Gabriel.

⁹¹ Em português «os partidários ou a facção de ‘Alī», isto é, os xiitas, recusaram-se a aceitar as reivindicações de autoridade dos três primeiros califas que sucederam o Profeta, uma recusa que precipitou a guerra civil na primeira comunidade islâmica. Os sunitas, por outro lado, reconheceram e reverenciaram os primeiros califas, e não atribuem nenhuma condição especial a ‘Alī e a seus descendentes. Atualmente, os sunitas constituem 90% dos muçulmanos no mundo todo, e as várias seitas xiitas integram os 10% restantes.

Nessa época ninguém imaginava estabelecer uma coleção completa, pois quase todos os discípulos sabiam de cor as diversas suratas.

A compilação de todos os testemunhos do Alcorão só se iniciou no califado de Abū Bakr (632-4), e teve todos os seus códices inventariados durante o califado de ‘Uṭman (644-56), a partir dos quais se chegou ao texto definitivo do livro sagrado muçulmano. O texto alcorânico assim fixado como o temos atualmente divide-se em 114 suratas ou capítulos, cada uma com uma quantidade de versículos bastante variadas (6.211 ao todo).

Para o estabelecimento da Suna como instrumento legal, observa-se que enquanto Maomé estava vivo o Alcorão cobria a maior parte dos casos que exigissem a administração da justiça entre os muçulmanos. Quando havia dúvidas, bastava que fossem levadas ao Profeta, que esclarecia alguma passagem obscura do livro sagrado. Entretanto, não muito depois da morte de Maomé aquela sociedade se desenvolvera de forma que as prescrições alcorânicas estavam distantes de responder aos seus novos desafios legais, seria necessário completá-las com outro elemento: os precedentes constituídos pelos atos do Profeta.

A Suna logo ocupou um espaço de destaque entre as fontes de direito, atrás apenas do Alcorão, e cujo estudo fez nascer, ao lado dos jurisconsultos que interpretavam o texto revelado, uma classe de sábios que se preocupava em recolher e fixar todas as tradições – os *’aḥādīṭ* – relativos à vida de Maomé.

No que nos interessa em termos de métodos jurisprudenciais na escrita da história, a fixação dos *’aḥādīṭ* iniciou um dilema para a interpretação das fontes legais, que terá desenvolvimentos em toda historiografia muçulmana. Sabe-se que os *’aḥādīṭ* são ligados tecnicamente ao relato de algum feito relacionado à Suna, apresentado segundo uma cadeia de transmissores que se originou naquele que testemunhou o fato até a sua fixação. Como era de se esperar, bem longe do que conhecemos hoje como método investigativo, a autenticidade de um *ḥadīṭ* no controle da sua cadeia de transmissão por parte dos juristas, classificando-as como autênticas, quando os elos entre a testemunha e o feito do Profeta não tinham interrupções e quando seu conteúdo era afiançado por homens reconhecidos pela comunidade. Ou seja, consistia somente em uma crítica externa da cadeia de personagens que garantiam o *ḥadīṭ*, bastando a comparação termo a termo, sem levar em conta as relações exteriores sempre em transformação.

Nikki Keddie explica com perspicácia a precariedade em que se encontrava o método de fixação das tradições de Maomé:

[...] in the field of law the traditionists won out over the more pragmatic early schools, so that legal decisions had more and more to be ascribed to sayings of the Prophet himself. This trend naturally resulted in increased fabrication of *ḥadīths*. In law there was hardly any alternative to ascribing the needed sentiments to the Prophet – often the very same ones which had previously been ascribed to the living practice of the community or to personal judgment. As contradictory *ḥadīths* on the same legal situation naturally came into circulation, legists worked out ingenious methods to harmonize them. (Keddie, 1963: p. 38).

4.4 Os Califados Omíada e Abássida: *ḥadīṭ versus fiqh*

Não resta dúvida de que o avanço militar muçulmano teve desenvolvimentos tanto na maneira de administrar o Estado quanto no direito ainda em formação. Este deixara o deserto e fora para as cidades, onde era insuficiente para julgar um modo de vida completamente diverso daquele da tribo. Nas cidades teve de litigar, apropriar-se de instrumentos jurídicos provenientes de direitos mais antigos do que o islâmico, adaptá-los e acomodá-los ao Estado que se formara depois dos califas ortodoxos.

Os Califados Omíada e Abássida representaram o fim da infância em questão legal no Islão, pelo fato de que suas sociedades tornaram-se tão complexas como foram um dia as do Império Romano e Persa. Não se podia mais recorrer à arbitragem de um profeta diretamente, como nos tempos de Maomé em Medina, nem copiar tal e qual ferramentas oriundas de outros universos legais. A sedentarização cobrava um alto preço, ela implicava a formação de um corpo jurídico profissional que se encarregasse de estabelecer e firmar as fontes secundárias do direito islâmico, auxiliares do Alcorão e da Suna.

4.4.1 O Califado Omíada (661-750): a formação do Estado funcionário

A dinastia omíada (661-750) testemunhou o retorno das lideranças pré-islâmicas ao poder. O assassinato de ‘Uṭmān – terceiro califa – dera aos omíadas a desculpa de se vingar de ‘Alī e de seus aliados, bem como recuperar a influência que tinham antes do Islão. O primeiro califa omíada, Mu‘āwīya (r. 661-80), transferiu a capital para Damasco, enfraquecendo as famílias de Medina e Meca, que foram substituídas em grande parte por líderes do exército e chefes tribais. Mu‘āwīya também aboliu o

princípio da sucessão ao califado pela eleição, iniciando o princípio de sucessão hereditária, enfrentando grande oposição por parte das tribos.

Guerras civis estouraram já por causa da sucessão de Mu‘āwīya em 680. Entre as facções em luta estavam as tribos sunitas, que apoiavam a situação, e a oposição, que apoiava os partidários de ‘Alī para reinstalar no poder a família de Maomé. A paz só voltou às terras do Islão em 684, com a ascensão de ‘Abd al-Malik ibn-Marwān (r. 685-705), um nobre da casa omíada. Externamente, os omíadas continuaram sua expansão rumo ao oeste, chegando à Península Ibérica

Algumas décadas se passaram e os califas que sucederam Al-Walīd (r. 743-4) tiveram curtos reinados, à exceção de Hixām (r. 724-43). Quando este morreu em 743, o império entrou em colapso por causa das rebeliões de grupos em sua maioria não árabes ou apoiados por não árabes, entre eles estavam os abássidas, que terminaram por derrubar os omíadas, quando assassinaram seu último califa, Marwān II em 750.

Estavam aí os elementos fundamentais para a imagem negativa que tiveram os omíadas na tradição islâmica. Os muçulmanos ultraortodoxos, saudosos do período dos três califas bem guiados, recusavam-se a aceitar um líder que governasse o califado como um mero reino tal como faziam os bizantinos. A quebra do sistema eletivo do califado também não favoreceu os omíadas aos olhos dessa elite religiosa, por afetar o princípio da escolha feita pela comunidade muçulmana do melhor candidato.

Outro problema eram as restrições impostas aos não árabes, que se iniciou no âmbito religioso, mas que logo tomou um cariz político. Conforme conquistavam novos territórios, muitas das populações locais aceitaram o Islão como religião por diversas razões. Algumas se converteram ao Islão por interesse em não pagar taxas impostas aos não muçulmanos que não lutavam no exército do califa, outras para se livrar da servidão, mas mesmo após sua conversão continuaram a ter menos direitos do que os árabes nativos (Hourani, 1994). Estava claro que a resistência dos novos governadores em aceitar essas novas comunidades era financeira, porque afetava a receita do Império Omíada em duas frentes: a primeira porque os *mawālī* – clientes – queriam deixar de pagar as taxas especialmente cobradas dos cristãos e dos judeus como comunidades protegidas, e por isso se tornaram muçulmanos; a segunda porque essas comunidades queriam receber para lutar ao lado dos árabes como tropas profissionais.

The Oxford Dictionary of Islam («Mawali», s/d) dá-nos uma excelente definição de quem eram e como viviam os *mawālī*:

Non-Arab Muslims. Initially referred to those captured during the expansion of Islam throughout the Near East and parts of the Byzantine Empire who ultimately converted to Islam. Also refers to clients of Arab tribes. Under the Umayyad dynasty (661-750) mawali were not entitled to equal treatment with Arab Muslims, particularly with respect to taxes. Preferential treatment of Arab Muslims came to be a source of contention since it violated the Quranic declaration of equality of all believers. Under the subsequent Abbasid dynasty (750-1258), distinctions between Arab and non-Arab Muslims were not stressed.

Para se entender por que a tradição islâmica via os omíadas tão duramente é preciso levar em conta também outros fatores. Um deles refere-se a quem escreveu os relatos sobre essa dinastia. Hawting (1991) assinala que muito do que sabemos sobre os omíadas foi escrito por círculos que lhes eram hostis, tomando a forma que conhecemos atualmente sob os abássidas, grupo opositor que os substituiu em 750.

É um fato que a expansão do Império Omíada exigia uma nova forma de governar, mais profissional e impessoal do que a dos três primeiros califas na Península Arábica. Os califas omíadas logo viram a necessidade de governar por objetivos mundanos e não só pelo avanço da religião. Eles foram os responsáveis pela imposição do árabe como língua administrativa dos territórios ocupados, a criação de um novo desenho urbano das cidades conquistadas, com a mesquita no centro e a sedimentação dos germes de um sistema jurídico islâmico. Essa nova organização, cidadina e mundana, fez afluir para um ponto comum a islamização e arabização, necessária à pacificação do califado e à sua funcionalidade.

Ao que se refere à jurisprudência, Tillier (2014a) nos diz que os muçulmanos acordavam um valor normativo às decisões judiciais dos primeiros três califas omíadas, evidentemente pela proximidade temporal que os ligava aos fundadores do Islão. Após esse período, as decisões dos califas continuaram a ser fontes de direito, mas competindo com as de outros de grandes juristas, já que começavam a se organizar em corporações. Os califas omíadas dos séculos VII e VIII, usando da vantagem de serem os «sucessores do Profeta», procuraram concentrar em torno de si a autoridade judicial por meio de éditos enviados aos governadores das províncias. Estes eram os verdadeiros chefes de justiça, porque indicavam e demitiam a seu arbítrio os cádis, o que fazia do Judiciário omíada uma instituição extremamente precária, situação que só melhorou com a organização dos juristas.

Mas a dinastia omíada estava nos seus inícios, e portanto uma forma de se ver o mundo ainda estava em formação. Os árabes invasores mantinham o espírito de grupo do deserto, que resistia em aceitar elementos alheios ao grupo original, bem como

qualquer ação que pusesse em xeque a autoridade do califa. O crescimento das cidades fora da Síria agravou as tensões tribais já existentes antes do advento do Islão, pois que agora os omíadas agregaram à contenda o fator tributário, com privilégios fiscais às tribos árabes estabelecidas nas colônias conforme fossem mais arabizadas e islamizadas.

Mas o germe da discórdia, que foi também o de sua decadência, foi a questão da sucessão ao califado. Uma vez que se abrisse o precedente da sucessão hereditária, tal como em uma monarquia secular, os descendentes de ‘Alī viram para sempre frustradas suas demandas para ascensão ao califado baseada na descendência de um membro da família de Maomé. Desde então veríamos a polarização das duas comunidades que dividiram o Islão em blocos irreconciliáveis: os sunitas em Damasco e os xiitas em Cufa.

O Califado Omíada conseguiu com relativo sucesso conter as revoltas tanto dos grupos simpáticos à causa de ‘Alī como à causa dos *mawālī*. Ao mesmo tempo, os bizantinos raramente lhes deram descanso desde que foram expulsos da Síria e do Egito, o que ajudou a drenar os cofres do Estado omíada. Mas seria enganoso acreditar que os bizantinos foram a maior causa de sua decadência. O Califado Omíada em sua evolução passou a depender enormemente dos funcionários persas, cuja excelência no trabalho burocrático fora esmerada durante séculos a serviço do Império Persa.

Ideologically, however (as we should say now), the center of Muslim culture and thought was already located in ‘Irāq, and the imperial background and determinants of the Arabs of ‘Irāq were not Byzantine, but Persian and hostile to Byzantium. (Gibb, 1958: p. 234).

A dependência do aparato burocrático persa acabou por ser o tendão de Aquiles dos últimos califas omíadas, já que as revoltas iniciadas na década de 740 contaram com o apoio dos *mawālī* e de colonos árabes já há tempos assentados na Pérsia, ou seja, a leste do Império Omíada, onde o xiismo se propagava a olhos vistos, embora sem uma liderança clara.

Os descendentes de ‘Alī foram incapazes de criar essa liderança e assim, talvez, mudarem radicalmente a cara do Islão tal como o vemos hoje. Esse vazio foi ocupado não por um descendente direto de Maomé, mas pelos de uma linha colateral, a do seu tio Al-‘Abbās ibn-‘Abd al-Muṭṭalib (c. 568-653), de quem se originou a dinastia abássida. Seus descendentes conseguiram formar uma coalizão com elementos dissidentes que, a partir do Corasão⁹², marcharam para o oeste, derrotando os omíadas em várias batalhas

⁹² Área do Califado Omíada que englobava partes dos atuais Irão, Afeganistão, Tajiquistão, Turcomenistão e Usbequistão.

a partir de 749, sendo o último califa omíada, Marwān II (r. 744-50), morto no Egito em 750. Único sobrevivente da casa real omíada, ‘Abd ar-Raḥmān exilou-se na Península Ibérica, mais tarde tornando-se emir de Córdoba.

Se no Oriente Médio o Califado Omíada caía pela pressão exercida por forças estrangeiras, principalmente persas, no Ocidente caía pela pressão berbere. Isso pelo extremo rigor na cobrança e arrecadação de contribuições dos *mawālī*. Os omíadas ocuparam a região do Magrebe superficialmente, usando-a somente como fonte de pilhagem e tráfico de escravos, tal como assinala Hugh Kennedy abaixo.

The Muslim presence was essentially predatory, slaves and booty being the main concern of Arab raiding parties. As with the *mawālī* in Iraq, it seems that the beginnings of conversion to Islam made the Berbers' grievances more acute and this was brought home to them by missionaries from the Khawārij of Iraq who pointed out how the Umayyad government was exploitative and tyrannical. In 123/740-1 there was a massive rebellion which effectively drove the Arabs out. An expedition sent to retrieve the situation was heavily defeated and it was only with difficulty that the remnants of what had been a large Syrian army fought their way through to Spain where they settled. In 124/742 another force under a Kalbī leader, Ḥamzala b. Ṣafwān, succeeded in restoring the position to some extent and the rebellion ceased to be a danger. However, this disturbance did considerable damage to the state; Spain was now effectively cut off and the Umayyads maintained no military presence west of Qayrawān. (Kennedy, 2004: p. 109).

O legado jurídico dos omíadas é incomensurável e resulta diretamente de sua expansão como o primeiro império muçulmano. Conforme tomavam os territórios a leste e a oeste de Damasco, substituíram os governadores locais pelos omíadas, que aplicaram diretamente o seu sistema jurídico rudimentar da arbitragem tribal. Durante o Califado Omíada, a estrutura judiciária manteve-se ainda bastante rígida, mas já se distanciava daquela do deserto, a partir dos contatos com os direitos dos povos conquistados. Começou assim uma tímida delegação de poderes, embora sem claras fronteiras entre as áreas de ação dos cádis, governadores e califas.

Quando se compara o direito tribal ao omíada, a diferença é que sob este a justiça se institucionalizara, ou melhor dizendo, se estatizara, pois os cádis julgavam não mais os membros da tribo, mas os muçulmanos de um império islâmico existente por direito em seu estatuto religioso e jurídico. Nesse embrião legal ainda se decidia levando-se em conta o direito consuetudinário dos árabes ou bem as leis dos territórios conquistados, mas ambos sob a égide dos princípios gerais do Alcorão, rico em preceitos morais e pobre em preceitos jurídicos, assim como da interpretação dos califas e governadores. Havia muito o que aperfeiçoar e foi o que fizeram os juristas de

formação quando passaram a se organizar em escolas de jurisprudência, conhecidas em árabe pelo nome de *maḍāhib* (plural de *maḍhab*).

4.4.2 O Califado Abássida (750-1258): cultura helênica e soldados-escravos

A terceira guerra civil no Islão levou ao poder uma nova dinastia, esta também pertencente à tribo dos coraixitas, a dos *Banū al-‘Abbās* (749-1258). Os abássidas lideraram os muçulmanos não árabes – principalmente de origem persa – e os xiitas, ambos aliados dos privilégios da expansão do Império Islâmico no Califado Omíada.

A esse respeito, a ascensão dos abássidas teve um caráter bastante peculiar justamente por causa dos *mawālī*, que para ganhar espaço em uma sociedade profundamente ligada aos laços de sangue necessitavam da proteção de algum clã árabe. Quando os abássidas levantaram-se contra os omíadas, o apoio e o prestígio persa mostraram-se tão determinantes que o centro da cultura islâmica deslocou-se da zona de influência semítica árabe-síria para a persa com a transferência da capital de Damasco para Bagdade.

Algumas informações são determinantes para se entender a consolidação daqueles dissidentes em torno dos abássidas. Uma delas foi sua capacidade de unir em torno de si os distintos interesses e muitas vezes opostos de velhos e novos muçulmanos, até porque os descendentes de Al-‘Abbās intervieram somente na última etapa do levante contra os omíadas. Seu sucesso deveu-se claramente ao apoio dos xiitas e dos *mawālī*, os primeiros excluídos do poder no Califado Omíada por não pertencerem à raiz étnica árabe fundadora do Islão e os segundos por serem muçulmanos heterodoxos. Poder-se-á perguntar: fundar um califado com elementos tão díspares, cujo único denominador comum era o ódio aos omíadas poderia funcionar? Não seria essa formação estatal a de um gigante com os pés de barro?

Como veremos mais adiante, de acordo com Ibn-Ḥaldūn todos os Estados são instituições que já nascem com os germes da decadência, cujo golpe final é dado por grupos beduínos, em alguns casos estrangeiros. A especificidade do Estado abássida é que ele nasceu de um levante iniciado por elementos exógenos ao grupo de indivíduos fundadores do Islão na Península Arábica, ou seja, não partilhavam historicamente uma unidade cultural e linguística comum com os árabes. Mesmo que tenha havido a participação de árabes, muitos destes estavam há tanto tempo estabelecidos em outras províncias do Império que já eram estrangeirados.

Era preciso então definir uma relação de forças que impusesse o caráter árabe dos abássidas aos demais, fossem eles *mawālī* ou xiitas. Inicialmente isso se deu pela via da força, eliminando os líderes da revolução contra os omíadas antes que pudessem se virar contra seus mestres abássidas, como foi o caso de Abū Muslim, cliente de origem persa cuja propaganda em nome dos abássidas no Corasão granjeara grande sucesso na década de 740.

A eliminação dos possíveis oponentes não significou a plena pacificação do recém-fundado Califado Abássida. Pelo contrário, os abássidas tiveram de sufocar focos rebeldes por todos os lados. Ciente dos perigos de reinar nos grandes centros urbanos, Abū al-‘Abbās as-Saffāh (r. 750-4), o primeiro califa da dinastia abássida, estabeleceu a capital na pequena cidade de Hāximīyah perto de Cufa, transferindo-a mais tarde para Al-‘Anbār, na margem esquerda do Eufrates. O temor da derrubada resultou no isolamento do califa para governar absolutamente. Seu irmão e sucessor, Abū Ja‘far al-Manṣūr (r. 754-75), fixou de uma vez por todas a capital do califado em uma cidade que entraria para a história em grande estilo sob os abássidas: Madīnat as-Salām – «Cidade da Paz» –, na margem oeste do rio Tigris, e que se tornou o núcleo da capital imperial que conhecemos hoje em dia pelo nome de Bagdade (Lewis, 1986).

Não seria exagero dizer que quando Al-Manṣūr estabeleceu a capital em Bagdade, fundou também uma nova realidade para o Islão sob o seu comando. Foi durante seu califado que começaram as grandes traduções do grego para o árabe, a maioria acompanhada de comentários que mais tarde deixariam pasmados os filósofos ocidentais. No campo político, a orientação do califado cada vez maior para o Oriente levou a uma maior assimilação dos persas à sociedade abássida. Mas também a intervenções militares em áreas de influência estrangeira longe de Bagdade e até então nunca imaginadas pelos árabes – a exemplo de seu irmão As-Saffāh –, como quando Al-Manṣūr enviou mercenários à China em 756 a pedido do Imperador Suzong (r. 756-62) da dinastia Tang durante a Rebelião de An e Xi (Gunaratna, Acharya & Pengxin, 2010).

No esplendor de sua juventude, o Califado Abássida não se via afetado pelas crises internas intermitentes nem pelos confrontos com outros impérios. O que não fosse destruído seria assimilado, tal como aconteceu com parte da cultura helênica, as práticas burocráticas que vieram com os secretários persas ou os laços comerciais com as populações do subcontinente indiano. Por sua vez, o que sobrara do inimigo omíada estava no Emirado de Córdoba, reconstruindo-se lentamente do massacre de sua dinastia, e portanto não oferecia grandes ameaças aos abássidas.

Albert Hourani salienta que a mão de ferro da administração abássida sob a direção dos *mawālī* desenvolveu imensamente o sistema tributário, fundamental para manter o exército. Pagar bem os oficiais era a garantia de que sempre que o califa precisasse conter a oposição, seu exército estaria lá para lhe servir, bem como diminuía a possibilidade de motins.

O poder absoluto mediado por uma burocracia precisava de receitas e de um exército. Foi no período abássida que surgiu, baseado nas práticas dos inícios do Islã, o sistema canônico de impostos. Relacionava-se, até onde possível, com as normas islâmicas. Havia dois impostos principais. O primeiro aplicava-se sobre a terra ou seu produto (*kharaj*); desde o começo, houve uma distinção entre as taxas e tipos de impostos pagos por proprietários rurais muçulmanos e não-muçulmanos, mas isso se tornou menos importante na prática, embora permanecesse nos livros de leis. O segundo era um imposto de capitação aplicado a não-muçulmanos, avaliado mais ou menos segundo sua riqueza (*jizya*). Além disso, aplicavam-se vários tributos sobre bens importados ou exportados, e sobre produtos urbanos, além de outros ocasionais sobre riqueza urbana, segundo as necessidades; estes eram oficialmente condenados por aqueles que aderiram à estrita letra da lei islâmica. (Hourani, 1994: p. 55).

A arrecadação de impostos na administração abássida era claramente imensa, seguindo um sistema complexo e rigoroso, que dividia os contribuintes em vários grupos de acordo com sua riqueza, profissão e religião. No entanto, é preciso fazer um acréscimo à afirmação de Hourani citada logo acima a respeito do *jizīyah*, seguindo o esclarecedor raciocínio de Arnold (1914). De fato, esse imposto era cobrado de todos os não muçulmanos, e não só dos cristãos. Mas a sua percepção não resultava de sua recusa em aceitar o Islão, mas sim porque suas religiões impedia-os de servir ao exército em retorno à proteção que o Estado Islâmico lhes assegurava.

A burocratização do Estado abássida implicou também a criação de novas funções estatais, já que o califa via-se obrigado a delegar poderes. Uma das mais importantes foi a função de vizir, que teve sua origem como secretário e conselheiro real. Até aí o vizir não era titular de uma posição institucional, não intermediando nada entre o califa e outras figuras importantes como os governadores. Esse quadro mudou durante o califado de Al-Mahdī (r. 775-85), terceiro califa abássida, cujo vizir Ya‘qūb ibn-Dāwūd foi o primeiro de muitos ministros poderosos, tornando-se chefe da administração e intermediário entre ela e o califa (Zaman, 2002).

A presença de um vizir forte, tal como a de Ibn-Dāwūd, mudaria para sempre o perfil governamental do Califado Abássida. A burocracia persa fora de tal maneira útil aos abássidas que agora não podiam mais viver sem ela. Sua organização amarrava bem as várias pontas do tecido ministerial, uma vez que eles próprios delegaram poderes

específicos, criando os chamados «divãs» ou Conselhos de Estado, incluindo o da justiça.

No domínio jurídico, os cádis ganharam proeminência e viram suas funções se multiplicarem e aumentarem de importância. Irit Bligh-Abramski (1992) sublinha que os cádis ganharam prestígio durante a centralização burocrática feita no reinado de Hārūn ar-Raxīd (r. 786-809), que a partir dessa reforma não seriam mais nomeados pelos governadores, mas sim pelo califa. Suas incumbências ganharam maior importância principalmente com a criação da função do grão-cádi, que significou o primeiro passo na organização hierárquica dos ulemás. Não muito depois do reinado de Ar-Raxīd, a posição do grão-cádi na hierarquia governamental chegou ao seu apogeu; em muitos aspectos o grão-cádi era a segunda pessoa mais poderosa do califado, abaixo apenas do califa.

Na verdade, esse processo de ascensão do prestígio da classe jurídica iniciara-se já na administração de Al-Manşūr (Tillier, 2014b), quando da transferência da capital para Bagdade, e teve seu ápice na de Ar-Raxīd, embora nos últimos anos do Califado Omíada os juristas já tivessem iniciado as discussões sobre as regras processuais. A formação das escolas de direito criou o especialista, que no final do século VIII se apoiava em um corpo mais fixo de escritos jurídicos – as epístolas e os manuais dos grandes mestres de cada escola –, em vez da literatura jurídica orgânica, redigida e alterada por muitos estudiosos. A fixação das fontes pelas escolas de direito deu crédito aos juristas como classe de especialistas na Lei, ela agiu como seu fator de sindicalização, unindo-os contra as intrusões dos governantes.

Esse período dourado do Califado Abássida não duraria para sempre, já que a proeminência dos vizires fazia ruir o fundamento árabe da instituição política islâmica ao fazer dos califas autoridades nominais. Um bom exemplo é Al-Faḍl ibn ar-Rabīʿ (757-823), que fora vizir do Califa Ar-Raxīd e teve um importante papel na guerra civil que se abriu entre os filhos desse califa, Al-Amīn (r. 809-13) e Al-Maʾmūn (r. 813-33).

Em vida Ar-Raxīd estabeleceu que Al-Amīn seria seu sucessor enquanto que Al-Maʾmūn seria o governador do Corasão. Esta era a primeira parte da regra de sucessão, pois Ar-Raxīd estabeleceu também que após a morte de Al-Amīn, seu irmão Al-Maʾmūn o sucederia. Servindo então a Al-Amīn, o vizir Ibn ar-Rabīʿ foi influente em convencer seu mestre a transgredir as regras de sucessão estabelecidas por Ar-Raxīd e remover seu irmão como seu herdeiro aparente. Essa medida lançou o califado em uma guerra civil que terminou com a morte de Al-Amīn (Kennedy, 2004).

O Califado Abássida foi uma entidade política que abriu muitos precedentes. Alguns foram positivos, como a independência dada aos cádis; outros nem tanto, como o precedente criado com a quebra da sucessão estabelecida pelo Califa Ar-Raxīd, que terminou com a morte de seu filho Al-Amīn. Um outro precedente importante foi o uso de soldados estrangeiros nas lutas internas, fossem eles recrutados ou tomados como escravos. Tudo começou com a debilidade das forças do Corasão em proteger o então califa Al-Amīn na luta contra seu irmão. Essas forças não se empenharam o suficiente para salvar um califa cujas decisões não tinham muito em conta seus interesses, por excelência difusos e dispersos em fidelidades locais. Côncios da nova realidade em que se encontrava naquela altura o califado, no século IX seus califas e vizires foram buscar sua proteção entre as tribos pastoris turcomanas nas estepes da Ásia Central.

The mainstay of the earliest Abbasid armies were the Khurasani troops that had fought to bring the dynasty to power. A number of these regiments were settled in Baghdad by al-Mansur and his successors, and naturally viewed themselves as integral to the fortunes of the new state. The civil war that brought al-Ma'mun to power in the early ninth century witnessed the defeat of these regiments at the hands of a new generation of eastern troops recruited by the new caliph bolstered by a new-style regiment of Turkish slave troops led by his brother, and successor, Abu Ishaq al-Mu'tasim (r. 833-842). In good part to house these new forces, al-Mu'tasim founded a garrison center in Samarra, north of Baghdad; his successors would administer the empire from Samarra for the next half-century. The practice of using slave regiments, many of which were drawn from Turkic peoples of Central Asia, would be emulated by later Near Eastern dynasties. The heads of the Samarran Turkish regiments, however, would rely on their troops, and close ties to the caliphate, to interfere in caliphal decision-making; the result was a period of violence and instability in Samarra that sapped the resources of the caliphate and set the stage for the humiliations of the tenth century. (Gordon, 2004: pp. 208-9).

De acordo com a citação de Matthew Gordon, esses regimentos escravos da Ásia Central assumiriam tamanha preponderância no governo que com o tempo substituiriam os califas e seus vizires em autoridade. Os abássidas teriam sido inábeis em manter a lealdade dos diversos grupos que constituíam seu império, mesmo com todo o aparato de justificação religiosa que os juristas e os burocratas os ajudaram a construir. A falta de conciliação com os descendentes de 'Alī também em nada os ajudou. Muito pelo contrário, ao reivindicarem sua legitimidade, os abássidas tiveram de enfrentar esse ramo insatisfeito da família de Maomé e seus seguidores na Pérsia, os xiitas.

Os escravos-soldados, mais tarde também escravos-generais e escravos-ministros, souberam explorar essas divisões irreconciliáveis na comunidade islâmica. Se por um lado eles contribuíram para a consolidação do califado sob a autoridade abássida; por outro, foram o início de seu declínio ao fazerem dos califas reféns de sua

proteção. Depois do califa Al-Wāṭiq (r. 842-47) a área na qual se situa atualmente o Iraque cairia sob pressão dos buídas⁹³ xiitas em 945 e a partir de então os abássidas permaneceram como califas alegoricamente até 1030, quando o Império Islâmico no Oriente se dividiu de fato em uma série de emirados, tal como assinala Bosworth.

Yet the moral authority of the 'Abbasids survived intact, despite their political eclipse during the "Daylami intermezzo" (as Minorsky called this period), as imams or leaders of the community of Sunni faithful. The Shi'ite Buyids, perhaps recognizing that Shi'ism was as yet the creed of only a small minority in Persia and Iraq, found it expedient to leave the 'Abbasids in Baghdad as spiritual heads of the Islamic world, and even protected their claims against the 'Abbasids' rivals in Egypt and southern Syria, the Isma'ili Shi'ite Fatimids. Persian dynasties, e.g., the Buyids, Ziarids, and Samanids, and then Turkish ones within the Iranian world, e.g., the Ghaznavids, Qarakhanids, and Saljuqs, sought the external marks of caliphal approval for their power by grants of honorific titles (*alqāb*) and investiture charters for their lands. It was ostensibly in the interests of the 'Abbasids and for their rescue from Buyid tutelage that Tōğrel Beg's Saljuq forces entered Baghdad in 447/1055. The control exercised by the Saljuq sultans proved in practice to be as onerous for the caliphs as the yoke of the Buyids. Sultan Malekšāh, shortly before his death in 485/1092, even contemplated deposing the caliph Moqtadī and setting his own nominee on the throne in Baghdad. (Bosworth, 2011).

Tal como o Império Romano, o Abássida também levou vários séculos para decair, até que caísse de velhice como uma fruta madura que já não se aguenta no pé. Os últimos califas foram debilitados pelos enfrentamentos entre os sunitas e os xiitas, estes últimos com pretensões políticas para substituir os abássidas na liderança do mundo muçulmano. Mesmo que ainda fosse respeitado pelo homem vulgar, politicamente o califa mantinha uma frágil autoridade nominal, esta incapaz de mobilizar exércitos. Com tantos vassalos poderosos, o débil suserano islâmico estava à deriva, nas mãos de emires sunitas com interesses mundanos próprios, a exemplo dos seljúcidas⁹⁴. A destruição de Bagdade pelos mongóis em 1258 foi o acontecimento mais visível da queda dos abássidas, que ainda continuariam a existir no Cairo até 1517, mas completamente obscurecidos pelos sultões mamelucos, seus protetores.

De uma certa maneira, os abássidas avançaram muito mais do que os omíadas no campo jurídico por causa da autonomia que deram aos cádis, muito embora esta tenha vindo por pressão das escolas de direito, cujos juristas se organizavam em torno de chefes fortes. As intervenções dos governadores, tão comuns na era omíada, diminuíram na era abássida, mas nunca desapareceram por completo, mais bem foram

⁹³ Dinastia muçulmana, independente do califado abássida, que governou as regiões ao sul do mar Cáspio e dominou o Irão Meridional e Ocidental durante a primeira metade do século X.

⁹⁴ Membros de tribos de origem turca que se converteram ao Islão e que emigraram do Turquestão para o Oriente Próximo antes de tomar as áreas que cobrem atualmente o Irão, o Iraque e a Ásia Menor entre os séculos XI e XII. O nome da dinastia provém de Selçuk (m. 1038), membro da tribo dos oguzes e fundador do clã seljúcida.

substituídas em menor escala pelas do próprio califa, que nos anos em que sua autoridade era mais nominal do que prática, não impunham mais suas decisões jurídicas como regras normativas como antes.

Mas uma nova fase acabava de começar entre os abássidas, a fase dos emires, e com ela mudava a relação dos soberanos com os juristas, especialmente com os cádis. A autonomia conquistada nos anos anteriores agora era vista pelo ângulo da repulsa de religiosos idealistas que preferiam conceber a Xariá como um código de regras morais mais do que legais. Eram esses, os tradicionalistas, representados pelos fiéis seguidores dos *'ahādīṭ*, que passaram, mais do que qualquer outro grupo dentro das instituições islâmicas, a condenar a função jurisprudencial, os seguidores do *fiqh*.

4.5 Os juristas na arena pela definição do procedimento jurídico

A deficiência em matéria jurídica até o século VIII exigiu que a exegese muçulmana ampliasse a interpretação do Alcorão e da Suna, incorporando outros instrumentos de apoio a essas duas fontes. Daí a necessidade de uma teoria jurisprudencial que levasse à compreensão da Xariá, teoria que ficou conhecida entre os muçulmanos como os *uṣūl al-fiqh* ou «princípios de jurisprudência». Amplamente debatido, o *fiqh* foi o motivo de intensos debates entre seus estudiosos, que ora inclinaram-se pela complementaridade de perspectivas metodológicas, ora pela mútua negação e exclusão. Mais do que uma arena em que lutavam interpretações das duas principais fontes do islamismo, enfrentavam-se nela os métodos de conservadores e de progressistas que imporiam tais interpretações.

4.5.1 O cerne da questão: o fiqh

Paul R. Powers começa seu livro sobre a Lei islâmica notando a importância das intenções como elementos constitutivos das ações humanas, pois «aside from religious faith itself, intent is arguably the most important subjective or 'internal' component of actions prescribed, proscribed, and evaluated by Muslim legal scholars» (2006: p. 1). De fato, se uma parte importante da Lei islâmica é regular as ações humanas, definindo-as em um sistema de categorização que indique o que é permitido e o que é proibido, há intenções que são de difícil demarcação, ou dito de outra forma, subjetivas ou internas. Foi da análise dessas intenções subjetivas que vieram as melhores contribuições dos juristas para o método jurisprudencial.

O termo *fiqh* significa genericamente «entendimento, conhecimento, inteligência». Quando aplicado à jurisprudência significa o exercício independente da inteligência para emitir um julgamento próprio na ausência ou ignorância de uma decisão tradicional sobre um dado caso. O resultado desse julgamento é uma opinião pessoal ou *ra'y*, como veremos mais abaixo. Por sua vez, correu em paralelo um outro importante conceito jurídico relativamente semelhante ao *fiqh*, trata-se do *'ilm*, que denota ao lado da interpretação do Alcorão, o conhecimento exato das decisões legais proferidas por Maomé e seus companheiros. Schacht (1991) confrontou o *ra'y* ao *'ilm*, e verificou que no primeiro período do desenvolvimento do Islão, a maioria das autoridades encarregadas da justiça evitaram exercitar seu próprio *ra'y* devido à escassez de material legislativo no Alcorão.

A preferência pelo *'ilm* não anulou a possibilidade do uso do *ra'y*. Este era igualmente reconhecido como legal, contudo com alcance limitado às deduções baseadas na tradição. O *ra'y* deveria ser visto como o entendimento de uma autoridade, uma vez que o *'ilm* tivesse falhado em cobrir o julgamento a um caso sem precedentes. Mas ele, assim como o corpo em que se incluía, o *fiqh*, ainda estavam longe de contemplar um direito positivo. Assim, a decisão do *faqīh* (plural de *fuqahā*) – especialista em *fiqh* – teria o direito de reivindicar mais tarde a integração do seu entendimento ao *'ilm*. Nesse ambiente de relativa tolerância, viu-se em pouco tempo formar-se os princípios de um sistema para a dedução de decisões de casos similares na tradição ou os *uṣūl al-fiqh*, cujo auge ocorreu durante o Califado Abássida, como vimos na seção anterior.

O sistema dos *uṣūl al-fiqh* cobria então, além do Alcorão e da Suna como fontes principais, também a *ijmā'* (consenso entre a comunidade islâmica) e o *ijtihād* (dedução; esforço de interpretação), para dar solução a um problema que não fosse previsto pelas duas fontes principais. A *ijmā'* em seu sentido próprio é a unanimidade obtida sobre uma determinada questão pelos jurisconsultos de uma época qualquer, na presença de novas questões. Os doutores da Lei reconhecem-na como a terceira fonte do direito islâmico, é também traduzido como «consenso». O *ijtihād* é reconhecido como a quarta fonte do direito e tem seus desdobramentos em *ra'y* (opinião pessoal) e em *qiyās* (raciocínio analógico).

A construção desse sistema doutrinal, agora renovado com outros instrumentos legais além do Alcorão e da Suna, deu-se entre os séculos VIII e IX, tendo como símbolo a criação das escolas de direito ortodoxas, cujos nomes derivam dos de seus

fundadores: hanafita (Abū Ḥanīfa, m. 767), maliquita (Mālik ibn-Anas, m. 795), xafiita (Ax-Xāfi'ī, m. 820) e hanbalita (Ibn-Ḥanbal, m. 855).

4.5.2 As escolas de direito maliquita e xafiita

Do que acabamos de ver sobre os anos formativos dos *uṣūl al-fiqh*, não havia diferenças insuperáveis entre os pontos de vista dos *fuqahā'* das diversas regiões do Islão – agora divididas nas escolas antigas de Cufa, Medina e Damasco –, e as diferenças que havia estavam no domínio do *'urf* ou costume. A colaboração entre as escolas era intensa, englobando além dos fundamentos da teoria jurídica islâmica, também o consenso sobre precedentes estabelecidos em cada região, amplamente baseado no *ra'y*.

Não obstante o avanço em matéria de sistematização e metodologia jurisprudencial conseguido até então, ainda no século VIII os juristas viram irromper o movimento dos tradicionalistas. Estes eram eruditos, principalmente de Medina, descontentes com o espaço que os *fuqahā'* granjearam para a aplicação de ferramentas metodológicas como o consenso, o raciocínio analógico e a opinião pessoal em órbitas além da tradição. O principal argumento dos conservadores era que o *fiqh* tinha de se basear exclusivamente nas tradições do profeta Maomé, isto é, nos seus *'aḥādīṭ*.

Esse processo foi acompanhado da formação de novas escolas, quando alguns juristas distinguiram-se pelas suas propostas, formando eles os seus próprios grupos. No século IX, esses grupos se transformariam em novas escolas de direito, cujos discípulos seguiam não mais o consenso de uma região, mas a doutrina de um mestre, entre elas a do imã Mālik e Ax-Xāfi'ī. Para o que nos interessa aqui, trataremos somente das escolas maliquita e xafiita: a primeira por ser a seguida por Ibn-Ḥaldūn; e a segunda pelo impacto metodológico que causou em todas elas.

Inicialmente, cabe ressaltar que a escola maliquita atingiu grande predominância no Ocidente muçulmano, especialmente entre os muçulmanos ibéricos. Para o que concerne ao sucesso da expansão dessa escola em Al-Ândalus, María Isabel Fierro (1994) afirma que a razão principal é a geográfica. Nos séculos VIII e IX muitos andaluzes viajavam para a Ifríquia e o Egito, outros para Medina, na Península Arábica, regiões onde o maliquismo era já amplamente difundido. De volta a Al-Ândalus, muitos desses estudantes passaram a professar o rito maliquita, tornando-se intérpretes e divulgadores de seus ensinamentos. Politicamente, o imã Mālik era mais simpático aos

omíadas do que aos abássidas, o que lhe rendeu frutos quando o emir de Córdoba Hixām I (r. 788-96) declarou o rito maliquita oficial em seus domínios (Idris, 1971).

Pertencente ao grupo dos tradicionalistas, Mālik ibn-Anas foi o responsável pela mais antiga tentativa de codificação dos *'aḥādīṭ* feita pela ortodoxia sunita, o *Muwaṭṭa'*. Segundo Cottart (1991: p. 278) essa obra é «[...] thus a code of legislation according to a description of law, statute and dogma as practised according to the consensus and the tradition (*sunna*) of Medina, augmented by personal remarks of Mālik». Em outras palavras, o *Muwaṭṭa'* muito além de formar uma coleção de precedentes de Maomé, foi um tratado de jurisprudência.

Como as demais escolas ortodoxas, as principais fontes⁹⁵ legais da escola maliquita são primeiramente o Alcorão seguido da Suna. Na Suna os maliquitas levam em consideração além das decisões legais registradas nos *'aḥādīṭ*, também as dos quatro primeiros califas – razão que pode explicar a admiração incondicional de Ibn-Ḥaldūn por esse período. Outra inovação foi o acréscimo do consenso dos habitantes de Iatrib (mais tarde Medina, depois de islamizada), onde Maomé fora viver, pontos em que a difere essencialmente das outras três escolas.

A consequência disso foi a aceitação da interpretação pessoal (*ra'y*) e do raciocínio analógico (*qiyās*). Isto porque a prática coletiva daqueles primeiros muçulmanos de Medina, em função da convivência com Maomé, fazia de suas interpretações e analogias uma Suna viva, à falta de respostas claras das duas fontes primárias. Em resumo, embora os maliquitas fossem aqueles que seguiam as doutrinas do imã Mālik, no fim das contas ainda mantinham notáveis rudimentos das escolas antigas, como o de seguir o consenso de uma cidade.

One conclusion is very clear in Islamic religious history. Islam is, first and foremost, a nomocracy. The highest expression of its genius is to be found in its law; and its law is the source of legitimacy for other expressions of its genius. The traditionists themselves had to find expression in the schools of law; and the Ḥanbalī school is the ultimate expression of their triumph. In Islam, law, perennially a conservative force, is both the legitimizing agency and the agency of moderation, for it must rest on both authority and reason. (Makdisi, 1979: pp. 6-7).

No outro lado da moeda estavam os xafiitas, não porque fossem progressistas, mas porque eram ainda mais tradicionalistas do que os maliquitas. Antes de fundar sua própria escola, Ax-Xāfī'ī fora discípulo de Mālik ibn-Anas, e assim reconhecia o

⁹⁵ As fontes da escola maliquita conformam a seguinte hierarquização: 1. Alcorão; 2. Suna; 3. *'amal* (costumes e práticas do povo de Medina); 4. *ijmā'* ou consenso dos companheiros de Maomé; 5. *qiyās* ou princípio de analogia; 6. *istiṣlah* ou interesse público; e 7. *'urf* ou costume regional.

consenso de Medina como o único válido. Mas com o tempo, aceitou as proposições dos conservadores sobre a prevalência dos *‘ahādīṭ* de Maomé nos princípios do *fiqh*.

O livro de Ax-Xāfi‘ī, o *Kitāb ar-Risāla fī Uṣūl al-Fiqh*⁹⁶, foi a obra fundadora dos *uṣūl al-fiqh* enquanto sistematização e padronização dos procedimentos jurídicos até então usados.

The principal attainments of the legal thought of Al-Shāfi‘ī consist in (1) the definition of the Sunna, and (2) the systematisation of analogical reasoning. As regards the Sunna, it is appropriate, according to Al-Shāfi‘ī, to identify it strictly with the sayings (*aḳwāl*), the acts (*af‘āl*) and the tacit acquiescence (*iḳrār*) of the one Prophet as related in solidly established traditions; in other words, it is no longer possible to suppose naïvely that the various existing local traditions faithfully reflect the practice of the Prophet. The argument, reinforced by a radical critique of conformism (*taḳlīd*), principally directed against Mālik and his disciples, who tended to assimilate the practice (*‘amal*) of Medina to that of the Prophet for the reason, theoretically indefensible, that the Medinans had directly inherited the tradition of the Prophet because he had lived there. (Chaumont, 1997: pp. 183-4).

Está claro que Ax-Xāfi‘ī atirava contra Mālik e seus discípulos, advogando pela necessidade da prova ao identificar estritamente os ditos, os atos e a aquiescência tácita de Maomé, bem como conclamando à iniciativa em vez da aceitação das normas e dos costumes dominantes sem questionamento. À primeira vista, pareceria uma contradição chamar-lhe de tradicionalista, já que reclamava a imposição de um único método para o *fiqh*. Todavia, seu tradicionalismo é indiscutível pela maneira como hierarquizou as fontes.

Presente especialmente no Levante, parte do Egito e na Península Arábica, a escola xafiita contempla a autoridade do Alcorão, da Suna, da *ijmā‘* (o consenso dos companheiros de Maomé), as opiniões individuais de cada um desses companheiros e *qiyās* (analogia). Os xafiitas rejeitaram o *istiḥsān* (preferência jurídica) e o *istiṣlah* (interesse público) com o argumento de que se baseiam em opiniões subjetivas e, portanto, falíveis.

Não se veem obstáculos insuperáveis entre o xafiismo e o maliquismo, apesar de este último ser mais pródigo quanto ao número de fontes. Sempre há uma relação forte entre mestre e discípulo, o que nos faz crer que Ax-Xāfi‘ī não teria criado um sistema completamente independente do de seu professor, mas a partir do dele. As críticas de Ax-Xāfi‘ī a Mālik supõem um chamado à razão por conta da importância que os maliquitas davam ao consenso dos habitantes de Medina, o terceiro na linha de

⁹⁶ Livro epistolar sobre os princípios de jurisprudência. [Tradução do autor].

autoridade da escola maliquita, mas que não os põe em posições assimetricamente opostas, o que se aplica às quatro escolas ortodoxas em geral.

Em linhas gerais, no que se refere à adesão a um conteúdo comum das fontes de direito pelas quatro escolas no século IX, essa concordância propiciou-lhes certa coexistência e o Islão sunita atribuiu o mesmo valor aos quatro sistemas, que só são separados por divergências secundárias sobre as aplicações da lei (Wheeler, 2004). O que permitiu esse estado de harmonia possível foi a doutrina do consenso (*ijmāʿ*), que representou um acordo carregado de autoridade legal e que ajudou a sustentar a estrutura da teoria jurídica.

Trata-se do princípio de que o acordo unânime entre juristas respeitados sobre um determinado ponto tem autoridade absoluta. Assim sendo, cada um de seus fundadores tinha plena capacidade de formar uma interpretação pessoal (*ijtihād*), isto é, deduzir, aplicando ao Alcorão e à Suna o princípio da analogia (*qiyās*) e aos outros procedimentos que lhes eram próprios para julgar um caso sem precedentes.

Em um caso concreto, um cádi primeiro procuraria pelo julgamento nos trabalhos de mestres renomados. Se falhasse em encontrar um caso precedente nesses trabalhos, recorreria em um segundo momento a um caso semelhante, em que apesar de os atos legais serem diferentes, os fatos legais seriam os mesmos. Se não tivesse sucesso nessas duas ações, então retornaria ao Alcorão, à Suna ou ao consenso (*ijmāʿ*) para encontrar um precedente que tivesse a mesma causa. Quando isso fosse conseguido, deveria aplicar o princípio do *qiyās* de forma a dar uma sentença ao caso.

Surgia, finalmente, um procedimento jurídico que regulava de forma concatenada os atos que constituíam o processo. Dava também transparência às partes envolvidas no caso, que a partir de então saberiam quais etapas ele seguiria, imprimindo-lhe um ritmo disciplinado, pelo menos em sua forma externa. Estruturalmente, impunha uma clara distinção hierárquica na relação jurídica entre o autor do processo, o réu e o cádi, o chamado *actum trium personarum* do direito romano, que no dizer de Caraceni (2007: 14) «[...] imprime al processo un andamento dialettico, all'interno di una geometria triangolare».

Mas esses anos dourados do direito islâmico terminariam, pelo menos oficialmente, pelo fim do século IX, em um processo conhecido como o «fechamento da porta do *ijtihād*». Começava assim a contrarreforma dos muçulmanos conservadores, em uma marcha lenta, porém resoluto, contra o esforço de interpretação, e seu

desdobramento em *qiyās*. Para eles o direito islâmico chegara ao seu clímax quando os juristas das principais escolas acreditaram ter discutido todas as questões essenciais, e assim estabelecido um consenso final.

4.5.3 O fechamento da porta do *ijtihād*: os conservadores reagem

O *ijtihād* foi um dos principais objetivos da metodologia dos *uṣūl al-fiqh*, e por esse motivo bastante combatido. A razão de seu abandono teria sido o fato de que os juristas da ala ortodoxa mais radical do Islão sunita – os partidários dos *ʿaḥādīṭ* – consideraram que seria difícil encontrar futuramente eruditos com as mesmas qualificações que eles para estabelecer interpretações, deixando aos presentes o perigo de que se permanecessem somente os ignorantes, a única forma de contornar os erros seria recorrer aos antigos sábios.

Essa desculpa ingênua encobria outras razões, entre elas a que esses juristas condenavam o princípio do raciocínio analógico, um dos fundamentos do *ijtihād*, uma vez que priorizavam os estudos que tratavam da transmissão das fontes na sua interpretação literal, recusando qualquer direito à razão humana de ser exercida no processo decisório das estâncias jurídicas.

Esses juristas muçulmanos medievais tendiam a pensar que a sociedade era inevitavelmente dividida entre uma elite capaz de compreender toda a mensagem alcorânica e o resto da população, que era inapta a qualquer entendimento. Enfim, concebiam eles o ordenamento jurídico como um sistema válido para todos os tempos e que não precisava recorrer a fontes que lhe fossem externas.

Para eles o cádi deveria limitar-se a coletar no conjunto das normas da lei divina as resoluções já previamente estabelecidas pelo «grande legislador». Se, de acordo com essa visão, as resoluções se mostrassem imperfeitas, não lhes era permitido corrigi-las, primeiro porque no quadro jurídico islâmico seria necessário remetê-las a quem as criou, isto é, a Deus; segundo, e consequência do anterior, porque o legislador não teria errado ao conceber a lei, mas os homens em suas imperfeições ao interpretá-la.

Ao contrário do método dos *ʿaḥādīṭ*, o do *fiqh* exigia um meio termo que visava antes de tudo à praticidade e à aplicabilidade da sentença. Foi o caso dos alfaquis, que suplementavam as deficiências em matéria legal do Alcorão e nas poucas tradições do Profeta fixadas até então, servindo-se do raciocínio pessoal.

Dessa forma, a distância entre os juristas conservadores – partidários dos *'ahādīf* – e os progressistas – partidários do *fiqh* –, que defendiam o livre uso da razão para a elaboração de uma lei legítima, aumentou consideravelmente nos séculos seguintes, quando ficou evidente o princípio fundamental do conflito na jurisprudência islâmica: a tensão entre o elemento divino e o humano no direito.

4.6 Direito, justiça e ordem

Do que acabamos de tratar, é certo que o Islão ao se tornar uma religião universal, passou também a ser a arena em que se confrontavam diferentes tradições intelectuais que podiam variar geográfica e doutrinalmente, como foi o caso das escolas de direito. O resultado natural de tantas vozes foi o estabelecimento de distintas noções e aplicações da justiça entre os muçulmanos.

4.6.1 A ortodoxia sunita

Tal como sucedeu às outras duas religiões do Livro – Judaísmo e Cristianismo –, no Islamismo medieval a justiça encontrava-se também entre os valores mais apreciados. E assim como entre os judeus e cristãos, entre os muçulmanos sua interpretação variou imensamente no espaço-tempo, e para quem a referência ao Alcorão se faz obrigatória.

No livro sagrado muçulmano há inúmeros termos que fazem alusão ao comportamento justo, que por conseguinte serviram de modelo para o padrão de justiça no direito islâmico. Inicialmente, a primeira acepção da ideia do *justo* vem através da igualdade, como se vê na surata III, versículo 18: «Deus dá testemunho de que não há mais divindade além d'Ele; os anjos e os sábios O confirmam Justiceiro; não há mais divindades além d'Ele, o Poderoso, o Prudentíssimo».

A seguinte acepção, conforme descrita na surata VII, versículo 8 apela à ponderação: «E a ponderação, nesse dia, será a equidade; aqueles cujas boas ações forem mais pesadas, serão os bem-aventurados».

Outra abordagem da justiça encontra-se na surata LV, dos versículos 7 ao 9, que tratam da equidade enquanto medida correta: «E elevou o firmamento e estabeleceu a balança da justiça, Para que não defraudeis no peso. Pesai, pois, escrupulosamente, e não diminuais a balança!».

Por extensão de campo semântico o termo *justiça* – em árabe transliterado *'adl* – refere-se àquele que faz as coisas bem, equitativamente. Na ciência do *fiqh* indica a integridade moral daqueles que possuem um histórico familiar honrado e que, conseqüentemente, afeta positivamente a imagem, enquanto testemunhas, dos que pertencem àquela linhagem de pessoas virtuosas. É também um dos nomes de Deus no Islão: *Al-'Adl*, «O Justo», o que nos leva à acepção de justiça próxima daquela que conhecemos presentemente como a do princípio do juiz natural.

Os chefes que se ensoberbeceram, dentre o seu povo, disseram-lhe: Juramos que te expulsaremos da nossa cidade, ó Xuaib, juntamente com aqueles que contigo creem, a menos que retorneis ao nosso credo. (Xuaib) retrucou: Ainda que o deploremos?

Forjaríamos mentiras a respeito de Deus, se retornássemos ao vosso credo, sendo que Deus já vos livrou dele. É impossível que o abracemos, sem que Deus, nosso Senhor, o queira, porque nosso Senhor tudo abrange sapientemente, e a Ele nos encomendamos. Ó Senhor nosso, decide com equidade entre nós e o nosso povo, porque Tu és o mais equânime dos juízes. (Alcorão: 7:88-9).

A esse respeito, o catedrático da Faculdade de Direito da Universidade de Montevideu, Eduardo J. Couture (s/d: p. 88) resume o princípio do juiz natural em três aspectos basilares. O primeiro é o da independência, para que suas decisões não sejam consequência do medo. O segundo é o da autoridade, para que suas decisões não sejam simples conselhos. O terceiro é o da responsabilidade, para que a sentença não seja um ímpeto da ambição, do orgulho ou da soberbia.

4.6.2 Justiça islâmica e rede de obrigações tribais

Depois da ascensão dos omíadas, quando a Xariá adequou-se a uma visão de poder institucionalizada e burocratizada, os ulemás conectaram a imagem do bom cidadão muçulmano àquela do respeitador do *statu quo*, estabelecido pelas elites do califado e os outros tipos de governo que o sucederam. Em vista disso, foram incontáveis as obras de autores ortodoxos orgulhosos do edifício monárquico que construíram a partir daquelas tribos do deserto, unindo-se sob a bandeira do Islão, para quem a anarquia e insurreição eram pecados capitais.

No século de Ibn-Haldūn os governos islâmicos já acumulavam um longo histórico de crises decorrentes de desordens políticas. As balbúrdias causadas por um golpe de Estado ou uma guerra civil eram vistas como formas de Deus provar seu povo. Ironicamente, a burocracia estatal islâmica daquelas monarquias punia severamente seus

perpetradores, que naquele momento não eram mais emissários de Deus, mas sim seus inimigos.

Tratava-se da sedimentação do «Estado funcionário» no dizer do Professor André J. Hoekema, do qual nosso autor foi testemunha ocular no Islão Ocidental. Do ponto de vista jurídico, o que se via era um Estado que se distanciava de seu fundamento legal religioso dada a lentidão e burocratização de suas instituições, em um período em que tudo no Magrebe e Al-Ândalus parecia ser dragado pelas conquistas cristãs. Como substitutos do vácuo jurídico os funcionários tinham o real recurso a negociações com os diversos grupos e organizações influentes da sociedade, eles tinham o poder *de facto*.

C'est-à-dire qu'on ne peut plus soutenir que, dans la plupart des actions administratives, la loi (ou les lois) indique les limites dans lesquelles l'administration a la compétence d'agir. Conséquence : l'administration elle-même se pose la loi, forme et crée le droit. Je dirais même plus : au sein des complexes administratifs, le centre de production des décisions ayant le caractère de droit (sinon formellement, du moins par force de la réalité pour les citoyens) s'est déplacé définitivement vers des groups de fonctionnaires compétents. (Hoekema, 1994: p. 304).

Nessa prática, não havia regras de direito, mas somente medidas muito concretas tomadas de tal forma que havia a criação de direitos e obrigações mútuas bem específicas entre as partes. Em muitos casos essas obrigações não tinham um caráter obrigatório do ponto de vista dogmático, mas do ponto de vista social. E embora pudessem se chamar *direito*, estavam distantes do princípio da legalidade ditado pela Xariá.

Em consequência, a generalidade dos muçulmanos tinha dessa maneira de encarar a justiça dividida em duas esferas: uma pessoal, ligada à sua relação com Deus, e por conseguinte à sua justiça e às consequências jurídicas perante suas famílias e seus concidadãos; e uma estatal, cuja ordem social justa era aquela que respeitava a soberania de uma dinastia *divinamente* levada ao poder. A história diz-nos que esse equilíbrio foi sempre delicado entre os muçulmanos, e que guerras civis, assassinatos de emires, sultões e até mesmo califas foram regra nas narrativas dos historiadores árabes medievais sobre o assunto.

A necessidade de manter harmonia em relações assimétricas faz lembrar a frase atribuída a Jesus Cristo nos evangelhos sinóticos, em que se lê «Dizem-lhe eles: De César. Então ele lhes diz: Dai pois a César o que *é* de César, e a Deus o que *é* de Deus» (Mateus, 22:21). De acordo com esse modelo, o Estado islâmico acomodou os dois

tipos de justiça para manter a ordem, abrindo mão do princípio da igualdade, pregado no Alcorão, para conservar um outro desenvolvido após a sedentarização, o da estabilidade.

Seguindo esse raciocínio, a aquietação dos ânimos fez-se em um âmbito perfeitamente correspondente ao das relações tribais remanescentes do período pré-islâmico. De acordo com esse sistema, a justiça islâmica situava-se não só nos direitos e deveres dos crentes, mas também na observância de um grupo de comportamentos dentro da tribo indispensável àqueles que necessitavam de atenção jurídica. Como resultado, os muçulmanos do século XIV faziam parte de tribos, que por sua vez impunham uma rede de obrigações que incorporava em si mesmo uma rede de contatos com experiências culturais semelhantes pelas quais o indivíduo que recorria à justiça seria conhecido pelos outros.

Essa rede de obrigações afetava profundamente o curso das decisões judiciais e era uma extensão das diferentes unidades tribais, cujos vínculos amparavam-se nos acordos decorrentes de certas expectativas de ajuda mútua e recompensas, resultando em deveres que o indivíduo tinha com sua rede. A justiça incorporava assim o sentido de reciprocidade no imaginário popular bem como na organização política: cada prenda provocava uma recompensa; assim como cada negativa provocava uma outra ainda maior, uma retaliação (Rosen, 2000).

Tal característica refletiu-se na apresentação das provas em direito islâmico. Em uma sociedade em que no seu início no deserto a maioria da população era analfabeta, o testemunho tinha um valor imensurável, a ponto de que todas as demais evidências apresentadas ao cádi fossem tratadas como complementares a ele.

Se a liberdade para negociar as relações de acordo com as vantagens que ela oferece refletia-se na ideia de justiça dos árabes, a barganha nas relações era central à definição de pessoa em sua cultura e, por conseguinte, o que se intencionava ao barganhar. Quando um caso era colocado perante o cádi, era certo que este tentaria determinar quem eram as pessoas nele implicadas e não só as circunstâncias.

Podemos concluir a partir daí que o indivíduo justo era o que estava bem incluído na comunidade. Dito de outra forma, cada um tinha responsabilidades proporcionais à sua posição social, esta ditada por Deus. Nesse sentido, os muçulmanos daquela época já atingiram tal nível de sedentarização e de complexidade em suas

instituições, que não lhes seria descabida a ideia de Cícero quando disse: *Iustitia suum cuique distribuit*, «a justiça dá a cada um o que lhe cabe»⁹⁷.

4.7 A formação do pensamento histórico muçulmano: suas raízes jurídicas

Se do ponto de vista jurídico as preocupações religiosas ocupavam um espaço considerável no pensamento político árabe-muçulmano no período formativo do Islão, não era diferente quanto à historiografia. Quando a escrita histórica islâmica apareceu, tratava-se de um misto de tradição histórica oral e literatura. Por essa razão, era uma historiografia com problemas em termos de compreensão de seus métodos, motivações, objetivos e credibilidade.

Evidentemente que esses são julgamentos bastante posteriores àqueles primeiros anos da era islâmica, mas que indicam um padrão de assunto dos primeiros historiadores: o relato da vida do Profeta, a interpretação de passagens históricas do Alcorão, em uma primeira fase; as etapas das conquistas islâmicas, o estabelecimento e desenvolvimento do califado, em uma segunda. Em ambas as fases, a história e a jurisprudência relacionaram-se estreitamente.

Para a primeira fase Maomé foi a personagem fundamental de uma sociedade em formação. Após sua morte em 632 e durante mais dez séculos, os tradicionalistas recolheram seus ditos – os *'ahādīṭ* – formando importantes compêndios aos legisladores e juristas. Com o passar do tempo, os biógrafos de Maomé e os colecionadores de seus ditos tornaram-se verdadeiros historiadores, curiosos por fazer conhecer um passado cada vez mais distante. Por outro lado, fizeram-se prisioneiros de si próprios ao transformarem em argumentos verdadeiros tudo o que era tido como testemunho original na cadeia de transmissores das tradições do Profeta.

Para a segunda fase, a que trata do período das conquistas, é a que passou a se interessar por personagens e acontecimentos mais islâmicos e menos árabes. Persas, turcos, assim como outros povos recém-incorporados à comunidade muçulmana, alimentaram uma tendência iniciada no fim do Império Omíada, e que ganhou força no Império Abássida.

Esse avanço qualitativo ocorrido no início do período abássida é tido como a era clássica da historiografia muçulmana, que deu à história o estatuto de respeito dentro das ciências alcorânicas. A primeira geração desses historiadores – entre os séculos VII

⁹⁷ *De Natura Deorum*, 3-38.

e VIII – era formada essencialmente por compiladores de tradições orais; a segunda – século IX – era mais jurisprudencial, embora ainda escrevesse uma história tendenciosa.

4.7.1 Princípios de uma historiografia jurisprudencial

Um passo importante foi dado na historiografia árabe a partir do século IX, não porque os interesses dos historiadores tivessem mudado radicalmente, mas porque tiveram de refinar seus métodos dada a complexidade de novas realidades em ação na história muçulmana. Dos compiladores de tradições orais passava-se a uma historiografia que naturalmente usava os *'aḥādīṭ* como recursos metodológicos, até porque muitos deles eram juristas ou tiveram formação em jurisprudência.

O que se vê dessa nova abordagem metodológica foi a divisão da historiografia muçulmana em três gêneros. O primeiro tratava dos estudos genealógicos e das façanhas militares, remanescente dos tempos pré-islâmicos, cuja intenção era a de glorificar os líderes árabes e suas tribos e, conseqüentemente, o arabismo como a força motriz do Islão. O segundo ligava-se aos anais, pois ordenavam os testemunhos históricos com o fim de sistematizar um volume de dados em constante aumento. O terceiro ocupava-se das histórias universais, que precisavam ser organizadas pelos anais e eram dispostas de acordo com um sistema de ciclos dinásticos. Dessa era clássica encontramos Aṭ-Ṭabarī, Al-Balāḍurī e Al-Mas'ūdī e séculos mais tarde Ibn-Baṭūṭa e Ibn al-Ḥaṭīb.

Aṭ-Ṭabarī: uma história de profetas e reis

Muḥammad ibn-Jarīr aṭ-Ṭabarī (839-923) foi um eminente erudito persa nascido no Tabaristão, no atual Irão. Aṭ-Ṭabarī em muitos aspectos seguiu o perfil do erudito do período abássida como especialista em ciências islâmicas, primeiramente publicando obras de caráter jurídico, depois sobre o Alcorão e por último sobre história.

Sabe-se que após completar sua educação primária no Tabaristão, iniciou uma série de viagens em busca de conhecimento por volta de 850, em um momento em que a instrução era dada principalmente de forma oral e pela memorização, sob a supervisão de transmissores reconhecidos de *'aḥādīṭ*.

A fase seguinte de seus estudos começou em 855, quando se transferiu para Bagdade na expectativa de estudar direito hanbalita. Suas intenções foram frustradas ao

descobrir que o fundador dessa escola tinha acabado de morrer. Assim, mudou-se para estudar em outras cidades iraquianas. Durante esse tempo teria sido tutor do filho do vizir ‘Ubaydallāh ibn-Yaḥyā ibn-Ḥāqān, o que implica que ele adquiriu certa reputação como estudioso da Xariá.

Do Iraque mudou-se para o Egito em 867 e, em seguida, para a Síria e Palestina antes de retornar ao Egito em 870. Sua estada no Egito foi motivada pelo desejo de se familiarizar com o ensino da escola xafiita, o que provou ser outra poderosa influência sobre seu pensamento. Aṭ-Ṭabarī voltou definitivamente para Bagdade entre 871-72, quando se pode supor que já se tornara um erudito religioso reconhecido na capital iraquiana.

É certo que a formação de Aṭ-Ṭabarī foi fundamentalmente jurídica, especialmente nas coleções dos *‘aḥādīṭ*. Prova de seu comprometimento com a ciência jurídica foi a fundação de sua própria escola de direito, a jaririta. Esse sucesso como jurista levou-o, tal como séculos depois a Ibn-Ḥaldūn, à carreira acadêmica como professor de jurisprudência.

O currículo de Aṭ-Ṭabarī como jurista e historiador não fez necessariamente dele um erudito progressista. Embora em alguns debates tivesse expressado opiniões baseadas em *ijtihād*, de nenhuma forma se poderia considerá-lo um inovador, pelo menos não em matéria histórica.

Alguns exemplos podem ser tirados dos princípios da escola que leva seu nome. Os jariritas eram considerados liberais quanto ao papel das mulheres no Islão, aceitando até que fossem juízas ou que conduzissem as orações. O tradicionalismo dava-se em questões de conteúdo, sobretudo quanto ao uso do *īstiḥsān* – preferência jurídica. Recusavam-no por se tratar de um instrumento ao qual os juristas recorrem para expressar suas preferências por julgamentos particulares na lei islâmica.

Seu tradicionalismo é mais claramente observável em sua obra histórica, o *Tārīḥ ar-Rusul wa al-Mulūk*⁹⁸, história universal que relata a história do mundo desde a criação até o nascimento de Maomé, e depois do mundo muçulmano durante os três primeiros séculos da hégira. Apesar de renomada por seus detalhes, o que a marca do ponto de vista metodológico é o uso da cadeia de transmissão, tal como nos *‘aḥādīṭ*, para apresentar os fatos em ordem cronológica. Aṭ-Ṭabarī não só confiava cegamente

⁹⁸ *História de profetas e reis* [tradução do autor]. Indicamos a tradução do persa para o francês feita por Hermann Zotenberg em dois volumes, cujo título é *La Chronique. Histoire des prophètes et des rois*. Paris : Actes Sud & Sindbad, coll. « Thésaurus », 2001.

nesses transmissores, como deixou quaisquer questionamentos sobre a autenticidade de suas narrativas à posteridade.

Apesar de mais ambicioso que seu predecessores, Aṭ-Ṭabarī manteve-se fiel ao método baseado na confiança em personalidades ligadas ao fato religioso. Sua historiografia permaneceu muçulmana, no dizer Carbonell (1966: p. 49), pois ainda era profundamente marcada pelo método dos *'aḥādīṭ*.

Al-Balāḍurī: da história árabe à islâmica

Outro eminente historiador foi o persa Aḥmad ibn-Yaḥyā ibn-Jābr al-Balāḍurī (m. 892). Nascido em Bagdade, tornou-se intimamente ligado à corte abássida a ponto de ser amigo próximo do Califa Al-Mutawakil⁹⁹. Sabe-se que estudou no Iraque e na Síria, e que entre as disciplinas que estudou estavam gramática e literatura árabe, assim como jurisprudência e história. Para as duas primeiras parece ter tido certa reputação como poeta e tradutor do persa para o árabe.

De sua produção como historiador, duas de suas obras são dignas de menção como fontes para a história primitiva do Islão. Uma delas é o *Kitāb Futūḥ al-Buldān*¹⁰⁰, um relato das conquistas árabes, seguindo a forma de descrição geográfica dos avanços muçulmanos a partir da fuga de Maomé para Iatrib, até a formação do Império Abássida, o que incluiu as batalhas travadas, os tratados com os povos conquistados e a fundação de cidades. Al-Balāḍurī contemplou também questões socioculturais, como a substituição do grego e do persa pelo árabe como língua oficial, aspectos financeiros e diplomáticos do império.

Quanto à forma de composição do *Kitāb Futūḥ al-Buldān*, o historiador persa dá uma narrativa contínua da conquista árabe de cada província do Império Islâmico, derivando seu material de obras dos historiadores dessas várias regiões,

⁹⁹ Ja'far ibn-Muḥammad al-Mu'taṣim bi-llāh (822-61), mais conhecido pelo seu nome honorífico Al-Mutawakil 'Alā Allāh – «aquele que confia em Deus» –, foi um califa abássida. Quando ascendeu ao califado em 847 iniciou uma política de retorno aos valores ortodoxos islâmicos, o que implicou a perseguição de todos os grupos não-ortodoxos e não-muçulmanos. Sinagogas e igrejas em Bagdade foram derrubadas, enquanto o santuário do mártir xiita Ḥusayn ibn-'Alī ibn Abī Tālib em Karbala foi arrasado. Entre outras decisões relacionadas aos não-ortodoxos e não-muçulmanos estavam a proibição de peregrinações à cidade, assim como a implementação de regulamentos que prescreviam vestimenta especial para os cristãos e judeus. Ele foi menos bem-sucedido ao lidar com inimigos externos: a guerra intermitente contra os bizantinos, por exemplo, fez com que dependesse extremamente dos escravos-soldados de origem turca, que acabaram por assassiná-lo.

¹⁰⁰ *Livro das conquistas dos territórios*. Desta obra há uma excelente tradução em inglês em dois volumes, o primeiro deles por Philip Khūri Hitti (1916) e o segundo por Francis Clark Murgotten (1924), cujo título é *The origins of the Islamic state: being a translation from the Arabic, accompanied with annotations, geographic and historic notes of the Kitāb fitūḥ al-buldān of al-Imām Abu-l Abbās Ahmad ibn-Jābir al-Balādhuri*. New York: Columbia University Press.

complementados por compilações feitas durante suas próprias viagens. Apesar de rico em detalhes, peca pela falta de comparação de dados, citação de fontes, sobretudo quando contrárias a suas opiniões.

Outra delas é o *Kitāb Ansāb al-Axirāf*¹⁰¹. Uma história baseada em princípios genealógicos, claramente influenciada pelo método das *ṭabaqāt*¹⁰². Nesses registros biográficos descreveu a história do Islão por meio de suas principais personagens, começando por Maomé e os coraixitas, e posteriormente as principais tribos da Península Arábica, os califas e os Impérios Omíada e Abássida. Embora fosse persa e fiel servidor da administração abássida, Al-Balāḡurī dedicou cerca de um terço dessa obra aos omíadas, tratando-os objetivamente.

Do ponto de vista geográfico, o foco é dado sobre os acontecimentos ocorridos no eixo que compunha a Síria, Iraque e Arábia, centro dos interesses do Califado Abássida. Todavia não descuidou dos eventos que afetaram a região que cobria o então Império Persa, como os conflitos entre as tribos árabes que lá se estabeleceram e a transição de poder da nobreza persa para a árabe.

Al-Mas'ūdī: o Heródoto do Oriente Médio

De Bagdade também viria mais tarde um dos maiores nomes da historiografia árabe: Abū al-Ḥasan 'Alī ibn al-Ḥusāin ibn-'Alī al-Mas'ūdī (896-956), cuja obra mais conhecida é o *Murūj al-Dahab wa Ma'ādin al-Jawāhir*¹⁰³, em que foi um dos primeiros a combinar história e geografia humana na descrição de países e dos povos que neles habitavam.

As informações sobre sua vida são escassas – jamais escreveu uma autobiografia como Ibn-Ḥaldūn – e o que se sabe dele provém das narrações de suas viagens, que o ocuparam pelo menos até 915. Durante esses anos teria visitado e descrito as províncias do que fora um dia o Império Persa, a Índia, o sul da Arábia, a costa oriental da África, o Egito e o Levante. Ignora-se o que o teria levado a fazer essas viagens, mas para seu

¹⁰¹ *Livro das linhagens dos nobres*. [Tradução do autor].

¹⁰² Trata-se de um subgênero dos dicionários biográficos islâmicos. Em uma compilação *ṭabaqāt* – estratos, classes – as biografias são organizadas em grupos de acordo com uma série de critérios em que todos os biografados são vistos como personalidades de igual mérito. O mesmo observa-se para sua organização cronológica, em que os eruditos descritos em um certo estrato pertenciam a uma mesma geração. Sua origem está na crítica dos *'ahādīṭ*, uma vez que muitas dessas compilações tinham como objetos juristas renomados e transmissores dos ditos de Maomé.

¹⁰³ *Pradarias de ouro e minas de pedras preciosas*, [tradução do autor]. Tivemos acesso à tradução feita para o francês por Charles Barbier de Meynard e Abel Pavet de Courteille em nove tomos sob o nome de *Les prairies d'or*. Paris: Imprimerie Impériale, 1861-77.

financiamento é provável que, à semelhança de outros viajantes, estivesse envolvido com comércio.

Sobre sua formação intelectual, seguiu em linhas gerais o caminho dos humanistas da época. Estava familiarizado com as traduções dos grandes filósofos gregos e as discussões levantadas por Avicena e Averróis. Demonstrava grande conhecimento de jurisprudência, que teria adquirido quando estudou com juristas xafiitas no Egito. Contudo a escola à qual se dedicou fora a zahirita¹⁰⁴, fortemente presente no Iraque e na Síria. O fato de Al-Mas'ūdī pertencer a essa escola jurídica causa espécie, uma vez que era bastante estrita, não conferindo qualquer protagonismo aos juízes, que só podiam fundamentar suas decisões no Alcorão e na Suna.

Seus interesses, entretanto, cobriam uma área muito maior do que aquelas circunscritas pelos zahiritas, do ponto de vista religioso; e pelo Império Abássida, do ponto de vista político e geográfico. A geografia, aliás, estava entre os fundamentos de sua forma de ver o mundo, quando introduziu em seus relatos histórias de povos não-muçulmanos e fora da esfera muçulmana.

Para isso teve de conquistar o público leitor, explorando como ninguém antes seus dons literários. A história a partir dele passou a contar e a cativar, tornou-se um divertimento que devia muito à arte do contador de histórias, que se satisfaz em multiplicar anedotas e diálogos. Entre os exemplos dessas histórias amenas estavam os encontros com personalidades da alta sociedade, a infância de determinado califa ou uma curiosidade sobre um estilo arquitetônico. Hoje sabemos que bem mais do que mexericos sobre a vida de personagens importantes, apontou outros aspectos de suas vidas, seu lado humano, até então inexplorado. O certo é que tal forma de narrar valeu-lhe muitas vezes o adjetivo de frívolo, e não sem razão aos olhos de muitos historiadores. Estruturalmente, ainda permanecia caracterizado pela descontinuidade, marcado por fontes desconexas e informações vagas.

O panorama historiográfico no qual ele fora educado era aquele em que os historiadores recolhiam imensas quantidades de material histórico e registravam-nas em ordem cronológica indiscutível. Para agravar este quadro, cada material recolhido deveria ser apoiado por sua cadeia de transmissão, exatamente como era feito com os

¹⁰⁴ De acordo com os fundamentos da escola zahirita, a validade das questões só é confirmada pela certeza, assim a especulação não pode conduzir à verdade. Esses fundamentos assentavam-se em duas presunções: 1. se fosse possível tirar conclusões mais gerais das fontes da lei islâmica, então Deus já o teria feito; 2. um homem procurar sentido por trás dos mandamentos divinos não é só infrutífero, mas também, e sobretudo, presunçoso.

’ahādīṭ, o que o tornava indecifrável para o cidadão comum, impedido de contestar qualquer elo da cadeia cujo método amparava-se na Suna.

O historiador iraquiano não avançou muito nesse aspecto, em parte pela lealdade à sua escola jurídica. Seus objetivos para a escrita da história eram mais de forma do que de conteúdo, embora não se deva menosprezar a expansão de temas que a história passou a se preocupar a partir dele.

Dentro da perspectiva do historiador-jurista, pode-se dizer que em muitos aspectos o estilo romanceado criou um terreno perigoso, onde esse precedente gerou dificuldades àqueles que se recusavam a fazer vista grossa a explicações implausíveis e julgamentos superficiais. Em casos extremos, a preocupação excessiva com o estilo, despreocupada com a autenticidade dos fatos, levou esses historiadores aos mesmos erros de seus antecessores: uma historiografia acrítica.

Ibn-Baṭūṭa: etnografia, direito e história

Abū ‘Abd-Allāh Muḥammad aṭ-Ṭanjī ibn-Baṭūṭa (1304-69) é o viajante mais célebre do mundo árabe. Nascido em Tânger em uma família de juristas do rito maliquita, empreendeu uma viagem de peregrinação a Meca aos 21 anos de idade que o levou a conhecer todo o mundo muçulmano de sua época, e da qual voltou somente vinte e quatro anos mais tarde.

Dos 46 mil quilômetros que viajou, deixou escrito o testemunho do que viu na obra *Tuhfat an-Nuẓār fī ‘Ġrā’ib al-Amṣār wa ‘Ajā’ib al-Aṣfār*¹⁰⁵, ditado ao secretário do soberano marínida de Marrocos quando de seu retorno ao Magrebe em 1354, e que séculos mais tarde maravilhariam os orientistas sedentos por saber mais sobre as terras do Islão fora do mundo árabe.

Com efeito, a erudição ocidental interessou-se principalmente pela parte geográfica de sua obra, como assinala Joseph Chelhod (1978), mas logo percebeu que nosso viajante não era um geógrafo no sentido moderno do termo. Ibn-Baṭūṭa interessava-se por tudo que fosse atividade humana – a vida dos soberanos, as finanças do Estado, técnicas agrícolas, práticas religiosas de povos recém-convertidos ao islamismo e por consequência, o ajuste dessas sociedades à Xariá.

¹⁰⁵ *Obra-prima àqueles que contemplam as maravilhas das cidades e das viagens*, [tradução do autor]. Esta obra foi primeiramente editada e traduzida para o francês em uma edição bilíngue na segunda metade do século XIX por C. Defrémery e B. R. Sanguinetti em quatro tomos com o título *Voyages d’Ibn Batoutah*. Paris: Société Asiatique, 1853-58.

Faltou-lhe em certos momentos o primor científico ao estabelecer a cronologia dos acontecimentos que relatou. De fato, ele se enganou algumas vezes, e sua brevidade em certos assuntos pode atordoar o leitor do século XXI, que espera a precisão rigorosa exigida atualmente pela academia. Engana-se, porém, aquele que possa pensar Ibn-Baṭūṭa visse as culturas onde viveu como um turista descomprometido. Sabemos que durante sua epopeia foi nomeado juiz em três ocasiões: em Déli, nas Ilhas Maldivas e em Marrocos, o que inevitavelmente forjou sua maneira de ver a sociedade.

Diferentemente de Ibn-Ḥaldūn, os dons de observador de Ibn-Baṭūṭa tinham disposições intelectuais outras que aquelas de nosso historiador. Dito isso, pode-se dizer que ele era um homem de ciência, mas não no sentido do que se interrogava sobre as causas de certos eventos históricos e sua relação com o momento presente. Ibn-Baṭūṭa era um historiador, apesar de jurista. Suas imprecisões, contudo, merecem perdão quando se veem as listas dos milhares de nomes de pessoas, regiões e cidades desconhecidas dos muçulmanos ocidentais; para além disso, apresentou-lhes grande número de palavras estrangeiras relativas ao domínio da técnica com sua pronúncia pelos nativos.

Para o que tratava da vida em sociedade, sua contribuição à história é inapreciável, especialmente aquelas feitas nos lugares em que foi cádi. Suas observações sobre o papel do direito em Déli e nas Ilhas Maldivas são em vários aspectos pioneiros pela abordagem etnográfica. Graças à formação como jurista maliquita, habituado a julgar o comportamento humano em sua vida quotidiana, não lhe faltaram os olhos agudos do juiz para examinar os grupos humanos com quem conviveu.

Ibn al-Ḥaṭīb: o sábio de sete instrumentos

Mas o século de Ibn-Ḥaldūn mostrava-se ainda mais fértil quando passamos a tratar de Muḥammad ibn-‘Abd-Allāh ibn al-Ḥaṭīb as-Salmānī (1313-74), seu contemporâneo, amigo e confessor andaluz, mais tarde infenso às relações próximas do magrebino com o poder alimentadas por intrigas palacianas. Polímata incansável, cujos interesses desconheciam limites intelectuais, escreveu mais de sessenta obras sobre assuntos como sufismo, poesia, história, direito e medicina.

Para tratarmos de sua contribuição à historiografia muçulmana, forçoso nos é discorrer sobre sua carreira como homem público de Granada, emirado de onde foi, sem

dúvida alguma, o historiador mais importante. De sua origem sabemos que seus antepassados vieram do Iêmen, tornando-se altos funcionários do Estado granadino. Obstinado e metódico, aplicou a seus escritos o mesmo fervor que aplicara à sua vida profissional.

Sua origem privilegiada e ambição puseram-no a serviço de Yusūf I, emir násrida de Granada, a quem serviu inicialmente como redator de estilo. Suas epístolas de chancelaria tornaram-se famosas e logo lhe abriram outros horizontes, para quem o domínio das palavras parecia não ter limites. Esse talento promoveu-o ao posto de secretário pessoal do emir, e mais tarde vizir.

Ibn al-Ḥaṭīb via-se como uma importante personagem da história que escreveu, e de fato o era. Contudo, modéstia não era um de suas maiores virtudes, criando-lhe inimigos na corte. Nunca deixou de expressar seu ponto de vista sobre a política interna de Granada e em seus textos sobre a história de Al-Ândalus criticou mordazmente muitas famílias importantes. O contra-ataque veio a galope e proporcional a todos a quem duramente criticara. Acusado de corrupção e heresia, exilou-se em Marrocos em 1371, de onde foi extraditado a Granada em 1374. Condenado à pena capital, seus inimigos não esperaram a aplicação da sentença e o estrangularam em sua cela. Seu corpo foi queimado, assim como muitas de suas obras (Calero Secall, 2001).

De sua extensa produção, interessa-nos uma de motivação religiosa, o *Rawḍat al-Taʿrīf bi al-Ḥubb ax-Xarīf*¹⁰⁶. Obra indispensável para se entender o sufismo andaluz, foi escrita em Granada pouco antes de sua fuga para Marrocos, tornando-se um dos gatilhos para que fosse acusado como herege por seus detratores. A beleza do *Rawḍat* consiste exteriormente no conhecimento que o autor tinha dos primores da língua árabe, tanto em vocabulário como em estilo, a ponto de escrevê-lo em prosa rimada.

Seu conteúdo não desmerece a forma. Ibn al-Ḥaṭīb construiu o texto em malhas de metáforas que se interconectavam como as partes de uma árvore. O amor constitui a raiz, os galhos suas extensões e variações; suas folhas a prosa, suas flores a poesia e seus frutos a união com Deus. Mais do que um convite à autodepuração do espírito, o erudito andaluz aduz um traçado metódico de construção e defesa de ideias que Ibn-Ḥaldūn discutirá mais tarde na *Muqaddimah*, especificamente no sexto e último capítulo, em que trata dos vários tipos de ciências, os métodos de instrução e como se assenhorear deles.

¹⁰⁶ *O jardim da definição do amor nobre*, [tradução do autor]. روضة التعريف بالحب الشريف. Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1968.

Como veremos no próximo capítulo, Ibn al-Ḥaṭīb está a todo tempo presente nos escritos de Ibn-Ḥaldūn. Ele é o exemplo do erudito que conhece a fundo sua disciplina depois de anos com seus mestres, que o ajudaram com técnicas reconhecidamente exitosas de como cruzar o pântano do simples conhecimento rumo ao hábito. Aprendeu também com eles que só a incansável exposição e debate de ideias poderia refiná-las e assim fazê-las sobreviver.

O aparato jurisprudencial é o quadro em que se inserem todos esses instrumentos, que incluem o cerimonial das exposições, analogia, consenso e domínio da semântica, para citar só alguns. Nesse mundo de ideias que buscam a perfeição, Ibn al-Ḥaṭīb será o *alter et idem* de Ibn-Ḥaldūn, o perfeccionista que não parava de repassar seus originais, de os retocar e os ampliar até que se tornassem perfeitos porque indiscutíveis.

4.8 Ibn-Ḥaldūn em meio à tensa coexistência de dois métodos

No século de Ibn-Ḥaldūn, o debate sobre o método dos *’aḥādīṭ* e do *fiqh* ainda se mantinha exacerbado, estendendo-se para outras ciências, entre elas a história. Essa constante relação, algumas vezes de oposição outras de complementação, aplicava-se também aos historiadores. Os que se voltavam mais para a visão dos *’aḥādīṭ* tinham uma concepção de continuidade diferente dos que pensavam segundo a visão do *fiqh*, mesmo que estes últimos não fossem juristas.

De tal fato, perguntamo-nos a qual vertente pertencia Ibn-Ḥaldūn? Dada a complexidade da personagem e a extensão de seus interesses, poderíamos dizer a partir de uma leitura precipitada que pertencia ao grupo conservador. A *Autobiografia* traz inúmeros relatos da relação estreita de sua família com grupos no poder em ambos os lados do Estreito de Gibraltar ao longo dos séculos. Para o que cabe à sua própria história, sua trajetória política seguiu de perto a de seus ancestrais: homem de Estado, diplomata e juiz, postos para os quais se exigia uma posição ortodoxa sunita sem sombra de hesitação.

Se observarmos o *Tārīḥ*, composto pelos Livros Segundo e Terceiro do *Kitāb al-’Ibar*, a situação tampouco é mais alentadora: são histórias de dinastias reinantes que se sobrepõem umas às outras em uma guerra infinita pelo poder. A exceção está na parte do método – a *Muqaddimah* – e em menor extensão na discussão que levanta na *Xifā’ as-Sā’il*, que quando aplicados à leitura do restante da obra de Ibn-Ḥaldūn dão-lhes

sentido completo. Nelas vemos o herdeiro de uma longa tradição de juristas-historiadores, cuja metodologia de investigação fora preservada sob a proteção da jurisprudência.

Mas tão logo tenhamos respondido à primeira pergunta, uma outra imediatamente se nos apresenta: como explicar que ele tenha deixado para tratar da jurisprudência no sexto e último capítulo da *Muqaddimah* se ela era tão importante para seu método histórico? A resposta encontra-se no procedimento científico dos partidários do *fiqh* que acabamos de discutir. Aplicado à história, esse método parte em Ibn-Haldūn do ambiente fundador de sociedades – o deserto –, onde as ciências – incluindo a jurisprudência – não são fundamentais à existência humana. As ciências, portanto, terão seu espaço somente quando tratar do meio urbano e *civilizado*, ou seja, no fim da *Muqaddimah*.

Para efeito do que propomos neste trabalho, isso implica a inversão da leitura dessa obra, tal como observa Bruce B. Lawrence em sua introdução à edição de 2005 (vii-xxv) de *The Muqaddimah: an Introduction to History*, a versão traduzida por Franz Rosenthal. Começar sua leitura pelo último capítulo nos permitirá compreender como ele pensava o método científico e como o aplicou às naturezas divina e humana em jogo na história, o que só faz sentido dentro da perspectiva jurisprudencial.

CAPÍTULO V

As ciências, seus métodos de instrução e obtenção

5.1 Os vários tipos de ciência. 5.1.1 *Conhecimento e hábito*. 5.1.2 *A jurisprudência*. 5.1.3 *A dialética*. 5.1.4 *A lógica*. 5.1.5 *A instrução científica*. 5.2 As bases jurídico-religiosas do método científico de Ibn-Ḥaldūn. 5.2.1 *Ijtihād ou esforço de interpretação na história*. 5.2.2 *Ijmā' ou consenso: critérios surgidos de um conceito dissentâneo*.

A JURISPRUDÊNCIA ISLÂMICA ao longo de séculos de evolução esforçou-se por atingir os mesmos objetivos que a jurisprudência do Ocidente cristão: aplicação da lei, harmonização das normas legais às necessidades atuais dos diversos povos muçulmanos e suplementação da lei através do raciocínio analógico uma vez que os juristas renomados chegassem a um consenso. Enquanto método deu a uma classe de especialistas instrumentos para se fazer justiça.

É dessa premissa que nosso objetivo neste capítulo será mostrar como a evolução metodológica da jurisprudência muçulmana afetou a concepção de justiça de Ibn-Ḥaldūn. Para chegarmos a esse fim nos apoiaremos em dois pilares: 1. a discussão que ele promove no capítulo VI da *Muqaddimah* sobre as ciências e os métodos de instrução, sobretudo o da jurisprudência; e 2. a justiça islâmica e seus desdobramentos metodológicos. Entender como interagem essas discussões tem como motivo identificar seus critérios, justificações e argumentos e reconhecê-los quando aplicados ao objeto histórico.

5.1 Os vários tipos de ciência

Ibn-Ḥaldūn começa o capítulo VI da *Muqaddimah* tratando da capacidade do homem para pensar. Essa diferença, criada por Deus, o faria superior a todos os outros animais, que contariam somente com os cinco sentidos. O homem, por sua vez, poderia abstrair as informações que obtém através da percepção das coisas e então analisá-las e sintetizá-las.

Sua linha de raciocínio evolui de forma a dividir a capacidade de pensar em três níveis. O primeiro é a compreensão externa das coisas em sua ordem natural, fundamentalmente sua percepção. O segundo é a capacidade que o homem tem de ter

ideias e, conseqüentemente, usá-las com o objetivo de adaptar seu comportamento para lidar com seus semelhantes, assim como os liderar; trata-se das apercepções¹⁰⁷ obtidas através da experiência. O terceiro é a capacidade de pensar hipoteticamente e constitui-se tanto de percepções como de apercepções (*The Muq.*: pp. 333-7).

Apesar de a capacidade de pensar ser inerente aos homens, Ibn-Haldūn tem consciência de que nem todos têm o mesmo nível. Pelo contrário, há homens que estão muito mais próximos dos animais do que dos seus semelhantes. Estabelece por aí suas bases para uma teoria da liderança pela *graça de Deus*, cujos privilegiados – inicialmente os califas e posteriormente sultões e emires – poderiam tornar seus pensamentos em realidade. A intenção principal aqui é a de planejar, ordenar e pôr em marcha coisas ou pessoas em uma cadeia causal que faça concretizar um princípio inicialmente abstrato, uma ideia.

O próprio Ibn-Haldūn pôs em prática esse raciocínio nesse capítulo não a um acontecimento histórico, mas ao mundo sobrenatural – o dos anjos. De acordo com o desenvolvimento das capacidades de pensar descritas por ele, a consequência natural de um homem que tenha atingido os níveis superiores de inteligência é a utilização da dedução. Partindo dessa premissa, sabe-se que há um mundo inferior – o dos animais – e acima dele há o nosso – o dos homens –, podendo-se concluir, através do raciocínio ascendente, de que há um terceiro nível, superior aos dois anteriores (*The Muq.*: p. 338).

5.1.1 Conhecimento e hábito

Mas a inteligência não é um dom gratuito. Segundo nosso historiador não somos títeres de Deus, para quem bastaria favorecer alguns poucos em detrimento da grande massa. É preciso que os escolhidos sejam merecedores de tal favor, que busquem a sabedoria. Dessa forma, ele diferencia os homens que têm conhecimento daqueles que têm hábito.

O conhecimento de um determinado assunto pode ser obtido pela memorização; logo que eruditos e homens comuns podem tê-lo igualmente. Já o hábito resulta do trabalho daquele que tem conhecimento, experiência e prática nos diversos assuntos que compõem sua disciplina, assenhoreando-se de suas regras e exceções. O hábito não se obtém pela nascença, mas pela instrução e pelo trabalho duro diário da repetição, da análise de acertos e erros, até chegar ao aperfeiçoamento de si próprio.

¹⁰⁷ Sentimento da própria consciência; intuição; tomada refletida de consciência enquanto há percepções inconscientes.

Não nos esqueçamos de que Ibn-Ḥaldūn foi professor de direito maliquita em madraçais no Cairo, onde entre os livros de outros eminentes eruditos de sua escola, estava também sua *Muqaddimah*. Para ele o hábito naqueles alunos deveria começar através do exercício da defesa de suas ideias, debatendo-as com seus colegas e professores, sendo contestadas por eles, até que se fizessem compreensíveis o suficiente para terem direito à existência.

O historiador magrebino mostrava-se pessimista com os alunos do Ocidente muçulmano. Aqueles jovens não discutiam suas ideias, pois se preocupavam somente com a memorização dos livros dos grandes mestres, tal como fazem ainda hoje muitos que memorizam todo o Alcorão, podendo recitá-lo de cor. No fim das contas, era melhor para aqueles alunos serem acusados de matraquear ideias avelhantadas de mestres consagrados do que desafiar o ciclo do precedente estabelecido pela Suna, que naquela altura se aplicava a todas disciplinas religiosas (*The Muq.*: pp. 340-3).

Para o conjunto do pensamento científico em Al-Ândalus, ele não era muito mais otimista. O dano causado pelo avanço dos cristãos fizera recuar não só as fronteiras muçulmanas, mas também as principais disciplinas, sobretudo a lógica e a jurisprudência. O efeito político da longa guerra com os reinos do norte degenerara o ensino dos futuros juristas andaluzes, cuja reputação nos séculos anteriores estava entre as melhores do mundo árabe.

5.1.2 A jurisprudência

Para Ibn-Ḥaldūn a jurisprudência estava entre as mais importantes disciplinas da lei religiosa. Como os grandes juristas ortodoxos que o antecederam, ele reconhecia a preeminência do Alcorão e da Suna como fontes legais. Contudo, sua contemporização para o uso de auxiliares jurídicos como a analogia foi mais conciliatória; ela deu-se com a desobrigação da primeira geração de muçulmanos de prever interpretações jurídicas para casos que só viriam a acontecer no futuro (*The Muq.*: pp. 344-6).

O que se segue a partir de então em sua linha de raciocínio está em perfeito acordo com o método dos partidários do *fiqh*, com a justificação científica para o uso desse recurso jurisprudencial. Nela está o estudo das palavras e tudo o que ele abarca como apoio à jurisprudência sobre a relação entre significantes e o que eles representam na aplicação do método. Ibn-Ḥaldūn teve dessa forma a instrumentos como sinonímia, antonímia, polissemia entre outros que o ajudassem a estudar a significação

de termos científicos, mormente a atualização do significado de palavras a outros contextos e a constituição de uma rede de campos semânticos.

O auxílio da semântica justificava-se também pela falta de hábito entre seus contemporâneos andaluzes. De acordo com Ibn-Ḥaldūn (*The Muq.*: p. 347), durante o apogeu árabe na Península Ibérica os juristas não precisavam estudar o significado das palavras porque as questões de linguística eram-lhes familiares pelo hábito natural da leitura crítica e da discussão de ideias. Como resultado da decadência política, aquele árabe corrompeu-se pela pobreza intelectual de seus falantes, que desconheciam os significados de muitas palavras usadas nas obras dos grandes mestres.

Por seu turno, sua abordagem reconhecia a relação existente entre as analogias dos juristas para se chegar a um consenso para casos sem precedentes. Exceto pelo Alcorão, todas as demais fontes da Xariá dependeram do consenso para manter os muçulmanos sob a mesma lei. Esse instrumento jurisprudencial foi, em última instância, o elemento unificador da sociedade islâmica, não porque as fontes sagradas não pudessem ser interpretadas, mas porque sua importância e lugar não poderiam ser postos em causa.

Isso aplicado ao método permitia avanços difíceis de sofrer retrocessos. A morosidade da máquina judiciária intimidava os interessados em criar obstáculos aos entendimentos conseguidos consensualmente. Era o princípio da jurisprudência assentada, que atualmente compreende um conjunto de decisões uniformes dos tribunais, proveniente de uma aplicação uniforme de um mesmo conjunto de normas a casos semelhantes. Caminhava-se para a função integradora do direito em matéria jurídica e social.

5.1.3 A dialética

Os conceitos vistos acima de conhecimento e hábito, este último bastante débil em seus alunos, levaram Ibn-Ḥaldūn à dialética, mais precisamente ao comportamento durante a defesa de ideias. A dialética, segundo ele, envolveria o conhecimento do comportamento correto nas disputas entre os partidários de escolas de direito. Durante a exposição argumentativa sempre havia discussões nas quais muitos dos expositores deixavam-se levar pelo calor do momento, exigindo o estabelecimento de regras que impusessem procedimentos para a moderação das disputas.

Semelhantemente ao tribunal, onde o juiz tem de formular regras de comportamento às quais as partes devem conformar-se, nas discussões dialéticas daqueles juristas era também preciso impor procedimentos. Esses se referiam à rejeição e aceitação de exposições, maneiras de demonstrar respeito ao avançar um argumento assim como a resposta a ele, e até mesmo quando interromper uma exposição para a contradizer ou aceitar a derrota e parar de argumentar.

Claro está que no mundo árabe de Ibn-Ḥaldūn quem impunha a ordem era o cádi, que no exercício do poder à sua disposição delineava as formas de expor ideias e defendê-las. Cabia a ele representar uma ética de prudência, equidistância e, acima de tudo, de imparcialidade. Tal *modus operandi* visava antes de tudo a seguir uma orientação formal preestabelecida, nesse caso aplicada tanto aos tribunais como às discussões entre os juristas que lhes previsse comportamentos aceitáveis. Mas além da superfície, o comportamento judicial na exposição e defesa de ideias implicava uma forma previsível de pensar o material do processo, com a direção que as partes lhe dariam ao longo de suas arguições, a apresentação e recusa de provas e por fim a aceitação da decisão do juiz ou moderador.

A fim de defender seus argumentos, o próprio Ibn-Ḥaldūn usou o método jurisprudencial para expor suas opiniões sobre a teologia especulativa (*The Muq.*: p. 348), em especial as discussões relativas aos artigos de fé e da unicidade de Deus (*tawḥīd*), seus fundamentos doutrinários¹⁰⁸. Em seus desenvolvimentos o objetivo de nosso autor não foi o de se contradizer quanto à seriedade do método jurisprudencial, mas aos limites de sua aplicação – a Deus o que é de Deus e aos homens o que é dos homens.

Seu primeiro argumento para excluir Deus das discussões parte do fundamento ortodoxo para o qual *Sua* unicidade é a afirmação e aceitação radical de que só há um Deus, o que não admite de forma alguma extensões como a trindade santa dos cristãos. Dito isso, prossegue dizendo que os homens conhecem as coisas que os rodeiam por meio dos sentidos, mas também por suposições das causas que as criaram, levando ao Causador (Attie Filho, 2007).

¹⁰⁸ O primeiro fundamento doutrinal do Islão é que há só um Deus, *Allāh*, que possui todos os atributos de perfeição, entre os principais estão: 1. sua existência atemporal e universal; 2. sua unicidade (ou «ausência de todo *alter ego*»); 3. seu caráter incriado; 4. sua eternidade (impossibilidade de aniquilação ou de desaparecimento); 5. a não-necessidade (Deus não tem nenhuma necessidade e todas as criaturas têm necessidade dEle); 6. a transcendência (diferença absoluta com o que é criado); 7. a onipotência; 8. a onisciência (nenhuma informação lhe pode ser escondida ou dissimulada). E o segundo é que Maomé é seu profeta e mensageiro.

Obviamente, ao estudar o processo de evolução das coisas – e das próprias ações humanas – os homens defrontam-se com a multiplicação de causas. A partir de certa altura elas avançam em progressão geométrica, tornando-se difícil de as controlar no início e, mais tarde, até mesmo de as perceber. A razão disso é porque as coisas acontecem diante de nossos olhos por causa da intenção dos membros da sociedade, que com o passar do tempo formam uma malha inextrincável de reações para as quais se perdeu de vista a força inicial que lhes dera movimento.

Como muçulmano ortodoxo, Ibn-Ḥaldūn atribuiu a ignorância sobre os princípios do Causador não pelo falhanço da metodologia jurisprudencial, mas pela limitação imposta por *Ele* à humanidade para conhecer todos *Seus* segredos, nesse caso os da alma. Há claramente uma hierarquia aqui, em que na história da civilização Deus é autor e não personagem. Por isso, por mais desenvolvidos que sejam os instrumentos de análise de um sujeito histórico, eles são inaptos para especular sobre a natureza divina.

Resulta desse raciocínio que nosso historiador recomenda desconfiar das sugestões da mente, que muitas vezes levam os homens a crer que suas percepções superficiais são verdades absolutas. A sobranceira menosprezadora afasta-os da realidade, mas principalmente de Deus, que em inúmeras passagens do Alcorão exorta os crentes à humildade.

Se Deus está aquém do saber humano, não o está a matéria e os próprios feitos dos homens. Nesse momento Ibn-Ḥaldūn reafirma o domínio da inteligência dos homens ao espaço que lhes cabe pelos sentidos e pela interpretação que fazemos deles, em outras palavras, às percepções e às apercepções (*The Muq.*: p. 350). Estava, pois, a um passo de explicar o raciocínio lógico aplicado ao pensamento jurisprudencial, o que faz a seguir.

5.1.4 A lógica

Ao contrário da jurisprudência, a lógica não estava entre as ciências religiosas; estava, no dizer dele, entre as *ciências intelectuais*, dividindo espaço com a física, metafísica, aritmética, música e astronomia. Não ser uma ciência religiosa indicava também que nenhum grupo religioso ou étnico a monopolizava, prova disso foram os desenvolvimentos obtidos pelos gregos, especialmente Aristóteles, e depois por Al-Fārābī e Avicena, estes últimos persas.

Na abordagem da lógica feita por Ibn-Haldūn, inicialmente chama a atenção a relação que estabelece entre essa ciência e a jurisprudência pela diferenciação entre certo e errado.

It is a science protecting the mind from error in the process of evolving unknown facts one wants to know from the available, known facts. Its use enables the student to distinguish right from wrong wherever he so desires in his study of the essential and accidental perceptions and apperceptions. Thus, he will be able to ascertain the truth concerning created things, negatively or positively, within the limits of his ability to think. (*The Muq.*: p. 371).

Mas como distinguir o certo do errado? A resposta passava pelo conhecimento e pelo hábito vistos linhas acima e pelo aprofundamento dos conceitos de percepção e apercepção. Segundo nosso autor, todos os seres vivos são capazes de sentir, ou melhor dizendo, de perceber as coisas através dos sentidos. Diferenciamo-nos como seres humanos dos demais animais por nossa capacidade de intuir, de perceber por meio do espírito quando recebemos qualquer impressão nativa ou do exterior, quer dizer, quando apercebemos.

Dessa base, o mapa mental de Ibn-Haldūn expande-se de forma a desdobrar-se de pequenas partes até chegar a grandes unidades complexas, os universais. A imaginação e a curiosidade do homem levá-lo-iam em um primeiro momento a percebê-los individualmente por meio dos sentidos. O interesse e necessidade em resolver seus problemas agiriam em um segundo momento, criando famílias de elementos – animais, vegetais, minerais etc.– conforme suas semelhanças totais, inicialmente, e depois parciais (*The Muq.*: pp. 382-8).

O prosseguimento dessa estrutura de pensamento, quando todas as unidades estivessem presentes para serem analisadas, alcançaria o conceito *universal*, e a partir de agora indiscutível, do objeto estudado. No entanto, muitas vezes o quebra-cabeças estava incompleto e seria necessário fazer conjecturas para se chegar a conclusões plausíveis. Aqui, novamente a lógica faz uso do raciocínio analógico para o estabelecimento de concordâncias e discordâncias. Também por meio de camadas hierárquicas, as unidades de estudo eram organizadas para se criar então um julgamento.

A habilidade que o homem tem de pensar, e consequentemente de julgar, permitir-lhe-ia recriar a peça perdida por meio das percepções. Essas, quando reorganizadas logicamente, se tornariam apercepções que passariam a fazer sentido no conjunto em que o objeto estudado pertence. Esse processo faz-se através de hipóteses

que evoluem por meio de analogias, caras aos cientistas das ciências exatas e do mesmo modo aos juristas.

5.1.5 A instrução científica

O complexo sistema para a obtenção do pensamento científico descrito a pouco não deixou de tratar da figura do professor e de suas estratégias de ensino. O professor deveria saber que, tal como o juiz, seus alunos só apreenderiam se os assuntos lhes fossem apresentados gradualmente. A descrição que Ibn-Ḥaldūn fez desse período destinado à educação das novas gerações aproximava-se rigorosamente do conceito que temos de «instrução» em direito, que é a fase do processo em que se reúnem os meios de prova e a maneira de os utilizar.

Primeiro o professor deve apresentar aos alunos os principais problemas de cada capítulo de uma dada disciplina, fazendo com que os alunos familiarizem-se com eles pelos comentários em forma de sumário. Ao fazer isso, o professor observa o potencial intelectual de cada um e seu preparo para entender o material que lhe é dado até que o objetivo de aprendizagem da disciplina seja atingido. Nesse processo, o fim que o professor deseja alcançar é o início da aquisição do hábito da ciência que estudam, o que nessa etapa será entendê-la em seus traços gerais e conhecer seus problemas (*The Muq.*: p. 416).

Em uma fase seguinte o professor retorna à disciplina, mas dessa vez instruindo-os em um nível mais alto. Ele não mais dá um sumário, mas comentários e explicações completas. Menciona as diferenças entre as opiniões existentes e a forma como são levadas em consideração. Por último, agora que o hábito dos alunos está solidamente estruturado, não deixa nada que for complicado, vago ou obscuro sem esclarecimento. Como resultado, os alunos terão adquirido o hábito da disciplina, que exige um desenvolvimento em três níveis para que se torne inteligível.

Mas a caminhada rumo ao método científico tinha seus percalços. Ibn-Ḥaldūn observou que em seu tempo muitos professores ignoravam a eficácia dessa ordem pedagógica. Eles começavam seus cursos confrontando os alunos com problemas científicos obscuros, ou mesmo confundindo-os com a exposição de resultados nos primeiros dias de sua instrução antes que estivessem preparados para eles (*The Muq.*: p. 417).

Não menos orientada para o fracasso era o método de instrução que expunha os alunos a duas disciplinas ao mesmo tempo. A consequência é que dificilmente dominariam uma delas, já que teriam de dividir sua atenção, desviando-se de uma para entender a outra. O resultado natural dessa instrução era que passassem a considerar a ambas obscuras e difíceis, e seriam malsucedidos nas duas (*The Muq.*: p. 418).

O hábito só seria adquirido quando os alunos tivessem obtido o jargão próprio à disciplina estudada. Apenas o conhecimento das palavras, e da maneira como elas indicam as ideias, seja na língua falada ou na escrita, permitiria sua apresentação de forma clara e defensável. Nosso autor descreve esta última etapa do método de instrução científica descrevendo o decurso a seguir de forma a chegar ao nível atingido pelos juristas.

Inicialmente, seria necessário considerar o significado das palavras escritas, e depois o das palavras faladas. Para tanto, dever-se-ia seguir regras que dispusessem as ideias em famílias para que assim se fizessem deduções. Era então chegada a hora de estabelecer redes de raciocínio para as ideias abstratas, ou seja, quando elas entravam na arena para lutar por sua existência (*The Muq.*: p. 419).

Como era de se esperar, a mortalidade neonatal de ideias entre os alunos era grande dada sua inexperiência, mas nem por isso rara entre os eruditos mais entendidos de uma dada disciplina. Estes também caíam pela desatualização ou excesso de confiança em discussões, cujas principais ideias não tinham embasamento sólido em evidências que pudessem ser confirmadas pela lógica jurisprudencial. Enfim, em ciência não se pode queimar etapas, muito menos invertê-las.

5.2 As bases jurídico-religiosas do método científico de Ibn-Haldūn

Provavelmente, a razão para o desencontro entre teoria e prática estava na incapacidade que muitos tinham de unir os pontos de vista dos juristas aos dos políticos. Para os juristas o fundamental era a especulação mental na busca de ideias que abstraíam dos sentidos e concebiam em suas mentes como universais, e assim pudessem ser aplicáveis a algum assunto em geral. Como sabemos, o passo seguinte era a conformação de tais ideias universais aos fatos do mundo exterior, tal como a comparação com outras que lhe fossem similares com a ajuda de raciocínio analógico usado na jurisprudência.

Os políticos, por outro lado, deveriam estar atentos aos fatos do mundo exterior e às condições das quais dependiam a *realpolitik*. Esses fatos e condições eram muitas

vezes obscuros, tornando quase impossível sua comparação com outros elementos. As condições existentes na política não podiam sempre ser comparadas umas com as outras, pois quando se assemelhavam em um aspecto, dessemelhavam-se sobremaneira em outros. Quando a analogia e comparação tivessem falhado, restaria somente o risco de tomar uma decisão sem precedentes por meio do consenso.

Ibn-Ḥaldūn estava ciente do desafio que havia à nova leitura da história que propunha. Esta navegava entre instrumentos jurisprudenciais que tratavam da vida política dos Estados e seus povos. Assim, propôs em seu método para a história um sistema que se apoiasse em fundamentos já sedimentados pelo tempo, um hábito conforme aos princípios da jurisprudência em seu sentido mais lato. Esse depósito lento de sedimentos – a longa duração – da civilização islâmica, que unia gente de um extremo a outro do Mediterrâneo, era por excelência representado pela jurisprudência. Foi dela que o historiador magrebino extraiu os fundamentos para pensar a ciência tal como vimos no início deste capítulo.

Dito isso, poder-se-ia perguntar quais avanços um método cujo nascedouro foi o tradicional – religião e jurisprudência – poderia ser aplicado à história por Ibn-Ḥaldūn, de forma a retirá-la do estado de indefinição em que se encontrava e se ver renovada? A resposta passa por dois conceitos tradicionais ligados à jurisprudência islâmica: *ijtihād* e *ijmāʿ*.

5.2.1 Ijtihād ou esforço de interpretação na história

Uma vez que os textos sagrados não são evidentes por si próprios nem declaram claramente a lei em um sentido estritamente jurídico, a recorrência à sua interpretação, ou melhor dizendo, à sua extração por parte dos juristas muçulmanos faz-se necessária. Esse processo de extração de normas jurídicas é conhecido pelo nome de *ijtihād*, ou seja, o esforço de um jurista para formular uma regra de jurisprudência com base na evidência encontrada nas fontes básicas do Islão, que vimos sucintamente no capítulo III.

Aplicado à história, o *ijtihād* tinha menos amarras do que na jurisprudência, mas ainda sofria resistências que os defensores do *fiqh* tinham de enfrentar. O que se sabe é que os juristas moderados conseguiram contornar com certo sucesso a oposição a esse instrumento metodológico, criando um sistema senão paralelo a ele ao menos não diretamente conflitante. A esse respeito Wael Hallaq (1984) afirma que embora o

ijtihād tenha sofrido um duro golpe da ortodoxia sunita no século IX, sua prática foi posteriormente relaxada e até mesmo incentivada, o que corrobora nossa tese de que Ibn-Ḥaldūn operou na história como um *mujtahid*¹⁰⁹.

Ora, de acordo com essa perspectiva progressista, as interpretações dos juristas tornaram-se bem-vindas em um universo para o qual Deus deliberadamente destinara à sua comunidade uma lei em estado bruto para que pudesse se adaptar a qualquer situação. Portanto, presume-se que para Ibn-Ḥaldūn não causasse mal-estar o uso do *ijtihād* na jurisprudência e muito menos na história, desde que se abstinhasse de tratar de assuntos polêmicos ligados à natureza de Deus.

Bernard G. Weiss (1978) relaciona o *ijtihād* a outros dois conceitos do método jurisprudencial: *iḥtilāf* e *taqlīd*¹¹⁰, respectivamente «divergência» e «imitação», que vão ao encontro da sistematização das ciências feita por Ibn-Ḥaldūn linhas acima. O professor emérito da Universidade de Utah assinala que o elo entre eles era a possibilidade do erro e da divergência de opiniões, fatos inevitáveis à vida jurídica.

Para os evitar o *mujtahid* deveria avaliar a confiabilidade de uma dada passagem sobre a qual pretendia prover a regra em questão. O primeiro passo era a constituição de um texto crítico. Determinada sua confiabilidade, procederia então à sua interpretação, o que por sua vez implicaria determinar os significados das palavras e contextualizá-las. Ocorre, no entanto, que a formação de uma opinião satisfatória ia além da linguística em língua árabe, cujo esforço, apesar de essencial, não era mais do que uma etapa incipiente de um processo que no fim das contas teria de estar de acordo com as finalidades da lei. Enquanto isso não fosse conseguido não se poderia considerá-la definitiva pois, como procede a técnica do *ijtihād*, ainda pertencia ao universo do conhecimento.

When the opinion of a jurist is translated into a court decision, it becomes final and irrevocable. As a mere opinion, it is subject to review and possibly to revision; as a court decision, it is not. A jurist *qua* jurist may change his mind when he feels that new light from textual sources warrants a change; a judge *qua* judge may not change his mind once he has rendered his decision. The decision of a court must embody the opinion of a qualified jurist. If the judge himself is a jurist qualified to engage in *ijtihād*, then the decision will embody his own opinion; if he is not, it will embody the opinion of the jurist he has consulted. A judge may “consult a jurist” either by studying the written works

¹⁰⁹ Trata-se do indivíduo qualificado para exercer o *ijtihād* na avaliação da lei islâmica. Deve ter amplo conhecimento da língua árabe, do Alcorão, da Suna e do *fiqh*.

¹¹⁰ Na terminologia jurídica islâmica significa «imitar as conclusões que um estudioso islâmico tirou da Xariá». O substantivo *taqlīd* deriva do verbo *qallada* – pôr uma coleira –, aqui no sentido daquele que, como um cão, se permite ser levado pela coleira passivamente, ou seja, seguir uma opinião sem a discutir.

of a jurist from an earlier generation or by directly contacting a contemporary jurist. (Weiss, 1978: p. 205).

Da citação do texto de Weiss logo acima, conclui-se que a estrutura metodológica de Ibn-Ḥaldūn, dividida em seus traços gerais entre conhecimento e hábito, tinha fronteiras bem definidas. O conhecimento era caracterizado pela provisoriedade e dúvida, enquanto que o hábito era caracterizado pela estabilidade, o que por sua vez levava à adesão da maioria. Sua presença no método histórico tinha ainda outros efeitos: o julgamento das variáveis passadas que davam lugar a definições e comparações para determinar o que é verdadeiro – e justo – no presente, submetendo-as à prova da permanência com certa vantagem, isto é, aos critérios estabelecidos em concertação pelos especialistas. No entanto, antes de avançarmos em direção à *ijmāʿ*, forçoso é tratarmos de dois importantes desdobramentos do *ijtihād* que compuseram a base jurídico-religiosa do método histórico de Ibn-Ḥaldūn, são eles o *qiyās* (analogia) e *raʾy* (opinião pessoal).

Qiyās ou analogia: de instrumento lexicográfico a jurídico

Não deixa de ser curioso como Ibn-Ḥaldūn fez uso da riqueza da língua árabe na construção de seu método histórico, importando, adaptando ou mesmo lapidando conceitos originários de outras ciências. Um desses conceitos foi o *qiyās*, traduzido comumente por «raciocínio analógico», na jurisprudência islâmica trata do processo de analogia dedutiva em que os ensinamentos dados nas tradições de Maomé são comparados e contrastados com os do Alcorão, a fim de aplicar uma ordem formal conhecida a uma nova circunstância e criar uma nova ordem, esta também formal.

Contudo, chama-nos a atenção seu uso anterior na lexicografia¹¹¹ da língua árabe, cuja lógica inicial era a de avaliar situações linguísticas em que era necessário regular um fato morfológico ou sintático.

Ce terme désigne chez les grammairiens tardifs, comme chez les juristes, un raisonnement par analogie qui consiste à appliquer le statut (*hukm*) d'un cas primitif (*'asal*) à un secondaire (far'), en vertu d'une cause ('illa) que leur est commune. Après avoir étudié le sens du mot *qiyās* chez les lexicographes arabes, pour lesquels il signifie : "mesure, évaluation", nous avons commencé notre enquête par le premier grammairien dont nous possédons l'œuvre : Sîbawayhi (m. 796). Or nous avons constaté que chez cet auteur, le terme *qiyās* désigne à la fois la "norme" et l'opération qui permet de "régler" (*qâsa*) un fait de morphologie ou de syntaxe sur un autre fait. Et ce n'est que deux siècles plus

¹¹¹ Ramo da linguística que se dedica ao estudo do desenvolvimento, da composição, do uso e da avaliação de dicionários. Também se refere à elaboração de dicionários, glossários, léxicos ou vocabulários.

tard que nous avons trouvé les deux premières définitions du terme chez le grammairien mu'tazilite al-Rummâni (m. 994) : 1) “Le *qiyâs* est la réunion d'un premier terme et d'un second, que le premier requiert ; dans l'exactitude du premier réside l'exactitude du second, et dans la fausseté du second réside la fausseté du premier” ; 2) “le *qiyâs* exact est la réunion de deux choses, d'où il résulte nécessairement leur réunion dans le statut”. (Troupeau & Sublet, 1982: p. 50).

Ora, de acordo com a citação acima, o termo *qiyâs* já sofrera uma evolução ainda dentro da lexicografia, avançando de simples ferramenta reguladora de fatos sintáticos a um sistema lógico de raciocínio analógico em que se inferia, de uma semelhança comprovada uma semelhança não comprovada. Não demorou para que os juristas muçulmanos se dessem conta de sua versatilidade e passassem a usá-lo na jurisprudência. Nessa ciência sofreria mais uma evolução ao representar a aplicação a um caso não previsto na lei de um preceito jurisprudencial que regula casos semelhantes.

A respeito de sua acepção jurídica *The Oxford Dictionary of Islam* («Qiyas», s/d) oferece-nos uma explicação esclarecedora sobre o método de dedução de leis que mais tarde dará de beber também à historiografia do historiador magrebino.

In Islamic law, the deduction of legal prescriptions from the *Quran* or Sunnah by analogic reasoning. Qiyas provided classical Muslim jurists with a method of deducing laws on matters not explicitly covered by the *Quran* or Sunnah without relying on unsystematic opinion (ray or hawa). According to this method, the ruling of the *Quran* or Sunnah may be extended to a new problem provided that the precedent (asl) and the new problem (far) share the same operative or effective cause (illa). The illa is the specific set of circumstances that trigger a certain law into action. For example, the operative cause for the prohibition against alcohol is that it intoxicates the mind. Therefore, anything that intoxicates the mind, such as narcotics, is also prohibited by the use of analogy. Although various schools of thought in Islamic history have vigorously debated the legitimacy of the use of analogy, qiyas has played a central role in the development of Islamic law. The four main Sunni schools of law consider it one of the four main sources of law, the other sources being the *Quran*, Sunnah, and consensus (ijma). The Jafari Shii of school of law, however, counts aql (reason) as a separate source of law instead of qiyas. Other methods of deducing the law, such as mafhm al-nass (the clear implication of the text), tamthil (similarity or likeness), istihsan (juristic preference), or istislah (consideration of public interest), either explicitly rely on qiyas or use methods of analysis that are similar in their approach to qiyas.

O vigoroso debate em torno da legitimidade do *qiyâs* tinha sua razão de ser quando nos deparamos com a sua origem não revelada. Com efeito, à exceção do Alcorão e da Suna, todas as demais fontes da Lei islâmica tiveram de lutar arduamente pelo seu lugar ao sol. No caso do *qiyâs*, especificamente, seu berço foi o consenso e deste dependeu sua existência e manutenção. Em redor de si o velho temor a tudo que

não fosse divino era falível porque humano. Essa relação de atração e repulsão foi desde as origens a tónica entre o divino e o humano no islamismo, em que a falta de uma decisão clara e indiscutível por parte de Deus, era preciso buscar a aprovação de seus representantes para que determinada analogia fosse aceita e validada pela *ijmā'*.

5.2.2 *Ijmā'* ou consenso: critérios surgidos de um conceito dissidente

Outra importante componente do método de Ibn-Ḥaldūn provinha da *ijmā'* ou consenso, onde a *ijtihād* individual tinha de encontrar guarida e se acomodar. Claro está que lhe serviu de inspiração a *ijmā'* dos companheiros de Maomé, e posteriormente a dos doutores da Xariá, ao pensar sua estratégia para os critérios da historiografia. Para Ibn-Ḥaldūn, uma verdade que não fosse compartilhada e aceita pela maioria de seus pares não era uma premissa evidente, mas tão-somente um conhecimento obtido por meio do *taqlīd*.

Contudo, o grau de complexidade da sociedade em que Ibn-Ḥaldūn viveu em muito excedia o da sociedade de Maomé e das primeiras gerações posteriores a ele. Enquanto que na do profeta do Islão os problemas a resolver tratavam de questões prementes, na do historiador magrebino era preciso interpretar também os do passado. A razão é porque muitas descrições referiam-se a fatos decorridos havia bastante tempo e por isso dificilmente verificáveis, o que obrigava a desenvolver critérios muitas vezes inseguros para decidir no que acreditar.

A insegurança dos critérios não foi um claro problema aos primeiros muçulmanos. Em tese, era difícil para a maioria dos muçulmanos ortodoxos discutir o valor da *ijmā'*, até porque no século XIV ela já fora instituída como a terceira fonte da Lei islâmica, logo após o Alcorão e a Suna. O fato é que o próprio conceito de *ijmā'* teve de lutar pelo seu lugar ao sol nos infundáveis debates sobre as opiniões de quem seria levado em consideração na hora de estabelecer um precedente: o de toda a comunidade islâmica ou só o de juristas renomados?

Obviamente, um acordo da comunidade islâmica era impossível de se estabelecer em sua totalidade, visto a falta de meios logísticos para reunir todos os muçulmanos ou comunicá-los a cada vez que se fizesse necessário sua consulta. Para o consenso dos juristas qualificados, não obstante seu número reduzido em comparação ao resto dos crentes, levantavam-se objeções sobre a forma como podia ser obtido uma vez que lhes assistia o direito à abstenção.

A solução teórica de Ibn-Ḥaldūn para a história foi a mesma tomada pelos doutores da Lei: retornar às origens da *ijmā'*, ou seja, aos três primeiros califados (632-661) que se seguiram à morte de Maomé. Para o magrebino esses califas eram os bem guiados não por terem conseguido o consenso universal, mas o consenso possível de uma classe privilegiada, para a qual cabia tudo o que fosse duto, deixando ao resto dos crentes as questões gerais, como os pilares da religião.

Significa dizer que a visão da aquisição e o uso do hábito de Ibn-Ḥaldūn eram elitistas? Certamente que sim. Em um tempo e lugar em que as sociedades eram extremamente estratificadas, não se podia imaginar que um homem oriundo de uma classe abastada como ele aceitasse que o populacho tivesse ascendência sobre importantes decisões da vida pública da comunidade.

Contudo, intelectualmente seus motivos para apoiar a restrição do consenso a um grupo seletivo de eruditos tinham outros interesses além dos classistas. Com efeito, não se podia menosprezar o fato de que gerir meios, materiais e opiniões de um grupo reduzido de pessoas era infinitamente mais fácil do que o de toda a comunidade islâmica. Aliás, essa questão logística fora posta séculos antes pelas escolas de direito, incluindo a maliquita, fortemente presente no Ocidente muçulmano.

Dessa forma, Ibn-Ḥaldūn seguia a corrente, tentando inovar no que lhe era possível. Ele no século XIV, assim como nós no século XXI, também se via envolto em discussões de grupos organizados de pressão para atingir determinados objetivos, em seu caso as escolas de direito. Estas se construíram de forma a excluir as opiniões dos leigos na formação da *ijmā'*, o que serviu de exemplo a todas as demais corporações, entre elas a dos historiadores, que na maioria das vezes eram também formadas por juristas.

Nesse universo intelectual judicializado, só os especialistas dentro de um sistema grandemente hierarquizado podiam oferecer suas contribuições a debates, que do ponto de vista formal iniciavam-se com a confiabilidade dos critérios, mas que na prática envolviam também acordos de bastidores com o intuito de vender suas ideias. O magrebino não refuta o uso de recursos acessórios como a lãbia no processo de convencimento; simplesmente, seus fins deveriam apoiar-se nos fatos e na experiência, como no caso do professor criterioso cujo método não confunde os alunos.

Evidentemente que Ibn-Ḥaldūn não ignorava que nos debates sobre a história havia uma tensão dissimulada pela formalidade das relações profissionais. Sua

experiência como jurista dizia-lhe que as coletividades de interesse público nada mais eram do que instituições cuja *celula mater* eram os grupos lobistas. Era para se incluir em um deles e fazer frente a outros que ele ensinava a seus alunos as estratégias de sobrevivência das ideias nesses ambientes institucionalizados e por natureza dissintâneos.

Por sua vez, foi também sua maneira de delimitar as fronteiras entre dois mundos cujo instituto do consenso era por vezes visto como uma grande nebulosa: o nível da preferência dos homens na escolha e defesa dos argumentos e no da moral. É importante notar que quando aplicado à história a divisão da *ijmā'* em preferencial ou humana, e moral ou religiosa, resolveu o problema da área coberta por cada uma, utilizando-se do mesmo recurso de convencimento para o estabelecimento das atuais monarquias constitucionais. Nestas os monarcas têm um poder de caráter simbólico, no entanto são tidos por seus cidadãos como mediadores de crises políticas uma vez que representam a continuidade histórica e a unidade do Estado.

Dessa forma, se em nada conflitaria respeitar ao mesmo tempo um rei e um primeiro-ministro, também não o seria aceitar a *ijmā'* para fins religiosos como para fins humanos. Ao vulgo ficaria o posto de rei, respeitado como o fiel intérprete da palavra de Deus, mas para quem a apercepção da justiça era informe porque indiscutível. Para um erudito como Ibn-Ḥaldūn essa concepção de justiça bem como seu método para a buscar eram inadequados aos seus propósitos científicos.

A ciência por trás da teoria e da prática dessa abordagem promovida pelo magrebino buscava o consenso possível, que embora imperfeito fora o melhor para aquele momento. Essa estratégia traçava um sistema que introduzia critérios – públicos pelo menos aos membros da corporação – para a identificação de suas normas e regulação das controvérsias, mas sobretudo dava preeminência às instituições fundadas em aparatos científicos sobre as preferências individuais para prever condutas.

Aí está o contributo jurisprudencial de Ibn-Ḥaldūn ao método histórico, porque em história é preciso fundar-se na análise de testemunhos e crônicas cujos autores não estão mais vivos ou estão muito distantes temporalmente do acontecimento. No entanto, as exigências para sua confiabilidade mantêm-se quando comparadas entre si e para as quais, segundo os critérios de nosso historiador, permitirá o estabelecimento de regras abstratas, que depois de sistematizadas, se constituirão em modelos de dedução aplicáveis a qualquer tema.

Essa jurisprudência, aqui no sentido de precedente decidido consensualmente, que na história chamaríamos de fator de previsibilidade, acompanhava a escala de importância do jurista que a emitira e soubera defendê-la na arena com outras opiniões legais, obtendo-lhe o reconhecimento de autoridade entre os juristas. Como era de se esperar, essa forma de se estabelecer uma verdade teve suas reverberações processuais no método histórico de Ibn-Ḥaldūn: um consenso só existiria quando a divergência – *iḥtilāf* – fosse superada, nunca ignorada.

CAPÍTULO VI

Litigâncias no sufismo andaluz: a primeira abordagem jurisprudencial de Ibn-Ḥaldūn

6.1 Sufismo: antigas controvérsias, novas formulações. 6.1.1 *A influência de Al-Gazālī na Xifā' as-Sā'il li-Tahdīb al-Masā'il*. 6.2 A primeira abordagem jurídica na metodologia de Ibn-Ḥaldūn. 6.2.1 *O chamado às opiniões legais*. 6.2.2 *Os dois lados da problemática*. 6.2.3 *Ibn-Ḥaldūn e a Xifā' as-Sā'il li-Tahdīb al-Masā'il*. 6.3 A *Xifā' as-Sā'il li-Tahdīb al-Masā'il* como amostragem metodológica. 6.3.1 *As opiniões legais como reflexo da sociedade*. 6.3.2 *A justificação das decisões: os argumentos e sua aceitabilidade*. 6.3.3 *O estabelecimento de um perfil investigativo que seguisse a lógica da aplicabilidade da lei*.

VIMOS ATÉ AQUI os fundamentos do direito e da jurisprudência islâmica e como eles formaram a base jurídico-religiosa de Ibn-Ḥaldūn para pensar a história. Como estrutura mental, criaram o arcabouço necessário de seu sistema historiográfico, cujo objetivo primordial era avançar do *conhecimento* ao *hábito*. Tal como em um tribunal, esse movimento pendular de arguição e defesa de pontos de vista buscava o refinamento dos argumentos de forma a justificá-los, assegurando sua aceitabilidade. É nesse contexto que apareceu o primeiro ensaio de Ibn-Ḥaldūn – a *Xifā' as-Sā'il li-Tahdīb al-Masā'il* – para pôr em execução tal propósito, projeto no qual ele formalmente utilizou os instrumentos postos à sua disposição pelo aparelho jurisprudencial islâmico para superar conflitos e fazer justiça a um caso concreto, neste por ocasião de uma disputa entre sufistas em Al-Ândalus entre 1372 e 1374.

6.1 Sufismo: antigas controvérsias, novas formulações

No fim do século IX, a propagação das doutrinas neoplatônicas forneceram ao ascetismo a base doutrinal que lhe faltava. No misticismo muçulmano havia traços de influência cristã, persa e hindu, mas entre elas devemos ater-nos à mais marcante: a helênica, especialmente a de Plotino¹¹². Segundo essa doutrina, o mundo – espelho em

¹¹² Nascido em Licópolis, Egito, em 205 e morto na Campânia, Itália, em 270, foi um filósofo greco-romano da Antiguidade tardia e um dos principais representantes do neoplatonismo. Plotino é conhecido pela sua compreensão do mundo por meio da intervenção das três hipóstases – termo que designa uma substância fundamental, um princípio primeiro: 1. O *Un* (ἓν) ou o Bem, refere-se a Deus, pois Ele é sua própria causa e a causa da existência de todas as outras coisas, sua principal característica é a indivisibilidade; 2. O *Nous* (νοῦς) ou a Inteligência, deriva do *Un*, que é seu princípio. Ele contém tudo o que é pensável; 3. A *Alma* tem seu princípio na Inteligência e gera o mundo sensível.

que se reflete o ser divino – era apenas uma aparência para se chegar à realidade. Era necessário libertar-se de sua existência pessoal para eliminar sua própria personalidade em Deus, a única real.

Seus seguidores – os sufistas – reuniam-se em conventos já no século VIII, que no início serviam como abrigos, mas que com o tempo transformaram-se em escolas de santidade onde os noviços seguiam os ensinamentos de seu mestre espiritual. Nesses conventos organizaram-se também, sobretudo a partir do século XII, ordens religiosas, e que depois do século XIV passaram a manifestar atividades políticas.

Cada ordem era dirigida por um grão-mestre que delegava seus poderes a alguns auxiliares. Esse líder gozava de uma autoridade absoluta sobre seus seguidores por ser portador de um misterioso poder espiritual, o qual passava a um outro grão-mestre e que se originava no fundador da ordem, que era venerado como um santo. Chegamos aqui a uma das grandes inovações do sufismo: o culto aos marabutos¹¹³, isto é, aos ascetas. Bastante oposto ao monoteísmo, esse culto à personalidade propagou-se rapidamente, particularmente no Magrebe.

6.1.1 A influência de Al-Ġazālī na Xifā' as-Sā'il li-Tahdīb al-Masā'il

A conciliação entre as partes em disputa deu-se com Al-Ġazālī, um dos maiores espíritos do Islão. Novamente, por um lado os ortodoxos atribuíam a Deus diferentes atributos humanos, isolando-o de sua criação; por outro, os místicos admitiam a fusão gradual do mundo em Deus. A saída de Al-Ġazālī foi introduzir o culto interior para aproximar de Deus as discussões sobre as sutilezas teológicas ou jurídicas. Ele terminou por introduzir o amor místico na ortodoxia, banindo, por um lado, a indiferença às práticas religiosas ortodoxas, e por outro, apaziguando o sufismo com o sunismo ortodoxo.

Mas qual foi o elemento impulsionante que fez de Al-Ġazālī o principal agente nesse processo de conciliação e de qual forma ele incluiu Ibn-Ḥaldūn? A resposta deve ser obtida pela compreensão da história de vida de Al-Ġazālī e de sua crise espiritual em relação ao período de declínio pelo qual passava o Império Abássida, tal como fez Jabre (1969) na introdução que escreveu à sua tradução de *Al-Munqid min ad-Ḍalāl*¹¹⁴, a autobiografia de Al-Ġazālī, para o francês.

¹¹³ Nos países muçulmanos, particularmente na África, líder de uma fraternidade religiosa que se tornou um santo local reconhecido como protetor das colheitas e cujo túmulo é objeto de culto popular.

¹¹⁴ *O salvador do erro*. [Tradução do autor].

Já agonizantes, o califas abássidas da época de Al-Ġazālī há muito cederam sua autoridade e proteção aos soldados-escravos de origem turca. Guardando a autoridade nominal sobre todos os muçulmanos, esses califas aceitaram que governadores de províncias distantes da capital governassem autonomamente, desde que reconhecessem sua supremacia religiosa e não procurassem se separar do califado. Entre as várias dinastias turcas que se sucederam nesses emirados e sultanatos estava a dos seljúcidas, que ocuparam a Pérsia em 1055, apenas três anos antes de Al-Ġazālī nascer.

Esse primeiro período sob a administração turca foi de intensa atividade militar e ideológica. Primeiro porque precisavam se impor sobre alguns clãs árabes ligados aos fundadores do califado abássida, ainda resistentes à perda de poder sofrida pelo califa; segundo porque tinham de enfrentar o desafio xiita oriundo do Califado Fatímida¹¹⁵, com capital no Cairo. Stern argumenta que os primeiros missionários ismaelitas a serviço dos fatímidas chegaram ao noroeste da Pérsia por volta da metade do século IX e lá começaram sua campanha para arregimentar almas para a causa xiita.

It was at that date that the missionaries sent out by the leaders of the movement appeared in various parts of the Islamic world; soon afterwards their successful preaching, the increasing number of their followers, and various armed conflicts with the authorities, brought the movement to the knowledge of the outside world and secured for it the first entries in the pages of the chroniclers. (Stern, 1960: p. 56).

Servindo-se da propaganda ismaelita, os missionários do califado Fatímida em terras abássidas recorriam muitas vezes ao assassinato de figuras importantes – políticos e eruditos – que se opusessem à sua campanha religiosa. Sua vítima mais célebre foi Abū ‘Alī al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī (1018-92), mais bem conhecido por seu título honorífico Niẓām al-Mulk, «A Ordem do Reino».

Jurista do rito xafiita, Al-Mulk foi vizir dos sultões seljúcidas Alp Arslam (r. 1063-72) e Melikşah (r. 1072-92), tempo no qual foi um dos homens mais poderosos do império. Al-Mulk era rodeado por um grupo de juristas e teólogos notáveis, de quem se servia para impor a ideologia sunita por meio do ensino do xafiismo e do axarismo e assim contrabalançar a influência do xiismo fatímida. Seu instrumento para atingir esse objetivo era a educação, cujas escolas – chamadas *niẓāmīya* – estavam distribuídas por todo o território seljúcida, sendo que a de Bagdade Niẓām al-Mulk confiara a Al-Ġazālī em 1091.

¹¹⁵ Os fatímidas reivindicavam a descendência de Fátima, filha de Maomé. Seu califado durou de 909 a 1171 e seguia a linha xiita ismaelita. O território fatímida espalhava-se por uma grande área do Norte da África, do Mar Vermelho no leste até o Oceano Atlântico no oeste, incluindo parte do Magrebe, o Sudão, a Sicília, o Levante, o Hejaz e o Egito, que foi o centro de seu califado.

Embora Al-Ġazālī tivesse aparecido em cena no teatro político quando se apresentou ao vizir Al-Mulk, seu ceticismo epistemológico para com as ciências existentes, tanto religiosas como mundanas, em muito precedia sua assunção à direção da escola do vizir seljúcida em Bagdade. Originário de uma família sunita com fortes laços com o sufismo persa, Al-Ġazālī teve uma formação rigorosa em jurisprudência xafiita ainda em Tūs, sua cidade natal. O sufismo e a jurisprudência o acompanharam até o fim de seus dias, sendo uma parte importante da razão de seu abandono da vida pública em 1095, por considerar que o padrão ético da religião islâmica era incompatível com o ambiente político da corte a que servia (Griffel, 2014).

Já antes de seu abandono da vida pública, lera os textos de Avicena e Al-Fārābī, mas também se aprofundara na doutrina sufista. O período que se seguiu à sua retirada da corte seljúcida intensificaram suas apreensões intelectuais paralelamente aos acalorados debates com os filósofos. É desse tempo que interessam três de suas principais obras para o debate que inclui Ibn-Ḥaldūn a respeito do sufismo.

A primeira delas é *Tahāfut al-Falāsifah*¹¹⁶, cujo ceticismo epistemológico levou-o a abraçar a crença de que todos os eventos e interações causais não eram o produto de conjunções materiais, mas sim da imediata e presente vontade de Deus. Segundo essa teoria, o que observamos como regularidade na natureza, presumivelmente sobre alguma lei natural, é na realidade uma contínua regularidade porque não há necessidade independente de mudança além do que Deus ordenou. Portanto, posicionar uma causalidade independente, fora do conhecimento e da ação de Deus seria diminuir seu atributo de poder.

A segunda delas é a autobiografia *Al-Munqid min ad-Ḍalāl*. Nessa obra Al-Ġazālī conta como superou sua crise espiritual então sob a sombra de dúvidas a respeito dos motivos de credibilidade para se chegar à certeza absoluta. Nessa busca, concluiu que as abordagens do xiismo ismaelita, do *kalām* e da filosofia islâmica eram inadequadas para responder às suas perguntas sobre a obtenção da certeza.

Dessa forma, o ismaelismo era inadequado porque seus seguidores acreditam que o Alcorão tem um significado oculto que só pode ser desvendado por meio de um mestre com conhecimento esotérico, que entre os ismaelitas é o imã de seu tempo, aquele reconhecido por toda a comunidade e cuja sabedoria é considerada infalível.

¹¹⁶ A inconsistência dos filósofos. [Tradução do autor].

O *kalām* era inadequado porque repousa em postulados admitidos pelos adversários, e cuja estratégia é a de pôr em evidência suas contradições em virtude dos seus próprios princípios. Já a filosofia tinha suas virtudes legadas aos domínios da ética, física, lógica, matemática e dialética, ou seja, ao *kalām*, e por isso não merecia completa oposição. Contudo, era no domínio da religião que Al-Ġazālī considerava as teorias dos seguidores de Aristóteles perigosas.

Seu temor originava-se com a oposição dos filósofos ao ocasionalismo discutido no *Tahāfut al-Falāsifah* linhas acima, mas estendia-se ao aspecto prático de sua organização e à forma como educavam os noviços. Aqueles que se iniciavam no percurso filosófico aprendiam os sentidos das coisas não só pelo raciocínio e pela leitura de grandes mestres, mas também pelo intermédio de um imã infalível detentor da verdade. Al-Ġazālī não nega a necessidade de um imã infalível, apenas considera que o único que houve foi Maomé.

Até aqui vimos como o trajeto de Al-Ġazālī em dirigir seu espírito na investigação da verdade se desenvolveu. No *Tahāfut al-Falāsifah* ele passou pelo ocasionalismo, de que nada acontece sem o desejo expresso de Deus. No *Al-Munqid min ad-Ḍalāl* passou pela insuficiência do *kalām* em matéria de defesa de ideias e pela filosofia, principalmente por causa da forma como alguns grupos organizavam-se em torno de um imã infalível. Chegamos assim à terceira obra, o *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*¹¹⁷, à qual Ibn-Ḥaldūn faz referências diretas mais de uma vez.

No *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* Al-Ġazālī trata das práticas de culto, dos costumes sociais, dos vícios que conduzem à perdição e das virtudes que conduzem à salvação. Escrito para ser um guia completo para a observância dos muçulmanos devotos, Al-Ġazālī critica a avidez dos homens pelas questões mundanas e lembra que esta vida é apenas um caminho para a eternidade, seja ela no paraíso ou no inferno (Watt, 1991). Essa percepção levou-o a adotar um modo de vida sufista, considerando-o a abordagem correta para responder às suas inquietações espirituais, porque seus seguidores deixavam-se guiar inteiramente pelo ensinamento profético.

Ibn-Ḥaldūn bebe dessa fonte, primeiramente por ser ela ortodoxa, mas também por lhe oferecer um quadro de pensamento lógico aos argumentos de que dispõe e defende em sua *fatwā*. O magrebino toma do *Iḥyā'* a distinção entre ciência interior e ciência exterior quando diz que Al-Ġazālī representou a alma para explicar como a ciência lhe veio por dois meios, utilizando duas imagens.

¹¹⁷ *Renascimento das Ciências Religiosas*. [Tradução do autor].

Il la compare d'abord à un bassin auquel l'eau arrive tantôt par de canaux qui la lui font parvenir de l'extérieur, tantôt en y jaillissant d'un orifice pratiqué en son fond, mais que la terre aurait obstrué. Les sens et la pensée dicursive sont, pour ceux qui accèdent au savoir par mode d'acquisition, ce que sont les canaux pour le bassin. Et la purification et le combat spirituel sont comparables, pour les gens gratifiés de la science infuse, à l'opération consistant à retirer la terre du point d'où l'eau surgit au fond du bassin. (*Xifā'*, parte II, *Deuxième discours préliminaire*, p. 130).

Esse livro tinha na época uma autoridade considerável e parece exercer uma das mais fortes influências na *Xifā' as-Sā'il*. É dele que nosso autor extrai, para estruturar seu pensamento, as distinções entre ciência prática e ciência da revelação, seu aspecto interior e exterior, para então partir para os combates espirituais.

6.2 A primeira abordagem jurisprudencial na metodologia de Ibn-Ḥaldūn

Ibn-Ḥaldūn acompanhou de perto as discussões em torno da integração do sufismo com o Islão ortodoxo. As leituras das obras sobre misticismo e jurisprudência de Al-Ġazālī tornaram-se obrigatórias aos muçulmanos letrados, principalmente àqueles com aspirações a funções públicas. Nesse âmbito, o historiador magrebino dedicou uma seção ao sufismo no *Kitāb al-'Ibar*, na qual subscreve a versão assentada pela ortodoxia para a assimilação dessa corrente mística e contemplativa.

Para tanto, Ibn-Ḥaldūn estabelece que o sufismo pertence às ciências da Lei religiosa, originando-se nos princípios do Islão já entre os homens em torno a Maomé como caminho para a verdade e correta orientação para os muçulmanos. Quanto à sua prática, ele considera no *Kitāb al-'Ibar* que a abordagem sufista tem seu etos baseado na aplicação constante do asceta ao culto divino, na abstinência do prazer e no isolamento do mundo para a contemplação de Deus.

É justamente sobre a prática dos sufistas que Ibn-Ḥaldūn fará sua primeira abordagem jurisprudencial de um acontecimento histórico, não no *Kitāb al-'Ibar*, mas em uma obra que lhe antecedeu em poucos anos, uma *fatwā* à qual chamou de *Xifā' as-sā'il li-tahdīb al-masā'il*. Assunto ainda amplamente debatido, nem mesmo a assimilação conseguida por Al-Ġazālī impedira que vozes se levantassem não contra os fundamentos do sufismo, mas contra alguns vícios de conformação entre seus mestres e discípulos.

6.2.1 O chamado às opiniões legais

Uma discussão tão antiga quanto o próprio Islão referia-se à presença do xeque como mestre espiritual e guia dos jovens noviços que se iniciavam na vida mística do sufismo. As críticas aos xeques e aos praticantes do sufismo ganharam vigor entre 1372 e 1374, quando muitos noviços passaram a se perguntar se o recurso ao mestre espiritual era indispensável para entrar na vida mística ou se a leitura de *bons livros* poderia suplementar, senão ocupar sua função. Para estes, o xeque era um homem que possuía uma experiência espiritual fora do comum, um conhecimento das coisas de Deus que ultrapassava a apercepção puramente humana, mas não era um especialista na Xariá, papel que cabia aos juristas.

A disputa persistiu a ponto de um jurista andaluz, Abū Ishāq Ibrāhīm Xātībī (m. 1388) que, como Ibn-Ḥaldūn, pertencia à escola maliquita, escrever a dois mestres reputados, o andaluz Abū ‘Abd-Allāh Muḥammad ibn-‘Abbād ar-Rundī (m. 1390) e o magrebino Abū al-‘Abbās al-Qabbāb (m. 1397), pedindo-lhes suas opiniões legais. Ibn-Ḥaldūn não estava entre os juristas consultados, embora fosse uma figura política conhecida naquele tempo. De qualquer forma, ele vivia em Fez nesse período e tal como fora pedido aos outros juristas, escreveu uma *fatwā*.

Ultrapassando de longe as dimensões físicas das opiniões legais dos demais juristas, seu conteúdo por sua vez constituiu-se em um verdadeiro tratado sobre as funções dos xeques e da evolução do sufismo. Assim, escreveu a *Xifā’ as-Sā’il li-Tahdīb al-Masā’il* durante sua segunda estada em Fez, ou seja, entre novembro de 1372 e setembro de 1374, poucos anos antes de começar a escrever o *Kitāb al-‘Ibar*.

6.2.2 Os dois lados da problemática

Na época marínida observavam-se claramente duas linhas de desenvolvimento do sufismo no Ocidente muçulmano, uma confraternal, popular, que se desenvolvera principalmente no campo, entre as populações humildes; e uma de feitio mais individual, que se desenvolvera nas cidades, entre as pessoas letradas.

Nas cerimônias que reuniam os praticantes do sufismo confraternal, era comum que se desse livre curso às expressões de fervor espontâneo como gesticulações, batimentos de mãos, palavras descontroladas e transe em que se perdiam a consciência, o que lhes valia a reprovação dos juristas que consideravam os xeques que presidiam essas manifestações indignos de praticar o notariado ou presidir a oração ritual. Essas e

outras atitudes justificavam, segundo os juristas ortodoxos, a hostilidade da população citadina.

Paralelamente, nas cidades o sufismo encontrava seus adeptos em uma população geralmente mais culta, pouco inclinada a submeter-se às expressões imoderadas de um mestre. Esses sufistas seguiam seus itinerários espirituais sozinhos ou reuniam-se em pequenos grupos em que liam livros escritos sobre o assunto.

Como vimos anteriormente, o sufismo no século XIV já se integrara ao Islão ortodoxo tanto no Magrebe como em Al-Ândalus, mas não deixava de suscitar críticas em suas manifestações populares. No plano doutrinal, ele fora aceito como uma das ciências oficialmente ensinadas, tinha sua terminologia fixada e um conjunto respeitável de obras escrito por mestres célebres. Esse processo doutrinal foi acompanhado de perto por um outro, o político, que impôs a exclusão de elementos indesejados pela ortodoxia, para o qual Dafna Ephrat refere-se como a «purificação do sufismo».

During the earlier middle period, mainstream Sufis took pains to delineate the boundaries off affiliation with their congregations and realms, and exclude undesirable elements. Earlier formulators and prominent representatives of mainstream Sufism, discussed at the beginning of this article, defined the fundamental beliefs and practices of the spiritual tradition of Islam and set up the boundaries between true Sufism and its margins. They divided the erroneous, “false” Sufis into categories, recorded unacceptable practices, and warned rejected or suspect individuals and groups not to associate themselves with genuine Sufis. They were followed by a generation of Sufi masters who, while opening the door to lay affiliates, differentiated between frivolous and sincere imitators, and delineated the various ranks in the Sufi congregation, thereby responding to the expansion of their realm beyond the small core of masters and disciples. (Ephrat, 2014: pp. 271-2).

Nessas condições, sufistas e juristas aproximaram-se a ponto de se ver sufistas que se interessavam pela jurisprudência e juristas que adquiriam formação em sufismo. Uma integração total estava contudo longe de existir: para os sufistas o saber não estava na letra da Lei, estava na intimidade constante com Deus; para os juristas, a Xariá era a ordem expressa por Deus através das revelações feitas ao profeta Maomé e deveria ser seguida estritamente.

Era esse o quadro no período em que Ibn-Haldūn escreveu sua *fatwā*. A controvérsia explodiu quando alguns que se atinham sobretudo aos xeques mais expansivos denunciaram seu desvio do caminho ortodoxo. Para esses, o mestre espiritual não assegurava o acompanhamento dos aspirantes místicos; em seu lugar, que cada um se apoiasse em livros de sua escolha e consultasse um jurista para tirar suas

dúvidas. Reaparecia agora o antigo conflito: os sufistas, que defendiam a via espiritual e os juristas, a quem só importava a letra da Lei.

As divergências que os opunham afirmavam-se da seguinte forma: segundo a tese dos sufistas, as experiências divinas escapavam à toda ordenação e eram incomunicáveis pela palavra escrita, só podendo ser compreendidas por meio do mestre espiritual, pois ele próprio percorrera essa via e poderia guiar seus discípulos pelo bom caminho. Já os juristas argumentavam que era necessário a todo muçulmano fundamentar sua vida nos preceitos estabelecidos pelo Alcorão e pela Suna, o que reduzia a vida do muçulmano à estrita observação da Xariá.

6.2.3 *Ibn-Ḥaldūn e a Xifā' as-Sā'il li-Tahdīb al-Masā'il*

Na primeira parte da *Xifā' as-Sā'il*, Ibn-Ḥaldūn trata das ações pelas quais os homens executavam as prescrições da Xariá. Elas repartem-se em exteriores e interiores e correspondem a duas qualificações jurisprudenciais. Isso explica por que depois da integração do sufismo à ortodoxia teria se constituído um *fiqh* exterior, referente às ações dos juristas, e um interior, referente às experiências espirituais dos sufistas.

Ce discours n'est pas à prendre dans un sens absolu, et le point de vue du juriste ne saurait être limité à ce monde-ci pour la seule raison que ce point de vue est temporel. Il y a autre chose qui répond, plus exactement aux fonctions de ces hommes. En effet, du fait que les détenteurs de la Loi religieuse se divisent, comme nous l'avons dit, d'une part, en praticiens des consultations juridiques et du conseil (*shūrā*), auxquels ont recours le prince et la masse du peuple pour l'application aux hommes des prescriptions divines [concernant les œuvres] extérieures, et, d'une autre part, en adorateurs et ascètes qui se préoccupent des prescriptions divines les concernant, eux personnellement, il peut se faire que le *faqīh* soit détenteur de ces deux *fiqh*-s à la fois. (*Xifā'*, parte I, *La Voie parmi les sciences religieuses*, p. 115).

Apesar do respeito de Ibn-Ḥaldūn pelo sufismo (citadino), – principalmente pela leitura das obras de Al-Ġazālī – acreditava que em direito, tanto o *fiqh* interior quanto o *fiqh* exterior diziam respeito ao jurista, que tinha competência para julgar todos os atos humanos, em quaisquer domínios, tal como fizeram os profetas, de quem os juristas consideravam-se herdeiros.

Linhas abaixo ele conclui esse raciocínio sobre a polivalência dos juristas, dizendo que conseqüentemente o jurista que emite decisões é o homem preparado para conhecer todas as qualificações. Sempre que ele for consultado a respeito das obras dos crentes de acordo com a Xariá e da forma como as julgar, ele dará sua *fatwā*.

Inicia a segunda parte dizendo que o conhecimento da revelação e da ciência tem cada um sua abordagem peculiar. Esta é adquirida pelos sentidos; aquela pela religião. Tão importante quanto os temas que aqui trata é o vocabulário jurídico que utiliza para os determinar. Vejamos o que ele nos diz:

Quant à la science infuse, on pourrait presque dire que l'assentiment qu'on lui donne est affaire d'appréciation intime (*wijdâni*). L'indication la plus claire à considérer dans son cas, comme témoignage de sa véracité, c'est l'état spirituel de la vision onirique (*hâl al-ru'yâ*) ; la manière dont celle-ci se produit lorsque tombe le voile du sommeil, que s'allège sur le cœur le fardeau des sens extérieurs et que ses puissances se concentrent vers l'intérieur ; la manière dont cela le conduit à saisir furtivement quelque perception du côté de son monde [originel], soit par saisie claire, soit sous forme imagée, soit par quelque ressemblance. Sa véracité habituelle à l'état de veille témoigne de l'authenticité de sa perception. (*Xifâ'*, parte II, *Deuxième discours préliminaire*, p. 129).

Assim, conclui no início da segunda parte o que desenvolvera na primeira, para só então tratar dos desafios que a aquisição desses conhecimentos implicam. Na segunda parte ele examina o desenvolvimento da vida mística como combate espiritual. Nela Ibn-Ḥaldūn dividirá os combates em três partes, em que defende que a alma é enviada imperfeita a este mundo e aqui adquire sua perfeição pelo conhecimento.

O primeiro desses combates é o da piedade. Os homens procuram o que é saudável às suas almas e assim escapar ao castigo eterno pela observação das leis divinas. Pela própria natureza das coisas, esse combate trata-se de uma obrigação para todo muçulmano religiosamente responsável.

O segundo combate é o da retidão, cujos desdobramentos dão-se no plano da fé e no do comportamento. O esforço moral a que ele conduz procura o justo meio em todas as coisas pela correção dos defeitos e pela purificação da alma. Aqui, o comportamento exemplar é o dos profetas, para quem esse combate é uma obrigação pessoal.

O terceiro combate é o da revelação, que implica na apercepção espiritual das coisas mas, sobretudo, visa à sabedoria em relação às realidades da existência de Deus e do mundo invisível. Suas exigências são grandes: nele faz-se necessária a obediência incontestável a um xeque, bem como o afastamento da sociedade daqueles que escolheram seguir essa vida.

Sobre o estatuto jurídico desses três combates espirituais, Ibn-Ḥaldūn justificou cada um deles, observando que o primeiro é de fato uma obrigação pessoal para todos

os muçulmanos. O segundo é prescrito pela Lei ao conjunto da comunidade muçulmana, mas de obrigação pessoal aos profetas. Sua opinião muda quanto ao terceiro combate – o da revelação –, considerando-o perigoso e censurável, além de não ter sido prescrito por Deus.

Or le combat spirituel en question est une vie monastique, puisque l'explication que les traditionnistes donnent de la vie monastique, c'est qu'elle est le refus des femmes et la vie recluse dans les ermitages. Ensuite, Dieu dit explicitement que cette vie monastique, Il ne la leur a pas prescrite, mais qu'ils se sont seulement proposé, par son moyen, la recherche de l'agrément de Dieu ; après quoi, ils ne l'ont pas observée comme il se devait. (*Xifā'*, parte II, *Le statut juridique de ces trois combats spirituels au regard de la Loi révélée*, pp. 167-8).

Na terceira parte, Ibn-Ḥaldūn faz uma reflexão sobre a evolução do sufismo até o século XIV. Nesse ponto demonstra seu interesse pelo combate da revelação, em que explora a confusão que os sufistas daquele tempo teriam feito quanto aos objetivos originais do sufismo. Para o historiador magrebino, o erro daqueles que consideravam o xeque dispensável no caminho místico dava-se porque os resultados de seus esforços só apareciam em um mundo invisível. Uma vez que o discípulo estivesse totalmente seguro de que seus propósitos produziram os efeitos esperados, ele saberia que houve uma ruptura natural entre seu mestre e si, e que a partir desse momento Deus o guiaria diretamente.

Além do mais, o caminho sem o xeque não era possível pela dificuldade em justificá-lo pelo costume. Quanto à impossibilidade justificada pelos juristas tradicionalistas, Ibn-Ḥaldūn recusa-a dizendo que a piedade assegura o discernimento e a orientação espiritual, citando duas passagens alcorânicas que dizem respectivamente: «Ó fiéis, se temerdes a Deus, Ele vos concederá discernimento, apagará os vossos pecados e vos perdoará, porque é Agraciante por excelência» e «Por outra, quanto àqueles que diligenciam por Nossa causa, encaminhá-los-emos pela Nossa senda. Sabei que Deus está com os benfeitores» (Alcorão: 8:29 e 29:69).

Com essa análise dos três combates espirituais e do desenvolvimento do sufismo sob o estatuto jurídico, Ibn-Ḥaldūn tinha em mãos todos os elementos para dar um julgamento sobre o xeque, o que faz na quarta parte.

Para o primeiro combate espiritual – o da piedade –, o recurso ao xeque é desnecessário, uma vez que se trata de um combate pessoal para todo crente responsável, que deverá enfrentá-lo de uma forma ou de outra. No combate da retidão, o

homem necessita, em certa medida, do xeque; isso porque esse passo só é de obrigação pessoal aos profetas, e se o simples crente decide enfrentá-lo é-lhe recomendado colocar-se sob a tutela de um xeque pelos riscos que essa via apresenta, mas não lhe constituirá uma obrigação. Quanto ao terceiro combate, o que tem por objetivo a revelação dos segredos de Deus, aquele que escolhe percorrer essa via deve obrigatoriamente se colocar sob a orientação de um xeque; os motivos são o estilo de vida monástico que o noviço segue e os diversos estados espirituais que escapam ao livre arbítrio do homem.

Por fim, na quinta parte, ele reconhece a existência de dois tipos de mestre: o xeque e o jurista, mas o universo do primeiro submetido ao domínio do segundo. O sufismo era para Ibn-Ḥaldūn nada mais do que um domínio particular do *fiqh*, em que o mestre podia sim apreender as realidades, mas não significava criar uma nova Lei.

Ele tinha consciência de que muitos dos segredos explorados pelos sufistas eram inexprimíveis pelo senso comum, em que nem mesmo a norma culta da língua poderia tentar encontrar-lhes conteúdos metafóricos por meio de analogia.

L'argumentation démontrant la nécessité du maître-enseignant est ce que nous avons dit précédemment, à savoir que toutes les perceptions éprouvées dans cette voie et ce que l'itinérant peut y rencontrer de déficiences, d'états et d'inspirations, tout cela relève de l'expérience intime et du goût spirituel. Ces choses ne sont pas du domaine des sciences acquises courantes ; elles n'appartiennent pas à ce qui peut être connu grâce à un langage conventionnellement établi ou être enfermé dans des lois posées par l'homme. La plupart des états, déficiences et inspirations, outre le fait de n'être pas d'expérience courante, échappent, de surcroît, au libre arbitre, et les modalités qu'ils revêtent sont en dépendance avec ce qui le a fait naître. Or, tout ce qui est mis par écrit dans les livres est du domaine des sciences acquises courantes, et les formulations précises que les auteurs donnent de tous les phénomènes spirituels de cette Voie ne sont qu'un langage métaphorique, dont on ne connaît pas la réalité visée elle-même. On ne peut donc se dispenser d'un maître spirituel qui fournisse la science de cela que nous ne possédons absolument pas. (*Xifā'*, parte V, *Huit questions disputées*, pp. 223-4).

6.3 A *Xifā' as-Sā'il li-Tahḍīb al-Masā'il* como amostragem metodológica

Sua maior contribuição nesse trabalho foi o caráter jurisprudencial dos argumentos que usou para explicar o conjunto das realidades recobertas pelo sufismo. Ele foi o único que deu a Xātībī uma crítica detalhada da controvérsia por meio de uma consulta em que suas noções essenciais procediam de fontes históricas, que por sua vez se entremeavam com fontes jurídicas ao longo de toda a obra. Devemos lembrar que uma

fatwā é uma consulta jurídica, e como tal não poderia fugir ao vocabulário e ao estilo de argumentação do jurista.

A referência ao método jurisprudencial na elaboração da *Xifā' as-Sā'il* invoca uma abordagem metodológica na qual Ibn-Haldun promoverá o recurso à jurisprudência como instrumento indispensável ao pensamento histórico, e que se estenderá principalmente ao primeiro livro do *Kitāb al- 'Ibar – a Muqaddimah –*, como veremos mais à frente. Nela veremos em caráter mais amplo a jurisprudência agir em vários âmbitos da história, entre eles como reflexo da sociedade.

6.3.1 As opiniões legais como reflexo da sociedade

Ibn-Ḥaldūn esforçou-se ao longo de sua exposição na *Xifā' as-Sā'il* para oferecer aos leitores uma clara visão dos argumentos em debate: aqueles que estavam a favor e contra à presença do xeque como guia na vida mística dos noviços. Nesse contexto, o próprio chamado às opiniões legais refletia todo um espírito de um pensamento jurisprudencial que se punha a contribuir para explicar as ações e reações das sociedades. A jurisprudência vista a partir desse prisma espelhava o espírito de uma época e de uma cultura, com os juristas como agentes da historiografia muçulmana, tal como sublinha Joseph A. Kechichian:

The development of the “juridical organization” in Islam is generally credited to those scholars who in the early years shied away from the establishment of a clergy, thus devoting more of their time to the study and interpretation of the Holy Qur'an than to worry about a bureaucratic entity. The absence of a clergy in Islam, however, should not lead one to overlook a category of religiously inclined persons who study Islamic law with great care and with a well-established methodology of interpretation and precedence. This is to say that these individuals seek to shed light on their capacity to understand, interpret, and compare their findings with others who are similarly inclined. These are the fuqaha and ulama. (Kechichian, 1986: p. 55).

A prova documental dessa maneira de pensar, entre muitas outras, eram as *fatāwā* como a que dera o historiador magrebino. Nelas os juristas traduziam em normas jurisprudenciais circunstâncias históricas presentes abertas a acaloradas discussões. Mais ainda, esclareciam importantes decisões oficiais assim como tribulações sociais de um dado período, que por sua vez estavam conectadas a situações *de facto*. Enfim, tratavam dos grandes problemas de uma época.

Nesse aspecto, para o que cabe à *Xifā' as-Sā'il*, não havia melhor reflexo da sociedade muçulmana do que as discussões jurisprudenciais sobre os atos humanos, no

caso em questão, a necessidade ou não do xeque. Isso porque tudo o que Ibn-Ḥaldūn fez foi reafirmar a jurisprudência como reflexo de ideias subjacentes àquele tempo e àquele povo em particular, cristalizando uma ideia abstrata em ações sociais reais de acordo com a descrição que nos deu a partir de princípios lógico-jurisprudenciais.

6.3.2 A justificação das decisões: os argumentos e sua aceitabilidade

A pertinência da abordagem de Ibn-Ḥaldūn partia da premissa da preeminência da opinião do jurista sobre a do xeque. Ela repousava essencialmente no fato de que sua jurisprudência histórica preocupava-se com a aplicação da norma a uma controvérsia em um âmbito geral, seguindo um sistema de julgamento preestabelecido, aceito e reconhecido pelos seus pares juristas, consagrado no Islão pelo instituto da *ijmāʿ*.

Retornamos assim à dedução, fundamental ao método jurisprudencial para a construção da verdade, e cujos princípios vimos no capítulo IV. É por meio dela que o magrebino inicia o desenho de uma estratégia procedimental de defesa de seus argumentos baseada no seguinte eixo: a explicação, interpretação e justificação da causa levada a julgamento; a aceitabilidade e, conseqüentemente, prescritibilidade dos argumentos.

Para começar chamamos a atenção ao primeiro passo dado por Ibn-Ḥaldūn ao explicar do que se tratava o *processo* levado aos especialistas: a necessidade ou não do xeque como guia dos jovens noviços que se iniciavam no sufismo. Nesse primeiro momento ele dá a conhecer o motivo da disputa, relacionando-o ao seu desenvolvimento histórico até épocas bastante próximas à sua. É por natureza um procedimento externo, que visa a criar um ambiente em que o tema disputado seja apresentado contextualmente.

O segundo passo é o da interpretação, no qual ele atribui significado a uma formulação normativa na presença da controvérsia determinada linhas acima. Em sua interpretação doutrinal, começou por demarcar os limites dos estatutos dos noviços, dos xeques e dos juristas, agora vistos não mais como indivíduos mas como pessoas jurídicas segundo o *ijtihād* e por essa razão juridicamente qualificados para exercer direitos e obrigações.

Sabemos, no entanto, que Ibn-Ḥaldūn em sua estratégia argumentativa ao estabelecer suas proposições pretendia que sua justificação significasse que o passo dessas à conclusão fosse dedutivamente válido, ou seja, quem aceitasse as proposições

deveria aceitar também a conclusão, que estava justificada. Mas o caso ao que apresentou sua *fatwā* não era tão simples a ponto de que sua destreza argumentativa ganhasse apoio com tão pouco esforço. Embora a tática se mantivesse inalterada, como se vê em sua defesa, os fatos geraram comoção social e dúvidas, dada a extensão do sufismo no Islão sunita ortodoxo do século XIV, para as quais era necessário apresentar argumentos adicionais a favor das proposições iniciais, que não podiam mais ser somente os puramente dedutivos.

Dessa forma, o processo arguente ganha em qualidade interpretativa, no sentido da atividade daquele que se dedica ao estudo e à aplicação de um método, o *metodólogo*. Parece óbvio, mas é a posição como o historiador magrebino colocou-se quando produziu, estruturou e organizou argumentos em defesa da polivalência e superioridade intelectual dos juristas sobre os xeques. Isso é ainda mais verdadeiro quando passou a construir hipóteses para sua solução, como o fato de mesmo sabendo que a Xariá pudesse ser executada como *fiqh* interior (xeque) e como *fiqh* exterior (jurista), no fim das contas ambos eram competência deste último, por sua capacidade de julgar todos os atos humanos.

Chegamos assim ao terceiro passo, o da justificação – dar razão plausível a um argumento; fundamentação do que se considera justo –, que é por natureza um procedimento interno. A justificação de Ibn-Ḥaldūn conduz-se de forma a determinar o estatuto jurídico dos combates da piedade, da retidão e da revelação e a versatilidade dos juristas em transitar em todos eles. Ressalva-se, porém, que para o último além de não ser prescrito por Deus implicava em uma exigência que a maioria dos crentes não poderia cumprir.

Por essa trajetória argumentativa ele cumpria com suas obrigações básicas: a explicação, interpretação e justificação de argumentos que apelavam ao significado literal dos raciocínios em disputa; aos que apelavam à intenção do legislador histórico, isto é, a Deus; e aos que apelavam à *ratio legis* – a razão ou princípio por trás da lei. Realizava, em última instância, aquilo ao que o jurista espanhol Manuel Atienza (1994: p. 63) chamou de «función de reconstrucción racional» da argumentação jurisprudencial por analisar e descrever, mas também por prescrever como se deveria argumentar, ensinando nesse caso aos historiadores as melhores formas para se avaliar a verosimilhança e aceitabilidade de um argumento.

6.3.3 O estabelecimento de um perfil investigativo que seguisse a lógica da aplicabilidade da lei

Vimos anteriormente que a *Xifā' as-Sā'il* expôs um quadro de princípios cujo intento foi o de convencer os pares de Ibn-Haldūn de que embora os xeques fossem necessários em algumas etapas na educação dos noviços, os juristas eram necessários durante toda a vida dos crentes. Com isso em mente, enfatiza aos seus leitores o império do direito sobre as demais ciências no que se refere ao método investigativo. Mas em se tratando de direito positivo¹¹⁸, pelo menos no que cobre o *ijtihād* e a *ijmā'*, até onde nosso autor conseguiu por meio desse método limitar decisões concorrentes às que ele objetivava?

Como jurista experiente ele sabia que ser bem-sucedido em seus argumentos não significava conseguir uma aprovação total das proposições que apresentara, pois em jurisprudência o correto cumprimento dos princípios básicos podia no máximo limitar as decisões. Considerando a impossibilidade de impôr por completo sua verdade ao caso apresentado, não havia outra saída além daquela de a tornar o mais tangível possível por meio da aceitação consensual (Pintore, 1997). Ora, nessa espiral de defesa de ideias no âmbito jurisprudencial, ter seus pontos de vista reconhecidos era apenas um dos momentos que inspiravam graça e prestígio aos juristas, havia ainda aos mais ambiciosos a possibilidade de consagração em torná-las leis, ou pelo menos em jurisprudência, aqui no sentido de precedente decisório.

A ambição expressa na *Xifā' as-Sā'il* parece-nos grande, se levarmos em consideração sua extensão física e temática quando comparada às outras *fatāwā* de Ar-Rundī e al-Qabbāb. Ainda assim, não desmerece seu processo de construção do caminho a tomar durante a escolha dos argumentos como inseparável do de sua justificação. Com isso queremos dizer que a construção de uma decisão – ou da estratégia para se conseguir a decisão que se deseja – é sempre um processo complexo, em que se combinam a avaliação de diversas alternativas de ação com a avaliação das situações do contexto. Dessas avaliações cruzadas surgem decisões cujas consequências moldarão o próprio investigador na frágua em que ele se insere por meio da confiança da comunidade no sistema jurídico a que todos deveriam se submeter.

¹¹⁸ O direito positivo tem por base o ordenamento jurídico, o qual será determinado nas suas características. Determina o direito como um fato e não como um valor, tem uma abordagem valorativa do direito. Diretamente ligado ao conceito de vigência, o direito positivo, em vigor para um povo determinado, abrange toda a disciplina da conduta humana e inclui as leis votadas pelo poder competente. Faz-se necessário salientar que o positivismo jurídico nasce de um esforço onde se procura transformar o estudo do direito numa verdadeira e adequada ciência que viesse a ter as mesmas características das ciências físico-matemáticas, naturais e sociais. O termo «direito positivo» foi usado pela primeira vez por Thomas Hobbes no *Leviatã* (1651).

Nesse ambiente o maior exemplo era o do cádi, cuja adequação aos princípios legais estabelecidos pelo Alcorão e pela Suna, assim como o caráter moral de sua autoridade, garantia a qualidade da sentença em que deveria descansar suas virtudes. Um cádi segundo o modelo de Ibn-Ḥaldūn era aquele cuja justiça era entendida como a aplicação da lei, esta como expressão da vontade divina, mas também da comunidade, a quem os cádis deviam submissão. Em resumo, os bons julgadores tinham como elementos basilares, bem como limitadores à sua inovação jurisprudencial, o ânimo de Deus às ações dos homens, o controle da comunidade islâmica e o dos demais juristas.

Quando Ibn-Ḥaldūn expôs seus argumentos em três bases – os combates da piedade, retidão e revelação –, assumiu para si a *persona* do cádi no lugar da do advogado, que desde o início do processo toma medidas para defender seu cliente, isto é, seu constituinte. Como cádi, a área que cobre ante um caso amplia-se, dá voz às partes de interesses diferentes, escuta as versões de ambos os lados e depois de profunda reflexão toma uma decisão, senão a perfeita a melhor possível, sempre em um processo dividido em três partes que conhecemos por tese, antítese e síntese.

O posicionamento como cádi implica benefícios inegáveis à estratégia de quem deseja transformar seus argumentos em jurisprudência. De início, propõe que o julgador decida conforme a um sistema de fontes como já visto, e assim estabeleça sua proposição como normativa, no caso da *fatwā* do magrebino como um referente cujo conteúdo será identificado por suas fontes jurídicas e históricas. Desse ponto tenta convencer os demais entes da corporação da ideia de que a construção de seus argumentos não se deu pela volatilidade muitas vezes comum à relação advogado-cliente, mas de uma ética suprapessoal, que visa ao bem-estar da comunidade dos crentes e em potência neutra.

Com esses elementos, a justificação das análises históricas passava a depender tanto de seu conteúdo como das motivações nelas expostas, sendo completamente irrelevante a moral privada da autoridade que as ditava. Ainda que se mantivesse a exigência do temor a Deus, juristas e historiadores deveriam fundamentar seus argumentos em um método que se compusesse dentro das normas jurisprudenciais que outros pudessem acompanhar, e inclusive criticar. Do contrário as decisões seriam inaplicáveis ao mundo real e portanto irrelevantes às partes (Ibáñez, 1994).

A influência do método jurisprudencial sobre a história a partir da amostra que nos dá a *Xifā' as-Sā'il* contribuiu em Ibn-Ḥaldūn para ampliar sua capacidade interpretativa, tendo em vista a finalidade prática que tinha. A partir daí, tal como o

jurista, nosso historiador tentará determinar o alcance atual da norma. Portanto, além de interpretativo, seu método seria também normativo, já que ao fazer sua investigação, ele como jurista-historiador preocupou-se com as condições de aplicabilidade da lei, tendo por princípio um modelo de comportamento exigido. Mesmo em uma sociedade como a do Islão Ocidental do século XIV, tal modelo tinha suas limitações, o que permitia ao jurista-historiador a possibilidade de escolher uma regulamentação em detrimento de outras. Nesse sentido, a história passava a se importar com uma verdade condicionada à possibilidade de uma decisão, esta ligada à sua temporalidade.

CAPÍTULO VII

A historiografia a partir da temporalidade jurídica

7.1 Fundamentos do método novo. 7.1.1 *Aspectos externos e internos*. 7.1.2 *O ‘umrān como objeto histórico*. 7.2 A *‘aṣabīyah*. 7.2.1 *‘Aṣabīyah e mulk: constrangimentos necessários à fundação dos Estados*. 7.3 O ciclo dos impérios: o tempo rei. 7.3.1 *Conquista e ascensão*. 7.3.2 *Apogeu*. 7.3.3 *Declínio e queda*. 7.4 Os tempos de Deus e a temporalidade dos homens. 7.4.1 *O tempo cíclico e o linear*. 7.4.2 *Temporalidade jurídica*.

AO ABORDARMOS A evolução histórica da jurisprudência no Islão e, por conseguinte, as maneiras de se compreender a justiça em sua aplicação à história, chegamos ao ponto de encontro entre as experiências políticas e as reflexões sobre a civilização no pensamento metodológico de Ibn-Ḥaldūn. Essa fusão resultou em um projeto historiográfico completamente novo, gestado na *Xifā’ as-Sā’il* e desenvolvido na *Muqaddimah*. Desse processo de evolução pessoal, que leva o simples *conhecedor* ao erudito, redundou em Ibn-Ḥaldūn na voz crítica do juiz ao alcançar o *hábito* historiográfico.

Determinado o caráter instrumental das ciências e métodos de instrução definidos pelo historiador magrebino no capítulo VI da *Muqaddimah*, regressamos ao começo dessa obra de forma a estudar seus conceitos fundadores e relacioná-los, neste capítulo, ao primeiro elemento alicerçante de seu método na história: a temporalidade jurídica.

7.1 Fundamentos do método novo

7.1.1 *Aspectos externos e internos*

Ibn-Ḥaldūn apresentou suas ideias mais originais na *Muqaddimah*, inicialmente criada como introdução ao seu *Kitāb al-‘Ibar*, mas que logo ganhou autonomia. É a partir dela que a história tornou-se uma ciência com objeto e método particulares.

History is a discipline widely cultivated among nations and races. It is eagerly sought after. The men in the street, the ordinary people, aspire to know it. Kings and leaders vie for it.

[...] It serves to entertain large, crowded gatherings and brings to us an understanding of human affairs. It shows changing conditions affected (human affairs), how certain dynasties came to occupy an ever wider space in the world, and how they settled the earth until they heard the call and their time was up.

[...] The inner meaning of history, on the other hand, involves speculation and an attempt to get at the truth, subtle explanation of the causes and origins of existing things, and deep knowledge of the how and why of the events. (*The Muq.*: p. 5).

Portanto, havia dois aspectos a serem observados na história: um externo e outro interno. Quanto ao seu aspecto externo, a história apresentava-se como o registro dos acontecimentos que marcaram as gerações passadas e que revelava as transformações pelas quais passara a civilização. Quanto ao aspecto interno, tratava da origem dos fatos e sua verificação cuidadosa.

Para suas qualidades, definia-a como uma ciência nobre que se distinguia pela nobreza de seu objetivo. Era também uma ciência nova porque tinha como objeto a organização social e a civilização, e porque tratava das questões que explicavam a sucessão dos fenômenos que se produziam no interior desse organismo social, o que incluía aspectos sociais, econômicos e culturais. Tudo o que acontece, espontaneamente ou não, possui um caráter próprio em sua essência e nas circunstâncias que a acompanham.

Por isso, o homem que reunia informações e que conhecia de antemão a realidade dos fatos e de suas causas estava apto a controlar toda espécie de relatos, avaliando-os eficazmente. O historiador deveria conhecer não só o passado, mas também o presente, para os comparar, observando as causas de suas semelhanças e dessemelhanças. Para esse fim, era necessário que verificasse com atenção as informações que tinha e as relacionasse com suas causas, para confirmar se eram autênticas. Dessa forma, a investigação histórica seria uma ocupação interessante, diferentemente do fardo que devia ser aos historiadores que ele criticou pela ausência de explicações claras, julgamentos superficiais e gosto pelas histórias romanceadas.

The latter historians were all tradition-bound and dull of nature and intelligence, or did not try to avoid being dull. They merely copied their predecessors and followed their example. They disregarded the changes in conditions and in the customs of nations and races that the passing of time had brought about. Thus, they presented historical information about dynasties and stories of events from the earliest times as mere forms without substance, blades without scabbards; as knowledge that must be considered ignorance, because it is not known what of it is extraneous and what is genuine. [...] They neglected the importance of

change over the generations in their treatment of (historical material), because they had no one who could interpret it for them. Their works, therefore, give no explanation for it. When they then turn to the description of a particular dynasty, the report the historical information parrot-like and take care to preserve it as it had been passed down to them, whether imaginary or true. (*The Muq.*: p. 7).

7.1.2 O *‘umrān* como objeto histórico

O grande desafio de qualquer um que se ponha a investigar um dado histórico é defini-lo, no caso de Ibn-Ḥaldūn este era o *‘umrān* ou civilização, mas mesmo assim seu tema continuou ainda bastante amplo. O que fez ele para o limitar? A essa e outras questões procuraremos responder nesta seção.

Ele considerava que as causas fundamentais da evolução histórica estavam na estrutura socioeconômica da civilização, por isso analisou-as sob a ótica de novos conceitos – *‘umrān* e *‘aṣabīyah* – essenciais para se compreender as relações entre os nômadas e sedentários.

O *‘umrān* é tudo o que firma a vida social de um determinado agrupamento humano¹¹⁹ e o que faz os homens distintos do demais seres vivos.

Human social organization is something necessary. The philosophers expressed this fact by saying: 'Man is "political" by nature.' That is, he cannot do without the social organization for which the philosophers use the technical term 'town' (*polis*).

This is what civilization means. (The necessary character of human social organization or civilization) is explained by the fact that God created and fashioned man in a form that can live and subsist only with the help of food. He guided man to a natural desire for food and instilled in him the power that enables him to obtain it.

However, the power of the individual human being is not sufficient for him to obtain (the food) he needs, and does not provide him with as much food as he requires to live. Even if we assume an absolute minimum of food – that is, food enough for one day, (a little) wheat, for instance – that amount of food could be obtained only after much preparation such as grinding, kneading, and baking. Each of these three operations requires utensils and tools that can be provided only with the help of several crafts, such as the crafts of the blacksmith, the carpenter, and the potter. [...] It is beyond the power of one man alone to do all that, or part of it, by himself. Thus, he cannot do without a combination of many powers from among his fellow beings, if he is to obtain food for himself

¹¹⁹ A palavra *‘umrān* vem da raiz árabe A-M-R: ocupar, encher (um lugar, um recipiente em geral), construir. Por extensão do sentido: frequentar, habitar um lugar.

and for them. Through co-operation, the needs of a number of persons, many times greater than their own number, can be satisfied. (*The Muq.*: p. 45).

Para tanto, divide a civilização em duas classes: a nômade ou *‘umrān al-badawī* (beduína, rural)¹²⁰, com sua sociedade primitiva que representa o início de toda a vida social, e a sedentária ou *‘umrān al-ḥaḍarī* (citadina, urbana)¹²¹, com sua civilização desenvolvida, que Ibn-Ḥaldūn limita seu objeto.

‘Umrān al-badawī

Ibn-Ḥaldūn frisava a anterioridade da sociedade nômade à sedentária, tal como assinala no subtítulo número 3 do capítulo II, *Bedouins are prior to sedentary people. The desert is the basis and reservoir of civilization and cities*. Para ele, os beduínos não só precediam os sedentários, como também eram sua origem, seus antepassados.

Evidence for the fact the Bedouins are the basis of, and prior to, sedentary people is furnished by investigating the inhabitants of any given city. We shall find that most of its inhabitants originated among Bedouins dwelling in the country and villages of the vicinity. Such Bedouins became wealthy, settled in the city, and adopted a life of ease and luxury, such as exists in the sedentary environment. (*The Muq.*: p. 93).

A sociedade beduína não é uniforme, ela divide-se entre nômadas puros, nômadas sedentários e sedentários nômadas (Terrasse, 1949). O primeiro tipo, o nomadismo puro, é o mais fortemente ligado ao deserto e é o que mais desdenha a autoridade e ordem externas. Seu capital é o camelo, do qual depende grande parte de sua existência, pois este supre os beduínos de carne, leite, pele e transporte. Sua relação com os sedentários é quase sempre tensa.

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

O terceiro tipo é o sedentarismo nômade, no qual os nômadas têm fortes vínculos com as populações estabelecidas nas cidades. Vivem nas montanhas e nos

¹²⁰ *Badawī*: da raiz árabe B-D-W, «começar».

¹²¹ *Ḥaḍarī*: da raiz árabe H-Ḍ-R, «estar presente». Aqui, estar presente no meio urbano é, sobretudo, o lugar onde se trabalha, onde as pessoas satisfazem suas necessidades de conforto e luxo.

planaltos, constituindo uma população intermediária entre os beduínos e os citadinos. São os que começaram a ver os aspectos positivos da vida sedentária.

‘Umrān al-ḥaḍarī

Era na cidade que se acomodavam as especialidades profissionais, onde se produzia a cultura erudita e de onde os soberanos administravam seus Estados. A parte dominante da população urbana era composta de ricos mercadores responsáveis pelo abastecimento de alimentos e matérias-primas provenientes do campo, e pelo comércio de bens valiosos em longas distâncias.

As relações comerciais e o encontro de pessoas de origens e credos diversos exigiam uma organização diferente da existente no meio nômade. Dessa forma, os que ensinavam, interpretavam e ministravam as leis, juntamente com os religiosos, passaram a formar uma camada importante da sociedade urbana muçulmana, eram eles os ulemás, homens de grande saber religioso.

Quanto à relação dos sedentários com os nômadas, podemos dizer que tanto os cultivadores assentados quanto os pastores precisavam do meio urbano para a troca de mercadorias. A população urbana, por sua vez, tinha interesse na obtenção do excedente da produção rural dos nômadas.

7.2 A *‘aṣabīyah*

Um outro conceito importante para Ibn-Ḥaldūn é a *‘aṣabīyah*, que significa originalmente «espírito de parentesco»¹²² no interior de uma tribo beduína, termo que já era utilizado desde o tempo de Maomé. Trata-se, melhor dizendo, de um «espírito corporativo voltado à obtenção e à manutenção do poder» (Hourani, 1994: 16).

Outras traduções possíveis são «patriotismo», «consciência nacional», «força vital» (Lacoste, 1988: 134-5). O que verificamos é que para Ibn-Ḥaldūn o termo transformou-se em uma ideia essencialmente política e por isso preferimos a expressão «espírito de corpo», conforme a tradução de De Slane e também utilizada por Albert Hourani em sua *Uma história dos povos árabes*. Contudo, cientes da complexidade que o termo comporta, manteremos em nosso trabalho, sempre que possível, sua versão original transliterada do árabe para o português.

¹²² *‘Aṣaba* são as relações patrilineares entre os elementos de uma tribo.

O primeiro aspecto do conceito é certamente de base natural, considerando que sua primeira forma – a tribo – é derivada da consanguinidade. A noção de um ancestral comum representa a força que impele os grupos humanos a se defenderem e a estabelecerem sua hegemonia sob a forma de dinastias e impérios. Não há nada que toque o indivíduo sem antes tocar o grupo.

(Respect for) blood ties is something natural among men, with the rarest exceptions. It leads to affection for one's relations and blood relatives, (the feeling that) no harm ought to befall them nor any destruction come upon them. One feels shame when one's relatives are treated unjustly or attacked, and one wishes to intervene between them and whatever peril or destruction threatens them. [...] If the direct relationship between persons who help each other is very close, so that it leads to close contact and unity, the ties are obvious and clearly require the (existence of a feeling of solidarity) without any outside (prodding). (*The Muq.*: p. 98).

Na verdade, o sentimento de serem ligados uns aos outros por laços de sangue era, salvo exceções, ilusório, o que não o impedia de ser extremamente poderoso. Esses laços mascaravam uma realidade muito mais profunda – a dos interesses comuns –, que se servia da trama complexa de relações sociais em que se situava a sociedade magrebina. No século XIV, esta revestia-se de urdiduras entre senhores e vassalos.

Essa comunidade não garantia a igualdade dos membros do grupo: a *‘aṣabīyah* não exclui a hierarquia. Ela é o resultado da assimilação de várias *‘aṣabīyat* (plural de *‘aṣabīyah*) secundárias, que formavam um corpo em que as diferentes partes que lhe passaram a constituir eram estruturadas segundo uma hierarquia bem definida, e conectadas entre si por uma série de ligaduras de diferentes naturezas que iam além dos laços de sangue, tais como as de clientela¹²³ e até mesmo de vizinhança, dentro das quais se encontrava igualmente a mesma hierarquia.

Pensadores como Hellmut Ritter apelam ao altruísmo, como a única forma de superar a irracionalidade desse círculo de solidariedade, cuja força inicial são os laços de sangue, mas que posteriormente expandem-se para interesses materiais.

The ethically most valuable quality of a true irrational solidarity circle is the readiness of its members to help and sacrifice. In a true solidarity circle the members make sacrifices for the community as a whole, or for each other,

¹²³ Tiramos a base desse conceito de clientela da Roma antiga, onde designava a relação entre um patrão – *patronus* –, isto é, um aristocrata, e um plebeu, geralmente um homem livre chamado cliente – *cliens*. Esse vínculo de *patrocinium* era hierárquico, mas que implicava em obrigações mútuas. De um lado, o patrão oferecia sua proteção ao cliente e este, em contrapartida, apoiava seu patrão nas empresas políticas e militares que este promovesse. Do ponto de vista legal, originalmente os clientes não tinham personalidade jurídica perante o Estado romano, o que significa dizer que tinham de ser representados pelo patrão como *pater familias*.

without expecting any return for themselves individually. Here is the place where genuine altruism thrives. The highest degree of such readiness for sacrifice is the sacrifice of one's life in fighting for the community or as a martyr. I doubt whether great movements or revolutions have ever taken place in history without an appeal to the duty of men to stand together in solidarity for the common aim. (Ritter, 1948: p. 7).

Mesmo assim, para Ibn-Ḥaldūn a pureza da raça estava mais próxima de existir entre os nômadas porque, padecendo de privações, habitavam regiões estéreis que os forçavam a se adaptar a um ambiente adverso. Como dependiam de camelos para sua subsistência, sua única atividade consistia em procurar pastagens e fazê-los se multiplicar. Essa estreita relação entre homem e animal regulava-se, por sua vez, pelo ciclo anual do clima. Seu universo era o espaço delimitado pelo deserto correspondente à sua tribo, limitado pelas estações do ano. Esse isolamento tinha implicações importantes:

This is because of the poor life, hard conditions, and bad habitats that are peculiar to the Bedouins. They are the result of necessity, inasmuch as their subsistence depends on camels and camel breeding and pasturage. The camels are the cause of the Bedouins' savage life in the desert, since they feed on desert shrubs and give birth in the desert sands. The desert is a place of hardship and starvation, but to them it has become familiar and accustomed. Generations of the Bedouins grew up in the desert. Eventually, they became confirmed in their character and natural qualities. No member of any other nation was disposed to share their conditions. No member of any other race felt attracted to them. But if one of them were to find ways and means of fleeing from these conditions, he would not give them up. Therefore, their pedigrees can be trusted not to have been mixed up and corrupted. (*The Muq.*: p. 99).

7.2.1 'Aṣabīyah e mulk: constrangimentos necessários à fundação dos Estados

A 'aṣabīyah faz-nos pensar na noção de poder – em árabe *mulk* –, que no século XIV designava a posição de prestígio e honra ligada ao nascimento. Ainda que Ibn-Ḥaldūn não tenha desenvolvido uma teoria do *mulk*, este não lhe escapou na *Muqaddimah*, em que foi elevado a um conceito de base, tal como o da 'aṣabīyah, fundamental à construção de sua historiografia.

As páginas em que Ibn-Ḥaldūn fala de *mulk* inserem-se em uma seção da *Muqaddimah* que trata da vida material da sociedade: os meios de subsistência, o ganho e os muitos tipos de indústrias.

Rapidamente, entretanto, percebe-se que se trata de uma noção multifuncional, que por vezes dá conta do jogo político, hierarquia social e mecanismos da economia

que levam ao lucro, isto é, à especulação financeira. O *mulk*, por meio da *‘aṣabīyah*, é no fim das contas um instrumento de coação que originalmente deveria assegurar a manutenção da ordem social e também da distribuição do lucro, ou dito de outra forma, dos impostos arrecadados dos cidadãos na forma de serviços à cidade.

Man obtains (some profit) through no efforts of his own, as, for instance, through rain that makes the fields thrive, and similar things. However, these things are only contributory. His own efforts must be combined with them. His profits constitute his livelihood, if they correspond to his necessities and needs. They will be capital accumulation, if they are greater than (his needs). When the use of such accruing or acquired (gain) reverts to a particular human being and he enjoys its fruits by spending it upon his interests and needs, it is called 'sustenance'. (*The Muq.*: p. 297).

Sustenance and profit may be obtained through having the power to take them from others and to appropriate them according to a generally recognized norm. this is called imposts and taxation. (*The Muq.*: p. 299).

Segundo o que estudamos sobre a *‘aṣabīyah*, a relação marcada entre essas duas funções não é de surpreender na *Muqaddimah*. A concepção de autoridade como uma pura função de arbitragem entre os homens e de aplicação da lei divina – nostálgica de uma idade do ouro, senão utópica –, voltava frequentemente à pluma dos juristas e não passou despercebida a Ibn-Haldūn.

Para o historiador magrebino havia um preço a pagar pela centralização do *mulk*, objetivo final da *‘aṣabīyah*: a perda de autonomia. A subordinação imposta pela sedentarização tem seu significado no fato de que ambas ligam-se por meio de um atributo da autoridade, fonte do prestígio que lhe é inseparável, que por sua vez passa pelo poder econômico sem perder a fascinação pelo que rodeia o poder estatal.

Esse sistema econômico não era desprovido de germes destruidores. Uma vez sedentarizadas, as tribos tendiam a se organizar de forma a centralizar o poder nas mãos de um chefe e a partir dele estabeleciam-se os vários estratos sociais. A peculiaridade do Ocidente muçulmano do século XIV era que uma vez consolidado no trono, o emir e seus familiares passavam a investir dinheiro do erário público em projetos privados, castigando os cidadãos de seus emirados duplamente. Primeiro porque percebiam os impostos sem os devolver na forma de serviços públicos às suas populações; e segundo porque competiam injustamente com os pequenos empreendedores, debilitando a própria economia de onde extraíam os impostos.

Deriva do que acabamos de ver que a *‘aṣabīyah* existia tanto no meio nômade como no sedentário, sendo que neste último não era tão forte. Se no deserto ela

promovia o *mulk* de Deus, com benefícios a todos os entes da tribo, nas cidades ela trabalhava temporariamente em favor dos soberanos. O resultado natural do mal causado por essas administrações irresponsáveis criava uma reação em cadeia a todos os âmbitos da sociedade, entre elas a apercepção de injustiça por parte do povo.

O soberano que não governava conforme os ordenamentos de Deus estava fadado a perder o poder, assim como o Estado que não cuidava de seus cidadãos estava fadado a desaparecer. A fragilidade congênita do sistema econômico dos Estados islâmicos naquela altura de sua evolução, com os jogos de um sistema econômico pré-mercantilista – desequilíbrio entre oferta e demanda de produtos no mercado de consumo e as consequências inflacionistas das especulações financeiras – faziam prever um futuro certo: a ruína da cidade. Mais cedo ou mais tarde seus habitantes teriam de confrontar sua ordem urbana à agropastoril.

7.3 O ciclo dos impérios: o tempo rei

De acordo com o historiador magrebino, o destino dos Estados seguia uma lógica implacável imposta pela *‘aṣabīyah* e *mulk*, condicionantes originárias das sociedades humanas. Mas elas não estavam sozinhas, deveriam submeter-se à religião muçulmana. Sem o Islão a *‘aṣabīyah* seria infinitamente limitada, e as tribos que chegassem a tê-la jamais conseguiriam mantê-la o suficiente para sair do deserto. A ideia era bastante simples: converter em impérios as tribos cujas *‘aṣabīyat* tivessem abraçado o islamismo, lutando a partir de agora pela *‘aṣabīyah* do Deus único e de seu profeta Maomé.

O desequilíbrio de forças entre a religião e a *‘aṣabīyah* teria mostrado sua face pouco tempo após a morte do Profeta, trazendo o fim do califado ortodoxo (632-61). Não obstante, segundo a própria lógica da evolução natural dos entes criados por Deus – entre eles a previsível passagem do Estado divinamente reconhecido ao Estado não-teocrático –, a *‘aṣabīyah* sofreu de um debilitamento irreversível, primeiramente no âmbito pessoal do soberano e sua família, e na posterior contaminação das instituições estatais: seu gatilho era, antes de mais nada, a perda da fé. A *‘aṣabīyah*, que em si não era nem boa nem má, nessas circunstâncias corria o risco de se transformar em um instrumento de opressão que minava definitivamente o Estado.

Dada a configuração dos Estados muçulmanos analisada por Ibn-Ḥaldūn, o Estado passaria por três momentos, estes por sua vez divididos em cinco fases:

conquista e ascensão, apogeu, e declínio e queda dentro de quatro gerações de uma dinastia, da mesma forma como se vê entre as tribos nômadas. A atenção que deu ostensivamente na *Muqaddimah* ao aspecto natural das sociedades vinculava-o claramente a idade dos impérios à dos homens.

It reaches its end in a single family within four successive generations. This is as follows: The builder of the family's glory knows what it cost him to do the work, and he keeps the qualities that created his glory and made it last. The son who comes after him had personal contact with his father and thus learned those things from him. However, he is inferior to him in this respect, inasmuch as a person who learns things through study is inferior to a person who knows them from practical application. The third generation must be content with imitation and, in particular, with reliance upon tradition. This member is inferior to him of the second generation, inasmuch as a person who relies upon tradition is inferior to a person who exercises independent judgment.

The fourth generation, then, is inferior to the preceding ones in every respect. Its member has lost the qualities that preserved the edifice of its glory. He despises (those qualities). He imagines that the edifice was not built through application and effort. He thinks that it was something due his people from the very beginning by virtue of the mere fact of their descent, and not something that resulted from group (effort) and (individual) qualities. [...] Such qualities are humility (in dealing) with (such men) and respect for their feelings. Therefore, he considers them despicable, and they, in turn, revolt against him and despise him. They transfer leadership from him and his direct lineage to some other related branch, in obedience to their group feeling, after they have convinced themselves that the qualities of the (new leader) are satisfactory to them. His family then grows, whereas the family of the original (leader) decays and the edifice of his 'house' collapses. (*The Muq.*: pp. 105-6).

A duração do império era pois de cento e vinte anos, dado que segundo Ibn-Haldūn o tempo médio para que uma geração substituísse uma outra era de quarenta anos. Ele justifica esse intervalo de tempo por um lado com base em observações biológicas – quarenta anos era o período de tempo que um homem poderia manter-se ativo –, e por outro em observações históricas – os quarenta anos que os israelitas passaram no deserto – como vemos em Êxodo 16:35: «E comeram os filhos de Israel maná quarenta anos, até que entraram em terra habitada: comeram maná até que chegaram aos termos da terra de Canaã».

As quatro gerações de uma dinastia estavam distribuídas em cinco fases do Estado que determinavam as características dos cidadãos, que no entanto variavam em cada fase. Vejamos cada uma delas.

7.3.1 Conquista e ascensão

O aparecimento de um novo Estado dava-se geralmente de duas maneiras: a primeira era quando um Estado envelhecido sucumbia ao ataque de um grupo conquistador exterior; a segunda quando o Estado expandia-se, deixando os governantes locais livres o suficiente para formar novos Estados e dinastias. Em ambos os casos, os nômadas eram levados a se estabelecer nas cidades pelo desejo de tranquilidade e para se proteger de ataques externos.

Para compreendermos melhor essa parte do ciclo, faremos uma rápida digressão, voltando aos aspectos tribais da expansão. Primeiramente, notamos que a questão econômica é fundamental para a ideia de evolução do estado nômada para o sedentário. Viver na cidade era o objetivo de todos os nômadas. Esse objetivo era inalcançável pela via pacífica; a força para a conquista provinha da *'aṣabīyah* dos membros da tribo e o estabelecimento da soberania fazia o resto.

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

Inicialmente a *'aṣabīyah* triunfava, pois o poder comprometia-se com a sua consolidação. Primeiramente o crescimento populacional ganhava força, aumentando o poder da dinastia reinante; em seguida, estabelecia-se a vida sedentária, tornando-se necessário produtos de subsistência à população, cujo resultado dessa nova realidade era a criação de novas ocupações. Durante essa fase, o soberano, ainda bastante ligado ao período nômada, não aumentava os impostos, satisfazendo-se com o necessário para o exercício da administração do império. Politicamente, o soberano dividia seu poder com os grupos que lhe apoiaram durante a conquista, garantindo a manutenção de seu poder.

7.3.2 Apogeu

Cumprida a formação do Estado, a sociedade se tornaria mais dinâmica cultural e economicamente. A transformação do poder em uma monarquia absoluta era um processo natural e necessário. Procedendo do poder militar, o poder político era obrigado a se revestir de autoritarismo.

Os aliados e clientes, cientes de sua contribuição para o estabelecimento da soberania pela *‘aṣabīyah* à qual pertenciam, sabiam que eram por direito beneficiários privilegiados. Eles esforçavam-se por mudar sua situação de submissão no grupo, mas o soberano logo tratava de eliminar os partidários que se tornavam incômodos. O soberano não media esforços para deter o poder absoluto e assim unificar o Estado e centralizá-lo em redor de si. O fato de ver a mesma dinastia dispor de toda a autoridade terminava por convencer os grupos submissos a ela da obrigação de a obedecer e combater por sua causa, com o mesmo entusiasmo com que o fazem para manter sua fé religiosa.

Manifestando suas intenções ditatoriais, o soberano tirava dos membros de sua tribo a autoridade que exerciam e os repelia vigorosamente quando tentavam reconquistá-la. Como o soberano fazia de seus compatriotas verdadeiros inimigos, ele se via obrigado a procurar por outros aliados. Era aos estrangeiros que confiava então os cuidados com a defesa e administração de seu emirado. Brevemente essas pessoas começariam a usufruir de favores especiais do soberano como riquezas e honras.

Senhor absoluto da situação, o soberano dispunha a seu bel-prazer das rendas públicas, impedindo que fossem repartidas igualmente entre os membros da tribo. Empenhava-se para que seus secretários e seu exército fossem bem recompensados, principalmente nesse momento em que qualquer apoio lhe era fundamental. Mal sabia que estava, dessa forma, agindo contra o próprio patrimônio.

The dynasty, then, soon starts to adopt the luxury and luxury customs of sedentary culture, and follows the course that had been taken by previous dynasties. The result is that the expenses of the people of the dynasty grow. Especially do the expenses of the ruler mount excessively, on account of his expenditure for his entourage and the great number of allowances he has to grant. The revenue from taxes cannot pay for all that. Therefore, the dynasty must increase its revenues, because of the militia needs ever larger allowances and the ruler needs more money to meet his expenditure. At first, the amounts of individual imposts and assessments are increased; then, as expenses and needs increase under the influence of the gradual growth of luxury customs and additional allowances for the militia, the dynasty is affected by senility. (*The Muq.*: pp. 231-2).

Essa sociedade, aparentemente próspera, na realidade estava minada por causa da natureza do poder. O próximo passo seria o inevitável declínio de uma estrutura que naturalmente se dirigia à decrepitude.

7.3.3 Declínio e queda

Trata-se da fase mais longa do ciclo da sociedade sedentária. A atenção dada a essa fase do ciclo faz de nosso autor um teórico da decadência da sociedade citadina antes de ser o de sua fundação.

As necessidades de ostentação do soberano e dos que a ele estavam ligados tornavam-se cada vez mais onerosas aos cofres públicos. Entre os gastos do governo estavam o recrutamento de mercenários, o sustento de escravos-soldados, e a concessão de uma porcentagem dos impostos arrecadados para os chefes tribais, que lhe dariam apoio, mas que em pouco tempo se colocariam contra ele (Cahen, 1973).

Não satisfeito com o prestígio de sua posição nem com o alto rendimento que esta lhe trazia, o soberano passava a investir sua fortuna pessoal assim como o dinheiro adquirido irregularmente pelo excesso de exação de impostos no setor privado. Assim fazendo, competia com os pequenos agricultores e comerciantes, que não podiam rivalizar com a oferta e os preços praticados pelo chefe de Estado. Com o mercado desequilibrado pela competição desleal do emir, a produção retraía-se, diminuindo a circulação de dinheiro, o que criava o ambiente perfeito à sonegação de impostos e à corrupção dos funcionários de escalão intermediário. Vejamos o que Ibn-Ḥaldūn nos diz no capítulo III, subtítulo 38 «Commercial activity on the part of the ruler is harmful to his subjects and ruinous to the tax revenue».

Sometimes, the ruler himself may engage in commerce and agriculture, from desire to increase his revenues. He sees that merchants and farmers make (large) profits and have plenty of property and that their gains correspond to the capital they invest. Therefore, he starts to acquire livestock and fields in order to cultivate them for profit, purchase goods, and expose himself to fluctuations of the market.

[...] However, this is a great error. It causes harm to the subjects in many ways. First, farmers and merchants will find it difficult to buy livestock and merchandise and to procure cheaply the things that belong to (farming and commerce). The subjects have all the same or approximately the same amount of wealthy. Competition between them already exhausts, or comes close to exhausting, their financial resources. Now, when the ruler, who has so much more money than they, competes with them, scarcely a single one of them will any longer be able to obtain the things he wants, and everybody will become worried and unhappy.

Furthermore, the ruler can appropriate much of (the agricultural produce and the available merchandise), if it occurs to him. (He can do this) by force or by buying things up at the cheapest possible price. Further, there may be no one

who would dare to bid against him. Thus, he will be able to force the seller to lower his price. (*The Muq.*: pp. 232-3).

O descontentamento decorrente dessas pressões beneficiava os pretendentes ao trono, muitos deles parentes do soberano, bem como os chefes tribais. A repressão às rebeliões exigia o aumento dos mercenários pagos pelo Estado, que já se encontrava em situação financeira difícil.

Pelo que acabamos de ver, compreendemos que o declínio da prosperidade era uma consequência direta da opressão, inicialmente tributária, que o Estado exercia sobre seu povo. A intervenção do soberano em negócios que não lhe diziam respeito era também uma forma de tirania, uma vez que tirava a motivação do cultivador e do comerciante de trabalhar e fazer o dinheiro circular por causa da injustiça e crueldade nas relações entre o Estado e o povo.

Paralelamente à tirania, crescia a influência dos altos funcionários. O mordomo do palácio começava por afastar o soberano dos demais elementos influentes do império e de sua própria família, fazendo-o crer que isso diminuía sua dignidade. Dessa forma, conseguia firmar sua influência junto ao soberano, anulando-o por completo e garantindo seu posto.

Os governadores das províncias mais distantes tentavam apoderar-se do poder local separando-se do poder central. Também os emires que foram exilados pelo soberano, ao refugiarem-se nas zonas mais distantes do império, tentavam tomá-las, gerando disputas com os líderes da região. O Estado, agora em plena decadência, desaparecia sob o golpe de misericórdia de uma tribo dotada de forte *‘aṣabīyah*, que a seu tempo passaria pela mesma evolução da tribo que ajudara a derrubar.

Dieter Weiss assinala a relação da *‘aṣabīyah* com as componentes do desenvolvimento do processo econômico, chamando a atenção à atualidade do pensamento de Ibn-Ḥaldūn para a atual situação financeira de muitos países árabes. Mais especificamente, Weiss resume e detalha quais são essas componentes no jargão econômico contemporâneo.

Ibn Khaldun rightly identified the relevant components of the process of economic development: creation of added value, the working mechanism of supply and demand, consumption and production, the role of money, capital formation and public finance, population growth, the effects of urban agglomeration, the crucial role of agriculture, the importance of political stability, and the conditions of the macroeconomic regulatory system as echoed in contemporary structural adjustment programs. He advocates economic

incentives, warns against interventionism and confiscatory policies, and perceives social cohesion and commitment as essential sociopolitical ingredients of development. All this is still vital to contemporary economic policies. (Weiss, 1995: p. 32).

Pela exposição de Ibn-Ḥaldūn, estava claro que os negócios do soberano não estavam de acordo com a Xariá, mas sim com um governo dependente de um exército mercenário para o manter no poder. É nesse quadro institucional que o egoísmo do chefe da casa real e de seus partidários levava aos abusos que até aquele momento inexistiam no Estado fundado na Lei revelada. Aqui nosso historiador afirma-se como quem diagnosticou uma doença no Estado como um organismo parecido com o corpo humano, objeto da mesma lei de causa e efeito que condenava a todos os corpos vivos a um dia morrer.

7.4 Os tempos de Deus e a temporalidade dos homens

A semelhança das fases do organismo estatal ao humano não é uma coincidência no método de Ibn-Ḥaldūn, e inclui-se em sua abordagem jurisprudencial da história. Ela trata da temporalidade conforme aos princípios do direito muçulmano, cuja Lei é fixada por um intervalo de tempo e para a qual conceitos jurisprudenciais como prescrição – no sentido de cessação do exercício de um direito – e decadência – no sentido de caducidade –, quando aplicados aos objetos históricos, exercem papel fundamental à sua evolução no tempo.

De caráter múltiplo, o tempo na *Muqaddimah* joga em diversas frentes para dar conta das três idades dos Estados – conquista e ascensão, apogeu, e declínio e queda. A historicidade dessas fases dá-se com o auxílio do tempo jurídico, mais seguro do que o tempo político, e por essa mesma razão mais duradouro. Mas o tempo jurídico não está sozinho nos escritos históricos de nosso historiador, acompanham-no o tempo cíclico e o tempo linear.

7.4.1 O tempo cíclico e o linear

Ibn-Ḥaldūn testemunhou a agonia do Islão em Al-Ândalus, o lento declínio dos reinos da África do Norte e a queda de uma parte do Império Mameluco na Síria. Ele tinha plena consciência de viver em uma época de declínio, cuja compreensão foi-lhe um tema fundamental. Talvez pensasse que «Se Deus castigasse os humanos, por sua iniquidade, não deixaria criatura alguma sobre a terra; porém, tolera-os até ao término

prefixado. E quando o seu prazo se cumprir, não poderão atrasá-lo nem adiantá-lo numa só hora» (Alcorão: 16:61).

Sua noção de declínio fundava-se no tempo cíclico, cuja base supunha que o futuro distante era igual ao passado também distante, constituindo assim uma repetição. Cada ciclo comporta uma fase ascendente e uma descendente e, no caso de Ibn-Ḥaldūn, quando o passado representava o modelo a seguir passava a ser considerado superior a um presente tido como decadente.

Concorria com o tempo cíclico o linear, em que o passado, presente e futuro não se sobrepunham, identificando-se com o progresso e o regresso. Na Idade Média muçulmana, o único tempo linear era o da história sagrada, restando à história profana o tempo cíclico, que está condenado à ação destruidora imposta por Deus. Os Estados nascem, desenvolvem-se, decaem e morrem. Sem a intervenção divina não se pode escapar ao ciclo.

O tempo de Deus é a eternidade, ou seja, o linear, o que significa que sofre mudanças, mas que não afetam a substância dos seres que mudam. O tempo dos homens e dos Estados é o cíclico, uma vez que cada ser passa por um ciclo de geração, seguido de uma corrupção. Resta-nos afirmar que uma definição do tempo não anula a outra, as duas podem às vezes estarem juntas.

A concepção cíclica da historiografia de Ibn-Ḥaldūn era reforçada pelo elemento religioso, com seu plano divino para a humanidade. Para ele, a vontade de Deus era sempre o fator decisivo que causava as mudanças cíclicas no processo histórico. As causas são conhecidas apenas pela persistência do costume, o que atesta uma relação causal aparente.

A admissão de Ibn-Ḥaldūn de uma certa liberdade humana indica um novo caminho. A aquisição para ele é um *mulk*, e este é criado por Deus e dado aos homens. Essa concepção de um elemento de liberdade, não obstante sua crença na onipotência divina, levou-o às reflexões sobre a ascensão e queda dos impérios, que representam o resultado de uma interação entre o mundo externo e a natureza humana e, dessa forma, interessam ao bom ordenamento das coisas na sociedade, isto é, ao seu ordenamento jurídico.

7.4.2 Temporalidade jurídica

Ligada ao tempo cíclico, a temporalidade jurídica em Ibn-Ḥaldūn diz respeito à segurança que ela impunha como instrumento de pacificação social. Na história, isso não significa pacificar os grupos sociais, mas sua historiografia, o que não é menos desafiador. Assim, justamente por pertencer ao mundo dos homens e ser histórico, o direito só pode surgir em determinadas contingências temporais.

Ironicamente, o próprio direito tem de lutar contra a insegurança gerada por mudanças radicais, motivo que o leva a ser uma das instituições estatais mais tradicionalistas. Nessa perspectiva, os sujeitos do direito encontram no tempo também a fonte de suas maiores inquietações, solucionadas, apenas paliativamente, por meio de institutos como a prescrição e decadência vistos acima.

A ausência desses limitadores temporais, ou sua organização caótica, foi o que lançou a história árabe no mesmo limbo das cadeias de transmissão dos *'aḥādīṭ*, cuja confiança nos transmissores era o que bastava para que se fizesse deles fontes válidas. Na *Muqaddimah* seu uso foi um giro corajoso em direção a um ciclo virtuoso, este também composto por três partes: 1. inteligibilidade do ordenamento jurídico na história, com critérios claros para se saber o que é válido hoje, isto é, no seu presente; 2. previsibilidade para as regras que serão vinculativas no seu futuro; e 3. estabilidade do mesmo ordenamento quando as decisões forem aplicadas retroativamente.

Ao especificar sua concepção de tempo cíclica, Ibn-Ḥaldūn usou da autoridade do direito para disciplinar a conduta historiográfica, sancionando os historiadores que se mostraram indolentes, pois nem a historiografia nem o direito socorrem os que dormem – *domientibus non succurrit jus*. Era preciso, portanto, buscar a verdade dos homens em seu mundo, aquele cujo tempo é limitado e onde o direito tenta acompanhar sua evolução. Do contrário, ver-se-ia a perpetuação de normas, mesmo que lógicas e legais, descontextualizadas e cegamente aplicadas aos fatos históricos. Em um mundo onde somente Deus era imprescritível e tinha direitos ilimitados, a missão de retirar os homens do tempo divino e pô-los no universo que lhes cabia foi uma proeza considerável, considerando o ambiente historiográfico do mundo árabe de então.

Pensar as limitações temporais a partir da jurisprudência foi uma ferramenta útil, pois ao estabelecer mais claramente um começo e um fim para uma determinada situação histórica aumentava sua segurança. O amparo do método jurisprudencial para pensar os diversos tempos pode parecer trivial nos dias de hoje, mas não o era no século

XIV e Ibn-Ḥaldūn observou com agudez os efeitos de sua ausência. Com o debilitamento da *‘aṣabīyah* debilitavam-se os valores morais e a ideia de justiça que conhecemos como cidadãos comuns em um nível ordinário, mas para além deles corrompia-se também a justiça na avaliação do conhecimento objetivo, já que o julgamento claro dos relatos históricos era comprometido pela influência dos laços de solidariedade tribal em níveis superiores como os dos Estados. Era dessa corrupção que a ordem jurídica tentava salvaguardar as fontes históricas por meio de seus limitadores, ou dito de outra forma, de seus instrumentos, incluindo os que versavam sobre o tempo.

CAPÍTULO VIII

A abordagem histórica ante a verdade judiciária

8.1 A multidimensionalidade das perspectivas de justiça. 8.1.1 *Uma discussão interminável: juízes ajuízam e historiadores historizam?* 8.1.2 *Recursos às decisões dos acontecimentos históricos.* 8.1.3 *Uma justiça sunita, árabe e magrebina.* 8.2 Posicionamentos perante diferentes tipos de justiça no Islão. 8.2.1 *A justiça racional.* 8.2.2 *A justiça metajurídica.* 8.2.3 *A justiça ética.* 8.2.4 *Da justiça teórica à prática.*

VIMOS NO CAPÍTULO anterior que a *Muqaddimah* segue um arranjo lógico, começando com o ambiente físico do homem, seguido por uma análise da organização social primitiva e sua evolução à forma urbana mais desenvolvida até a sua queda. Oposto ao desenvolvimento tecnológico dos cidadãos estava seu subdesenvolvimento, ou mesmo desenvolvimento negativo, em matéria de *‘aṣabīyah*, levando ao fim da dinastia e posteriormente ao da própria nação. O certo é que esse longo processo tem como denominador comum a crescente *injustiça* por parte da casa real, principalmente na arrecadação de impostos, com sua utilização para o sustento dos luxos da dinastia. É da perspectiva de justiça e injustiça de Ibn-Ḥaldūn que trataremos neste capítulo, com as diferentes evoluções que elas tomam com o passar do tempo na *Muqaddimah* e assim entender como ele julgou os acontecimentos históricos.

8.1 A multidimensionalidade das perspectivas de justiça

Nos capítulos anteriores empregamos nossa energia para determinar a órbita da jurisprudência na historiografia árabe-muçulmana, assim como na de Ibn-Ḥaldūn. Apresentamos conceitos jurídicos como *ra’y* (interpretação pessoal), *qiyās* (analogia dedutiva), *ijtihād* (opinião pessoal), *ijmā’* (consenso), *iḥtilāf* (divergência) e *taqlīd* (imitação) e os relacionamos com conceitos abordados historicamente como *‘umrān* (civilização) e *‘aṣabīyah* (espírito de corpo). Assim fazendo, seguimos nossa estratégia para estabelecer uma história das ideias que além de contextualizar, também definisse um perfil de raciocínio jurisprudencial previsível na historiografia de nosso autor na *Xifā’ as-Sā’il* e na *Muqaddimah* e, enfim, que determinasse como ele entendia a verdade e fazia justiça aos fatos históricos.

8.1.1 Uma discussão interminável: juízes ajuízam e historiadores historicizam?

Discussão travada há séculos, a órbita de ação dos juízes e dos historiadores nunca foi tão debatida como nos tempos atuais. A situação complica-se ainda mais quando as práticas de ambos os ofícios estão presentes na mesma pessoa, como no caso de Ibn-Ḥaldūn, deixando-nos a seguinte pergunta: isto teria afetado sua visão de justiça e injustiça, assim como seu julgamento dos acontecimentos passados?

De cara nos confrontamos com uma resposta multidimensional porque trata de conceitos heterogêneos, sem no entanto serem indiferentes entre si. O que observamos, por causa de personagens como o historiador magrebino, é que privilégios exclusivos na pesquisa de temas não eram comuns no século XIV como tentam ser hoje. Naquele tempo tanto direito como história já tinham seus raios de ação definidos, mas por vezes se seguiam cumulativamente, como vimos no capítulo VI deste trabalho – «Litigâncias no sufismo andaluz: a primeira abordagem jurídica de Ibn-Ḥaldūn». A consequência disso foi também a expansão das atividades dos entes envolvidos no processo de historicização ou de ajuizamento¹²⁴ de circunstâncias relevantes às sociedades.

Não causa surpresa, portanto, afirmar que juízes e historiadores cobrem áreas de conhecimento contíguas, senão parcialmente sobrepostas, cujo maior desafio não está tanto em entender o que os determina, mas as expectativas sociais para seus discursos, bem como para suas responsabilidades. Confrontar suas práticas esclarecerá as especificidades de cada um, mas principalmente porá em evidência as particularidades de seus usos do passado e suas relações com a verdade e a justiça.

Tratemos do historiador, este erudito cuja função primeira é tratar do passado. Segundo a forma como o cidadão comum imagina que suas análises estão investidas, as evidências que ele traz à tona só poderiam – em tese – levantar julgamentos morais, sem que suas conclusões sejam sentenças executórias, o que causaria apenas tensão às partes que analisa. Historiadores como Jean-Clément Martin (1998) discordam veementemente dessas caracterizações generalizadoras, observando que a história está intimamente ligada à ética, à moral, mas sobretudo à política, na construção da memória coletiva. Assim fazendo remodela o presente ao administrar conflitos como o juiz.

¹²⁴ Ajuizamento é o ato ou efeito de ajuizar, ou seja, de formar juízo ou conceito acerca de alguma coisa. É o processo de avaliar, de supor ou de fazer consideração a algo ou alguém. No âmbito do direito, fazer ajuizamento é levar a juízo, é submeter uma ação a um juiz, é o ato de protocolar uma ação na justiça para que seja apreciada e julgada por um juiz. O ajuizamento de uma ação é demandado nos tribunais competentes com o objetivo de resolver, na justiça, a reparação de danos de qualquer natureza.

L'absolu du jugement est ainsi contrebalancé par la relativité des critères retenus pour la qualification des choses jugées et pour les recherches de preuves, dont les procédures n'ont pas cessé d'évoluer selon les époques et en fonction de la jurisprudence. Or cette évolution des procédures n'est pas sans rapport avec la mutation des différentes règles de l'écriture de l'Histoire, qui se conjuguent, également, avec les grandes inflexions politiques et sociales et qui reposent, finalement, sur les rapports que les sociétés humaines nouent avec le passé. Sous cet aspect, la position de l'historien n'est pas réloignée de celle du juge, qui va tenir pour vraie la chose jugée, en sachant que ses attendus sont liés à l'état des connaissances et des sensibilités d'une époque, mais qui a en charge de dire le vrai pour qu'une société se constitue. (Martin, 1998: p. 18).

Na linha seguida por Martin, Nicola Lacey (2015) acrescenta à discussão o aspecto institucional que liga o direito à história. Para a erudita inglesa, as leis materializam-se em arranjos que se entrecruzam e se modificam ao longo do tempo, fazendo da história institucional um ente de suma importância para a própria ideia do direito que a jurisprudência deseja esclarecer. Por sua vez, a qualidade institucional da lei faz da perspectiva histórica uma componente essencial de qualquer abordagem satisfatória da teoria legal. Assim refletindo, a autora busca nos recursos históricos as fontes para examinar as possibilidades de arranjos jurídicos, ou seja, a influência da história sobre o direito.

Há também aqueles que reclamam o protagonismo do direito, sem contudo opor-se à história. Sarat e Kearns (2002) opõem-se ao *status* passivo em que o direito foi colocado em sua relação com a história. Para os autores, trata-se mais de um relação multidirecional, em que algumas vezes o direito é objeto de estudo dos historiadores, e em outras ele usa e escreve a história. O direito nessa perspectiva ativa construiria e usaria a história para autorizar e justificar suas decisões. Como autor da história, o direito responde às mudanças históricas ao escrever não só o seu próprio passado, mas o daqueles que estão sob seu domínio. Dessa forma, o direito elabora a história que quer apresentar como autoridade em uma determinada matéria.

De fato, o direito olha frequentemente para trás para responder às necessidades atuais. Mas isso não seria apenas um direito sob as vestes da história? O uso do precedente jurídico é um princípio importante para julgar um caso semelhante que há no presente. Nele o juiz constrói uma história doutrinal para elucidar um problema presente por meio de uma operação genealógica que lhe acorda certa discricção, desde que sua decisão esteja devidamente embasada na lei e nas decisões passadas, que por sua vez lhe dão autoridade e legitimidade. Contudo, como os precedentes nunca são perfeitamente idênticos, há espaço para o discernimento do juiz, e por que não dizer, de seu juízo, habilitando-o a escrever a história a cada decisão que toma.

Há ainda outros que pensam que as ciências jurídicas em geral podem ser uma ameaça à história (Cartier, 2006). Temerosos de uma invasão territorial, acreditam que o direito pode perturbar o campo de pesquisa histórico ao reclassificar os fatos históricos. A discussão começa com os campos de ação de cada uma e os argumentos em que historiadores e juristas sustentam suas análises.

A argumentação dos historiadores visa a reconstruir e relacionar acontecimentos passados, fundamentando-se em relações causais, isto é, em busca da causa de um fato sucedido e em vista disso estabelecer uma verdade. A argumentação dos juristas visa a atribuir uma prescrição a um acontecimento, cuja violação deve ser punida. Julgado o responsável por um crime, aplica-se a ele uma sentença prevista em lei. Nesse processo a proposta normativa não seria verdadeira nem falsa, mas válida ou inválida de acordo com a letra lei. Ora, assim seria se o andamento processual fosse realizado roboticamente, em que máquinas ou seres programados tomassem decisões judiciais. Mas, pelo contrário, os juízes defrontam-se permanentemente com casos que exigem mais sua atenção por não haverem precedentes adequados a uma decisão nova.

Acabamos de ver que história e direito encontram-se frequentemente, e muitas das vezes em mútua assistência. É igualmente um fato indiscutível que a história pode ser instrumentalizada por oficiais ou instituições a serviço de governos para criar versões concorrentes de um acontecimento histórico. O exemplo clássico no Islão foi o malabarismo técnico que os juristas encontraram para reconhecer o usurpador de uma região desde que respeitasse nominalmente a autoridade do califa. Mas cabe dizer que enquanto corpo metodológico, o direito não é nem bem nem mal, não tem vontade própria para impor uma legitimidade ou retirá-la de alguém. Sendo o método do direito um meio e não um fim, são os que dele fazem uso a responsabilidade pelos acertos e erros no seu uso, seja para impor visões falsas da história, seja para requerer revisões a decisões consideradas injustas.

8.1.2 Recursos às decisões dos acontecimentos históricos

Se tomarmos como exemplo Ibn-Ḥaldūn, veremos não um historiador das instituições judiciárias, mas um que procurava inserir concepções jurisprudenciais, bem como julgamentos, na discussão sobre a evolução das sociedades para submeter à apreciação uma nova explicação das diferentes comunidades estudadas. Isso em muito difere daqueles que simplesmente se debruçavam sobre os documentos emitidos pelos juízes

ou outros historiadores. Há aqui um sentido de correção, de recurso judicial¹²⁵, para usarmos um termo jurídico contemporâneo e amplamente conhecido pelas sociedades ocidentais.

Quem são essas forças que pressionam por revisões judiciais e históricas? Comunidades que se consideram injustiçadas no passado, poderíamos responder de um só golpe. Contudo, independentemente das novas evidências apresentadas, a melhor resposta seria: aquelas que produziram melhor suas provas de acordo com o novo contexto histórico que, depois de anos ou séculos, lhes era mais favorável.

Vejamos mais atentamente em que consistem os recursos judiciais em meio às forças burocráticas em disputa em qualquer governo. Nas democracias ocidentais – digamos norte-americana e europeias – o Estado é dividido em três poderes: o Executivo, o Legislativo e o Judicial, em tese independentes uns dos outros. Sendo que cada um tem suas responsabilidades e *modus operandi* de seu corpo técnico, tende-se a imaginá-los como ilhas cuja execução de suas funções tem um fim em si mesmo. Dessa maneira, um legislador não deveria se pronunciar sobre um julgamento, um governador deveria evitar fazer comentários sobre a aprovação de uma dada lei e um juiz eleitoral estaria proibido de tecer ideias sobre um projeto de lei polêmico para mudar as regras de sucessão presidencial.

No período midiático em que vivemos atualmente, sabe-se que os oficiais dos poderes Executivo e Legislativo não se deixam intimidar facilmente pelos holofotes e geralmente usam os meios de comunicação para defender as opiniões de um contra os outros. No caso dos juízes a situação muda um pouco, pois são por natureza mais discretos. E por que guardar tanta discrição? Porque a sociedade os vê como os guardiães da lei e da ordem, uma espécie de classe de sábios que tacitamente policia e restringe os abusos cometidos pelos outros dois poderes. Sob essa visão a revisão judicial é vista como a ação necessária de um poder moderador em defesa dos direitos dos cidadãos, para corrigir as decisões tomadas pelos outros poderes.

Mas a revisão judicial teria outra utilidade: a de expressar uma queixa em uma audiência por alguém que considera que seus direitos foram violados. Essa é a proposta de Eylon e Harel (2006), para quem os parlamentares não poderiam cumprir a função de

¹²⁵ Em direito, recursos são os instrumentos ou institutos processuais de impugnação de resoluções não definitivas. A parte que se sente prejudicada por uma decisão pode ter direito processual consistente em mostrar-se desconforme com ela e, ao mesmo tempo, pretender que seja revogada, com distintas consequências ulteriores, segundo as diferentes classes e fundamentos de recursos.

poder moderador porque cada um deles representa os interesses de grupos diferentes, e às vezes antagônicos, na sociedade.

According to the right-to-voice-a-grievance conception of judicial review, judicial review realizes the right to a hearing because it provides access to the courts for those who have a grievance; moreover, judicial review also supplies the necessary type of deliberation. What is required is a body that deliberates over particular cases and provides access to individuals, not a body that will oversee the legislature. The opportunity to hear individual cases and deliberate – an opportunity which is a defining characteristic of judicial review – is one that is regarded as essential by the right-to-a-hearing conception of judicial review. (Eylon & Harel, 2006: p. 998).

Ainda em anos recentes, vale a pena analisar o pensamento de Kuic sobre a revisão judicial nos Estados Unidos e seu impacto social. O cientista político da Universidade da Carolina do Sul vê a questão sob uma perspectiva democrática, ou melhor, eletiva: os juízes não são eleitos, e portanto não têm o direito de revisar sentenças. Para Kuic, a revisão judiciária é praticada na fronteira entre o direito e a política, de forma que o desequilíbrio entre os poderes poderia criar uma tirania jurídica.

Até agora vimos opiniões a respeito do recurso judicial no período contemporâneo e em sociedades ocidentais. Essas opiniões serviram-nos para contextualizar um conceito complexo relativo a uma doutrina jurídica que se acreditava – por sua aparente modernidade – inexistente no Islão medieval (Schacht, 1964).

David Powers (1992) argumenta que a revisão judicial era não só frequentemente utilizada como tinha seu precedente em correspondências do segundo califa, ‘Umar ibn al-Ḥaṭāb, ao seu governador no Iraque, Abū Mūsā al-Ax‘arī. O autor contesta duas opiniões que segundo ele são bastante difundidas: a primeira de que não há estruturas de apelação na lei islâmica porque as decisões dos cádis são irrevogáveis; e a segunda de que o instituto do recurso existiu apenas excepcionalmente quando sob a bandeira do Islão os Impérios Abássida e Otomano tiveram hierarquias formais para esse fim dado o ambiente relativamente estável de suas administrações.

Powers toma como exemplos alguns casos levados à justiça marínida em Marrocos entre os séculos XIII e XIV, período em que o poder dos cádis se precarizava em detrimento dos muftis. Em todos eles o mufti aparece como a primeira etapa do processo de apelação. Entre os elementos que esse jurisconsulto observava estavam a competência do cádi para julgar o caso e se sua decisão não conflitava com os preceitos estabelecidos no Alcorão, na Suna e no consenso dos grandes mestres maliquitas. Caso

encontrasse alguma irregularidade, emitia uma *fatwā* que era levada ao grão-cádi, que por sua vez decidiria sobre a necessidade ou não da revisão do processo.

Our analysis of Islamic legal theory, judicial organization, and court practice suggests that Islamic law is less anomalous with regard to the institution of appeal than has been thought. We have determined that Islamic law allows for the reconsideration of a judicial decision by the issuing judge himself under limited and precisely defined conditions; we have pointed to evidence suggesting that the court of the chief judge of the capital city functioned as a court of review for the decisions of local and provincial judges (a point on which further research is required); and we have determined conclusively that Islamic law developed a system of successor review in which a judge might reconsider and overturn a judgment issued by his predecessor if it could be demonstrated either that the predecessor had lacked jurisdictional authority or that a particular judgment was not in conformity with Islamic law. (Powers, 1992: p. 336).

Apesar de não vinculativa, uma *fatwā* tinha grande autoridade no meio jurídico maliquita, motivo pelo qual Ibn-Ḥaldūn emitiu a sua para abordar a disputa entre os sufistas em Al-Āndalus entre 1372 e 1374. Nesse contexto, a produção de provas no mundo de nosso autor implicava seguir um ritual preestabelecido no que ele descreveu na *Muqaddimah* na parte que respeita à dialética – comportamento durante a defesa de ideias – e na que respeita à instrução científica – lógica na apresentação dos fatos, que então seriam analisados e debatidos com seus pares até que se chegasse a um consenso.

O recurso judicial e a reavaliação de acontecimentos históricos colocam juízes e historiadores em um mesmo campo ao utilizarem analogamente instrumentos interpretativos obrigatórios a ambas as partes, cujo objetivo básico é o de legitimar novas provas, ou seja, novas interpretações, para gerar novas sentenças (Paillart, 1866). Dessa forma, fazer justiça em história vai ao encontro de tudo o que vimos até agora da justiça na jurisprudência de Ibn-Ḥaldūn, interpretando leis, textos sagrados, fatos históricos por meio dos sentidos dos acontecimentos – e das palavras que os explicam – de acordo com a nova demonstração da verdade alegada e o peso político dos grupos que a defende.

Contudo, é importante ter em conta que a própria noção de justiça e injustiça mudam com o tempo. As sociedades envelhecem e com elas outras prioridades se estabelecem. Nos escritos de Ibn-Ḥaldūn essa noção tem seu divisor de águas quando se mudou para o Cairo, onde trabalhou como professor e grão-cádi e que veremos com mais atenção adiante. Antes, porém, faremos uma breve revisão sobre os fundos teórico e prático da justiça, com o objetivo de os relacionar à evolução do direito islâmico, assim como sua aplicação à história pelo autor magrebino.

8.1.3 Uma justiça sunita, árabe e magrebina

Ao longo dos estudos sobre nossa personagem no Ocidente muito foi dito a respeito de sua origem, personalidade e abordagem histórica. Era difícil acreditar que, principalmente nos anos de ocupação colonialista na África, um magrebino do século XIV pudesse ter visto o mundo de forma tão parecida como os eruditos europeus do século XVII e posteriores. Isso significou, não raramente, imposições conceituais que justificassem de alguma maneira sua excepcionalidade entre os árabes, justificando sua naturalização intelectual como europeu (Al-Azmeh, 1982).

O orientalista escocês Hamilton A. R. Gibb (1933) notou com especial sutileza essa questão quando tratou do quão longe o magrebino acreditava estar livre da influência religiosa. Ficava então a pergunta: como justificar seu aparente materialismo e pessimismo? Aliás, eram esses os substantivos corretos para se referir a ele naquele contexto?

Ademais dos vícios interpretativos inerentes a uma história das ideias embasada em um orientalismo ligado à expansão colonialista no Magrebe, havia razões nos próprios escritos de Ibn-Ḥaldūn para crer que ele tinha duas formas diferentes para entender a justiça, uma em sua teorização e outra em sua aplicação.

A confusão foi criada pela leitura fragmentada do *Kitāb al-ʿIbar* nas três partes que conhecemos atualmente como livros independentes – *Muqaddimah*, *Tārīḥ* e *Taʿrīf*. Há de fato duas formas diferentes de ver a justiça nesses livros, contudo não podemos concordar que se trata de uma contradição ou de algum lapso de revisão. Quando lemos as três partes como uma única obra, notamos que se trata de um conceito que evolui com o tempo – ou seja, histórico – e muda de aplicação de acordo com o contexto.

Para a justiça na *Muqaddimah*, inevitavelmente ele poderia julgar os eventos históricos segundo o que considerava teoricamente justo, dando-lhes interpretações novas e mais justas uma vez que tivesse ponderado sobre novas provas. Aqui a justiça é discutida como um conceito cujos processos eram determinados por forças sociais além do controle dos homens ou, ainda mais, já passados. Em outras palavras, sua missão era a de reparar injustiças cometidas a uma dada comunidade pela pena de historiadores desinteressados, preguiçosos ou parciais – um tipo de justiça *post mortem*.

Parece-nos que o essencial da discussão que iniciamos com Gibb é que é necessário ter cuidado ao aplicarmos valores interpretativos ocidentalizantes à nossa personagem. Ibn-Ḥaldūn não era só um muçulmano, mas também jurista, teólogo e

historiador. Se para ele a religião islâmica era o verdadeiro caminho para levar a Deus, esta não era central na *Muqaddimah*, o Estado sim. Como consequência dessa afirmação temos o caráter indiscutível da justiça divina, para o qual ele se absteve de fazer qualquer observação polêmica. Restava assim a justiça humana, negociável pelo consenso e historicizável de acordo com normas do direito e da jurisprudência porque evoluem com o tempo. Sobre esse aspecto, a própria noção de justiça de Ibn-Haldūn sofreu *mutações* ao longo de sua história pessoal, às quais trataremos nas próximas linhas.

8.2 Posicionamentos perante diferentes tipos de justiça no Islão

Quando falamos de um posicionamento perante a justiça, não nos referimos necessariamente a uma opção de âmbito pessoal. Claro que o magrebino sabia o que era certo e errado moralmente, mas como juiz também sabia o que era justicável – o que compete oficialmente à justiça de um país ou de uma religião como o Islão –, obrigando-o a se situar em relação ao poder a que servia, mas não menos importante à sua crença religiosa e à sua classe social.

Ao levarmos em conta todos esses elementos juntos no conjunto das circunstâncias que o rodeavam no século XIV, imediatamente abandonamos a ideia de um pessimismo vazio, uma tendência individual para esperar que o pior acontecesse. A situação no Islão Ocidental no século XIV era de fato crítica e impunha debates incontornáveis, dentre os quais o que gerou a *Xifā' as-Sā'il*. Nesta, assim como na *Muqaddimah*, observa-se um processo gradual pelo qual se afiguram escolhas do que ele considerava justo e aplicável à história. Mas antes, vejamos sucintamente as significações da justiça no Islão e de onde ele pinçou o que delas mais bem se adequava à sua estratégia para chegar à verdade histórica.

8.2.1 A justiça racional

Começamos pela justiça pensada como o estabelecimento de relações lógicas não por acaso. Recusamos completamente a ideia de o considerar um jurista ou historiador racional, pelo menos não no sentido que os modernistas deram ao termo. Isso não implica considerá-lo indiferente à lógica, e tampouco às grandes discussões que se deram no mundo islâmico após as traduções das obras dos pensadores gregos e romanos

para o árabe.¹²⁶ O magrebino era um muçulmano ortodoxo praticante e suas funções públicas fizeram-no abandonar qualquer teoria que ameaçasse seu *status* para defender abertamente doutrinas como as da escola mutazilita¹²⁷, que poderiam trincar a base do edifício em que sustentava o nome de seu clã, mesmo que tenha tirado dela alguns fundamentos tal como tirara do sufismo.

Os seguidores da escola mutazilita sustentavam que a justiça era uma expressão da essência de Deus e por isso salutar aos homens, o que no fim das contas queria dizer que nada injusto poderia originar-se a partir dEle. A consequência disso é que a única forma de aplicar a justiça divina aos fatos terrenos era por meio da razão.

Três princípios determinam o caráter da doutrina mutazilita da justiça racional. O primeiro é o princípio do racionalismo, para o qual a justiça é determinada pela razão. O segundo é o do voluntarismo, em que os atos humanos são produtos da livre vontade. O terceiro é o princípio da responsabilidade, em que os homens são recompensados ou punidos segundo sua escolha entre serem justos ou injustos. Mas o livre arbítrio e a responsabilidade pelas escolhas extrapolavam uma série de questões a que os homens não têm controle, justamente porque as desconhecem no sentido de *conhecimento* que Ibn-Ḥaldūn abordou de forma sistemática e abrangente no capítulo VI da *Muqaddimah*.

O historiador magrebino usa em sua refutação à tese mutazilita os conceitos de *percepção* e *apercepção* que discutimos no capítulo IV deste trabalho. Sua contra-argumentação parte do princípio de que os filósofos fizeram suas investigações sobre o problema da percepção, estabelecendo uma norma que permitisse a especulação intelectual para distinguir entre o verdadeiro e o falso, além de concentrar-se sobre as ideias abstraídas da existência individual. A partir delas os filósofos abstrairiam as imagens que se conformassem a todas as manifestações da existência.

Então, partiriam para a segunda etapa: analisar aquilo que foi sentido de forma a torná-lo inteligível, formando ideias universais que poderiam ser associadas a outras em uma espiral cujo objetivo era atingir as ideias elementares universais, de maneira que comportassem toda a espécie de representação mental sobre o assunto estudado – existências – e, portanto, quando nenhuma outra abstração seria mais possível.

¹²⁶ Não é demais lembrar a importância que teve na cultura ocidental a Escola de Tradutores de Toledo, que designa na historiografia, desde o século XIII, os distintos processos de tradução de textos clássicos greco-latinos alexandrinos, que foram vertidos do árabe ou do hebraico ao latim, servindo-se do romance castelhano como língua intermediária, ou diretamente a outros romances emergentes.

¹²⁷ Escola teológica importante do Islão sunita, foi fundada no século VIII. Desenvolveu seus fundamentos na lógica e no racionalismo, inspirados pela filosofia grega e razão, combinados com as doutrinas da fé islâmica. Tiram seu nome da raiz de verbal reflexiva ‘-Z-L – «separar-se», «segregar-se» –, denotando algum tipo de abstinência da atividade sexual, dos prazeres mundanos ou, mais geralmente, do pecado.

Ora, enquanto estrutura metodológica a argumentação mutazilita não foge em seu grosso àquela usada por Ibn-Ḥaldūn em grande parte de seus escritos. Nosso autor também declarou que como homens somos capazes de perceber, aperceber e então criar hipóteses. No entanto, o que está em discussão aqui não é o tanto o método, mas a quem e como ele é aplicado, pois os filósofos fundamentam seus julgamentos sobre a percepção das coisas, ou seja, em provas superficiais para se chegar a Deus.

The arguments concerning the corporal *existentia* constitute what they call the science of physics. The insufficiency lies in the fact that conformity between the results of thinking – which, as they assume, are produced by rational norms and reasoning – and the outside world, is not unequivocal. All the judgments of the mind are general ones, whereas the *existentia* of the outside world are individual in their substances. Perhaps, there is something in those substances that prevents conformity between the universal (judgments) of the mind and the individual (substances) of the outside world. At any rate, however, whatever (conformity) is attested by sensual perception has its proof in the fact that it is observable. (It does not have its proof) in (logical) arguments. Where, then, is the unequivocal character they find in (their arguments)? (*The Muq.*: p. 401).

Segundo Ibn-Ḥaldūn, a inconsistência do ajuizamento mutazilita estava em sua incompletude metodológica para julgar e fazer justiça apenas com a razão. Debater assuntos como a existência de Deus seguindo somente as percepções dos cinco sentidos era não só mostra de arrogância, mas perda de tempo por usar uma estratégia interpretativa fadada ao fracasso. Isso porque ao se contentarem com as percepções, os seguidores da escola mutazilita teriam se acomodado ao mundo palpável das coisas que sentimos ordinariamente e assim, sem se darem conta, afastaram-se do *hábito* por causa de seu orgulho.

Assim, era de se esperar que ele recusasse uma justiça racional que concedesse à humanidade o controle total de seus atos, visão que ia contra sua ideia dos ciclos, que tinha Deus como causador e decisor final. O criador é por natureza justo e assim nenhuma injustiça proviria dEle, e por essa razão nunca deixaria que houvesse mais de uma escala de justiça além daquela originária do debate e posterior consenso de seus representantes.

8.2.2 A justiça metajurídica

Mais do que a justiça de acordo com a Xariá, a metajurídica é aquela que ultrapassa os recursos da jurisprudência e precisa de ser analisada de forma não convencional. Dito de outra forma, é a que respeita a valorização jurídica daquilo que antes era juridicamente irrelevante, mas que com o tempo passou a sê-lo. Para tanto, reconhecemos que mesmo

em um direito profundamente enraizado na religião como o islâmico, não se pode negar a participação humana em seu desenvolvimento, embora os doutores atuais da Lei ainda se esforcem para situar Deus como o «Grande Julgador», de quem derivariam todos os julgamentos.

Em boa parte deste trabalho tratamos de pôr claro a humanidade intrínseca do direito muçulmano, lapidado lentamente durante os séculos que sucederam à morte de Maomé. Mas se assim o é, onde se situa Ibn-Ḥaldūn, com toda sua ortodoxia religiosa, perante uma justiça cuja base integra contributos humanos? Há fortes indicações de que o magrebino foi honesto em suas demonstrações de apreço religioso ao Islão mas, paralelamente, jamais se subtraiu a utilizar instrumentos metodológicos que inicialmente não compunham o leque de opções contemplado pelos primeiros juristas ligados ao califado, mesmo com toda a admiração que tinha por esse regime.

Homem de seu tempo, usufruía das fontes à sua disposição já longamente discutidas, mas sobretudo sabia navegar entre os momentos pelos quais passara a própria ciência da jurisprudência islâmica. Tal como um poliglota que se adapta ao contexto linguístico em que se encontra, nosso autor não via grandes inconvenientes em adaptar-se àquela diglossia jurisprudencial que dividia as terras do Islão em diversas escolas de direito, no campo externo, e às diferentes leituras que se davam no campo interno de cada uma delas. Mais ainda, a experiência como homem de Estado ajudou-o a adequar-se proficuamente ao que havia de mais ortodoxo, ou seja, ao que havia de mais inócuo à sua carreira e por que não dizer, à sua integridade física.

O certo é que o momento mais fácil para o qual se adequou na história do direito islâmico foi o inconsciente, aquele que prescinde da consciência humana porque ditado por Deus, quando – idealmente – foi desnecessário que os muçulmanos pensassem em produzir direito. Entretanto, o Alcorão e a Suna não deram conta sozinhos das complicações jurídicas advindas da formação do Império, quando o direito islâmico tornou-se uma ciência estudada por especialistas com vistas ao seu conhecimento e aperfeiçoamento, isto é, a instrumentalização científica da regra jurídica: foi quando se passou da produção jurídica à produção jurisprudencial.

Mas mesmo em estágios avançados a produção jurisprudencial não consciente tem um âmbito mais amplo, do qual nem um direito como o islâmico pôde fugir. A sociedade muçulmana, assim como outras, tomou regras já jurisprudenciais e deformou-as, ou melhor dizendo, adaptou-as aos novos tempos e às novas circunstâncias como *ijtihād* e *ijmā'*. Esses dois conceitos mostram que no conjunto das normas

jurisprudenciais islâmicas havia espaços por preencher com material de origem não jurisprudencial, tal como a dialética, a lógica ou a semântica. A título de exemplo, vejamos brevemente como Ibn-Ḥaldūn articulou o conhecimento da língua árabe com outras ciências conexas e enfim com a lei religiosa.

The pillars of the Arabic language are four: lexicography, grammar, syntax and stile (*bayān*), and literature. Knowledge of them all is necessary for religious scholars, since the source of all religious laws is the Qur'ān and the Sunnah, which are in Arabic. Their transmitters, the men around Muḥammad and the men of the second generation, were Arabs. Their difficulties are to be explained from the language they used. Thus, those who want to be religious scholars must know the sciences connected with the Arabic language. (*The Muq.*: p. 433).

Conceitos como *lexicografia*, *gramática*, *sintaxe*, *estilo* e *literatura* tornaram-se, segundo a citação acima, passíveis de adequação a materiais eminentemente jurisprudenciais e e por consequência também históricos, que por meio da interpretação e analogia estenderam-se sobre o conjunto normativo do Islão. É assim, dessa mutabilidade intrínseca da jurisprudência, e por que não dizer, de sua porosidade, que o historiador magrebino pôde manter-se um muçulmano ortodoxo sem abdicar dos apoios metodológicos metajurídicos conquistados com a juridicização do que antes não era jurídico.

8.2.3 A justiça ética

A justiça ética parte em Ibn-Ḥaldūn inevitavelmente das normas processuais do direito islâmico. Isso porque sendo elas os aspectos externos da Xariá, são reconhecidas como a justiça formal aceita pela ampla maioria dos muçulmanos sunitas dada a sua regularidade e imparcialidade tantas vezes pregadas no Alcorão e na Suna. Por causa de sua antiguidade, liga-se às primeiras sociedades islâmicas que viviam ainda no deserto – beduínas com forte espírito de corpo –, em condições humildes e por isso mesmo puras. É, pois, dessa justiça e desse momento da história muçulmana que o magrebino tirou os padrões que moldaram os modelos perfeitos para fazer justiça no Islão.

Evidentemente, tratava-se de padrões utópicos na prática, mas necessários como referências em sua teorização. Nesse sentido, parece-nos indiscutível a influência do jurista iraquiano Al-Māwardī na concepção de justiça de Ibn-Ḥaldūn, e com ela a definição do que era um «bom juiz» e posteriormente um «bom califa».

Ao que se refere ao juiz, Al-Māwardī diz na obra *Al-Aḥkām as-Sulṭāniya wa al-Wilāyāt ad-Dīniya* que para uma pessoa ser considerada justa deve ser confiável, sem

pecados e insuspeita em seus atos religiosos e temporais. O mesmo aplicava-se à testemunha, cujo testemunho era considerado a evidência objetiva sobre a qual o juiz tomava sua decisão. De acordo com essa estrutura ortodoxa, uma vez feito o juramento, em caso de abjuração a testemunha seria considerada ímpia, e portanto injusta, sobre quem recairiam as sanções divinas.

O jurista iraquiano define em sete as condições para que alguém pudesse se tornar juiz, dentre as quais citamos abaixo a quinta delas.

[...] he must be of just character, a quality requisite in all kinds of authority. Justice consists in being true in speech, manifest in his fulfillment of a trust, free of all forbidden acts, careful to guard himself against wrong actions, free of all doubt, equitable both when content and when angry, chivalrous and vigorous both in his deen and his worldly affairs. When such qualities are perfected in him, this quality of justice – by which his testimony is permitted and his judicial authority is acceptable – may be said to be present. If, however, he is lacking in any of these qualities, his testimony is not accepted, his words are not accepted and his decisions are not executed. (Al-Māwardī, 1996: p. 99).

Mas os escritos de Al-Māwardī em muito superaram a definição do juiz perfeito, eles constituíram-se em guias cuja intenção era garantir legitimidade e lealdade ao califado de forma jurídica, e nesse sentido sua autoridade moral fez-se imensamente presente em nosso historiador. Em *Al-Aḥkām as-Sulṭāniya wa al-Wilāyāt ad-Dīniya* ele observou que se os princípios éticos não fossem levados em conta o califado erodiria e a legitimidade do califa seria questionada.

Para ambos, tanto do ponto de vista político como do jurídico, havia a preocupação com as consequências da perda da autoridade central uma vez que esta deixasse de lado a ordem e a justiça como absolutamente essenciais: quando uma e outra fossem perdidas a integridade e a estabilidade do Estado não mais se sustentariam.

8.2.4 Da justiça teórica à prática

Depois de ter se estabelecido no Egito cerca de dez anos após seu autoexílio no forte de Qal‘at ibn-Salāma (1375-8), o magrebino passou a olhar a justiça sob uma nova ótica. Na última parte de sua vida, parece ter compreendido o significado da Lei nas relações sociais e seu papel na contenção da decadência dos valores quando aplicada corretamente à administração pública. Como grão-cádi havia a possibilidade de intervir no processo levado à justiça antes que a sentença final fosse proferida. No entanto, a ação *ante mortem* exigia cumprir procedimentos mais estritos com relação à produção

de provas pelas partes, sujeitando-as aos prazos exíguos próprios ao aparelho da justiça pública.

Havia também outros elementos a levar em consideração que marcaram sua visão da justiça: no Magrebe trabalhara como conselheiro e depois como diplomata, para quem as preocupações versavam sobre as lutas pelo poder; no Egito muito contaram essas experiências, mas tiveram de ser aplicadas em fazer justiça ao homem vulgar, o que não podia fazer dele um homem indiferente à opressão e à tirania.

É curioso o fato de que inicialmente mostrou-se encantado com o Cairo, seus edifícios lindos, a organização da cidade e a hospitalidade dos cairotas, civilidade e delicadeza que encobriam um mundo injusto e amoral que bem conhecia e pensava ter escapado quando deixara o Magrebe. A corrupção grassava nas instituições públicas egípcias, sobretudo nas ligadas ao aparelho jurídico, cujo fundamento de sua existência era exatamente o de fazer justiça aos cidadãos vulneráveis, aos pais de família, em vez de lhes causar mais injustiças pelo abuso de poder e ineficiência de seus funcionários.

Embora já fosse um homem maduro, a etapa egípcia de sua vida equivaleu a uma revolução silenciosa, de profunda introspecção sobre o valor da justiça como instituição e instrumento intelectual para pensar e fazer a justiça e como a administrar, respectivamente como professor de jurisprudência maliquita e como juiz. Era preciso então refinar sua teoria histórica, refletir sobre os tipos de governo como fizeram antes Al-Māwardī e Ibn-Taymīya, e para tanto o Egito permitiu-lhe pôr em prática o que até aquele momento interviera apenas teoricamente. Ao mesmo tempo, sem se dar conta, ele próprio estava ficando senil, o que justificava sua atenção para com a indiferença à Lei de Deus, própria àquela fase de descaso pelos valores fundadores da comunidade islâmica.

Na *Autobiografia* Ibn-Ḥaldūn refletiu sobre esses anos no Cairo ao descrever-se como um julgador imparcial, fosse na esfera judicial ou administrativa, pressupondo a existência de uma instituição isenta que garantisse à população um juiz competente a cada caso e segurança contra os atos arbitrários de pessoas ou entidades poderosas. O trecho abaixo é já um exemplo de justiça aplicada à prática, ainda que mantivesse os reflexos de Al-Māwardī em seu processo metodológico.

Pour ne laisser aucune prise à la malignité des censeurs, je m'appliquai à rendre la plus exacte justice à tout le monde, sans me laisser influencer par le rang ni par la puissance de qui que ce fût ; je protégeai le faible contre le fort ; je repoussai toute démarche, toute sollicitation, soit d'une des parties, soit de l'autre, pour m'en tenir uniquement à l'audition des preuves testimoniales. Je

m'occupai aussi d'examiner la conduite des *adels* qui servaient de témoins aux actes, et je reconnus que parmi eux se trouvaient des hommes pervers et corrompus. Cela provenait de la faiblesse du *hakem*, qui, au lieu de scruter rigoureusement le caractère de ces individus, s'en tenait aux simples apparences et se laissait influencer par le prestige du haut patronage qui paraissait les entourer. [...] Le mal était invétéré ; des traits scandaleux de la fraude et de la malversation des *adels* s'étaient répandus dans le public, et, comme plusieurs de ces méfaits vinrent à ma connaissance, j'en châtai les auteurs avec la plus grande sévérité. (*Autob.*: pp. lxxxvi-lxxxvii).

A declaração acima pode mostrar-se um tanto ingênua, senão forçada, em se tratando de uma autobiografia. Contudo, não sejamos tão duros com ele, qual juiz hoje escreveria em um livro que recebeu suborno ou outras vantagens para dar ganho de causa a uma das partes em uma ação judicial? O que nos interessa nela é sua concepção formal de um juiz justo, porque foi a que aprendeu com seus mestres e a que aplicou à sua leitura da história. É ela também que em seus últimos anos fê-lo ater-se às consequências da injustiça nas sociedades muçulmanas se os procedimentos da Lei não fossem seguidos à risca. Em resumo, estava ficando mais conservador.

Difícil situação a que se encontrava, como ele próprio descreveu quando determinou os três tipos de Estados de acordo com a justiça que aplicavam aos seus povos. Era, claro, um falso impasse, porque não se tratava de reformar a sociedade islâmica, mas o próprio Islão, discussão que se mantém acalorada ainda nos dias atuais. Mas o magrebino não era um reformador, ao menos não no campo religioso ou jurisprudencial; aliás, não se podia esperar nada diferente de um homem envolvido com os afazeres públicos e devoto do sunismo ortodoxo. Restava-lhe somente julgar os Estados de seu tempo, compará-los àqueles que os antecederam, determinar em que fases do ciclo se encontravam e, de posse de novas provas, fazer-lhes a justiça devida segundo ações e reações compreensíveis e comprováveis, tal como sublinhou com a mesma ênfase quatro séculos mais tarde o jurista francês Pierre-Aubin Paillart, ao evocar a reparação de erros passados.

Réparation, et non pas *Répression* ; tout est là. Nous contestons de la manière la plus absolue la jurisdiction correctionnelle. Nous concédons la justice civile, avec les tempéraments que la prudence et le bon esprit des magistrats sauront apporter, selon les faits, à cette œuvre difficile. C'est une grande innovation que d'introduire la jurisprudence dans l'histoire, et sauf quelques rares espèces, toutes de date récente, c'est bien réellement une innovation. N'altérons pas ce droit reconnu par le consentement unanime de l'humanité, sous tout de régimes divers, au milieu de tant d'événements, de tout de révolutions sociales ou politiques, morales et religieuses, et protégé par l'autorité du temps, par une prescription, nous l'avons dit, bien plus que millénaire, puisqu'elle remonte à des époques lointaines, obscures, indéterminées, puisque l'histoire, qui fut dans l'origine un privilège sacerdotal, est depuis bien longtemps le droit de quiconque possède en soi la pensée et la vocation : elle n'a trouvé qu'au grand jour sa vie et son éclat ; le mystère hiératique est devenue ainsi la religion de

l'expérience. Les siècles ont travaillé pour l'histoire au prix du sang et des larmes. Parmi les œuvres de l'esprit, c'est elle qui grandit toujours le plus par la liberté, et ses travaux critiques font honneur à notre époque. Ne la traînons pas à la barre de nos tribunaux répressifs ; pour qu'elle soit sincère, laissons-la indépendante. (Paillart, 1866: pp. 120-1).

PARTE III

CAPÍTULO IX

Os fundamentos da justiça aplicados aos tipos de governo

9.1 O governo baseado nas leis religiosas e seculares. 9.1.1 *O Califado de Córdoba (929-1031)*. 9.2 O governo baseado nas leis seculares. 9.2.1 *Maquiavel e Ibn-Ḥaldūn*. 9.2.2 *Círculo de justiça*. 9.2.3 *Os reinos de taifas (1009-91)*.

A ESTRUTURA POLÍTICA estudada pelo nosso autor na introdução ao *Kitāb al-‘Ibar* era a da unidade do Estado sob a bandeira do Islão. Isso quer dizer que não importava quem fosse o soberano, em qual parte do mundo islâmico estivessem ou qual língua falassem seus habitantes, todos os muçulmanos pertenciam a um único império, este comandado por um único Deus. De certa forma, era essa a expectativa geral, o que os fazia seguir adiante, embora a realidade do século XIV mostrasse que a unidade religiosa não correspondia mais à unidade política da época do califado histórico. O que se viu depois da expulsão desse jardim do Éden¹²⁸ islâmico foi a fragmentação do Islão em uma variedade de Estados que, como Adão e Eva, foram condenados a seguir um ciclo interminável de ascensões e quedas de dinastias que duravam até três gerações de aproximadamente quarenta anos cada uma, nascendo no deserto e morrendo na cidade.

Segundo Ibn-Ḥaldūn, da mesma forma que os impérios podiam ser observados em três diferentes etapas do ciclo político – conquista e ascensão, apogeu, declínio e queda –, também o podiam com base nos níveis de justiça de cada tipo de governo. Dessa forma, um Estado seria mais ou menos justo segundo o nível de aplicação correta

¹²⁸ Sobre a formação do jardim do Éden a Bíblia (Gên. 2:4-17) diz o seguinte: «Estas são as origens dos céus e da terra, quando foram criados: no dia em que o Senhor Deus fez a terra e os céus, e toda a planta do campo que ainda não estava na terra, e toda a erva do campo que ainda não brotava; porque ainda o Senhor Deus não tinha feito chover sobre terra, e não havia homem para lavrar a terra. Um vapor porém subia da terra, e regava toda a face da terra. E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou em seus narizes o fôlego da vida; e o homem foi feito alma vivente. E plantou o Senhor Deus um jardim no Éden, da banda do Oriente: e pôs ali o homem que tinha formado. E o Senhor Deus fez brotar da terra toda a árvore agradável à vista, e boa para comida: e a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore da ciência do bem e do mal. E saía um rio do Éden para regar o jardim; e dali se dividia e se tornava em quatro braços. O nome do primeiro é Pisom: este é o que rodeia toda a terra de Havilá, onde há ouro. E o ouro dessa terra é bom: ali há o bdélio, e a pedra sardônica. E o nome do segundo rio é Giom: este é o que rodeia toda a terra de Cuse. E o nome do terceiro rio é Hidéquel: este é o que vai para a banda do oriente da Assíria: e o quarto rio é o Eufrates. E tomou o Senhor Deus o homem, e o pôs no jardim do Éden para o lavrar e o guardar. E ordenou o Senhor Deus ao homem, dizendo: De toda a árvore do jardim comerás livremente, mas da árvore da ciência do bem e do mal, dela não comerás; porque no dia em que dela comeres, certamente morrerás».

da justiça islâmica e seu motor, a *‘aṣabīyah*, que deveria refletir no campo político o plano de Deus para a humanidade.

Embora saibamos que para Ibn-Ḥaldūn o governo perfeito era o califado, aquele liderado diretamente por Deus, começaremos pelo segundo deles – o governo baseado nas leis religiosas e seculares –, seguindo então para o terceiro – o governo baseado nas leis seculares. Para o primeiro tipo – o do governo divinamente guiado: o califado – dedicaremos um espaço privilegiado em um capítulo à parte em que estenderemos nossa discussão dada sua importância.

9.1 O governo baseado nas leis religiosas e seculares

Esse é o governo em que os Estados baseiam-se em uma ordem pública que consiste em uma mistura de leis seculares e religiosas. Esse tipo de ordem prevaleceu no Islão depois de sua transformação da autoridade califal em monárquica. Em princípio, os soberanos eram ligados à lei e à religião, mas na prática perseveravam em seus interesses pessoais, determinados pelos hábitos sociais, pela segurança do Estado e pelas ambições dos cortesões. Segue-se que esse tipo de justiça não é ideal, porque não é nem puramente racional nem religiosa.

If these norms are ordained by the intelligent and leading personalities and minds of the dynasty, the result will be a political (institution) with an intellectual (rational) basis. If they are ordained by God through a lawgiver who establishes them as (religious) laws, the result will be a political (institution) with a religious basis, which will be useful for life in both this and the other world. (*The Muq.*: p. 154).

O magrebino parecia acreditar que embora fosse ruim uma justiça que servisse a dois mestres – à religião e à racionalidade –, admitia que se tratava de um sistema superior àquele baseado unicamente nas leis seculares. Afinal de contas, era melhor ter uma *‘aṣabīyah* e leis frágeis a nenhuma delas. A influência recíproca entre ambas, se não impedisse a decadência, pelo menos mostrava certa resistência em capitular ante o desprezo total à vontade de Deus.

The second type (of rational politics) is the one concerned with the interest of the ruler and how he can maintain his rule through the forceful use of power. The general interest is, here, secondary. This is the type of politics practised by all rulers, whether they are Muslims or unbelievers. Muslim rulers, however, practise this type of politics in accordance with the requirements of the Muslim religious law, as much as they are able to. Therefore, the political norms here are a mixture of religious law and ethical rules, norms that are natural in social organization together with a certain necessary concern for strength and group feeling... (*The Muq.*: p. 257).

Mantinha-se ainda o respeito pelo Islão, mas o império se expandira de tal forma que não mais representava o Estado. A religião passava por um processo no qual logo seria substituída pelo afeto patriótico, que junto à *‘aṣabīyah* urbana representaria ainda a motivação básica para se seguir as leis. Com a diminuição do temor a Deus erodia-se o respeito às Suas leis, e com elas a falta de confiança na justiça do soberano. Os cidadãos, por um lado, descrentes em se sujeitarem à justiça estatal, tentavam cada um à sua maneira respeitar a Lei de Deus e a do emir, sem ver grande recompensa por seu esforço em respeitar a deste último.

De fato, tratava-se de um momento difícil para o nosso autor comentar os deméritos de um tipo de regime que estava na transição entre o religioso e o secular. Ele próprio era oriundo de uma família que construíra seu nome e fortuna em emirados que apesar de terem o islamismo como religião oficial, tinham suas leis aplicadas discricionariamente pelos emires, que quando não aviltavam o espírito da norma religiosa, no mínimo descontextualizavam-na em benefício de suas famílias.

Ao mesmo tempo, em certos aspectos, era também uma fase ambiciosa da evolução dos Estados quando observados seus níveis de justiça. Era o melhor dos mundos se considerarmos que esse sistema jurídico misto tentava guardar o instinto guerreiro da *‘aṣabīyah* e os valores sagrados da Xariá, no qual os juristas muçulmanos, apesar de cientes de seu debilitamento, ainda conseguiam aplicar um tipo de lei suntuária à casa real e assim evitar excessos por parte dela.

A solução encontrada por Ibn-Ḥaldūn foi como sempre não a melhor, mas a possível, tendo-se em mente que a restauração do califado era impossível. Dessa forma, dirigiu sua reprimenda não a todas as monarquias, tão-só àquelas que se tornaram tiranas e injustas. A razão para sua leniência era a realidade em que vivia, bem como os exemplos de outros Estados que naquela época estavam em etapas muito mais críticas e próximas de seu fim. Não nos esqueçamos de que a falta de moderação dos emires era apenas uma fase que precedia a muitas outras antes da decadência total, em que o Estado viveria «sem lei nem rei», tal como se passara com o Califado de Córdoba e vários emirados ibéricos.

The religious law does not censure royal authority as such and does not forbid its exercise. It merely censures the evils resulting from it, such as tyranny, injustice, and pleasure-seeking. Here, no doubt, we have forbidden evils. They are the concomitants of royal authority. The religious law praises justice, fairness, the fulfillment of religious duty, and the defense of religion. It states that these things will of necessity find their reward (in the other world). Now, all these things are concomitants of royal authority, too. Thus, censure attaches

to royal authority only on account of some of its qualities and conditions, not others. (The religious law) does not censure royal authority as such, nor does it seek to suppress it entirely. (*The Muq.*: p. 157).

9.1.1 O Califado de Córdoba (929-1031)

O exemplo do Califado de Córdoba é notável porque é a partir de sua queda que nasceram todas as dinastias cujas ascensões e quedas Ibn-Ḥaldūn testemunhou durante os anos em que viveu no século XIV. Se por um lado foi razão de orgulho dos muçulmanos ibéricos por tudo o que os cordoveses desenvolveram naqueles anos após tomarem as terras dos visigodos em todos os ramos do saber, por outro serviu como o modelo de Estado baseado no luxo e na frivolidade de seus emires nas suas últimas gerações. Não é de surpreender que Ibn-Ḥaldūn fosse crítico dos andaluzes, pois um triste padrão repetia-se interminavelmente: as dinastias muçulmanas nasciam nas dunas saarianas e morriam nas verdejantes mesetas ibéricas.

A conquista da Península Ibérica pelos exércitos islâmicos deu-se em 711, e os territórios constituídos em seguida formaram um emirado que reconhecia a autoridade do califa omíada em Damasco, no entanto, os omíadas foram derrubados em 750. Os abássidas a fim de evitar retaliações executaram praticamente todos os membros daquela dinastia, à exceção de ‘Abd ar-Raḥman (731-88), que fugiu para a Península Ibérica. Lá estabeleceu uma nova dinastia, fundando o emirado omíada de Córdoba em 756, agora independente do Oriente.

Inicialmente, os soberanos cordoveses contentaram-se com o título de emir até o século X, quando ‘Abd ar-Raḥman III teve de enfrentar a ameaça de uma invasão fatímida¹²⁹, dinastia rival da andaluza baseada no Cairo. Esse acontecimento, junto com as vitórias alcançadas contra os reinos cristãos e mesmo contra grupos árabes rebeldes, foi a ocasião – senão a necessidade – para se aclamar califa, em oposição ao abássida em Bagdade. O prestígio logrado com essa aclamação foi suficiente para fazer frente

¹²⁹ Dinastia política e religiosa que dominou um império no norte da África e, posteriormente, no Oriente Médio de 909 a 1171. Os Fatímidas tentaram sem sucesso destituir os califas Abássidas como líderes do mundo islâmico. Tomaram seu nome de Fāṭima, a filha do Profeta Maomé, de quem os Fatímidas reivindicaram descender. Antes dos Fatímidas, houve outros governantes na África do Norte e no Egito que conseguiram se tornar praticamente independentes dos califas Abássidas em Bagdade, mas eram muçulmanos do ramo sunita do Islão, dispostos a reconhecer a suserania simbólica do califa como chefe da comunidade islâmica. Os Fatímidas, no entanto, eram os chefes de um movimento religioso rival – a seita ismaeliana do ramo xiita. Ao contrário de seus predecessores, eles se recusaram até mesmo a oferecer o reconhecimento nominal aos califas Abássidas, a quem rejeitavam como usurpadores. Para os Fatímidas, os descendentes de Fāṭima e seu marido ‘Alī deveriam ser os califas legítimos, tanto pela descendência como pela escolha divina. Seu propósito não era estabelecer outra soberania regional, mas substituir os Abássidas e fundar um novo califado em seu lugar.

aos fatímidas e iniciou o período de apogeu do Califado Omíada no Ocidente muçulmano.

O emir de Córdoba, ‘Abd ar-Raḥman III, tornou-se então seu primeiro califa, que reinou como chefe religioso e secular de 929 a 961. Com sua ascensão ao califado subia também o respeito pelo império islâmico formado no Ocidente. Ele e seu filho Al-Ḥakam II (r. 961-76) consolidaram o aparato estatal cordovês, recorrendo a escravos de origem europeia, que progressivamente constituíram uma aristocracia que passou a concorrer em seu acesso ao califa com a aristocracia árabe; e, paralelamente, incrementaram o exército com contingentes berberes, devido à intensa política do califado no Magrebe.

As empresas militares que consolidavam o prestígio dos cordoveses fora de Al-Āndalus estavam orientadas a salvaguardar a segurança das rotas comerciais. Dessa forma, sua política exterior orientava-se aos reinos cristãos do norte peninsular, ao norte da África e ao Mediterrâneo. Para esses reinos cristãos, os primeiros anos do califado foram de resistência ao avanço muçulmano até o reinado de Ramiro II de Leão (r. 931-51), em que os cordoveses foram derrotados na Batalha de Simancas¹³⁰ em 939. Mas à sua morte seguiu-se um período de intensa intervenção nos conflitos intestinos desses reinos. A presença muçulmana na política dos reinos cristãos do norte foi tal que entre 951 e 961, os reinos de Castela, Leão e Navarra rendiam-lhe tributos.

A política de Córdoba para o Magrebe foi igualmente intensa, particularmente durante o reinado de Al-Ḥakam II (r. 961-76). O segundo califa de Córdoba teve de enfrentar os interesses dos fatímidas sobre as rotas comerciais da África subsaariana ao Mediterrâneo. Nesse campo de batalha, entretanto, tanto cordoveses quanto fatímidas não lutavam diretamente, mas usavam seus exércitos berberes, cujos povos já se enfrentavam desde antes do advento do Islão.

O começo do fim do Califado de Córdoba iniciou-se com a morte de Al-Ḥakam II em 976 e a ascensão de seu filho Hixām II, então com apenas onze anos. Durante sua menoridade, Hixām ficou sob a tutela de Ja‘far al-Muṣḥafī, encarregado de garantir a transição do poder para o jovem emir.

¹³⁰ Batalha entre as tropas da coalizão cristã liderada pelo rei Ramiro II, de Leão, e as do califa ‘Abd ar-Raḥman III, de Córdoba, cujas forças estavam assentadas em Simancas, localizada na atual província espanhola de Valhadolide. A vitória dos cristãos em Simancas foi fundamental para a *Reconquista*, servindo de propaganda da fé católica no Reino de Leão e fora da Península, além de ter sido a primeira a ser perfeitamente documentada tanto em fontes cristãs como muçulmanas.

Al-Muṣḥafī logo receberia o apoio de Ibn Abū ‘Āmir, procedente de uma velha família árabe que possuía terras em Algeciras, e que fora designado para cuidar das propriedades e das rendas do califa. A partir dessa posição, Ibn Abū ‘Āmir conseguira ascender e em 978, com o apoio do exército, derrubou Al-Muṣḥafī, tornado-se *ḥājib*. Durante os três anos seguintes reforçou seu poder com o apoio dos juristas e a redução da força política do califa, distanciando-o dos contatos e das atividades que poderiam prepará-lo para assumir de fato o controle do Estado.

Em 981 houve uma disputa entre Ibn Abū ‘Āmir e os militares que o apoiaram em sua ascensão à função de *ḥājib*, representados por seu sogro, o General Gālīb an-Naṣrī. Ibn Abū ‘Āmir combateu-o com tropas berberes trazidas da África e mercenários cristãos. A insurreição foi controlada e seu chefe morto. Em seu regresso triunfal a Córdoba, Ibn Abū ‘Āmir adotou o título honorífico de *Al-Manṣūr bi-llāh*, «o vitorioso pela graça de Deus».

O *reinado* de Al-Manṣūr foi de grande atividade militar. O resultado desse esforço foi a extensão do território efetivamente dominado pelos muçulmanos e a soberania sobre os reinos cristãos. Quando ele morreu em 1002, seu filho ‘Abd al-Malik sucedeu-o, obtendo do califa Hixām II poderes iguais aos de seu pai.

O período de 1008 a 1031 é um dos mais trágicos da história de Al-Āndalus, sendo o período de uma sangrenta guerra civil ou *fitnah*, que causou a abdicação de Hixām II em 1009. Apareceram sucessivos líderes que, apoiados cada um em seu grupo de partidários – entre eles berberes, eslavos e hispano-godos convertidos ao Islão –, tentaram sem sucesso estabelecer um governo central.

Sobre o período da guerra civil, Peter Scales (1994) nota corretamente que o termo *fitnah* no século IX evoluía de distúrbio social e rebelião, no sentido de um teste para a fé dos muçulmanos, para cisma berbere. O destaque aos berberes devia-se, entre outras razões, ao fato de eles terem vindo para a Península Ibérica como mercenários, de falarem pouco ou nada de árabe, de serem considerados muçulmanos de última hora, qualificativos que faziam deles o perfeito exemplo de bárbaros. Aos olhos dos cordoveses citadinos, a *fitnah* só ocorreu por causa dos berberes africanos.

Hixām II foi restaurado ao trono como califa pelo intervalo de tempo entre 1010 e 1013, mas sem que isso pudesse pacificar as convulsões no Califado de Córdoba. As turbulências terminaram quando Hixām III (r. 1027-31) foi deposto em 1031 e um grupo de notáveis decretou a abolição do califado e estabeleceu um Conselho de Estado,

que na realidade pouca ascendência tinha sobre os governadores das províncias, que nesse mesmo ano tornaram-se independentes de Córdoba. Essa situação fez com que o período que começou nesse ano ficasse conhecido como a época dos reinos de taifas.

O colapso do Califado de Córdoba teve diversas peculiaridades, como a tutela do califa pelo *hājib*, insurgências da população e conflitos étnicos. Entretanto, W. Montgomery Watt acresce à lista a indiferença da classe média, sobretudo a parte composta pelos intelectuais, para com o momento difícil em que o califado se encontrava. Interessa-nos o que o erudito escocês diz sobre o comportamento de parte da liderança dessa classe, isto é, os juristas e sua influência na luta de classes.

The second point for discussion was the absence of a middle class interested in maintaining a strong central government, and some of the matters just mentioned are again relevant. The question of class structure in the medieval orient is not easy. Roughly speaking, it seems to have been the case that there were two classes, an upper class and a lower class. The latter consisted of the urban and rural proletariats; the former, of the rulers, the civil servants and other administrators, the land-owners (often also administrators) and perhaps the great merchants. The intellectuals, of whom the Sunnite jurists are the chief representatives, stood apart, but had come to be largely dependent on the rulers and subservient to them. In so far as the intellectuals performed their function of safeguarding the intellectual basis of Islam they had some influence over the urban proletariat. Otherwise only the upper class was politically active and influential. (Watt & Cachia, 1977: p. 89).

O quadro de confusão social descrito na citação de Montgomery Watt é parte do que comporta a acepção de Ibn-Ḥaldūn para a falta de *‘aṣabīyah*, uma vez que segundo ele as ideias políticas dos muçulmanos cordoveses deixaram de estar de acordo com os fundamentos do Islão como religião e justiça.

It is thus clear that the caliphate at first existed without royal authority. Then, the characteristic traits of the caliphate became mixed up and confused. Finally, when its group feeling had separated from the group feeling of the caliphate, royal authority came to exist alone. (*The Muq.*: p. 166).

9.2 O governo baseado nas leis seculares

Nessa categoria os Estados teriam sua ordem política fundamentada em leis humanas. Sua escala de justiça consiste em valores essencialmente seculares com rastros distantes da lei religiosa. Em teoria, o soberano declarava promover o bem-estar de seu povo, e este em troca jurava-lhe lealdade. Essa escala de justiça pode ser bem estudada nos espelhos de príncipes, que se originaram na Pérsia, e que foi amplamente utilizada por Ibn-Ḥaldūn. Sua ordem pública é racional, mas está longe de ser perfeita, pois a lei pode

ser monopolizada pelo soberano. Vejamos abaixo como Jocelyne Dakhlia resume o gênero literário dos espelhos de príncipes.

Il ne s'agit pas d'affirmer par réaction que le genre islamique du Miroir est figé et que le contexte de sa rédaction, ses conditions de production, n'y affeurent jamais ou très secondairement, comme par accident. Mais la logique d'universalisation qui est propre au genre, la démonstration d'une vérité valable de tous temps et en tous lieux qui fonde la démarche des auteurs des Arts de gouverner, semblent sacrifiées, dans les analyses, au profit d'une lecture délibérément vouée au repérage des informations factuelles. (Dakhlia, 2002: p. 1195).

Politicamente, nesse tempo a elite dominante não fundava mais seu poder nos laços de sangue, tendo a população de seguir ordens pelo medo de perecerem pelo fio da espada. Suas referências jurídicas eram as leis criadas pelos burocratas, cuja função primeira era a de proteger o núcleo base da família real de qualquer ataque físico ou jurídico. Sua principal preocupação era fazer a população pensar que as leis protegiam-na, quando na verdade docilizava-a ao impôr um tipo de justiça criada em nome do soberano, mas nunca aplicada a ele nem aos seus correligionários.

The first type of rational politics may concern itself with the general interest, and with the ruler's interest in connection with the administration of his realm, in particular. This was the politics of the Persians. It is somethings related to philosophy. God made this type of politics superfluous for us in Islam at the time of the caliphate. The religious law take its place in connection with both general and (particular) interests, for they also include the maxims (of the philosophers) and the rules of royal authority. (*The Muq.*: p. 257).

9.2.1 Maquiavel e Ibn-Ḥaldūn

O quadro acima descrito leva-nos imediatamente a Nicolau Maquiavel (1469-1527), e sua teoria para um governo bem-sucedido. Em sua obra magna – «O Príncipe» – os paralelos com a *Muqaddimah* a respeito da justiça são consideráveis, apesar de limitados em abrangência quando comparados com a proposta de Ibn-Ḥaldūn, que inclui em sua teorização dos Estados também o divinamente conduzido, o califado.

Apesar de não ser um tema central nos escritos do florentino, é abordado direta e indiretamente, seja quando discute a atitude justa do príncipe para com seus aliados ou por meio de palavras de cunho jurídico como *giustizia*, *legge* ou *obligo*. Com isso, o recorte histórico de Maquiavel cobre a justiça civil, ou melhor dizendo, o direito positivo, tal como sublinha A. J. Parel.

The justice in question, of course, is positive justice, that is, justice consequent on the establishment of laws on the basis of power. Justice for Machiavelli

flows from law and ordini. There is no suggestion in this account that the first experience of humans are humans was that of the good, and that therefore, as Aquinas claims, all humans tend toward the good. This tendency toward the good, as expressed through the natural inclinations toward self-preservation. Indeed, self-preservation is the initial way of articulating our tendency toward the good. Machiavelli, however, prefers to see the initial tendency toward self-preservation as a source of fear. For him, the notion of good arrives rather late in human experience. In other words, there is no trace of notion of natural justice in Machiavelli's formal political writings. (Parel, 1990: p. 532).

Parece-nos evidente que Maquiavel não ignorava o direito oriundo de fontes religiosas, e nem podia tendo-se em vista que a República Florentina era um Estado profundamente católico, pelo menos na fé quotidiana de seus cidadãos. Mas fé sem *'aṣabīyah* é insuficiente para formar um país estável, e no caso dos Estados da Península Itálica não era diferente. Esses viam-se na mesma situação em que séculos antes se encontraram os reinos de taifas na Península Ibérica, seus correspondentes perfeitos por causa da corrupção de seus emires, excesso de exação de impostos, justiça ineficiente e guerras infinitas contra seus vizinhos.

Nesse contexto, Maquiavel explorou a justiça como um instrumento a ser utilizado pelo príncipe prudente para manter suas alianças firmes em tempos de desesperança. Cristãos fervorosos ou cristãos pró-forma, o autor florentino sabia que naquela tempo os governantes da Península Itálica precisavam de muito mais do que fé para se manterem no poder, ou até mesmo vivos, e é disso que ele trata no capítulo XXI de «O Príncipe»: «O que um príncipe precisa realizar para ser estimado».

Nesse capítulo, Maquiavel segue a mesma trilha percorrida anteriormente por Ibn-Ḥaldūn, argumentando que os príncipes tornam-se mais fortes quando são verdadeiros amigos de seus aliados, apoiando-os tanto na vitória quanto na derrota, como vemos na citação abaixo.

Também é estimado um príncipe quando sabe ser verdadeiro amigo e verdadeiro inimigo, isto é, quando, sem nenhuma preocupação, procede abertamente em favor de alguém, contra um terceiro. Esse partido sempre será mais proveitoso do que se manter neutro, pois, se dois de teus grandes vizinhos decidirem combater, ou são de qualidade que, vencendo um deles, te vejas obrigado a temer o vencedor, ou não. Em qualquer dos casos, ser-te-á sempre mais útil descobrir-te e fazer guerra de fato, pois no primeiro caso, se não te descobrires, será sempre presa do vencedor, para grande prazer daquele que foi derrotado, e não tens razão nem coisa alguma em tua defesa, nem quem te acolha. Quem vence não deseja amigos suspeitos, os quais não deem ajuda nas adversidades; quem perde não te irá aceitar, pois que não quiseste, de armas na mão, correr o mesmo risco. [...] Mas quando, com coragem, tomas partido aberto por um dos contendores, se aquele a quem te uniste vencer, ainda que seja poderoso e que permaneças à sua mercê, terá ele obrigações para contigo e será compelido a ter-te amizade; e os homens nunca são tão cruéis que desejem oprimir aqueles a quem devem agradecer. Além disso, as vitórias nunca são

integrais a ponto de o vencedor não precisar avaliar outras considerações, principalmente de justiça. (Maquiavel, 1999: pp. 132-3).

A justiça nas relações entre aliados e inimigos era a tática de um sistema que permitia prever o que viria, de um lado e de outro, de acordo com o posicionamento do príncipe ante um conflito entre dois Estados vizinhos. O que se tira dessa passagem de Maquiavel é que a honestidade do príncipe ser-lhe-ia mais útil tanto na vitória como na derrota do aliado. Para o primeiro caso, o vencedor se sentirá em débito para com o aliado; para o segundo, o perdedor se sentirá também em débito e virá ao socorro de seu partidário para pelo menos abrandar os efeitos da retaliação do vencedor. Essa atitude por parte do soberano, caso se localizasse na parte ascendente do ciclo dos impérios de Ibn-Ḥaldūn, aproximar-se-ia bastante daquela da *‘aṣabīyah* regional em vista de se unir a outras para a formação de um império.

Outro paralelo com a justiça do magrebino nesse mesmo capítulo era a ideia de imparcialidade. Ligada ao período de decadência de uma dinastia, o príncipe deveria cumprir seus compromissos com seus aliados, sem no entanto se esquecer de ser imparcial em suas decisões. O príncipe que se identifica muito mais com uma família nobre em detrimento de outras gerará ressentimentos em outras; entretanto, se tratar a todos de acordo com a correta medida de seus atos, jamais será acusado de imparcialidade.

[...] quando alguém faça qualquer coisa fora do comum, de bem ou de mal, na vida civil, o príncipe deve, para recompensá-lo ou puni-lo, agir de maneira tal que dê margem a amplos comentários. E, acima de tudo, um príncipe deve trabalhar para que, em cada ato, conquiste a reputação de grande homem. (Maquiavel, 1999: p. 137).

A justeza desse comportamento do soberano em relação aos seus súditos é o que lhe assegurará a imagem de juiz supremo da nação, cuja estima e respeito se refletirão no aparelho jurídico como um todo. Mas esse não era o caso dos soberanos daqueles Estados decadentes, como sabemos tanto no Islão Ocidental do século XIV como na Península Itálica do século XVI. Emires e príncipes não se sentiam em nada constrangidos a seguir quaisquer leis que, caso aplicadas a eles, lhes diminuísse o poder. Por outro lado, a impunidade dos atos reais, principalmente o desperdício de dinheiro público com luxos, criava na sociedade um senso de descrença na justiça, a perda da fé de que os homens da lei fossem sérios e estivessem lá para proteger os interesses da população.

Denominador comum entre Ibn-Haldūn e Maquiavel, as arbitrariedades que levam ao excesso de exação de impostos estavam entre as mais vis. Para o magrebino, a tônica posta sobre o excesso de rigor no recolhimento de taxas, assim como seu aumento injustificado, dava-se porque seu efeito na sociedade é devastador, pois age em uma espiral cujas consequências serão sentidas nas gerações posteriores.

Do ponto de vista teórico, o bem-estar de um Estado provém da prosperidade de seus cidadãos, que com o lucro obtido em seus negócios pagam os impostos. Dessa forma, quanto mais prósperos forem, mais impostos pagam e mais rico é o Estado, com reflexos positivos em todos os serviços públicos. No entanto, no período de declínio de uma dada dinastia, o soberano aumenta os impostos para sustentar seu modo de vida frívolo, gerando desequilíbrios na economia, que por sua vez desestimulam os cidadãos comuns a fazerem negócios.

Quando o povo não faz mais negócios, a economia do emirado entra em crise, afetando os serviços prestados pelo Estado, assim como as pessoas e empresas que vendem seu trabalho a ele, conduzindo à recessão¹³¹. Para evitar o pagamento de altos impostos, os cidadãos buscam seu sustento em outros países, esvaziando determinadas regiões. A fuga de gente especializada – sapateiros, alfaiates, boticários, agricultores etc. – faz acender um alerta vermelho no palácio do emir que ele insiste em ignorar.

Em sua arrogância, o emir passa a tomar à força as terras dos devedores de impostos, que se não abandonarem o país se dirigem às cidades em um êxodo rural que o Estado em crise não terá condições de administrar. A criminalidade nos centros urbanos aumenta, derivada do desemprego; já os salários abaixam por causa da crescente oferta de mão de obra barata. Para cobrir o vazio nas fazendas, o emir transfere-as para os seus próximos, que não têm nenhuma experiência em agricultura e portanto são incapazes de as fazer produzir como antes. Como resultado o Estado não só deixa de receber os impostos, como perde em produtividade: os produtos encarecem pela oferta insuficiente a uma população muitas vezes desempregada, que além de tudo é pressionada pela alta dos impostos.

A altivez do emir fá-lo-á perder de vista sua condição crítica. Ele parece não entender que – pelo menos politicamente – mesmo que jovem, para Deus e para o povo ele tem a idade de sua dinastia, que pode muito bem estar em estado moribundo e já

¹³¹ Em econometria, recessão é uma fase de contração no ciclo econômico, isto é, de retração geral na atividade econômica por um certo período de tempo, com queda no nível da produção, aumento do desemprego, queda na renda familiar, redução da taxa de lucro, aumento do número de falências e concordatas, aumento da capacidade ociosa e queda do nível de investimento.

merecer ser substituída. No novo cenário, uma nova dinastia, mais opulenta e viril, cuidaria de forma justa de seu povo sem o achacar com impostos imorais, nem mesmo recrutar soldados estrangeiros para a proteção de suas fronteiras, já que seus compatriotas comporiam orgulhosa e voluntariamente as fileiras do exército.

Injustice should not be understood to imply only the confiscation of money or other property from the owners, without compensation and without cause. It is commonly understood in that way, but it is something more general than that. Whoever takes someone's property, or uses him for forced labour, or presses an unjustified claim against him, or imposes upon him a duty not required by the religious law, does an injustice to that particular person. People who collect unjustified taxes commit an injustice. Those who infringe upon property commit an injustice. Those who take away property commit an injustice. Those who deny people their rights commit an injustice. Those who, in general, take property by force, commit an injustice. (*The Muq.*: p. 240).

Vemos que há duas injustiças abordadas na citação acima: a primeira na apropriação indevida de terras e a segunda pela exploração indevida da força de trabalho de gente vulnerável. Quando o emir ordena a tomada de terras agriculturáveis, aproveita-se da situação financeira delicada em que seus proprietários se encontram, pagando um valor baixíssimo por metro quadrado; no entanto, ao revendê-las consegue valores acima da média de mercado por causa de seus contatos privilegiados. Consequência da injustiça anterior, ao vender suas terras o agricultor abandona a arte do cultivo e se dedica a outras formas de ganhar seu pão, nesse momento com um poder de negociação bastante deficiente; é quando suas dívidas aumentam ainda mais e novamente – agora como pessoa física – torna-se devedor de impostos, sujeito a pagá-los com seu trabalho caso não possa com dinheiro ou outras posses, é quando é engolido pela servidão.

Ao contrário de Ibn-Haldūn, Maquiavel não recorreu à justiça religiosa como fonte razoável de manutenção do bem-estar da população de Florença. Ele, aliás, desdenhava os prelados, príncipes da Igreja que usavam seus postos religiosos para administrar os crentes e os bens divinos em causa própria. Poucos foram os que no século XVI ousaram desafiá-los, e quando o fizeram lutaram por uma causa perdida mesmo antes de começar, como foi o caso do rei da França na época de Maquiavel – Luís XII –, que se antepôs aos interesses do papa guerreiro Júlio II. O soberano francês perdeu a guerra tanto no campo material como no espiritual, com as consequências devastadoras para Florença registradas em «O Príncipe».

Laicidade ou simplesmente desilusão religiosa, o florentino cristão chegaria dois séculos depois à mesma conclusão que o tunisiano muçulmano ao explorar as

consequências da relação entre corrupção e exação de impostos no momento mais difícil de um Estado: a defesa de suas fronteiras. Maurizio Viroli aborda esse assunto em «O sorriso de Nicolau: história de Maquiavel», quando trata dos esforços de Maquiavel em formar uma milícia exclusivamente florentina para defender a república, em vez do recrutamento dos tradicionais mercenários alemães e suíços. A missão de Maquiavel em arrolar pessoal para o serviço militar de Florença nas cidades e no condado a ela submetido mostrava-se, como era de se esperar, mais difícil pela desconfiança causada pelas injustiças sofridas anteriormente.

Todos esses defeitos decorriam do mesmo fato: os florentinos não confiavam nos soldados que tinham recrutado. Eram conscientes de que a república sobrecarregava os habitantes do condado de impostos, sem lhes dar em troca nem o direito de cidadania que gozavam os florentinos, nem a proteção real contra o abuso dos senhores locais ou contra as incursões dos exércitos inimigos. Em uma só palavra, Florença era injusta com seus súditos do condado. Esse era o verdadeiro nó a ser desatado para que Florença pudesse ter uma milícia segura e forte. (Viroli, 2002: p. 107-8).

A desconfiança das verdadeiras razões em se constituir uma milícia em Florença parece ter sido comum em todas as populações do Renascimento e anteriores a esse período, tanto na Cristandade como no Islão, e está ligada à fase decadente de cada Estado. O vulgo, depois de tantos reveses na defesa de sua cidade, inicialmente duvidava que o dinheiro arrecadado seria realmente destinado à formação de um corpo militar decente e fiel aos interesses dos cidadãos. No entanto, mesmo que o fosse, os vícios de poder relativos ao período de declínio em que se achava a dinastia evocavam os temores de um golpe de Estado e de uma guerra civil. Isso porque, depois de armados e treinados, era improvável que sua *‘aṣabīyah*, ou *virtù* na acepção maquiavélica, pudesse ser controlada a ponto de obedecer homens desarmados, inexperientes em estratégias militares, e ainda por cima soberbos e tiranos.

A esse respeito Ibn-Ḥaldūn apelou ao fato de que o soberano teria ignorado deliberadamente a Lei religiosa ao impôr práticas comerciais desleais ou ao aumentar injustamente os impostos, cabendo-lhe a responsabilidade pela dissolução da dinastia. Logo o povo se rebelaria contra ele ou ainda pior, se manteria passivo quando uma nova tribo tomasse o poder, momento no qual sua influência desapareceria e sua história suplantada pela da nova dinastia.

Em um tipo de vingança da história, a população em geral mostrava sua indiferença ao destino do soberano, que nesse momento só podia contar com os mercenários estrangeiros. Pierre Guichard aborda a questão levando em consideração o

desinteresse da elite civil andaluza pelas armas, indo na mesma linha de Montgomery Watt.

À l'instar de ce qui s'était passé en Orient dès l'époque abbasside, l'armée du califat, à la fin du X^e siècle, ne repose plus principalement sur les Arabes, sauf de façon partielle dans la Marche supérieure, où d'anciennes lignées arabes, ainsi que des Berbères andalous et quelques éléments muwallads, continuent à jouer un rôle militaire. Les Arabes, et, d'une façon générale, les élites « civiles » dans leur ensemble, celles des villes en particulier, ne tenaient d'ailleurs plus guère à porter les armes. Ces élites s'étaient tournées plus volontiers vers les fonctions juridico-religieuses, comme l'avaient fait en Orient depuis longtemps les « bourgeoisies » urbaines. La fonction militaire tend, dès lors, selon une ligne d'évolution identique, à être exercée de plus en plus par des forces mercenaires ou serviles. (Guichard, 2010: p. 106).

Nem tão *estrangeiros* como se pode imaginar: eram já muçulmanos e tinham o árabe como língua nativa. Esses mercenários eram acusados pela elite árabe de não terem compromisso com o Estado Islâmico fundado pelos primeiros invasores, estes sim originários da Península Arábica. Tratava-se de uma sociedade despedaçada por tantos séculos de injustiça social, cuja melhor solução para sua crise seria simplesmente recomeçar do nada.

Mais l'impression calamiteuse que produit la lecture des sources n'empêche-t-elle pas de poser une question de fond sur le caractère sans doute anadapté du type de pouvoir à prétention universelle que représentait le califat ? Alors qu'il n'aurait dû y avoir qu'une calife, symbole politico-religieux de l'unité de la communauté des musulmans, cette dernière s'était, en fait, divisée depuis longtemps en de multiples émirats qui ne reconnaissaient que vaguement la suprématie théorique du lointain calife abbasside de Bagdad. Au X^e siècle, le monde musulman s'était même répartie entre trois grands califats, qui prétendaient tous à la suprématie théorique sur le *Dār al-Islām*, bien qu'aucun n'ait eu la moindre possibilité de réaliser cette prétention universaliste. Un décalage croissant existait donc entre un idéal politico-religieux unitaire, qui remontait aux premiers temps de l'Islam et avait cessé de se réaliser concrètement depuis la fin du califat omeyyade de Damas, et la division effective des musulmans. Le califat était en fait comme une « idée morte » qui ne servait plus dans la pratique politique quotidienne, même si cet idéal était encore susceptible d'animer des utopies et des révoltes. (Guichard, 2010: p. 107).

9.2.2 *Círculo de justiça*

Em 2007 a professora Linda T. Darling, da Universidade do Arizona, publicou um artigo intitulado *Social Cohesion ('Asabiyya) and Justice in the Late Medieval Middle East* no qual explorou o conceito de «círculo de justiça», relacionando-o a Ibn-Ḥaldūn. O foco de Darling no artigo foi o de reavaliar o papel da *'aṣabīyah* na mudança histórica, especialmente sua função em preservar as tradições administrativas e estatais

de justiça ao longo das mudanças dinásticas. Sua análise baseou-se na comparação do quanto diferentemente os regimes do Oriente Médio adotaram o antigo conceito de Estado do Oriente Próximo tal como consagrado no antigo conceito semítico de «círculo de justiça». De acordo com ela, ao se observar a variação dos diferentes níveis de *‘aṣabīyah* encontra-se uma relação positiva entre um regime de coesão social e sua habilidade para prover uma justiça que satisfizesse uma moral econômica, o que nos interessa discutir aqui por sua relação com o tópico anterior.

‘Aṣabīyah e equidade econômica

É interessante notar que para desenvolver suas ideias a Professora Darling partiu do conceito de «moral econômica» do historiador marxista inglês Edward Palmer Thompson, que o desenvolveu no livro *The Making of the English Working Class* ao abordar os motins causados pela fome na Grã-Bretanha do século XVIII.

In 18th-century Britain riotous actions assumed two different forms: that of more or less spontaneous popular direct action; and that of the deliberate use of the crowd as an instrument of pressure, by persons “above” or apart from the crowd. The first form has not received the attention which it merits. It rested upon more articulate popular sanctions and was validated by more sophisticated traditions than the word “riot” suggests. The most common example is the bread or food riot, repeated cases of which can be found in almost every town and county until the 1840s. This was rarely a mere uproar which culminated in the breaking open of barns or the looting of shops. It was legitimised by the assumptions of an older moral economy, which taught the immorality of any unfair method of forcing up the price of provisions by profiteering upon the necessities of the people. (Thompson, 1961: pp. 62-3).

A relação entre «círculo de justiça» e «moral econômica» proposta pela autora, malgrado a desconfiança que a leitura da história materialista possa levantar atualmente, provou ter sua razão de ser dada a similitude de alguns processos sociais que ocorreram no século XIV, e anteriores, no mundo árabe e os descritos por Thompson no século XVIII na Europa. Justifica-se, portanto, aplicá-lo a Ibn-Ḥaldūn por nos oferecer uma outra interpretação da justiça, essa baseada nas condições materiais dos grupos sociais assim como suas disputas durante as mudanças dinásticas.

O elo de ligação entre as duas concepções é a ideia desenvolvida pelo historiador inglês de que as comunidades camponesas britânicas durante o século XVIII compartilhavam um conjunto de atitudes de cunho social referentes à sua ética de subsistência. Quando essa fosse violada em algum de seus fundamentos, como a disponibilidade de alimentos, o aumento abusivo dos preços de produtos de primeira

necessidade, a tributação excessiva etc., a classe proletária teria a justificação para protestar ou se rebelar contra as forças do Estado ou do mercado.

Assim explicada bastante sumariamente a «moral econômica», está claro que para Thompson tratava-se de um conceito histórico em cujo cerne estava a injustiça de ações dos poderosos que afetavam negativamente a economia das famílias pobres. Desse modo, se voltarmos a Ibn-Ḥaldūn e relacionarmos as linhas acima ao «círculo de justiça» veremos que seus conteúdos coexistiam e, em alguns casos, coincidiam. O magrebino, por exemplo, teve por objeto de estudo grupos sociais como os nômadas, seminômadas, sedentários e semissedentários. Entre os seus focos de atenção explorou também o desenvolvimento dos saberes durante a passagem do deserto às cidades, o que o dirigiu conseqüentemente à análise das profissões e das trocas comerciais. Mas foi a inconformidade de práticas legais na administração dos impostos que ele chamou a atenção para uma das causas da decadência de uma dinastia, pois quebrava o *ciclo* de prosperidade, abrindo caminho aos levantes porque a população via sua *moral econômica* vilipendiada.

Nesse ponto voltamos ao artigo de Linda T. Darling, que examina o destino dos Estados dividindo-os em dois blocos, os de alta *‘aṣabīyah* e os de baixa *‘aṣabīyah*. Segundo ela, nos termos do magrebino estariam no primeiro grupo o Império Seljúcida (1055-1194 fora da Anatólia; 1071-1243 na Anatólia), o Ilcanato (um dos sucessores do Império Mongol que sobreviveu de 1258 a 1335) e o Império Timúrida (1370-1506). Já no segundo grupo estariam o Império Gaznévida (999-1186), o Sultanato de Déli (1206-1526) e o Mameluco (1250-1517). Sua análise não se baseia no tempo de duração de cada um, mas na herança deixada aos seus sucessores, como em uma espécie de existência *a posteriori* de pais que deixam para os seus filhos a responsabilidade de continuar suas obras.

Os exemplos das dinastias bem-sucedidas mostra, segundo a autora, que os regimes com maior coesão social foram mais capazes de construir sistemas administrativos que satisfizeram a economia moral popular presente no «círculo de justiça», e naqueles sistemas que vieram depois. Não por acaso, a autora assinalou que todos os regimes incluídos no grupo de alta *‘aṣabīyah* originaram-se de tribos nômadas que fundaram seus impérios como conquistadoras, enquanto que as de baixa *‘aṣabīyah* a partir de soldados-escravos (Darling, 2007: pp. 333-54).

Aí está a grande contribuição de Darling para a discussão sobre a ideia de justiça de Ibn-Ḥaldūn: a inclusão da *‘aṣabīyah* no universo conceitual formado pela «moral

econômica» e pelo «círculo de justiça», tal como ela expôs para explicar por que algumas dinastias deixaram importantes legados jurídico-administrativos que se mantiveram muito tempo depois de seu desaparecimento. Isso explica também o porquê de tantas reiteraões de injustiças na *Muqaddimah*, que têm como tema o excesso de tributos pagos pela população pobre, a corrupção dos coletores de impostos, assim como sua malversação por parte da casa real, e que teria gerado nele a tendência a desconfiar de qualquer tipo de regime que tenha aparecido após o califado.

O mito do fracasso: baixa 'aşabīyah?

Dissemos acima que o magrebino tinha alguma disposição para duvidar do sucesso de qualquer governo criado pelo homens, contudo essa perspectiva era compartilhada até pouco tempo com os orientalistas europeus (Gautier, 1927). Esses, por sua vez, foram contagiados pela crença de muitos muçulmanos de que, com exceção dos tempos do Profeta e dos quatro primeiros califas, a civilização islâmica teria falhado em promover um sistema político satisfatório. Maomé e os quatro primeiros califas teriam revelado e levado adiante com extrema fidelidade o governo de Deus. Depois deles, contudo, dificuldades em manter a paz dentro da *'umma* seguiram-se umas às outras, mergulhando a comunidade islâmica em infindáveis guerras civis e divisões políticas.

Os Estados sucessores do Império Abássida, segundo essa tese, fracassaram em defender a sociedade contra os ataques inimigos. Do século XI até o XV, turcos, mongóis, berberes saíram das estepes e desertos para conquistar uma região após a outra do Império Islâmico. É bem verdade que em muitos casos alguns reinos muçulmanos expulsaram ou absorveram essas forças estrangeiras e até mesmo expandiram as fronteiras da civilização islâmica; todavia, seu resultado político era considerado insatisfatório tanto pelos estratos mais baixos da sociedade como pelas elites: era difícil ver as virtudes de um soberano cuja origem advinha de escravos-soldados.

Hoje é sabido que os primeiros que se dedicaram a escrever a história do Islão eram homens de religião, naturalmente inspirados pela forma divina de governo. Com esse modelo bem definido em mente, esses religiosos achavam difícil rever seus conceitos conforme à nova ordem política. Ademais, escolher as tribos para lhes atribuir culpas alheias era conveniente, mesmo porque eram poucos os que as defenderiam entre as populações urbanas, ansiosas por esquecer seu passado agropastoril (Hess, 1985). Dessa forma, explorou-se a influência destrutiva das tribos nas sociedades urbanas.

A organização das evidências sobre seu papel criador e desenvolvedor de sociedades sempre esteve à margem. Mesmo na *Muqaddimah*, em que as tribos ganharam protagonismo, a crítica moderna enfatizou mais seus pontos negativos, ou melhor dizendo, descontextualizados tal como no exemplo abaixo.

The reason for this is that the Bedouins are a savage nation, fully accustomed to savagery and things that cause it. Savagery has become their character and nature. They enjoy it, because it means freedom from authority and no subservience to leadership. Such a natural disposition is the negation and antithesis of civilization. All the customary activities of the Bedouins led to wandering and movement. This is the antithesis and negation of stationariness, which produces civilization. (*The Muq.*: p. 118).

Uma leitura rápida, somente dos outros subtítulos contidos no capítulo II da *Muqaddimah* de onde extraímos essas citações mostraria que a análise de Ibn-Haldūn sobre os beduínos ia além de seus aspectos externos como seu comportamento como conquistadores: «Bedouin civilization, savage nations and tribes and their conditions of life, including several basic and explanatory statements». Nele vê-se desenhada uma linha do tempo de um grupo *bárbaro* que vive no deserto e que um dia conquistará a cidade, tratando no início a população urbana grosseironamente, até que mais cedo ou mais tarde ela própria se urbanize.

Portanto, nômadas e citadinos não são, de acordo como o magrebino, civilizações diferentes, mas a mesma em diferentes etapas de sua evolução cíclica, como provam os subtítulos «Tanto os beduínos como os sedentários são grupos naturais», «Os beduínos são anteriores aos sedentários: o deserto é a base e o reservatório da civilização e das cidades», «Os beduínos são mais dispostos à coragem do que os sedentários», «A sujeição às leis destrói sua força e poder de resistência».

Mas nem todos viam os beduínos com essa amplidão conceitual. Assim que um outro elemento que também contou negativamente no julgamento dos Estados que sucederam aos califas bem guiados foi o uso de forças escravas, usadas desde a guarda pessoal dos soberanos até postos de comando nas campanhas de grande envergadura, o que fez passar às sociedades a que serviam a ideia de que tinham poderes que estavam fora da influência religiosa muçulmana.

Sua fidelidade, inicialmente, era exclusiva aos soberanos, seus donos. De qualquer forma, seria muito difícil que fossem fiéis às sociedades dos lugares onde serviam, pois não tinham os laços de sangue que aquelas tanto valorizavam, sedimentados por centenas de anos de ocupação do território. Tal como esses escravos-

soldados, as tribos do Magrebe descritas por Ibn-Ḥaldūn também foram desprezadas pelos habitantes das cidades, que para os quais não passavam de cães de guerra, conversos de última hora, cujo trabalho – a proteção dos soberanos muçulmanos – os homens livres do Islão não mais se prestavam a fazer.

Dessa forma, a nova ordem política que apareceu sob Estados como o Gaznévida, o de Déli e o Mameluco refletia uma mudança entre a antiga hierarquia e o equilíbrio entre as comunidades urbanas e pastoris. Do ponto de vista político, a herança pastoril enfraquecia-se geração após geração. Ela fortalecia o grupo, mas enfraquecia a habilidade do governo central na condução dos seus negócios. O que ficaria desse legado na civilização islâmica seria a política segmentada do mundo tribal, que regulava a ordem social pelo princípio da ameaça contínua. Ironicamente, para uma civilização que fora estreitamente ligada ao pastoralismo, eram justamente os nômadas que destruíam sua ordem social.

‘Asabiyya, it seems, did not function merely to facilitate conquest, as Ibn Khaldun thought. It also played a role in generating an administrative cohesiveness that assisted a regime to build on the achievements of its predecessors and that augmented and improved the governing mechanisms through justice reached the people of the realm. Lack of *‘asabiyya*, on the other hand, seems to have had a part in inhibiting the operation of institutions of good administration thus blocking the legitimacy granted by a reputation for justice. (Darling, 2007: p. 356).

Mas Darling exagera sua crítica ao historiador magrebino quando diz que ele ignorou deliberadamente os defeitos da administração mameluca por ser íntimo da dinastia no poder (Darling, 2007: p. 354), evitando censurá-la excessivamente. Há aí certa ingenuidade na sua apreciação de uma personagem como Ibn-Ḥaldūn, que estudava cada passo em suas relações com os poderosos tal como um enxadrista, prevendo antecipadamente as jogadas de seus rivais.

Era fato que como figura pública ele tinha de conter seus comentários a fim de evitar retaliações, o que no caso do Egito, a bem da verdade, não funcionou muito bem, uma vez que foi afastado várias vezes do cargo de grão-cádi. Lembramos que quando o Sultão Al-Malik aẓ-Zāhir Barqūq retomou o poder no Cairo em 1390, depois de ter sido afastado por um golpe de Estado em 1387, e durante o qual o magrebino subscreveu uma *fatwā* que condenava juridicamente seu mestre, Ibn-Ḥaldūn foi destituído de todas as funções que o soberano mameluco lhe imputara, configurando o início de seu ostracismo.

Sua crítica parece-nos também servir-se de uma perspectiva anacrônica parcialmente derivada da leitura marxista citada acima, senão orientalista, já que tem a expectativa de que o magrebino analisasse seu meio como um historiador contemporâneo, que tem à sua disposição métodos de pesquisa muito mais avançados do que os que havia no século XIV. De fato, Ibn-Ḥaldūn tinha um projeto ambicioso de escrever uma «História Universal», mas que evidentemente tinha suas falhas pois na época não havia os meios de transporte, de comunicação e científicos que há hoje. Para o que se refere ao uso do conceito cíclico de autoridade real usado por ele, e o qual a autora diz negar a possibilidade de progresso (Darling, 2007: p. 355), seria absurdo esperar que um muçulmano sunita praticante ligado à ordem social estabelecida declarasse publicamente que Deus e os homens existiam em um mesmo universo temporal, até porque o Criador, segundo a crença islâmica, não tem começo nem fim.

Consequentemente, no Islão do século XIV não havia a possibilidade de uma história ateia, ou melhor dizendo, laica, mas uma negociação gerada por certo consenso entre os eruditos com a função de abrir caminhos alternativos ao silêncio das duas principais fontes sagradas. Nesse sentido, podemos afirmar que, levando-se em consideração sua história de vida e sua teorização sobre a passagem dos grupos nômadas à cidade, ele, na *Muqaddimah*, contemplou a possibilidade de progresso de uma história mundana, contudo limitada pelos estágios impostos por Deus, isto é, nascimento, crescimento e morte.

Esse triângulo conceitual tira sua base da observação empírica por parte do magrebino de tudo que vive ao longo das várias fases de seu avanço. Assim, não causa surpresa que ele tenha aplicado a mesma estratégia analítica à *vida* dos Estados, especialmente em sua etapa decrépita e nessa altura assentada em leis assimetricamente opostas àquelas do califado, como as que se firmaram durante os reinos de taifas.

9.2.3 Os reinos de taifas (1009-91)

O exemplo das taifas, herdeiras diretas do dilacerado Califado de Córdoba, mostram a extensão do colapso da ideia califal de uma religião e de um Estado. Não havia mais o temor original a Deus nem o patriotismo dos fundadores da dinastia, e com essa ausência de valores basilares, a aplicação da justiça refletia o perfil daquela sociedade agonizante formada agora por grupos heterogêneos e antagonistas, cada um com projetos pessoais de poder em vez de nacionais. Em um mundo onde todas as instituições tornaram-se quebradiças, tal como uma peça de porcelana que depois de

partida e colada nunca mais é a mesma, parecia ocorrer o mesmo com todos os governos muçulmanos ibéricos após o desaparecimento do Califado de Córdoba.

Até 1031 se mantivera uma aparência de califado, mas na realidade a ruptura da unidade de Al-Ândalus começara em 1009, pois logo que o governo central perdeu o controle da situação os governadores locais tomaram o poder, criando taifas onde as intrigas eram constantes dada a falta legitimidade de seus emires.

De início, poderia supor-se que a diversidade étnica era um fator de fragilidade para os emires daqueles pequenos Estados. Assim, não ter um grupo homogêneo significaria a diminuição da percepção de legitimidade por parte de seus governados. Esses emires governavam além de muçulmanos, também importantes minorias cristãs e judias, diversidade na qual o Emirado e mais tarde Califado de Córdoba nascera e crescera. A realidade é que o problema da legitimidade estava dentro das próprias comunidades muçulmanas mais antigas, pois resistiam em reconhecer um líder cujos ancestrais entraram na Península Ibérica como mercenários ou escravos (Catlos, 2005).

Além disso, outro problema que afetava a legitimidade daqueles emires era o religioso, ou melhor dizendo, a sua linhagem muçulmana. Vimos que a genealogia para os muçulmanos era importante para mostrar ao mundo a antiguidade das conversões de seus antepassados, sendo que a pertença à família do profeta Maomé estaria no topo dessa hierarquia religiosa, seguida imediatamente pela pertença à família de um de seus companheiros. Nesse mapa religioso era então imprescindível situar-se o mais próximo do centro onde estava Maomé. Fica então a pergunta: se a liderança política pertencia a um descendente da casa do Profeta, onde se localizavam os «reis de taifas» nesse mapa? Essa é a pergunta que se faz Hugh Kennedy (2014), que afirma que mesmo os que tivessem origem árabe, esta não os ligava à tribo de Maomé, impedindo-os de reivindicar o título de califa. Como não houve nenhuma tentativa de reconhecer a autoridade do califa abássida de Bagdade, a solução seria reconhecer a do califa omíada, Hixâm II, que nessa altura estava morto.

O Islão ibérico implodia por causa de fraturas intra-religiosas e não intracomunitárias. Para os nobres cristãos das coroas ibéricas, a desintegração do Califado de Córdoba e sua transformação nos reinos de taifas constituiu-se em uma grande oportunidade (Watt, 1977: pp. 91-3), porque em vez de pagar tributos ao califa, passaram a cobrá-los das taifas, significando um passo decisivo à Reconquista cristã.

It should be known that the first (perceptible) consequence of a dynasty's senility is that it splits. This is because, when royal authority come into its own and achieves the utmost luxury and prosperity and when the ruler controls all the glory and has it all for himself, he is too proud to let anyone share in it. As far as possible, he eliminates all claims in this direction by destroying those of his relatives who are possible candidates for his position and whom he suspects.

[...]

The process of splitting may lead to the formation of more than two or three dynasties that are not controlled by members of the (original) ruling family. This was the case with the *reyes de taifas* in Spain, with the non-Arab rulers in the East, and in other realms... (*The Muq.*: pp. 244-5).

O que veio a seguir – almorávidas¹³² e almôadas¹³³ – é ainda amplamente debatido pelos eruditos especializados em Al-Ândalus, mas corresponde indubitavelmente a uma das fases a que o historiador magrebino indicou como a senilidade andaluza e a ascensão de impérios jovens oriundos do Saara segundo a alternância cíclica no poder descrita na *Muqaddimah*. O que uniu a ambos os Estados, e posteriormente impérios, adequa-se com exatidão à fórmula indicada por Ibn-Ḥaldūn: a ascensão de um reformador religioso no deserto com aspirações políticas e forte carisma para convencer crentes fervorosos o suficiente para se tornarem monges-soldados. Apesar dos particularismos e dos tempos de cada um, terminaram assim como começaram as dinastias anteriores – sofrendo dos mesmos vícios da decrepitude.

¹³² Em árabe transliterado, *al-murābiṭūn*; palavra que originou em português a palavra «marabuto». Sacerdote muçulmano de vida ascética, venerado em vida e após a morte como um santo.

¹³³ O nome em português é uma corruptela de *al-muwahhidūn*, que significa «os unitaristas», denominação que alude à insistência fundamentalista que seu fundador colocou na absoluta unicidade de Deus.

CAPÍTULO X

O governo baseado na lei religiosa

10.1 Conceptualizações acerca do califado. 10.1.1 *Origem do vocábulo «califa»*. 10.2 A instituição do califado conforme a aprendida por Ibn-Ḥaldūn: a doutrina sunita. 10.2.1 *A defesa do poder executivo do califa*. 10.2.2 *Os instrumentos para a escolha do califa: entre juristas e ditadores*. 10.2.3 *O funcionamento do califado*. 10.3 *De Civitate Dei contra paganos* e o califado. 10.3.1 *Agostinho de Hipona: de filósofo a bispo*. 10.3.2 *Cidade celeste versus cidade terrena*. 10.3.3 *Só pode haver Estado onde houver verdadeira justiça*.

A RELAÇÃO ESTREITA entre política, história e jurisprudência com a arte de governar é evidente na terminologia de Ibn-Ḥaldūn, manifestando na *Muqaddimah* certo tradicionalismo diretamente ligado à ortodoxia sunita. Isso significa que ele era profundamente influenciado pelas convicções tradicionais do Islão, em que o califado era a opção de associação humana guiada por Deus. O governo baseado na religião tipificava, segundo ele, um estágio avançado no desenvolvimento da autoridade política e da organização social. Quanto à religião, sua preferência pelo sistema de governo regido por Deus era motivada pelo fato de que ele carregava a força e a autoridade de uma transcendência divina que nenhuma instituição humana poderia igualar, pois se situava bem acima de quaisquer interesses particulares. Nesse sentido, a religião dava à política soluções justas, contribuindo para desviar a humanidade da barbárie. É aqui que entra Ibn-Ḥaldūn, que enriqueceu a discussão sobre o califado com uma abordagem que levou em conta a doutrina jurisprudencial e a história para se entender a legitimidade desse sistema político, cuja ordem pública era essencialmente derivada das fontes reveladas.

10.1 Conceptualizações acerca do califado

A questão do califado tornou-se na atualidade um tema recorrente na mídia de todo o mundo. A razão é porque insurgentes de ideologia salafista-jihadista do autodenominado *Estado Islâmico do Iraque e do Levante* anunciaram em junho de 2014 o restabelecimento do califado, tendo Abū Bakr al-Baġdādī como seu presumido califa. No entanto, a entidade política apreciada e estudada por Ibn-Ḥaldūn não tinha nada a ver com essa de Al-Baġdādī, embora a que o terrorista iraquiano pensa ter fundado queira também um dia ser um Estado reconhecido entre as nações do mundo. De

qualquer forma, sua proclamação manifesta bem o sentimentalismo que o assunto ainda traz ao espírito de certos muçulmanos, saudosistas de um regime político que ao seu ver era perfeito porque fora criado por Deus.

Um desses muçulmanos saudosistas era nosso historiador, educado no que havia de mais clássico e ortodoxo no sunismo. O apego aos princípios desse regime político passado, influenciaram-no enormemente em sua leitura da história a ponto de moldar sua historiografia, o que se traduziu na compreensão do califado como padrão *optimum* de Estado. Mas o que tinha de especial aos olhos do magrebino, assim como aos olhos de muitos muçulmanos ainda hoje, o califado? Será em busca da resposta a essa pergunta que seguiremos as linhas abaixo, para encontrar os subsídios doutrinários que constituíram sua teoria acerca da ascensão e queda dos Estados que vieram depois do governo baseado na lei religiosa pelo viés jurídico.

10.1.1 Origem do vocábulo «califa»

A palavra califa conheceu em árabe uma rica evolução semântica, cuja interpretação pode mudar de acordo com o contexto em que aparece. O emprego da palavra no plural nos textos clássicos faz referência aos povos ou às tribos que passaram a exercer o controle sobre terras antes ocupadas por outros povos vítimas do castigo de Deus por o haver desobedecido; nesse caso, a tradução por «sucessores» seria justificada, em parte. No singular, contudo, «califa» tem um significado um pouco diverso do anterior e sugere «aquele que exerce a autoridade, mesmo que subordinada». Tal definição mostra um desenho hierárquico que em alguns casos, dada a extensão das terras conquistadas aos inimigos, muitos líderes delegavam sua administração a outros membros da tribo ou até mesmo a outras famílias que lhes eram clientes.

É esse o sentido que cobre a surata VI, versículo 165 do Alcorão. Segundo Thomas W. Arnold (1924: p. 42) a referência que se faz à expressão «sucessores na terra» – não por acaso no plural – diz respeito à massa geral dos crentes, herdeira de terras conquistadas.

Ele foi Quem vos designou legatários na terra e vos elevou uns sobre outros, em hierarquia, para testar-vos com tudo quanto vos agraciou. Teu Senhor é Destro no castigo, conquanto seja Indulgente, Misericordiosíssimo.

Do ponto de vista jurisprudencial, esses novos chefes tinham poderes bastante limitados. Esses homens, mais do que comandar os membros das tribos, tentavam

convencê-los através do seu poder de persuasão, principalmente em questões a cujos temas não tivessem ainda um precedente estabelecido e precisassem ser resolvidos por um conselho, aí a personalidade do chefe fazia a diferença. Geralmente, eles eram investidos de maiores poderes quando as tribos estavam em guerra, porque as uniam e organizavam os combatentes. Fora dessas situações excepcionais, continuavam a ser líderes, mas nunca absolutos.

Com o advento do Islão e a aculturação daquelas tribos pagãs, o processo de sedentarização rumo à formação de um império deu outros tons ao vocábulo, sem entretanto abandonar os sentidos anteriores. Entre eles estavam o de «obediência» à autoridade do «Mensageiro», mas que não dizia nada sobre submissão cega a um de seus herdeiros como vemos no versículo abaixo.

Dize-lhes (mais): Obedecei a Deus e obedecei ao Mensageiro. Porém, se vos recusardes, sabeí que ele (o Mensageiro) é só responsável pelo que lhe está encomendado, assim como vós sereis responsáveis pelo que vos está encomendado. Mas se obedecerdes, encaminhar-vos-eis, porque não incumbe ao Mensageiro mais do que a proclamação da lúcida Mensagem. (Alcorão: 24:54).

É importante sublinhar que foi no período do Califado Omíada (661-750), que o califa passou a ser mais do que um sucessor *de facto* de alguém que desobedecera a Deus ou o herdeiro de uma posição de autoridade, ele veio a ser aquele que era explicitamente escolhido para ocupar o lugar que antes cabia a Maomé enquanto chefe da *'umma*. Essa nova interpretação do termo «califa» serviu-lhes para elevar sua função, principalmente quando adotaram o título de «califa de Deus» no sentido de soberano nomeado pelo Criador (Sourdel, 1997). Eles justificaram sua pretensão a uma nomeação divina citando um versículo do Alcorão no qual Deus se dirige a Davi.

Ó Davi, em verdade, designamos-te como legatário na terra, Julga, pois entre os humanos com equidade e não te entregues à concupiscência, para que não te desvies da senda de Deus! Sabeí que aqueles que se desviam da senda de Deus sofrerão um severo castigo, por terem esquecido o Dia da Rendição de Contas. (Alcorão: 38:26).

Houve outras tentativas nem tão convincentes por parte dos Omíadas para sedimentar o termo como «legatário por direito de Maomé» na liderança da comunidade. Wadād al-Qāḍī (1988) sublinha que os exegetas do primeiro império muçulmano sabiam que o vocábulo «califado» era rico semanticamente, podendo significar tanto «suceder», como «habitar» e «cultivar», mas os ignoraram deliberadamente. Para provar sua tese, invoca a interpretação que fez Aṭ-Ṭabarī de uma

passagem alcorânica que trata da criação de Adão. Al-Qāḍī diz que os comentários de Aṭ-Ṭabarī consistem de uma posição dogmática no nível político, que se esforça para sobrepôr o significado «suceder permanentemente» aos demais, além de jogar com as palavras em suas explicações. Vejamos a passagem a que o autor se refere:

(Recorda-te ó Profeta) de quando teu Senhor disse aos anjos: Vou instituir um legatário na terra! Perguntaram-Lhe: Estabelecerás nela quem alí fará corrupção, derramando sangue, enquanto nós celebramos Teus louvores, glorificando-Te? Disse (o Senhor): Eu sei o que vós ignorais. (Alcorão: 2:30).

Outra dessas interpretações citadas por Al-Qāḍī foi a feita pelo jurista mecano Ibn-Jurayj (m. 767), sobre o momento em que Moisés deixou a direção dos hebreus a seu irmão Aarão e foi ao encontro do Senhor no monte:

Ordenamos a Moisés trinta noites (de solidão), as quais aumentamos de outras dez, de maneira que o tempo fixado por seu Senhor foi, no total, de quarenta noites. E Moisés disse ao seu irmão Aarão: Substitui-me, ante meu povo; age de modo correto e não sigas a senda dos depravados. (Alcorão: 7:142).

Al-Qāḍī argumenta que Ibn-Jurayj também jogou com as palavras em sua explicação quando usou o mesmo verbo da passagem alcorânica – *uḥlufn*, «suceder temporariamente» – para defender o sentido de que Deus teria querido que Moisés *istahḷafa* – legasse – a Aarão o direito de o «suceder permanentemente».

Contudo, voltemos à origem tribal e desértica do termo. Sendo a função de califa uma evolução da do chefe tribal na Arábia pré-islâmica, era de se esperar que aquele fosse apenas um líder, tal como o do deserto, só que para uma área muito maior, a do Império Islâmico. Em grande parte isso foi verdade, como no processo de escolha do chefe, que mais tarde inspirou o sistema de sucessão dos califas. Quando um chefe tribal morria, formava-se uma assembleia de homens adultos que escolhiam a pessoa mais experiente e competente de uma certa família de sua tribo. Evidentemente, era difundida entre os árabes a ideia de que as qualidades necessárias aos líderes eram próprias a certas linhagens e transmitiam-se hereditariamente. E essa é a versão tradicional usada para justificar a ascensão dos quatro primeiros sucessores de Maomé – Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṣmān e ʿAlī –, que para os muçulmanos sunitas representam o auge do Estado Islâmico.

Não obstante, havia claras diferenças de nível entre um e outro, fundamentalmente no alcance de suas autoridades. Uma das mais importantes era o fato de que o califa era o comandante-em-chefe da nação, função herdada de Maomé desde

sua assunção ao cargo. O poder sobre as armas acarretava necessariamente uma influência imensa sobre os desígnios do Estado Islâmico, tal como o direito de proceder a nomeações aos postos ligados à administração das províncias conquistadas. Outra diferença era a incontestabilidade de sua autoridade no domínio jurídico; a desorganização social causada pelas conquistas fazia dos princípios jurídicos consuetudinários do deserto difíceis de serem aplicados às cidades. Com o tempo, a sabedoria do árbitro da tribo foi substituída pela do erudito no quadro da nova instituição religiosa, em boa parte influenciada pelas ideias provindas de impérios conquistados reconhecidos pelo alto nível de complexidade de suas administrações, como o Persa.

Do que vimos, os califas eram os sucessores de Maomé à frente do Estado. Seria incorreto dizer que eles sucediam-no em um domínio exclusivamente secular, porque podiam cumprir certas funções religiosas como dirigir a oração às sextas-feiras e indicar cádís às províncias para a aplicação da Xariá. Mesmo depois do declínio de seu poder temporal, continuou-se a considerá-los como os garantes do sistema jurídico fundado na Lei revelada. O que os distinguiu fundamentalmente de Maomé é que não tinham a função profética e não podiam, portanto, receber novas revelações.

10.2 A instituição do califado conforme a aprendida por Ibn-Haldūn: a doutrina sunita

Como era de se esperar, aquele Estado muçulmano nascente não compartilhava, assim como os Estados cristãos da Europa medieval, do conceito de separação dos poderes que conhecemos atualmente. A ideia original do califado, tal como foi interpretada pelos primeiros muçulmanos, dividia-o em dois blocos, o primeiro legislativo e o segundo judiciário-executivo. Sua divisão em dois grupos não implicava equilíbrio de forças, e muito menos sua independência, porque de acordo com as fontes primárias do Islão o único Legislador é Deus e os doutores da Xariá são somente seus intérpretes. Portanto, quem ocupasse a direção do poder judiciário-executivo teria de se submeter ao poder legislativo, do contrário estaria cometendo um pecado mortal.

10.2.1 A defesa do poder executivo do califa

A ironia do edifício califal é que ele germinou de um espírito democrático, quase parlamentar, em que até o califa deveria submeter-se ao direito legalmente estabelecido de se fazer obedecer da Lei divina (Lambton, 1997). Nesse desenho de governo, a

autoridade máxima do Islão só podia legiferar caso também fosse um *mujtahid*, que junto a outros de seus pares, igualmente especialistas em *ijtihad*, formassem um tipo de Supremo Tribunal onde eles governariam. A ideia inicial, bastante nobre por sinal, era formar um grupo de sábios que através do consenso auxiliasse o califa em seu trabalho.

Mais le *consensus* était appelé à jouer un rôle beaucoup plus actif dans la formation du droit musulman. Dans une deuxième forme, il a servi à sanctionner juridiquement les décisions résultant de l'accord des Compagnons du Prophète. Dans une troisième forme, il a donné force obligatoire aux solutions juridiques élaborés scientifiquement par la majorité des juriconsultes, relativement à des problèmes nouveaux qui n'avaient pas été tranchés par une disposition qoranique ou traditionnelle. Ces problèmes ont surgi, et surgissent chaque jour, avec les besoins croissants de la société. Le *consensus*, en intervenant pour les résoudre, joue alors le rôle d'un mécanisme de développement et d'adaptation. Dans ces deux dernières fonctions, la théorie de l'*idjma'* a été utilisée pour consacrer un accord conscient d'opinions, tandis que la première a servi à sanctionner la coutume qui se développe d'une façon mécanique par le laps de temps. (Sanhoury, 1926: p. 14).

Os limites impostos pelos representantes legislativos de Deus ao califa indicavam que ninguém estava acima da Lei, e que sua interpretação não corria o risco de cair nas mãos de ignorantes, já que um *mujtahid* é uma pessoa designada – não eleita – por suas capacidades nas ciências jurídicas. Daí vem uma das primeiras razões da estima de Ibn-Ḥaldūn pelo califado, uma vez que para se decidir por uma interpretação era preciso chegar a um consenso. Depois dela ser encontrada pela *ijmā'* tornar-se-ia definitiva e obrigatória, e com a mesma força executória das regras estabelecidas pelo Alcorão e pela Suna.

É patente que os companheiros do Profeta ocupavam aquela paisagem idílica em que nosso historiador construíra sua historiografia. Uma nação ocupada por poucos habitantes, onde todos se conheciam e podiam recorrer diretamente a seu juiz, Maomé no início, ou aos homens que conviveram com ele e que podiam consensualmente manter uma leitura das fontes sagradas como seu mestre fizera. Aliás, foi ao caráter idílico das relações do deserto que o historiador magrebino tirou uma de suas primeiras explicações para justificar a necessidade da existência do califa, aqui designado como imã.

The position of imam is a necessary one. The consensus of the men around Muḥammad and the men of the second generation shows that (the imamate) is necessary according to the religious law. At the death of the Prophet, the men around him proceeded to render the oath of allegiance to Abū Bakr and to entrust him with the supervision of the affairs. And so it was at all subsequent periods. In no period were the people left in a state of anarchy. This was so by general consensus, which proves that the position of imam is a necessary one. (*The Muq.*: p. 156).

As palavras de Ibn-Ḥaldūn subscreveram as dos exegetas omíadas que ajudaram a escrever as primeiras linhas da jurisprudência islâmica, e que tiveram o consenso como fundamento da instituição do califado, invocando como apoio de sua tese um fato histórico. Imediatamente após a morte de Maomé, seus companheiros decidiram eleger entre eles um chefe que o substituísse, determinando os contornos do que veio a ser esse regime político. Houve algumas divergências levantadas pela oposição, mas que teria envolvido somente quem podia se candidatar ao posto e não o caráter obrigatório do califado.

Ainda no rastro da ortodoxia, o magrebino mostrou estar a par das grandes discussões sobre o assunto, dando sua opinião sobre outras teses a respeito do califado, como a mutazilita e a carijita. Para a primeira, a escola mutazilita baseou seus argumentos na ideia de que o califado era necessário por motivos racionais, e que o consenso havido entre os companheiros revalidava a autoridade do intelecto. Isso porque o que faria o califa intelectualmente necessário seria a necessidade dos homens de viver em sociedade e, conseqüentemente, de lidar com as discordâncias. O califa nesse sentido existiria como poder moderador, o que asseguraria por meio da Lei que os muçulmanos não cairiam na anarquia. Sobre essa tese Ibn-Ḥaldūn disse o seguinte:

Or, we might say: In order to remove disagreement, it is sufficient that every individual should know that injustice is forbidden him by the authority of the intellect. Then, their claim that the removal of disagreement takes place only through the existence of the religious law in one case, and the position of the imam in another case, is not correct. It may (be removed) as well through the existence of powerful leaders, or through the people refraining from disagreement and mutual injustice, as through the position of imam. Thus, the intellectual proof based upon that premise does not stand up. This shows that the necessity of (an imam) is indicated by the religious law, that is, by the consensus, as we have stated before. (*The Muq.*: p. 156).

A segunda tese era a carijita, que equivalia naquela altura no Islão à mesma força dissidente que tentava erodir a autoridade de um chefe tribal em ascensão no deserto. Sua proposição básica era de que o califado não era sempre indispensável, pois havia exemplos de povos que se organizaram e exerceram suas religiões sem necessitar de um chefe que centralizasse todo o poder, tal como os beduínos. Outros importantes pontos de sua restrição ao califa eram sua inacessibilidade para tratar de todas as demandas dos crentes, a impossibilidade de encontrar um candidato que reunisse sempre todos os requisitos exigidos pela Lei para ser escolhido califa, e as guerras civis que a existência dessa instituição gerara.

Muito antes de Ibn-Ḥaldūn nascer, os sunitas desenvolveram respostas para todas esses argumentos carijitas. Para o primeiro deles, o da indispensabilidade, a situação contra-argumentou que os beduínos eram exemplo de incoesão e desordem, justamente por não aceitarem uma autoridade estabelecida, exceto em momentos excepcionais como os de guerra. Para a questão de sua acessibilidade, nada impedia que a população não gozasse da ordem e da justiça de seu governo sem precisar de acesso material ao califa. Quanto à impossibilidade de encontrar sempre alguém que satisfizesse as condições exigidas à função, seus defensores diziam que o califado regular só era obrigatório se houvesse candidatos que preenchessem tais condições. Por fim, para as guerras civis, o *establishment* sustentava que elas seriam evitadas por meio de regras que priorizassem o mérito do mais sábio e do mais experiente.

Ibn-Ḥaldūn respeitou e apoiou todos esses argumentos, mas em sua teorização apelou à *‘aṣabīyah* e à sua relação com o *mulk*, resultado natural de um historiador que viu no califado a única instituição capaz de manter em um ambiente urbano aquela unidade existente entre os nômadas em torno de um líder forte e visto como imaculado.

Furthermore, we say to them: The (attempt to) dispense with royal authority by (assuming) that the institution (of the imamate) is not necessary does not help you at all. You agree that observance of the religious law is a necessary thing. Now, that is achieved only through group feeling and power, and group feeling, by its very nature, requires royal authority. Thus, there will be royal authority, even if no imam is set up. Now, that is just what you (wanted to) dispense with. (*The Muq.*: p. 157).

Ao que se refere à candidatura, nosso historiador também não inovou muito e seguiu os passos de Al-Māwardī, jurista que constituiu a versão clássica do pensamento político do Islão. O iraquiano e o magrebino estavam comprometidos com os interesses dos governos a que serviam – o Califado Abássida, para o primeiro; os Emirados Marinida, Násrida, Háfsida e por último o Sultanato Mameluco, para o segundo –, o que fez de ambos juristas homens a serviço da política de restauração do califado, ou pelo menos em manter o interesse da população em tê-lo como o tipo de regime legítimo porque oriundo de Deus. Assim, Ibn-Ḥaldūn (*The Muq.*: p. 158-9) pôs com ligeiras diferenças as condições prévias que os candidatos ao califado deveriam ter, tais como: 1. conhecimento; 2. probidade; 3. competência; 4. liberdade; e 5. pertença à tribo coraixita.

Sua atenção a essas condições recaiu sobre o fato de que ter *conhecimento* era algo óbvio para qualquer função pública, e mostrava-se satisfatório somente quando o imã pudesse tomar decisões independentemente. Já a necessidade da probidade existia

porque o califado era uma instituição religiosa que controlava outras instituições, o que incluía dinheiro e poder. Por competência, mais do que relacionar o termo ao conhecimento, ele pareceu prescrutar todo um campo semântico ligado à «firmeza», «perseverança» e «força moral» na expectativa de formar o perfil de um homem forte o suficiente para ser o executor por excelência da Xariá, a quem caberia aplicar o castigo, a declaração de guerra e a administração dos interesses públicos. Sua descrição da *liberdade*¹³⁴ vai além da que conhecemos pelos filósofos – capacidade própria do ser humano de escolher de forma autônoma, segundo motivos definidos pela sua consciência – ou do estado daquele que não está em cativeiro; em sua definição ele incluiu também a ausência de restrições mentais e físicas (insanidade, cegueira, mudez, surdez, limitação de movimento).

A quinta e última condição chama-nos a atenção porque liga o califado à tribo. A *pertença do candidato à tribo coraixita* era necessária por um precedente histórico – a fundação do islamismo por um membro dessa tribo –, e apoiar a tribo mais forte era o caminho mais eficaz para sair do deserto e fundar impérios como fizera o Profeta. Embora se soubesse que muitos dos pretendentes pudessem tornar-se califas fracos, era um mal menor quando comparado à sua maior vantagem: a *‘aṣabīyah* unida ao Islão criado pelo coraixita Maomé inibia as dissidências, preparando o terreno para sucessos que aqueles muçulmanos sequer imaginavam.

Scholars in general, however, retain Qurashite descent as a condition (of the imamate). (They maintain that) the imamate rightly belongs to a Qurashite, even if he is too weak to handle the affairs of the Muslims. Against them is the fact that this involves dropping the prerequisite of competence, which requires that he has the power to discharge his duties. If his strength has gone with the disappearance of group feeling, his competence, too, is gone. And if the condition of competence be eliminated, that will reflect further upon knowledge and religion. (In this case, then, all) the conditions governing the institution would no longer be considered, and this would be contrary to the consensus... (*The Muq.*: p. 159).

10.2.2 Os instrumentos para a escolha do califa: entre juristas e ditadores

No tempo dos quatro primeiros califas não havia regras claras para a composição dos eleitores encarregados de eleger os sucessores de Maomé. A comunidade muçulmana contentava-se com o simples fato de que os candidatos fossem os companheiros de Maomé – todos estes coraixitas –, pois qualquer um que fosse o escolhido, seria perfeito por pertencer àquela tribo. Não obstante, tão logo o califado ultrapassou as fronteiras da

¹³⁴ *Liberdade* in Dicionário da Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2016. [consult. 2016-03-24 17:47:03]. Disponível na Internet: <http://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/liberdade>

Península Árábica, tal método necessitou de paliativos que ao mesmo tempo incorporassem novas forças sociais, muitas delas estrangeiras, e mantivessem o poder nas mãos da tribo de Maomé. Um desses instrumentos foi a extensão da cúpula que elegeria os califas.

Os eleitores encarregados de eleger um califa deveriam reunir certas condições. Algumas delas eram evidentes: ser do sexo masculino e livre; mas havia outras específicas ao fundamento jurídico da eleição: a justiça. A seleção dos melhores eleitores acarretava a um julgamento dentro de um outro julgamento, porque se tratava de determinar os elementos distintivos que fundamentassem a escolha de um quadro cujo dever seria escolher o próximo chefe da nação islâmica. Mas quais eram as exigências para compor esse colégio eleitoral? Uma delas parece simplória, mas básica a qualquer processo seletivo que englobe a prática e o exercício do que é de direito, a de que o candidato a eleitor deveria ser considerado justo – honesto – até que se provasse em contrário.

A condição de conhecedor das ciências jurídicas, por sua vez, poderia ser verificada exigindo que o candidato provasse seus estudos através de cartas de recomendação, testemunhos, exames, enfim, sua carreira falaria por si própria. Esses seriam acompanhados pela verificação da sabedoria, que supõe no contexto islâmico a experiência e o contato com a opinião pública, que no fim das contas era em tese quem apoiava seu candidato. Comparativamente, esse processo de escolha não era muito diferente daquele que conhecemos atualmente, tendo em vista que somente os que tinham forte apoio de suas bases poderiam alcançar cargos nos altos escalões decisivos da política muçulmana.

Their situation was different from that of the (four) caliphs who lived in a time when royal authority as such did not yet exist, and the restraining influence was religious. Thus, everybody had his restraining influence in himself. Consequently, they appointed the person who was acceptable to Islam, and preferred him over all others. They trusted every aspirant to have his own restraining influence. (*The Muq.*: p. 168).

A declaração de Ibn-Haldūn insere-se naquilo que chamamos *simplório* linhas atrás, dada a aparência ingênua que a exigência de justiça por parte do candidato a eleitor poderia causar no leitor do século XXI. Todavia, a questão da sucessão e de quem a decidia foi analisada por ele sem nenhuma ingenuidade idealista quando se tratou da transmissão do poder pela via da indicação do califa ainda em vida. Os primeiros sunitas alegaram que esse modo de investidura tirava seu fundamento jurídico do consenso encontrado durante a sucessão de Abū Bakr, que com apoio de um colégio

eleitoral indicou 'Umar como segundo califa; e depois este, que designou seis candidatos, dentre os quais foi escolhido 'Uṭmān (*The Muq.*: p. 167).

A confiança de nosso historiador na instituição do califado regular, tal como a ortodoxia sustentou ter existido entre os companheiros do Profeta, mostrava-se inabalável, mesmo quando sua defesa necessitava de mais conformidade entre a teoria e a realidade expressa nos fatos, que no século XIV eram já notórios. A esse respeito, ele defendeu a transmissão do cargo de califa a um filho ou a um pai nos seguintes termos:

No suspicion of the imam is justified in this connection, even if he appoints his father or his son his successor. He is trusted to look after the affairs of the Muslims as long as he lives. He is all the more responsible for not tolerating while he is (alive the possibility that there might arise evil) developments after his death. This is against those who say that he is suspected with regard to (the appointment of) his son or father, and also against those who consider him suspect with regard to the (appointment of) his son only, not his father. In fact, he could hardly be suspected in this respect in any way. Especially if there exists some reason for (the appointment of a successor), such as a desire to promote the (public) interest or fear that some harm might arise (if no successor were appointed), suspicion of the imam is out of question. (*The Muq.*: p. 167-8).

Talvez fosse demais esperar que ele tivesse criticado o califado pelo que realmente era naquele tempo: um regime totalitário de uma tribo – a coraixita –, que se apoiava na religião para institucionalizar seu poder sem aceitar nenhuma voz dissonante. Esse grupo intocável no poder reduziu ao mínimo a participação popular nas decisões da comunidade pela formação de um colégio eleitoral feito de notáveis, e pelo monopólio da prescrição em matéria de fé, cuja principal consequência foi a aglutinação dos poderes, já que o que equivalia às instâncias judiciária e executiva como conhecemos na atualidade estavam factualmente nas mãos do califa, e a legislativa sob sua guarda como parente de Maomé. Enfim, tinha poder absoluto.

The Caliphate thus recognized was a despotism which placed unrestricted power in the hands of the ruler and demanded unhesitating obedience from his subjects. This autocracy character of the Muslim Caliphate was probably an inheritance from the Persian monarchy, into the possession of whose dominions the Muslim community had entered; for the pre-Islamic Arab society had never known any such form of political institution, nor was it in harmony with the Qur'ānic doctrine of the equality of all believers or with that attitude of independence which marked the relations between the first Caliphs and the Arabs who had so recently come out of the desert. (Arnold, 1924: pp. 47-8).

Embora não tenha sido privilégio do Império Islâmico esse tipo de sistema político, baseado na cerceadura de direitos da população e no amplo uso da força para conter os estratos mais insatisfeitos da sociedade, chama a atenção a indiscutibilidade de sua duração quando comparada, por exemplo, à instauração de uma ditadura na Roma

antiga. Em Roma, em caso de extremo perigo interno ou externo, o senado podia proclamar um estado de sítio, indicando um ditador para governar o Estado por um tempo determinado, geralmente por alguns meses, ou seja, durante uma situação emergencial.

No entanto, no caso árabe o estado de emergência dos tempos do Profeta manteve-se inalterado e inadmissível de ser atacado em nome de Deus por séculos. Isso nos permite entender como, do ponto de vista jurisprudencial, era possível que o pensador magrebino achasse perfeitamente justificável perante a Xariá que a tribo coraixita se mantivesse perpetuamente à frente do Estado teocrático muçulmano, até porque com a expansão territorial a magistratura do califa deixara de ter um caráter excepcional para se tornar uma regra. Nesse quadro de embate permanente, era preciso que alguém tomasse as rédeas do governo em nome da salvação pública ou, como dissera séculos antes Cícero: *salus populi suprema lex est*, «a saúde do povo é a lei suprema».

10.2.3 O funcionamento do califado

A autoridade do califa era geral. Tratava-se de uma autoridade originária, no sentido de que não derivava de uma pessoa determinada, mas da *'umma*, que por sua vez tinha a sua originada de Deus, enquanto que as demais autoridades derivavam do califa. Isso explicado, o conceito de autoridade califal divide-se quanto à sua extensão sobre os territórios e o povo, incluindo os crentes e os pagãos que viviam em áreas muçulmanas.

Na Idade Média, a autoridade do califa estendia-se a todo o Império Islâmico, isto é, a todo território onde a soberania muçulmana era reconhecida. Se, como vimos até aqui, formou-se o consenso de que o Islão formava uma unidade indivisível, só poderia haver um único chefe para assegurar a concórdia de vontades: um califa sunita da tribo de Maomé. No que se referia à sua autoridade sobre o povo, ela estendia-se a todos os muçulmanos e não-muçulmanos que viviam no califado.

Fica claro que uma autoridade tão ampla como a dos primeiros califas tinha seus desdobramentos tanto no âmbito religioso como no político. No religioso suas atribuições estavam acima daquelas do simples censor, e entre suas funções estavam a de manter os dogmas, seguindo os princípios estabelecidos no Alcorão e na Suna. Isso era feito principalmente por meio da educação dada nos madraçais.

Outra delas, agora envolvendo a distribuição de renda, era a administração do *zakāt*, imposto destinado ao auxílio aos pobres. Ainda no campo religioso estava o comando das orações, do jejum e da peregrinação a Meca, funções em que o califa exercia seu poder como chefe de Estado. Aparentemente, a única que parecia escapar dessa função era a declaração e administração de guerra, mas que quando acrescentamos o adjetivo «santa» ela explica-se por si só. Aliás, o poder sobre as armas era seu maior diferencial entre os antigos chefes.

All the religious functions of the religious law, such as prayer, the office of judge, the office of mufti, the holy war, and market supervision fall under the 'great imamate', which is the caliphate. (The caliphate) is a kind of great mainspring and comprehensive basis, and all these (functions) are branches of it and fall under it because of the wide scope of the caliphate, its active interest in all conditions of the Muslim community, both religious and worldly, and its general power to execute the religious laws relative to both (religious and worldly affairs). (*The Muq.*: p. 171).

A asseveração da justiça era uma das funções religiosas da instituição do califado, mas com consequências diretas na vida mundana dos crentes. Não deixa de ser interessante verificar que de acordo com Ibn-Haldūn, no início do Islão os próprios califas exerciam a função de juiz (*The Muq.*: p. 173) para resolver as disputas entre os crentes, tal como o Rei Salomão¹³⁵ fizera entre os hebreus.

Então vieram duas mulheres prostitutas ao rei, e se puseram perante ele. E disse-lhe uma das mulheres: Ah! senhor meu, eu e esta mulher moramos numa casa; e tive um filho, *morando* com ela naquela casa. E sucedeu que, ao terceiro dia depois do meu parto, também esta mulher teve um filho: estávamos juntas, estranho nenhum *estava* conosco na casa, senão nós ambas naquela casa. E de noite morreu o filho desta mulher, porquanto se deitara sobre ele. E levantou-se à meia noite e me tirou a meu filho do meu lado, dormindo a tua serva, e o deitou no seu seio: e a seu filho morto deitou no meu seio. E, levantando-me eu pela manhã para dar de mamar a meu filho, eis que estava morto: mas, atentando pela manhã para ele, eis que não era o filho que eu havia tido. Então disse a outra mulher: Não, mas o vivo *é* meu filho, e teu filho o morto. Porém esta disse: Não, por certo: o morto *é* teu filho, e meu filho o vivo. Assim falaram perante o rei. Então disse o rei: Esta diz: Este que vive *é* meu filho, e teu filho o morto; e esta outra diz: Não, por certo; o morto *é* teu filho e meu filho o vivo. Disse mais o rei: Trazei-me uma espada. E trouxeram uma espada diante do rei. E disse o rei: Dividi em duas partes o menino vivo: e dai metade a uma e metade a outra. Mas a mulher, cujo filho *era* o vivo, falou ao rei (porque as suas entranhas se lhe enterneceram por seu filho), e disse: Ah! senhor meu, dai-lhe o menino vivo, e por modo nenhum o mateis. Porém a outra dizia: Nem teu nem meu seja; dividi-o *antes*. Então respondeu o rei, e disse: Dai a esta o menino vivo, e de nenhuma maneira o mateis, *porque* esta *é* sua mãe. E todo o Israel ouviu a sentença que dera o rei, e temeu ao rei: porque viram que *havia* nele a sabedoria de Deus, para fazer justiça. (I Reis 3: 16-28).

¹³⁵ Para maiores informações sobre as referências ao Rei Salomão no Alcorão, indicamos as seguintes passagens: XXI, vs. 81-82; XXVII, vs. 17; XXXIV, vs. 12-14; e XXXVIII, vs. 29-39.

A figura do califa como juiz supremo, a exemplo do Rei Salomão, enchia de carga emocional a função do magistrado. O juiz para a cidade pequena, assim como o califa para toda a nação islâmica, lastravam sua legalidade em seu carisma e em sua identificação com os interesses populares, que por sua vez eram amalgamados pela aura de sabedoria divina. A citação bíblica explorada indiretamente pelo nosso historiador remete também a um outro aspecto da decisão judicial, o da indiscutibilidade da sentença dada pelo juiz ou pelo califa, justos porque imparciais: «Consider all the people equal before you in your court and in your attention, so that the noble will not expect you to be partial and the humble will not despair of justice from you» (*The Muq.*: p. 173).

Ligada à instituição da justiça estava a polícia, que nos primeiros califados tinha competência jurídica bastante ampla e que, de certa forma, completava a dos juízes em matéria criminal. Seu chefe tinha como deveres básicos controlar os crimes e impor castigos aos criminosos, o que podia incluir amputações e a aplicação da pena capital. Ao que concerne à fase burocrática, ajudava na fundamentação jurídica que seria levada à corte, e nesse sentido aproximava-se do que conhecemos hoje como Ministério Público, com o acréscimo de que podia decidir sobre castigos preventivos a delitos presumidos, muitas vezes na iminência de ocorrer.

O que desperta interesse na discussão sobre essa instituição são os argumentos que Ibn-Ḥaldūn usou para demonstrar as razões de seu declínio, que podem muito bem estender-se às outras: a designação de chefes estrangeiros à *‘aṣabīyah* do califado.

This position was taken away from the people who shared in the group feeling of the dynasty. When there was a religious caliphate, the caliphs entrusted the function, since it was a religious office, only to Arabs or to clients – allies, slaves, or followers – who shared in their group feeling and upon whose ability and competence to execute the tasks they could rely. (*The Muq.*: p. 175).

Se para as atribuições religiosas seu espaço de manobras era estreito, o mesmo não se passava com as atribuições políticas. Como executor da Lei de Deus, o califa governava como um verdadeiro chefe de governo – mesmo que precariamente nos últimos tempos –, decidindo sobre questões de segurança interna e externa, a gestão financeira, a nomeação de ministros e outros importantes funcionários.

Vale ressaltar que naquele estado germinal em que se encontrava o califado, não havia uma especificidade de funções que dividisse cartesianamente cada uma das funções dos delegados do califa, sobretudo para o que se tratava da administração secular do Estado. Os primeiros muçulmanos eram analfabetos, e portanto ignoravam os

ofícios da gestão pública, competências que vieram a aprender em boa parte com os judeus e cristãos das terras conquistadas, e que por muito tempo empregaram como seus secretários.

Dito isso, ao descrever as funções seculares do califa, Ibn-Ḥaldūn pendeu entre a lembrança grata do califado e a mágoa que sua privação causara à comunidade islâmica, uma verdadeira *saudade*¹³⁶ no sentido mais lusitano do termo. Esse pesar vinha-lhe à mente sempre que explorava a questão da autoridade real e as funções que ela criou depois de se expandir e se sedentarizar, iniciando o caminho sem volta ocasionado pela perda dos laços da *‘aṣabīyah*.

When Islam appeared on the scene and power was vested in the caliph, the forms of royal authority no longer existed, and all its functions disappeared, except for some advisory and consultative ones that were natural and continued to exist because they were unavoidable. The Prophet used to ask the men around him for advice and to consult them on both general and special (private) matters. In addition, he discussed other very special affairs with Abū Bakr. Certain Arabs familiar with the situation in the Persian, Byzantine, and Abyssinian dynasties, called Abū Bakr, therefore, Muḥammad’s ‘wazir’. The word *wazīr* was not known (originally) among the Muslims, because the simplicity of Islam had done away with royal ranks. (*The Muq.*: p. 190).

De alguma maneira, mesmo com o apoio formal e irrestrito aos argumentos ortodoxos, ele mostrou, subjacente àquela teoria do Estado, certa concordância com o pensamento carijita que descrevemos a pouco. Tidos como anarquistas pela vertente sunita do Islão, os carijitas resistiram em abandonar a instituição tribal, que por sua dimensão reduzida permitia o contato cara a cara com os chefes, o que em uma instituição como o califado, depois dos quatro primeiros califas, tornara-se irrealizável. Não havia dúvida de que algo se perderia naquele processo de amadurecimento, e a ingenuidade e o contato pessoal seriam os primeiros deles.

10.3 *De Civitate Dei contra paganos* e o califado

Parece-nos relevante terminar este capítulo tratando da obra *De Civitate Dei contra paganos* de Agostinho de Hipona (354-430), que cruza a *Muqaddimah* de Ibn-Ḥaldūn em muitos aspectos. *De Civitate Dei* para um, califado para outro, ambos mostram a extensão que cristãos e muçulmanos deram à questão do governo baseado na lei religiosa em seus momentos fundadores. Tanto os primeiros cristãos como os primeiros

¹³⁶ Sentimento de mágoa e nostalgia, causado pela ausência, desaparecimento, distância ou privação de pessoas, épocas, lugares ou coisas a que se esteve afetiva e ditosamente ligado e que se desejaria voltar a ter presentes. *Saudade* in Dicionário da Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2016. [consult. 2016-03-24 19:31:23]. Disponível na Internet: <http://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/saudade>

muçulmanos emergiram depois dos golpes de misericórdia que os *bárbaros* deram em Roma e os *beduínos* na Arábia, razão pela qual a relação histórico-jurisprudencial não pode ser eclipsada em nenhum desses acontecimentos.

Cientes das limitações que nosso recorte histórico nos impõe, ater-nos-emos tão-só aos pontos a que Agostinho tratou das evoluções coletivas das sociedades humanas, cujo interesse explorou tanto a *civitate* divina como a terrena. De longe mais apologético do que Ibn-Ḥaldūn, o bispo de Hipona compartilhou com o jurista-historiador tunisino apreensões que conduziram inevitavelmente a uma leitura da história que abrangeu, em um aspecto lato, a ascensão e queda dos impérios, e em um aspecto estrito, a justiça.

10.3.1 Agostinho de Hipona: de filósofo a bispo

Agostinho nasceu em 354, em Tagaste¹³⁷, na Numídia, filho de pai pagão e de mãe cristã. Em 371 mudou-se para Cartago, onde viveu uma vida libertina, fruto da qual nasceu seu filho Adeodato em 372. Foi em Cartago que tomou gosto pela filosofia, aproximando-se inicialmente dos maniqueístas e onde ensinou retórica de 374 a 383. Logo após esse período rompeu com os maniqueístas, o que lhe permitiu aprofundar-se no ceticismo filosófico. Iniciava-se assim a transição de um período acadêmico para um político, no qual se batizou e se aproximou de importantes personalidades da Igreja Católica como Símaco, prefeito de Roma, que lhe indicou como mestre de retórica em Milão em 384, cidade em que, por sua vez, conheceu Ambrósio, então arcebispo de Milão, que lhe introduziu ao neoplatonismo.

Em 388 decidiu voltar à sua terra natal, ano no qual sua mãe faleceu, logo depois perdeu também seu filho. Entristecido, vendeu todo seu patrimônio, à exceção da casa da família, que transformou em um tipo de retiro. Foi um tempo religiosamente conturbado: as tensões entre os católicos e os maniqueístas esquentavam, enquanto que a Igreja Católica era menos poderosa do que a Igreja Donatista¹³⁸. Foi quando ele

¹³⁷ Tagaste foi uma colônia romana no Norte de África e atualmente chama-se Suk Ahras na Argélia. Durante o período romano o comércio foi revigorado na cidade, que floresceu principalmente sob o governo de Septímio Severo. Como *municipium*, Tagaste foi colonizada por alguns imigrantes da Península Itálica, mas foi habitada principalmente por berberes nativos romanizados.

¹³⁸ Os donatistas eram membros de uma seita cristã do norte da África conhecida pelo nome de Donatismo, cujo fundador foi Donato de Casa Nigra (m. 355), que rompeu com os católicos romanos em 312. Foi condenada no concílio de Arles, em 314, na qual estiveram implicados dois bispos africanos, ambos de nome Donato: Donato, bispo de Cartago, e Donato, bispo da Numídia.

aceitou tornar-se padre em Hipona¹³⁹ em 391, e onde em 395 tornou-se bispo. Agostinho morreu em 430, quando a cidade foi sitiada pelos vândalos¹⁴⁰.

10.3.2 Cidade celeste versus cidade terrena

De Civitate Dei não é um tratado de política, no entanto os pontos que nos oferece sobre o pensamento político e jurisprudencial não são em nada negligenciáveis. De início, cabe-nos dizer que se trata de uma obra controversa, pois foi escrita sob a pressão da necessidade imediata: as forças contrárias à Igreja Católica dentro e fora do cristianismo. Como acabamos de ver, seu primeiro obstáculo foi vencer vertentes dissidentes cristãs ao mesmo tempo que se esforçava incessantemente para converter os pagãos de Roma.

Em seguida veio o saque de Roma pelos visigodos¹⁴¹ de Alarico em 410, deixando-a em ruínas. Não há exemplos na história moderna e contemporânea que possam servir de comparação ao que se passou a Roma, entretanto os registros históricos nos dizem que foi suficientemente forte para que muitos romanos comessem a pensar que sua pilhagem fora castigo dos deuses pelo abandono da religião tradicional, anterior à sua substituição pelo cristianismo. Foi em resposta a essas acusações que Agostinho escreveu a *De Civitate Dei*, para consolar os cristãos tábueantes e assim defender a *verdade* do cristianismo sobre as religiões pagãs.

Dessa forma, na obra ele concebeu a Igreja como uma cidade celestial – a de Deus –, governada pelo amor que triunfará ao final sobre todos os impérios terrenos; e

¹³⁹ Hipona, historicamente *Hippo Regius*, é uma cidade da Argélia atualmente chamada Anaba, capital da província com o mesmo nome. Está localizada no nordeste do país, próximo ao rio Seybouse. É a quarta maior cidade do país.

¹⁴⁰ Povo germânico que manteve um reino no norte da África de 429 a 534 e que saqueou Roma em 455. Seu nome permaneceu como sinônimo de profanação intencional ou destruição. Fugindo dos hunos para o oeste no início do século V, os vândalos invadiram e devastaram parte da Gália antes de se estabelecerem na Hispânia em 409. Eles ocuparam a cidade e saquearam-na sistematicamente, levando muitas obras de arte valiosas. Em 533, os bizantinos, sob Belisário, invadiram e o norte da África e destruíram o reino vândalo após Gelimer depôr Hilderico. Roma governou novamente a área e restaurou as igrejas para os católicos romanos.

¹⁴¹ Um dos mais importantes povos germânicos, os visigodos separaram-se dos ostrogodos no século IV d.C., invadiram os territórios romanos repetidamente e estabeleceram grandes reinos na Gália e na Hispânia. Suas depredações culminaram no saque de Roma em 410. No mesmo ano Alarico morreu e foi sucedido por Ataúlfo, que levou os visigodos a estabelecerem-se primeiro no sul da Gália, depois na Hispânia em 415. Em 418 eles foram retirados da Espanha pelo patrício Constâncio, que mais tarde se tornou imperador como Constâncio III, e foram colonizados por ele como federados na província de *Aquitania Secunda*. Enquanto tentavam persistentemente estender seu território, muitas vezes à custa do império, os visigodos continuaram a ser federados até 475, quando Eurico, filho de Teodorico, declarou-se um rei independente. Sob Eurico que chegou à sua maior extensão, dos Pirineus ao rio Ródano, incluindo a maior parte da Hispânia. Foram derrotados por Clóvis na Batalha de em 507 na Batalha de Vouillé, perto de Poitiers, perdendo todas as suas possessões na Gália, à exceção da *Septimania*, uma faixa de terra que se estendia ao longo da costa dos Pirineus até o Ródano, até serem finalmente destruídos pelos muçulmanos em 711.

uma cidade terrena, composta por uma população imersa nos prazeres mundanos. Daí que sua tese apresente a história do mundo como uma guerra universal entre Deus e o mal.

Seu primeiro argumento para convencer os romanos foi o de que a felicidade temporal nunca fora uma condição invariável na Roma pré-cristianismo. Inúmeras foram as guerras e perdas humanas durante toda a história do Império, e nem por isso os deuses pagãos fizeram muito por seus crentes. Já no outro extremo do mesmo argumento, Agostinho sublinhou o fato de que mesmo com a tomada da cidade, muitos romanos encontraram abrigo nas igrejas.

Há aí duas ideias correndo paralelamente. A primeira é a de que a cidade de Deus visa a proteger a alma, mas que Deus em sua misericórdia poderia proteger também a carne; a segunda é que fossem homens ou nações, todos nascem, crescem e morrem, tanto os bons quanto os maus, mas no fim do tempo predestinado para cada um, os ímpios, indolentes e injustos seriam impedidos de entrar na cidade celestial.

A distinção principal é sempre entre duas sociedades, uma réproba e outra santa, não entre Igreja e Estado, o que nos leva a considerar sua relação com as perspectivas de ciclo e de justiça de Ibn-Haldūn, tal como se vê na citação de Agostinho retirada do livro IV, capítulo IV – *Quam similia sint latrocinii regna absque iustitia* – «Como os reinos sem justiça são similares às quadrilhas».

Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parua regna? manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis adstringitur, placiti lege praeda diuiditur. hoc malum si in tantum perditorum hominum accessibus crescit, ut et loca teneat sedes constituat, ciuitates occupet populos subiuguet, euidentius regni nomen adsumit, quod ei iam in manifesto confert non dempta cupiditas, sed addita impunitas. eleganter enim et ueraciter Alexandro illi Magno quidam comprehensus pirata respondit. nam cum idem rex hominem interrogaret, quid ei uideretur, ut mare haberet infestum, ille libera contumacia: quod tibi, inquit, ut orbem terrarum; sed quia id ego exiguo nauigio facio, latro uocor; quia tu magna classe, imperator.¹⁴²

¹⁴² Em português: «Retira a justiça, e o que são os reinos além de quadrilhas em grande escala! E o que são as quadrilhas além de pequenos reinos? Uma quadrilha é um grupo de homens sob o comando [a mão] de um chefe, vinculados por um pacto de obrigações mútuas, no qual a divisão dos despojos é feita de acordo com uma convenção acordada. Se a admissão de tantos patifes crescer a ponto de tomar cidades, sujeitar povos, e então arrogar-se o título de reino, isso se lhes confere não pela renúncia à agressão, mas pelo apego à impunidade. Assim foi a verdadeira e espirituosa resposta dada por um pirata capturado por Alexandre, o Grande. O rei perguntou-lhe o que achava do mar como um lugar perigoso [infestado], a que ele respondeu-lhe em um tom desafiante: o mesmo que tu pondo em perigo a terra, mas porque eu o faço com uma embarcação pequena, sou chamado de ladrão, enquanto que tu o fazes com uma grande frota, és chamado de imperador». [Tradução do autor].

É de notar que Agostinho refere-se a uma discussão tão antiga quanto a própria humanidade sobre o direito de uns governarem e a obrigação de outros de se submeterem aos governos. A alusão a Alexandre e ao pirata cativo mostra, tal como os cidadãos e os berberes de nosso autor séculos depois, que nas sociedades da cidade terrena as intenções são as mesmas, mudando somente as posições dos grupos. Portanto, dependendo de qual perspectiva se use e em qual altura de seu desenvolvimento se encontrem, os invasores poderão ser iníquos ou justiceiros.

Mas se havia pessoas boas na cidade terrena, de que maneira sua governação se ajustava às formas previstas por Ibn-Ḥaldūn? Agostinho parece ser mais restrito do que o magrebino ao dividi-la em apenas duas – a divina e a terrena –, sendo esta última identificada com o Estado civil, ou melhor dizendo, secular, mas sobretudo perversa e injusta. Um povo indiferente à palavra de Deus está à parte dele, e o povo romano estava à parte de Deus quando foi invadido pelos visigodos, mesmo que em sua infinita comiseração não tivesse abandonado seus fiéis.

10.3.3 *Só pode haver Estado onde houver verdadeira justiça*

Chegamos ao ponto em que um e outro autor se separam, com Agostinho criticando a base do Estado imperial, com a condenação da expansão sobre outras terras apenas pelo simples desejo de dominação. O título do extrato que citaremos a seguir fala por si mesmo: *An optandum fuerit, ut tanta bellorum rabie Romanum augetur imperium, cum eo studio, quo sub Numa actum est, et quietum esse potuisset et tutum* – «Roma podia ter sido mais segura e tranquila se tivesse feito como Numa. Era necessário que o domínio de Roma tivesse aumentado de maneira tão insensata pelas armas?».

An respondent, quod nisi adsiduis sibi que continuo succedentibus bellis Romanum imperium tam longe lateque non posset augeri et tam grandi gloria diffamari? idonea uero causa ut magnum esset imperium, cur esse deberet inquietum? nonne in corporibus hominum satius est modicam staturam cum sanitate habere quam ad molem aliquam giganteam perpetuis adflictionibus peruenire, nec cum perueneris requiescere, sed quanto grandioribus membris, tanto maioribus agitari malis? (livro III, capítulo X).¹⁴³

Do que vimos, Agostinho percebeu o alto preço a pagar para se formar um império. Segundo seu raciocínio, nenhuma entidade política de tão grande envergadura

¹⁴³ Em português: «Responderiam nossos adversários que o Império Romano não poderia ter se expandido tanto, assim como a glória romana, se não fosse pelas guerras ininterruptas, umas atrás das outras? Então que grande glória! Por que um império deve viver inquieto para ser grande? Tal como os corpos dos homens, é melhor ter uma estatura moderada, em um corpo são, do que ser um gigante com aflições intermináveis e jamais descansar quando chegar a esta estatura, pois quanto maiores forem seus membros, maior será sua perturbação». [Tradução do autor].

poderia funcionar sem a mão pesada do governante sobre seus governados. Não obstante, embora reconhecesse a grandiosidade de Roma, valorizou as entidades políticas menores, mais justas com seus povos porque integradas em uma espécie de *commonwealth*¹⁴⁴ cristã.

Teria havido então no passado romano algum momento em que aquele povo do Lácio tivesse formado agremiações políticas cujo fundamento não tivesse baseado sua soberania no despotismo, tirania e transgressão de fronteiras? Aparentemente não. Mas o cristianismo significava uma nova e importante fase na história de Roma, em que Deus firmara um pacto com os romanos depois de Constantino, abençoando sobretudo as formações menores, ou melhor dizendo, familiares por excelência, pelas mesmas razões que o historiador magrebino acreditou ter havido com o advento do Islão. Entidades políticas menores resultavam ser mais justas porque mais facilmente administráveis.

Embora comecem a se separar, um e outro autor ainda mantêm importantes pontos de contato. Estamos aqui diante de uma conjectura bastante próxima àquela de Ibn-Haldūn, em que um Estado injusto não é um Estado, justamente porque mostra seu afastamento da Lei de Deus. Ainda pior do que se afastar dela era negá-la, como negaram aqueles romanos dominados pelo medo dos invasores visigodos ou os governantes árabes do século XIV, entretidos mais com suas demonstrações pueris de autoridade ao mesmo tempo em que fechavam os olhos para a situação periclitante de seus emirados.

Se é assim, nem Roma era mais uma república na época da invasão, nem eram propriamente califados as formações políticas dos omíadas, dos abássidas, dos fatímidas e outras que as sucederam. Mais ainda, os romanos e os árabes teriam recebido a merecida paga pela hesitação ou recusa deliberada em seguir as palavras de seus profetas, pela aquisição de hábitos viciosos, pela secundarização de Deus, bem como a instrumentalização das escrituras por motivos políticos. A esse respeito, Agostinho ao comentar os argumentos de Cícero sobre como Roma mergulhara em um estado de depravação, deixou claro que só poderia haver uma comunidade de Deus onde houvesse

¹⁴⁴ *Commonwealth* é o termo inglês usado para designar um corpo político fundado na lei do «bem-estar comum». Foi empregado frequentemente por escritores do século XVII como Thomas Hobbes e John Locke, para significar o conceito de comunidade política organizada. Para eles, tratava-se do mesmo que *civitas* ou *res publica* significou para os romanos. Inicialmente, foi usado para se referir à república instaurada durante os governos de Oliver Cromwel e seu filho Richard na Grã-Bretanha (1649-1660). Em um âmbito mais amplo, depois de conquistarem sua independência, as ex-colônias britânicas evoluíram de entidades políticas subordinadas ao Reino Unido para uma associação de parceiros em condições iguais, relação esta chamada de *commonwealth*.

verdadeira justiça. Vejamos o que ele disse no livro II, capítulo XXI – *Quae sententia fuerit Ciceronis de Romana republica* – «O julgamento de Cícero sobre a República Romana».

Uiderint laudatores eius etiam illis antiquis uiris et moribus qualis fuerit, utrum in ea uiguerit uera iustitia an forte nec tunc fuerit uiua moribus, sed picta coloribus; quod et ipse Cicero nesciens, cum eam praeferret, expressit. sed alias, si deus uoluerit, hoc uidebimus. enitar enim suo loco, ut ostendam secundum definitiones ipsius Ciceronis, quibus quid sit respublica et quid sit populus loquente Scipione breuiter posuit – adtestantibus etiam multis siue ipsius siue eorum quos loqui fecit in eadem disputatione sententiis – numquam illam fuisse rempublicam, quia numquam in ea fuerit uera iustitia. secundum probabiliore autem definitiones pro suo modo quodam respublica fuit, et melius ab antiquioribus Romanis quam a posterioribus administrata est; uera autem iustitia non est, nisi in ea republica, cuius conditor rectorque Christus est, si et ipsam rempublicam placet dicere, quoniam eam rem populi esse negare non possumus. si autem hoc nomen, quod alibi aliterque uulgatum est, ab usu nostrae locutionis est forte remotius, in ea certe ciuitate est uera iustitia, de qua scriptura sancta dicit: gloriosa dicta sunt de te, ciuitas dei.¹⁴⁵

Agostinho e Ibn-Haldūn tiveram histórias pessoais muito diferentes. O primeiro, de origem pobre, oriundo de uma família recém-romanizada e recém-cristianizada da periferia do império, autodidata que dividiu sua juventude entre a devassidão e as leituras de filosofia, que por fim tornou-se o maior defensor da cidade de Deus enquanto ambiente justo em oposição ao que havia naquele tempo na *República*. O segundo, de boa cepa muçulmana, cuja genealogia ligava-o a um dos companheiros de Maomé, teve acesso aos melhores professores de seu tempo e cedo entrou para o serviço público em posições bastante próximas de personagens poderosas, tal como fizeram seus antepassados gerações antes dele, e que acabou por pregar não por uma *De Civitate Dei* muçulmana, mas pela aceitação de que a injustiça na cidade terrena era já um sinal de seu ocaso.

¹⁴⁵ Em português: «Para aqueles que elogiam [a República Romana] da época dos homens e costumes antigos, deveriam se perguntar se a verdadeira justiça floresceu ali, ou se, pode ser o caso, ela não era uma realidade viva, mas tão-somente uma pintura com cores extravagantes. Até o próprio Cícero abordou o assunto involuntariamente. Mas, se Deus quiser, trataremos disso mais tarde. O que me interessa, e adequando-se ao seu devido lugar, é avaliar as definições de Cícero a esse respeito nas quais, através de Cipião, estabeleceu brevemente o que se entende por república [Estado] e o que se entende por povo – seja a partir de seu próprio parecer, seja a partir de pareceres de outros sobre o debate –; assim, é preciso dizer que nunca houve república porque nunca a verdadeira justiça residiu nela. Foi, no entanto, uma república em certa medida, segundo algumas definições razoáveis, mais bem administrada pelos antigos romanos do que pelas administrações posteriores; mas a verdadeira justiça só é encontrada nessa outra república, que é essa cujo fundador e regente é Cristo. E se concordamos em chamá-la de república, não podemos negar que é essa que [trabalha] pelo interesse geral do povo. E se esse é o nome, entre outros usados, ele pode ter um sentido bastante remoto daquele usado em nossa linguagem comum, podemos dizer que pelo menos há verdadeira justiça nessa cidade da qual a Sagrada Escritura diz: Coisas gloriosas dizem de ti, Cidade de Deus». [Tradução do autor].

Nosso historiador não parece tão distante de Agostinho quando este negou reconhecer aos pagãos a possibilidade de formar um Estado, já que sua existência conforme aos desígnios divinos deriva obrigatoriamente da *verdadeira justiça*. Ibn-Ḥaldūn também manifestou de modo claro e terminante sua preferência pelo governo baseado na lei religiosa, exceto pelo fato de que, diferentemente de Agostinho, esse governo deveria ser estabelecido na cidade terrena, e dessa forma cumprir com os planos originais de Deus de uma vida próspera e justa aos seus fiéis.

Se Agostinho foi mais utópico, Ibn-Ḥaldūn foi mais realista, porém não menos religioso. Em sua história do hoje, conhece bem as artimanhas por trás das cortinas do jogo político, tendo feito ele próprio bom uso delas em diversas ocasiões. Como historiógrafo observou as coisas mundanas com acurada atenção e viu nelas ações e reações de longa duração, justamente porque escreveu sobre a cidade dos homens e não sobre a cidade de Deus. Entre os homens era possível analisar os níveis de justiça de seus governos, ver como a insistência resoluta dos nômadas lhes permitiria um dia tomar a cidade e lá formar uma *commonwealth* muçulmana, até que um dia, após formarem um império, aqueles valores audazes fundamentados na religião islâmica e na *‘aṣabīyah* esmorecessem e Deus enviasse um flagelo bárbaro para os castigar e os substituir. Esse ciclo inexorável de deserto-cidade-deserto alicerçava-se em uma teoria do poder legítimo cuja base institucional originava-se no mesmo conjunto de princípios em que se assentava o sistema conceptual jurídico do Islão, tendo a figura do cádi como espelho para a do califa, como veremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO XI

A teoria ḥaldūniana do poder legítimo: um problema jurisprudencial de interesse à história

11.1 O quadro conceitual de uma abordagem jurisprudencial da legitimidade.
11.1.1 Uma primeira aproximação: *ius naturale*. 11.1.2 Uma segunda aproximação: *acomodações e deslocamentos de legitimidades no contexto árabe*. 11.2 A positivação de fatos consumados. 11.2.1 *Instrumentos legitimadores*. 11.2.2 *Boa é a lei se se usar dela legitimamente*.

A LEGITIMIDADE¹⁴⁶ é um tema recorrente nos escritos de Ibn-Ḥaldūn. Direta ou indiretamente, abordou-a em conexão à religião islâmica e à *‘aṣabīyah*, fundamentando-as historicamente com o apoio de conceitos que emprestou do direito como *ra’y*, *qiyās*, *ijtihād*, *ijmā’*, *iḥtilāf* e *taqlīd*. O governo baseado na lei religiosa – o califado – tirava sua legitimidade da palavra de Deus, mas também dos sucessos próprios à adolescência do projeto de Estado muçulmano, jamais repetidos posteriormente. Por esses motivos o magrebino não hesitou em mostrar sua preferência pelo califado, mesmo reconhecendo que era naquele momento irreversível. Sua sombra, entretanto, manteve-se presente entre os juristas dos Estados que o sucederam, principalmente no que respeitava à legitimidade do soberano.

11.1 O quadro conceitual de uma abordagem jurisprudencial da legitimidade

Ao estudarmos a história da instituição do califado, vimos que a falta de uma orientação clara por parte de Maomé de quem seria seu herdeiro espiritual criou uma série de problemas à legitimidade daqueles que se candidataram ao posto. Por sua vez, esses problemas multiplicaram-se em número e em complexidade dada a rápida expansão das terras conquistadas pelos muçulmanos. Tudo isso transportou a questão da sucessão do califa da órbita histórica à jurisprudencial, com todos os elementos mórficos que se interpunham entre a inovação e a tradição de uma leitura da lei reticente em mudar o que se entendia até então por legitimidade.

Como sabemos, na época de Ibn-Ḥaldūn havia já o histórico de um longo debate sobre o conceito de legitimidade do califa entre juristas e historiadores como vimos no

¹⁴⁶ Tomamos esse termo a partir dos significados obtidos por «legítimo» (do latim *legitīmu*-): 1. que é conforme à lei; 2. fundado no direito, na razão ou na justiça; 3. genuíno; 4. racional.

capítulo X, servindo-lhe de arcabouço teórico para formar sua própria concepção de um governo legítimo, agora não mais de califas, mas de emires e sultões. Será, portanto, a respeito dessa base conceitual da legitimidade que trataremos nas próximas linhas.

11.1.1 Uma primeira aproximação: ius naturale

Estamos aqui diante de um embate entre o que se conhece atualmente pelos nomes de direito natural¹⁴⁷ e direito positivo, com seus desenvolvimentos em todos os âmbitos da sociedade para aquilo que cada povo considera justo e legítimo. Significa também dizer que no caminho a uma definição de legitimidade, esperamos começar a discussão a partir daquilo que acreditamos que nossos leitores já conhecem dela nas sociedades ocidentais por meio do Direito Romano, levando-os posteriormente à sua definição na Xariá, ou melhor dizendo, no direito islâmico.

Conceito polifacetado, a legitimidade tem sido estudada desde tempos antiquíssimos como ferramenta para se compreender a forma como alguém chega ao poder e, ainda mais, como nele se mantém, razão pela qual interessa tanto a juristas como a historiadores. Como ocidentais, muito do que sabemos sobre a teoria da legitimidade proveio de autores anglófonos (Hobbes e Locke), francófonos (Rousseau) e germanófonos (Weber), ou seja, de uma perspectiva cristã e ocidental no que cobre do século XVI ao XIX.

No que se refere à historiografia de Ibn-Haldūn, essa perspectiva aparentaria ter um caráter limitado temporalmente, mas se adequa bem à nossa primeira aproximação quando observamos seu recorte histórico entre nômadas e sedentários. Mesmo em uma sociedade amplamente islamizada como era a magrebina no século XIV, berberes e cidadãos viram-se diante de uma divisão bastante similar àquela existente entre o *ius naturale* e o direito positivo, explorada pelos autores acima citados.

Para os nômadas, as organizações sociais e políticas conheciam um nível de diferenciação jurisprudencial pouco elaborado e repousavam suas decisões mais em um consenso do que nas sociedades sedentárias. A legitimidade nesse contexto de *ius naturale* inscrevia-se em uma ordem cósmica, cuja justiça tinha por fundamento as leis

¹⁴⁷ O direito natural define-se em dois grandes aspectos: 1) os padrões de conduta derivados dos princípios morais tradicionais (mencionados pela primeira vez pelos juristas romanos no século I d.C.) e pela Lei e vontade de Deus. Os dez mandamentos da Bíblia, tais como «não matarás», estão frequentemente incluídos nesses princípios. O direito natural assume que todas as pessoas acreditam no mesmo Deus judaico-cristão e assim compartilham de uma mesma compreensão de suas premissas; 2) o oposto de «direito positivo», que é criado pela humanidade por meio do Estado. De forma geral, faz figura do direito ideal.

divinas. Ora, os sedentários muçulmanos estudados pelo autor magrebino não viam a legitimidade de forma tão diferente daquela dos nômadas, apenas a tinham mais bem alicerçada nos fundamentos religiosos do Islão urbano, mais pluralista porém mais burocrático.

Assim, se o debate acompanhado e analisado por Ibn-Ḥaldūn sobre a legitimidade dos soberanos não era exatamente sobre o que opunha os partidários de uma visão natural aos de uma visão positiva, então do que tratava? Vimos no início deste trabalho que embora a arabização tenha tomado mais tempo em se concretizar entre os povos conquistados do Magrebe, sua islamização foi mais bem-sucedida e em um menor prazo. Estudamos também o quão influente foi a contribuição do aparelho jurídico pré-islâmico e tribal no que veio a ser a estrutura política do califado. Por essas razões, não se pode falar de um par de visões opostas, mas de complementares no que diz respeito aos critérios do direito legítimo, uma vez que para nosso autor os nômadas e os sedentários não compunham duas sociedades separadas, mas apenas uma em diferentes estágios de desenvolvimento.

Some people live by agriculture, the cultivation of vegetables and grains; others by animal husbandry, the use of sheep, cattle, goats, bees, and silkworms, for breeding and for their products. Those who live by agriculture or animal husbandry cannot avoid the call of the desert, because it alone offers the wide fields, pastures for animals, and other things that the settled areas do not offer. It is therefore necessary for them to restrict themselves to the desert. Their social organization and co-operation for the needs of life and civilization, such as food, shelter, and warmth, do not take them beyond the bare subsistence level, because of their inability (to provide) for anything beyond those (things). Subsequent improvement of their conditions and acquisition of more wealth and comfort than they need, cause them to take it easy. [...] They build large houses, and lay out towns and cities for protection. This is followed by an increase in comfort and ease, which leads to formation of the most developed luxury customs. (*The Muq.*: p. 91).

Diferentes momentos históricos significam portanto diferentes ideias de legitimidade, e aí sim, cada uma a seu turno – e em cada grupo – pode abarcar posições completamente opostas, incluindo e confrontando as mais tradicionais às mais progressistas, das ultra-religiosas às ultra-rationais e todas as contradições que houver entre um subgrupo e outro. Assim sendo, o debate em que Ibn-Ḥaldūn se incluía não era sobre escolher entre a soberania de um direito natural e um positivo, mas quando e até que ponto as leis religiosas que regiam a legitimação poderiam ser positivadas – falamos aqui de dedução e consenso sobre determinadas interpretações jurisprudenciais.

Seria temerário, portanto, afirmar que Ibn-Ḥaldūn foi um historiador racional no sentido cartesiano do termo, e duvidamos que ele próprio se identificasse como um.

Havia nele uma antinomia entre a maneira como entendia o método jurisprudencial a partir de dentro e como o entendia uma vez aplicado à história, principalmente quanto à legalidade do direito à sucessão. No entanto, é certo dizer que dado o contexto sociorreligioso em que o autor se encontrava no século XIV e sua posição social, não é de se estranhar que compartilhasse das opiniões tradicionais sunitas no que se tratava da legitimidade.

Se pela visão natural – e historicista – a legalidade da ascensão de um chefe a um emirado ou sultanato, bem como sua manutenção no poder, baseava-se nas tradições ancestrais das sociedades muçulmanas, seria correto afirmar que no Islão de Ibn-Ḥaldūn não havia legitimidade fora da história. A isso corroboram os papéis centrais da religião islâmica e da *‘aṣabīyah* como intérpretes da identidade muçulmana. Por conseguinte, o Estado justo e o líder legítimo seriam aqueles que protegeriam a cultura árabe-muçulmana através da Xariá, lembrando continuamente aos fiéis dos grandes momentos fundadores de sua história e cujos heróis eram os seus antepassados.

Nosso historiador mostrou-se confortável ao escrever sobre as formas como um chefe tribal poderia tornar-se soberano, tendo-se em vista a abordagem histórica que modelou o direito às antigas tradições tribais. Sua aparente resignação não significou passividade analítica nem leniência crítica aos Estados do presente e do passado que estudara tão atentamente. Aliás, sua apreciação e julgamentos mais duros destinaram-se justamente àqueles governantes que não seguiram a lei conforme aos ensinamentos da Xariá e ao consenso dos doutores da lei religiosa. De qualquer maneira, estava longe de se afligir com os debates acadêmicos sobre o peso da tradição histórica no destino da nação islâmica, bem ao contrário de como vemos a legitimidade nos dias de hoje, depois da positivação do direito no Ocidente, tal como nos indica o exemplo dado por Lukas K. Sosoe:

Or, nous le savons bien aujourd’hui, surtout depuis les discussions qui opposèrent les révolutionnaires français à leurs ennemis, que notre histoire ne peut être notre code et que le droit ne saurait se contenter, du moins dans l’intention, de veiller à l’identité culturelle de la communauté que nous formons. La nature pluraliste de cette communauté et même les principes sur lesquels elle se fonde, surtout ceux de nos sociétés démocratiques, l’interdisent. (Sosoe, 2001: p. 890).

A referência à Revolução Francesa ajuda a delinear mais claramente a fronteira entre duas formas de se pensar a legitimidade em um dado direito. Enquanto que nas sociedades muçulmanas do século de Ibn-Ḥaldūn, o direito deveria se reproduzir com exatidão na história da comunidade, na França revolucionária não servia mais à

pretensão da identidade da comunidade política, e muito menos reduzia-se a um modelo familiar, tal como o tribal descrito pelo magrebino.

Disso se verifica que não houve em nenhum momento após o nascimento do islamismo com Maomé até o século XIV uma verdadeira revolução¹⁴⁸ no mundo árabe-muçulmano. O que houve foram sucessões de conquistas e golpes de Estado por parte de facções descontentes com os benefícios que o grupo no poder lhes outorgava. Como consequência, no período califal¹⁴⁹, a cada golpe a facção que ascendia ao poder reivindicava para si a mais simples e rápida forma de legitimação: o reconhecimento da autoridade do califa sob o sistema de usurpação, para dessa forma provocar reciprocidade.

Le gouverneur par usurpation doit reconnaître l'autorité du Calife et assurer un mode régulier de perception des impôts et d'application des dispositions pénales ; il doit également gouverner suivant la Loi. Le Calife, de son côté, doit reconnaître le gouvernement de l'usurpateur, si celui-ci remplit les conditions de capacité exigibles en matière d'investiture sur libre choix. (Sanhoury, 1926: pp. 165-6).

Assim, recomeçava o ciclo pelo simples reconhecimento nominal do califa. É de se salientar que o ciclo apresenta-se indelevelmente nos escritos de Ibn-Haldūn não porque acreditasse que a história se repetia incondicionalmente, mas porque os grupos que se substituíam no poder provinham sempre das mesmos clãs e se legitimavam da mesma forma. A ausência de uma revolução conforme aos padrões de ruptura que conheceram a Revolução Francesa, a Russa, a Cubana e até mesmo a islâmica – com a mudança que Maomé empreendeu no campo religioso –, criou em Al-Ândalus e no Norte da África um sistema de legitimação inelutavelmente historicista e por essa mesma razão volátil.

Com paradigmas legitimadores tão instáveis e débeis, era bastante difícil que o soberano de plantão pudesse assegurar a integração de todos os setores da sociedade, mesmo que todos professassem honestamente os mandamentos do Islão. Claramente, após séculos de expansão, a religião islâmica estava aquém de cobrir as expectativas

¹⁴⁸ Conjunto de alterações bruscas e profundas nas estruturas políticas, econômicas, sociais e institucionais de uma comunidade, geralmente imposto de forma violenta. *Revolução* in Dicionário da Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2016. [consult. 2016-09-01 21:33:24]. Disponível na Internet: <http://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/revolucao>

¹⁴⁹ A historiografia reconhece sete califados ditos políticos: 1. o Califado Ortodoxo ou *Rāḫidūn* (632-61), em referência aos quatro primeiros califas, com capital em Medina e depois em Cufa; 2. o Califado Omíada (661-750), com capital em Damasco e depois em Harā; 3. o Califado Abássida (750-1258) com capital de Bagdade e depois sob o Sultanato Mameluco do Egito, entre 1261 e 1517, com capital no Cairo; 4. o Califado Fatímida (909-1171), cuja última capital foi no Cairo; 5. o Califado Omíada de Córdoba (929-1031) com capital na cidade com o mesmo nome; 6. o Califado Almôada (1147-1269) cuja última capital foi Sevilha; o Califado Otomano (1517-1924), com capital em Istambul.

populares, e as elites muçulmanas esforçaram-se pouco para mudar esse quadro. Obviamente, fundar a legitimidade em outros fatores que não a hereditariedade ou a proximidade a algum descendente de Maomé, implicaria uma *verdadeira revolução*, em vez do movimento espiralado de ascensões e quedas que caracterizava o rodízio no poder daquelas dinastias.

11.1.2 Uma segunda aproximação: acomodações e deslocamentos de legitimidades no contexto árabe

Falamos acima de uma leitura historicista do conceito de legitimidade passando pela jurisprudência e pelo direito islâmicos, com seus reflexos na história. Contudo, no que toca à historiografia ḥaldūniana, apesar de o debate que ela levantou sobre a ascensão de uma dada liderança tenha se fundamentado naquela leitura, não perdeu de vista outros elementos constituintes tais como *‘aṣabīyah* e *mulk*. Havia em Ibn-Ḥaldūn algo de darwiniano, que não lhe permitia dispensar em seu método a força de uma tribo organizada para fazer a Lei de Deus adequar-se aos seus interesses para conquistar a cidade. É o próprio autor quem o diz ao tratar da legitimidade e do espírito de corpo em uma tribo de linhagem pura.

This is because leadership exists only through superiority, and superiority only through group feeling. Leadership over people, therefore, must, of necessity, derive from a group feeling that is superior to each individual group feeling. Each individual group feeling that becomes aware of the superiority of the group feeling of the leader is ready to obey and follow him. (*The Muq.*: 101).

Sua declaração dá-nos um guia mais claro sobre a direção em que se orientava sua perspectiva de legitimidade. Há nela a passagem de uma análise estritamente historicista da questão do que era justo para uma outra, agora também empirista. Com isso não se podia fugir à obviedade dos fatos, embora fosse possível tentar ajustá-la aos mandamentos expostos nas duas fontes sagradas e nos textos dos doutores do Islão, tal como vimos linhas acima na citação de Sanhoury. A propósito, o jurista egípcio tocou em um ponto-chave do direito islâmico, o precedente jurídico, que permitiu aos usurpadores exercerem o verdadeiro poder em uma província muçulmana, desde que expressassem respeito à autoridade do califa. É esse mesmo antecedente que permitiu ao magrebino identificar e discutir as diferentes legitimidades, assim como sua difícil coabitação, sem se confrontar com o *statu quo* legal e religioso islâmico.

Esse posicionamento estava de inteiro acordo com o momento histórico do Ocidente muçulmano no século XIV, quando a imagem do califa já se tornara uma

figura distante no panorama político daqueles emirados, uma doce lembrança dos tempos áureos do Império Islâmico. No âmbito individual, o recurso à imagem do califa como representação coletiva da religião islâmica ainda era um recurso valiosíssimo àqueles soberanos, cujas famílias tomaram o poder à viva força e tiveram suas conquistas legitimadas pelos herdeiros espirituais de Maomé – os califas – no momento em que esses lhes juraram fidelidade.

Nesse quadro referencial estavam cumpridos dois importantes fundamentos da legitimidade no mundo de Ibn-Ḥaldūn: um governo que existia concretamente – o da imagem do califa (ou de qualquer outro grande líder religioso após a abolição do califado), de forma universal; e a existência do emir ou do sultão de forma local. Ancoravam-se aí as bases jurídicas que eram inculcadas diariamente nas cabeças dos fiéis nas mesquitas, nos madraçais e nas ordens profissionais, com a consequente acomodação popular às decisões vindas de cima.

Pode-se dizer assim que, *grosso modo*, a legitimidade nos escritos ḥaldūnianos era a concordância entre um poder *de facto*, o modelo que os muçulmanos tinham dele e os regulamentos determinados pela Xariá interpretados pelos juristas. O problema é que naqueles emirados e sultanatos havia muitos modelos e muitos usurpadores, estes amparados por poderosas milícias. Mas se o povo era facilmente modelado pelas normas de conduta a ele impostas, não o eram as elites opositoras à *situação*. A saída, como dissemos acima, era positivar um fato consumado com o apoio de doutrinas legais estabelecidas por meio do consenso.

11.2 A positivação de fatos consumados

A esse respeito, o arabista Alejandro García Sanjuán (2008), da Universidade de Huelva, escreveu um esclarecedor artigo no qual tratou da polêmica ascensão do jovem Hixām (965-1013), filho do Califa Al-Ḥakam II (916-76), ao Califado de Córdoba. García Sanjuán explica que Al-Ḥakam tornara-se pai tardiamente, levando-o a proclamar Hixām seu herdeiro presuntivo. A questão era juridicamente delicada dada a avançada idade do califa para a época e a tenra idade de seu filho, o que fez com que nos meios cortesões se cresse que quando o califa falecesse o califado seria liderado por um menino.

11.2.1 Instrumentos legitimadores

Consciente da fragilidade em que se encontrava, o Califa Al-Ḥakam usou da máquina estatal para mitigar as resistências à ascensão de um menor de idade ao califado. Isso incluiu intensa atividade propagandística que exaltava as qualidades do herdeiro durante as celebrações oficiais – poesias áulicas – e, posteriormente, como testemunha de altas decisões do Estado, tal como quando Al-Ḥakam decidiu libertar algumas centenas de escravos. Hixām, como primeira testemunha oficial do ato de alforria de seu pai, foi fundamental para se apresentar à administração cordovesa como adulto perante a lei, apesar da enérgica resistência de alguns setores contrários à decisão do califa.

Em outubro de 976 Al-Ḥakam morreu, deixando como herdeiro Hixām, então com apenas onze anos de idade, não sem antes ter feito com que a corte jurasse fidelidade ao menino, momento em que se tornou herdeiro aparente. Al-Ḥakam seguiu formalmente a estrutura de reconhecimento dos herdeiros ao califado própria à jurisprudência islâmica, sem abrir mão dos instrumentos à sua disposição para o legitimar descritos acima. Mais tarde, Ibn Abī ‘Āmir, – também conhecido como Al-Manṣūr – na figura de vizir do jovem califa, terminou o processo de legitimação de seu protegido por meio de outros recursos, tal como nos diz o arabista espanhol.

En definitiva, ulemas y alfaquíes adoptaran una actitud de prudente discreción ante la proclamación del menor Hiṣām, así como respecto a la usurpación de Ibn Abī ‘Āmir, pese a que es probable que, entre ellos, hubiese quienes considerasen ilegítima e ilegal la situación. Su silencio cómplice sirvió para consolidar la política de hechos consumados de Ibn Abī ‘Āmir, quien correspondió, por su parte, con una actitud favorable al colectivo, como revelan algunas de sus acciones, tales como el aumento de los salarios de los ulemas, el expurgo de la biblioteca de al-Ḥakam o la copia en persona del texto coránico, con la indudable intención de ganar fama de piadoso y atraerse el favor de los hombres de religión, lo que indica que deseaba contentarlos y no tenerlos en contra. (García Sanjuán, 2008: p. 76).

O resto da história do Califado de Córdoba é bastante conhecido de todos. A fratura jurídica da ascensão de um menor de idade conduziu ao enfraquecimento da figura do califa como chefe executivo do califado e à sua suplantação na prática por Al-Manṣūr, e depois pelos filhos deste. Já a fratura política cobriu não só o período de seu reinado, comprometeu também o futuro de Córdoba devido às inúmeras rebeliões que se sucederam entre os árabes, berberes e *ṣaqāliba*¹⁵⁰, com a abolição do califado em 1031 e

¹⁵⁰ Chamados *ṣaqāliba* na Península Ibérica durante a ocupação muçulmana, eram inicialmente eslavos ou pessoas da costa do Mar Negro ao norte de Constantinopla. Posteriormente, por extensão, o termo passou a designar todos os escravos estrangeiros nas forças armadas. O costume na Península Ibérica do século X era comprar eslavos capturados pelos alemães em suas expedições no leste da Europa. Esses e outros escravos da Galícia, Lombardia e da terra dos francos – geralmente meninos – tornaram-se muçulmanos, aprenderam árabe e foram treinados para o serviço militar ou para cargos

o nascimento de uma série de reinos de taifas. Em outras palavras, seguia-se no caminho para a construção de microestados.

We propose to define state building as *purposeful action to develop the capacity, institutions and legitimacy of the state in relation to an effective political process for negotiating the mutual demands between state and societal groups*. Legitimacy will be a principal outcome of the effectiveness of such a process over time, although legitimacy may also be embedded in historical identities and institutions – a point to which we return below. Together, capacity and resources, institutions, legitimacy and an effective political process combine to produce resilience. Successful state building will almost always be the product of domestic action, but it can be significantly enabled by well-targeted and responsive international assistance. (OECD, 2009: p. 14).

11.2.2 Boa é a lei se se usar dela legitimamente

Seria justo dizer que a fragilidade de Hixām II, em razão de sua minoridade quando chegou ao poder, teria causado o fim do califado? A história ensina-nos que por mais importante que seja uma personagem política, sua relevância é insignificante quando comparada à da instituição a que pertence. Pensamos que, paralelamente à sua pouca idade, concorreram outros fatores anteriores ao próprio califa Al-Ḥakam, como o processo de fragilização das instituições cordovesas, entre elas o Judiciário. Por sua vez, no que respeita essa instituição, está claro que foi ferida de morte quando seus juristas fecharam os olhos, apesar de alguma oposição, à legislação sobre as condições mínimas de candidatura à posição de califa.

Poderíamos recorrer aos textos doutrinários a esse respeito, como o clássico de Al-Māwardī, que afirma que em caso de dois candidatos igualmente bons, dar-se-ia preferência ao mais velho. Entretanto, preferiremos a abordagem de Ibn-Ḥaldūn, menos legalista quanto aos detalhes da lei, porém mais arguciosa quanto às consequências de uma sucessão irrefletida.

However, Islam does not consider preservation of the ruler's inheritance for his children the proper purpose of appointing a successor. Succession to the rule is something that comes from God who distinguishes by it whomsoever He wishes.

administrativos nos palácios e nos haréns. Os *ṣaḡālība* acumularam riquezas, propriedades, chegando a ter seus próprios escravos. Eventualmente, exerceram força política significativa na capital, ocupando altos cargos civis e postos militares. Foram usados pelos Omíadas para contrabalançar a influente aristocracia árabe. Com a deposição do califa Hixām II em 1009, os *ṣaḡālība* emergiram como uma das três maiores facções ou taifas em Córdoba. Nesse mesmo período de guerra civil (1009-91), os *ṣaḡālība* fundaram reinos em Denia, Tortosa, Valência e Almeria, embora não tivessem estabelecido dinastias como as outras taifas, como por exemplo os árabes e os berberes.

In (appointing a successor), it is necessary to be as well-intentioned as possible. Otherwise, there is a danger that one may trifle with religious institutions...
(*The Muq.*: p. 169).

As rebeliões que conduziram à queda de Hixām evidenciaram uma distorção entre aquilo que seu pai considerava uma sucessão legítima e aquilo que consideravam seus opositores, muitos deles juristas, por natureza aferrados aos procedimentos jurídicos. A sensação de que o califa e seu filho estavam acima da Lei atçou nas várias comunidades étnicas de Córdoba paixões e ressentimentos até então represados pela própria lei que aqueles soberanos ignoraram.

Desvirtuar a lei e seus procedimentos de aplicação, interpretá-los em mau sentido, foi um duro golpe no califado, apesar de Al-Ḥakam e Al-Manṣūr acharem o contrário. A apercepção de ilegitimidade da sucessão pôde ter sido relevada temporariamente com o aprazimento dos ulemás, mas não resistiu à ira dos chefes locais, mais atentos às demandas legitimadoras de seus correligionários. Cientes da oportunidade que se abria com o desrespeito às normas de sucessão, usaram esse precedente como escusa para fundar seus próprios principados – os reinos de taifas –, uma vez que neles acreditavam que seria possível formar um novo consenso político, este derivado do jurídico. Para os saudosistas do califado, deve ter ficado o sentimento de desesperação de que não basta aplicar a lei pura e simplesmente, mas aplicá-la legitimamente, tal como diz a locução latina: *bona est lex si quis ea legitime utatur*, «boa é a lei se se usar dela legitimamente».

O quadro acima bem demonstra um momento do ciclo das dinastias e dos impérios tal como teorizado por Ibn-Ḥaldūn. Poderíamos dizer que sua teoria dos ciclos históricos aplicar-se-ia somente aos emirados a que serviu no Norte da África e em Al-Ândalus, pois ele teria julgado o passado desses Estados à luz de seu presente caótico. No entanto, na perspectiva jurisprudencial, são do presente e do passado recente que os juízes tiram as amostras necessárias para formar uma primeira imagem do caso que julgam. Então, recorrem aos depoimentos de testemunhas, não só àquelas que presenciaram o ocorrido em questão, mas àquelas que darão informações sobre o passado longínquo dos envolvidos e de suas famílias. Assim, como em uma espécie de processo metonímico, levantam associações entre o fato passado e o momento presente, observando as relações de semelhança entre um e outro.

É dessa premissa que no próximo capítulo faremos a historização da atual crise no Iêmen. A transição fracassada do poder ocorrida naquele país em 2011 do déspota

‘Alī ‘Abd-Allāh Ṣāliḥ ao fraco ‘Abd Rabu Maṣṣūr Hādī é por demais manifesta para a considerarmos uma simples concomitância accidental de fatos históricos. Não que acreditemos que a história se repita, mas porque há padrões de comportamento sociopolítico que se repetem e que podem, em certos contextos, levar a resultados anteriormente vistos e portanto previsíveis na história quando observados jurisprudencialmente.

Nesse caso, a metodologia jurisprudencial, com sua lógica e dialética, bem como o raciocínio analógico e dedutivo que lhe são inerentes, ajuda a entender uma história que torna a principiar. Isso por causa da própria base em que alguns líderes árabes da situação e da oposição fundamentam sua legitimidade: o direito divino que Deus teria dado aos seus clãs e tribos para liderar a nação. Esse direito divino, que muitos clãs consideram inalienável, explica os levantes de minorias religiosas, os grupos separatistas, as guerras civis, a insegurança alimentar e as mais diversas epidemias no Iêmen.

CAPÍTULO XII

A historicização da crise no Iêmen pós-unificação

12.1 O Iêmen como tópos para uma análise das legitimidades no Oriente Médio. 12.1.1 *O fim de um ciclo dinástico: a legitimidade interna em um Estado falido.* 12.1.2 *A legitimidade externa.* 12.2 Do período colonial à unificação. 12.2.1 *Das ocupações otomana e britânica à independência.* 12.2.2 *Da unificação à centralização de Šālih.* 12.3 O arriscado jogo das alianças com as tribos e o desafio da insurgência. 12.3.1 *A natureza tribal da atual Arabia Felix.* 12.3.2 *O furacão hūṭi.* 12.3.3 *Princípio do fim: quebra de alianças e da produção de petróleo.* 12.3.4 *O difícil equilíbrio entre crise e coexistência de legitimidades.* 12.4 Os ares da Primavera Árabe chegam ao Iêmen. 12.4.1 *A insurgência.* 12.4.2 *Da transição de uma elite a outra e destas à guerra civil.* 12.5 Os fundamentos jurídicos que tratam do soberano injusto. 12.5.1 *A rebeldia de acordo com o direito muçulmano.* 12.6 A decadência do Iêmen: ilegitimidade da classe judicial e política ou do sistema? 12.6.1 *O Judiciário iemenita como vetor de injustiças: uma dupla personalidade.* 12.6.2 *Os elementos influentes na apercepção de ilegitimidade política.*

ACREDITAMOS QUE A razão de ser da história é entender o presente à luz das ações dos homens no tempo e no espaço para, quiçá, não cometer os mesmos erros do passado. Com isso em vista, neste capítulo usaremos a teoria ḥaldūniana do poder legítimo estudada anteriormente para entender os acontecimentos que levaram o Iêmen à atual guerra civil. Partimos do pressuposto de que o conflito deu-se porque houve entre muitos iemenitas a apercepção de que seu governo era injusto e, consequentemente, ilegítimo. Assim fazendo, esperamos cumprir com nossa intenção de historicizar hodiernamente os problemas que o historiador magrebino pôs em causa no século XIV e que ainda se repetem hoje em dia.

12.1 O Iêmen como tópos para uma análise das legitimidades no Oriente Médio

Acabamos de ver nas duas aproximações estudadas no capítulo anterior como exemplos de sucessões que correm à margem da lei terminam mal a longo termo, mesmo se a apercepção imediata da família reinante seja subliminar. Não nos referimos ao julgamento da história – esta julga a todos impiedosamente, mas pode não intervir –; referimo-nos ao da própria população de uma nação, que depois de acúmulos de injustiças, de deturpações dos preceitos estabelecidos pelo direito, analisa criticamente sua história, fartando-se e, por fim, levantando-se um dia contra seu soberano e o sistema político corrupto que ele representa. Temos aí uma reação radical a uma

distorção de poder, agora apercebido explicitamente como arbitrário, quer dizer, ilegítimo. Evidentemente, pode haver muitas apercepções de uma ilegitimidade ou, uma situação ainda mais complexa, a de muitas ilegitimidades.

É o que vem se passando no Iêmen, cujo levante está organicamente ligado aos demais da Primavera Árabe, iniciados em 2010. Quando o jovem vendedor ambulante tunisino Muḥammad Bouazizi ateou fogo ao próprio corpo em dezembro de 2010, mal sabia das imensas consequências que seu ato desesperado provocariam. O que se nota, porém, é que no Iêmen parecem estar todos os elementos discutidos por Ibn-Ḥaldūn para uma prolongada convulsão social. Isso faz do país o exemplo perfeito para se entender o processo convulsionante contra seu soberano, dado o sentimento de ilegitimidade e de injustiça que tem sua população, característica que partilha em diferentes níveis com alguns de seus vizinhos.

12.1.1 O fim de um ciclo dinástico: a legitimidade interna em um Estado falido

A escolha do Iêmen como tópos de nossas análises, de acordo com tudo o que foi estudado da teoria jurisprudencial-histórica de Ibn-Ḥaldūn, deu-se porque se trata de um país que cumpre à perfeição o ciclo de ascensão e queda das dinastias. A base do pensamento de nosso historiador era a *‘aṣabīyah* – espírito de corpo –, fundamental ao lado da religião islâmica para vencer as diferenças intra e intertribais. O equilíbrio entre *‘aṣabīya* e Islão permitiam aos berberes sonhar em abandonar as dificuldades do deserto e fundar uma nova civilização na cidade, e assim foi o que se passou com os iemenitas após o processo de independência dos dois Iêmens e sua posterior unificação.

Tal como nas dinastias berberes do século XIV, as do Iêmen pós-unificação seguiram um trajeto idêntico àqueles descritos pelo magrebino no curso das cinco etapas do ciclo: 1. a derrubada da dinastia anterior – os britânicos no sul e os otomanos no norte –; 2. a consolidação das duas repúblicas e sua posterior unificação sob a liderança de ‘Alī ‘Abd-Allāh Ṣāliḥ¹⁵¹; 3. o controle completo de Ṣāliḥ sobre o destino do Iêmen; 4. a vaidade e a ostentação do círculo próximo ao presidente iemenita, minando a solidariedade do grupo; 5. a devassidão na política, criando ódio no povo e abrindo caminho a levantes e movimentos secessionistas inspirados na Primavera Árabe, o que afetou a lealdade dos aliados do regime, levando à queda de Ṣāliḥ. É nesta última fase em que o corpo senil da dinastia não pode mais recorrer a nenhum remédio para se salvar.

¹⁵¹ Seu nome completo é: ‘Alī ‘Abd-Allāh Ṣāliḥ as-Sanḥānī al-Ḥumairī.

A legitimidade nesse contexto de decadência da dinastia adquiriu uma outra coloração, fundamentada no constrangimento imposto à população iemenita para seguir as ordens de um presidente extremamente impopular. Temos aí a inversão do próprio conceito de legitimidade como qualidade, caráter ou estado do que é legítimo e, por sua vez, conformidade aos princípios justos, quer legais, quer morais. Com tal rasgo no tecido social, a população do país tomou a licença para enxergar seu governo como insatisfatório e tomou medidas para o substituir. O problema que se vê atualmente é que um movimento que apareceu pacífica e legitimamente no Iêmen em um conjunto de circunstâncias inter-relacionadas com a luta por liberdade democrática, tornou-se uma guerra civil que corre o risco de trocar uma elite por uma outra concorrente, que manterá os mesmos hábitos censuráveis de governação.

Outro fator que torna o Iêmen essencial para se entender a teoria de Ibn-Ḥaldūn atualmente é a a percepção de ilegitimidade moral e jurídica na alicerçagem dos vícios inerentes à fragilidade estatal, que por seu turno corroem lentamente a autoridade do líder e de seus colaboradores. Isso ocorre porque, o núcleo no poder está tão seguro de sua força que não vê mais a necessidade de atender a certas demandas de seus aliados e, em última instância, do povo. Pelo contrário, acha que os interesses públicos vão de encontro aos seus interesses pessoais, gerando uma política personalista.

A fragilidade do Iêmen está dessa forma no divórcio entre os interesses da classe política e os da população, causado pela incapacidade do governo, dada sua senilidade, de gerir um Estado que atenda minimamente às necessidades dos iemenitas. Do ponto de vista do direito, a fragilidade crônica desse país do Golfo Pérsico importa também a muitos ambientes jurídicos estrangeiros, pois a onda de refugiados iemenitas para o resto do mundo só faz aumentar à medida que a guerra civil insiste em manter-se.

12.1.2 A legitimidade externa

Não se pode esquecer que a legitimidade externa nem sempre segue os princípios jurídicos de um estado de direito, pelo menos não em seu sentido moral. A história do Oriente Médio nos conta que potências como a França, Grã-Bretanha e os Estados Unidos apoiaram financeira e logisticamente golpes de estado e a manutenção de governos corruptos como o de Ṣāliḥ em toda a região por diversas razões, tal como a Guerra Fria e a expansão da influência do Irão. Aqui também o direito retém nossa atenção como elemento justificante da aplicação do método jurisprudencial de Ibn-Ḥaldūn para a compreensão do momento histórico pelo qual passa o Oriente Médio,

tendo o Iêmen como exemplo privilegiado por conta da historicização de suas relações com os atores externos.

À partida, um ocidental poderia dizer que o Iêmen, um dos países mais pobres do mundo árabe, pouco lhe interessa dada a escassez de recursos naturais e ausência de grandes empresas, o que justificaria seu desinteresse pelo país. De fato, embora aquela parte da Península Arábica tenha sido chamada de *Arabia Felix* pelos romanos por causa da abundância de água, à diferença da *Arabia Petraea* e da *Arabia Deserta*, o Iêmen de hoje não tem muito a oferecer se tivermos em mente metais preciosos, petróleo, produção de alimentos e eletrodomésticos. Não obstante, essa carência não o impediu de ser ocupado pelos otomanos e britânicos, e isso por causa de sua posição geográfica.

Por exemplo, o porto de Áden, no sul do Iêmen, é um ponto importante do comércio marítimo desde a Antiguidade. Não foi por acaso que os britânicos ali se estabeleceram, tendo em vista sua proximidade com a Índia. Atualmente, por aquelas águas passam milhões de barris de petróleo de outros países do Golfo Pérsico, que os exportam para o Extremo Oriente, principalmente para a China (Reuters, 2013).

A ausência de governantes que sejam tidos como legítimos por sua população geraram uma guerra civil que cedeu espaço para grupos extremistas como a Al-Qaeda e o Estado Islâmico do Iraque e do Levante, que agora agem dentro do Iêmen. A presença desses grupos fez com que a Arábia Saudita e seus aliados muçulmanos sunitas intervissem militarmente em território iemenita. Apesar de não contar com tropas no Iêmen, as potências ocidentais, especialmente os Estados Unidos, reconhecem que os extremistas instalados nesse país são uma das maiores ameaças à sua segurança, e como prova da preocupação norte-americana estão os inúmeros iemenitas presos em Guantánamo.

Paralelamente, os sauditas dizem lutar também uma outra guerra no Iêmen, esta contra o Irão, potência xiita que estaria ali competindo com a Arábia Saudita para expandir sua área de influência. Robert Fisk (2015) ao tentar entender essa expansão iraniana a partir da perspectiva saudita reconhece que o quadro em que se encontra a monarquia árabe chega a intimidar. No norte, o Irão está ajudando o governo do Iraque, dominado por xiitas, em sua batalha contra os sunitas do Estado Islâmico do Iraque e do Levante. No noroeste, está ajudando o governo alauíta¹⁵² do presidente sírio Baxar al-

¹⁵² O termo «alauíta» significa os «descendentes de Ali». Dinastia reinante do Marrocos. Em fins do século XVII os xerifes de Tafilaleto tomaram o poder no Marrocos, depondo os últimos sadianos e os marabus. Em 1912 foram derrotados pelos franceses, que impuseram seu protetorado ao Marrocos.

Assad na guerra civil síria. No Iêmen, estariam ajudando os *ḥūṭīyūn* – membros de uma seita xiita minoritária no país – a se apoderarem do país de maioria sunita.

É desse conflito de legitimidades que o autor magrebino tanto asseverou em sua *Muqaddimah*, cujo vencedor assumirá o poder, iniciando um novo ciclo dinástico. Entre essas legitimidades está a internacional, que no caso iemenita insere-se em um jogo muito mais amplo do que a tomada do poder por parte dos *ḥūṭīyūn*. O resultado do jogo no qual o Iêmen participa decidirá o estatuto jurídico de seus cidadãos, seja pela leitura sunita, seja pela leitura xiita da Lei islâmica. São essas e outras discussões que desenvolveremos nas próximas páginas, em que abordaremos a história recente do Iêmen e o quadro jurisprudencial em que ela se inscreve.

12.2 Do período colonial à unificação

Localizado no sudoeste da Península Arábica e vizinho das ricas monarquias da Arábia Saudita e Omã, era de se esperar que o Iêmen apresentasse uma economia resplandecente, que lhe permitisse construir ilhas em forma de palmeiras como as que construíram os Emirados Árabes Unidos. A realidade é completamente outra: o Iêmen é um dos países mais pobres do mundo e encontra-se atualmente em uma guerra civil sem um horizonte claro de como ou quando terminará. O certo, porém, é que essa não é a primeira guerra civil que o país enfrenta dada sua complexa divisão tribal.

12.2.1 Das ocupações otomana e britânica à independência

No início do século XIX, os britânicos ocuparam o porto de Áden como uma estação de abastecimento de carvão no caminho para a Índia. Gradualmente, estenderam seu controle sobre o interior da região sul, para estabelecer uma zona tampão contra os otomanos na região norte. Áden cresceu e tornou-se um dos portos mais importantes do mundo, com uma importante refinaria de petróleo e uma cidade cosmopolita. Enquanto isso, o interior foi negligenciado, permanecendo sob o controle de governantes tradicionais com um mínimo de supervisão britânica. O desenvolvimento do Wadi Hadramaute, a mais populosa dessas áreas, foi afetada pela fome e lutas tribais constantes.

Em 1956, com a independência, voltaram ao poder. Membros de uma seita xiita iniciática e secreta, fundada no século IX por Ibn-Nuṣayr, os alauítas veem em Ali a encarnação da divindade. Sua comunidade refugiou-se entre os séculos X e XI no Jabāl al-ʿAnṣarīya («Montanha dos Partidários»), na cordilheira da costa da Síria.

No norte, o controle otomano nunca foi totalmente assegurado e por volta de 1904 quase todo o território fora das cidades fora reconhecido como estando sob a autoridade de um imã, líder secular e religioso do Iêmen. Com a retirada dos otomanos após a Primeira Guerra Mundial, o imã estendeu seu controle sobre o norte em sua totalidade, estabelecendo ali um Estado.

Durante grande parte do século XX, a nítida divisão entre o norte e o sul se aprofundou. Em 1962 um golpe de Estado no norte apoiado pelo Egito derrubou o governo dos imãs, fundando um governo republicano em Saná, oficialmente conhecido como República Árabe do Iêmen e oficiosamente como Iêmen do Norte. Os republicanos foram incapazes de assegurar o controle sobre todo o norte, uma vez que o imã escapou e contou com o apoio de muitas tribos. Os combates entre os republicanos, apoiados por milhares de tropas egípcias, e os monarquistas, apoiados pelos sauditas, duraram oito anos até que a paz fosse alcançada, com o reconhecimento pelos monarquistas da República Árabe do Iêmen como um governo legítimo.

Durante a guerra civil, as tribos do norte estenderam sua autonomia pela força das armas, e seus líderes ganharam posições políticas influentes. De fato, até mesmo a Arábia Saudita reconheceu o novo governo em Saná em 1970 e forneceu ajuda, continuando a apoiar as tribos. Sobrecarregado com divisões internas, pobre e debilitado, o governo pós-guerra civil acabou sucumbindo a um golpe que, em 1974, colocou o exército no poder. Durante grande parte da década de 1970 o Iêmen do Norte foi governado por uma coalizão de oficiais militares, xeques e tecnocratas. Um presidente foi exilado, e seus dois sucessores foram assassinados. Finalmente, o pouco conhecido oficial júnior ‘Alī ‘Abd-Allāh Ṣāliḥ foi apontado presidente em 1978.

O sul seguiu um curso diferente. A crescente oposição ao domínio britânico levou ao descontentamento organizado nos sindicatos de Áden e, em seguida, a uma campanha de guerrilha no interior. No final de 1967, a Grã-Bretanha foi obrigada a se retirar de Áden e dos protetorados orientais e entregar o poder à Frente de Libertação Nacional. Durante os primeiros anos de independência, lutas pelo poder nessa organização moveram o país cada vez mais à esquerda. A Federação da Arábia do Sul¹⁵³ logo se tornou o único Estado marxista no mundo árabe e era governado por um partido socialista com o apoio soviético e chinês. Em 1970, o país foi renomeado República Democrática Popular do Iêmen, oficiosamente Iêmen do Sul.

¹⁵³ Foi um Estado sob a proteção do Império Britânico.

Em muitos aspectos, o Iêmen do Sul buscou políticas mais liberais do que seu irmão do norte. As mulheres, por exemplo, tiveram maior acesso ao sistema político e ao mercado de trabalho. Apesar disso, as facções com base na identidade regional e tribal surgiram dentro do Partido Socialista Iemenita, exacerbando divergências ideológicas que levaram à derrubada de um presidente em 1971, o assassinato de um segundo em 1978, e uma luta sangrenta pelo poder em Áden em 1986. Quando a ajuda ao desenvolvimento oriunda do bloco comunista terminou abruptamente após o colapso da União Soviética em 1989, o país encontrou-se economicamente falido.

12.2.2 Da unificação à centralização de Ṣāliḥ

Cada Iêmen reivindicou a totalidade do território iemenita, resultando em guerras de fronteira sem um vencedor claro em 1972 e 1979, sendo que ambas terminaram com compromissos de unificar o país. Em maio de 1990, com o fim da Guerra Fria e depois de décadas de relações tensas, as duas repúblicas se uniram oficialmente, formando a República do Iêmen.

As dificuldades foram imensas. Enquanto o Iêmen do Sul tinha um território muito maior, sua população era de apenas um quarto da população norte-iemenita. Além disso, a decisão envolveu a unificação de dois sistemas políticos completamente diferentes. Não obstante, dada a falência do Iêmen do Sul, os sul-iemenitas não tiveram outra escolha além de aceitar os termos do Iêmen do Norte, principalmente o de ter ‘Alī ‘Abd-Allāḥ Ṣāliḥ como presidente do Estado unificado e que seus sistemas político e econômico seguissem o modelo do norte, ou seja, capitalista.

A República do Iêmen mostrou-se uma terra de contrastes. Inicialmente, gozou de uma notável liberdade de imprensa, pluralismo político e participação popular únicos na Península Arábica. A título de exemplo, em abril de 1991, um referendo constitucional foi realizado no qual os eleitores de ambos os sexos aprovaram uma presidência coletiva e um parlamento eleito com considerável poder em relação ao executivo. No que tange à justiça, embora a constituição de 1991 tivesse feito da Xariá a principal fonte da legislação, a constituição de 1994 declarou ser a única fonte jurídica do novo Estado.

O contrapeso não tardou a vir, e veio do norte. Importantes líderes tribais e islamistas boicotaram o referendo, argumentando que a nova constituição dava mínima atenção ao caráter islâmico da população do país em comparação à atenção que se dava

no antigo Iêmen do Norte. O norte foi mais religioso e conservador do que o sul, e muitos lá viram as tradições mais liberais e seculares do sul com grande suspeita. Isso fez com que em 1990, as forças do norte que rejeitaram a ideia de maior liberdade política fundassem a Congregação para a Reforma do Iêmen, em árabe *Al-Islāh*¹⁵⁴, principal partido de oposição ao regime de Šālih no país.

Até 1994, cada parte do país permaneceu sob o controle de seus ex-partidos. Os sulistas acusavam o governo de Saná de ser insensível às suas necessidades, enquanto os nortenhos sentiam que o sul relutava em aceitar o peso demográfico do norte. Mas havia razão para a relutância sulista. Em 1993, por exemplo, a realidade demográfica refletiu-se nas eleições legislativas, com a perda de metade da participação no poder do Partido Socialista do Iêmen – originário do antigo Iêmen do Sul –, mesmo ganhando quase todos os assentos parlamentares no sul.

De fato, em agosto de 1993 o partido Congresso Geral do Povo – fundado pelo presidente Šālih, predominantemente de ideologia nacionalista árabe – liderou uma iniciativa para mudar a constituição e abolir o princípio da direção coletiva, em que o poder tinha de ser igualmente partilhado entre os líderes do norte e do sul. Apesar dos esforços internacionais, as lideranças dos dois antigos Estados levaram seus exércitos a uma guerra civil de grande escala em 1994.

As elites do sul procuraram reforçar a legitimidade de sua tentativa de secessão, incorporando elementos dos movimentos politicamente moderados do sul que foram derrotados durante a luta de independência contra os britânicos. Após a eclosão dos combates, um novo Estado sulista independente, a República Democrática do Iêmen, foi proclamado no território da antiga República Democrática Popular do Iêmen em maio de 1994.

O exército do norte era maior e contava com o apoio das tribos, elementos sulistas que fugiram para o norte depois das guerras fratricidas em Áden em 1986, e árabes-afegãos¹⁵⁵, que retornaram empobrecidos a seu país depois de lutar contra a ocupação soviética do Afeganistão. Em julho de 1994, o sul foi derrotado, com a

¹⁵⁴ *Al-Islāh* é uma coligação de elementos um tanto díspares, incluindo líderes tribais zaiditas, islamistas e intelectuais conservadores. Desde sua criação, tem sido liderado pela figura tribal mais influente do Iêmen, o xeque ‘Abd-Allāh Ḥusāin al-Āḥmar. Incluindo um forte elemento islâmico, o partido é uma coalizão entre elementos tribais e islâmicos.

¹⁵⁵ Trata-se dos *mujāhidīn* (plural de *mujāhid*) que foram lutar na Guerra do Afeganistão (1979-1989) para ajudar seus companheiros muçulmanos a combater os soviéticos. Por sua vez, o termo *mujāhid* liga-se a outro bastante significativo: *jihād*, «esforçar-se, aplicar-se, lutar, perseverar no caminho de Deus», no sentido de se esforçar para cumprir os propósitos de Deus na terra, esta seria a «grande *jihād*». Já a «pequena *jihād*» seria aquela que se conhece como «Guerra Santa», que inclui a luta física externa contra os inimigos do Islão.

maioria de seus líderes fugindo do país. No entanto, o golpe final no sul viria alguns meses mais tarde, com a convocação de uma eleição presidencial.

Em outubro de 1994, o parlamento iemenita aprovou emendas constitucionais que aboliram o conselho presidencial e reelegeram Şālih como presidente da república reunificada. Em 1999, convocou-se no Iêmen a primeira eleição presidencial direta do país, cuja singularidade foi uma série de fatores como o boicote do Partido Socialista Iemenita, que não apresentou candidato, o apoio do partido de oposição *Al-Islāh* à candidatura de Şālih e, como se ainda não fosse suficiente, seu único adversário foi um membro de seu próprio partido. Tal como se passa em qualquer república das bananas, Şālih foi reeleito com 96% dos votos para um novo mandato de cinco anos.

12.3 O arriscado jogo das alianças com as tribos e o desafio da insurgência

Para aproximadamente boa parte da população iemenita, a filiação tribal é um fator fundamental de sua identidade. Disputas dentro das tribos, entre as tribos e entre estas com o governo central têm sido uma característica da política iemenita já de longa data. Em princípio, as lutas tribais podem se estender por anos, desestabilizando regiões inteiras do país.

12.3.1 *A natureza tribal da atual Arabia Felix*

Oficialmente o governo de Saná condena os conflitos tribais, mas muitas vezes se aproveitou delas, ou até mesmo fomentou-os, fazendo com que sua natureza mudasse ao longo dos anos. Décadas atrás, os conflitos tribais eram um fenômeno tradicionalmente rural – ou nômade – e ocorriam principalmente nas províncias nortenhias, agora eles ocorrem também nos centros urbanos. Uma das razões para o aumento do número de confrontos entre os membros das tribos nas cidades é que elas tribalizaram-se, com muitos xeques estabelecendo segundas residências ali, levando consigo parte de seus membros fortemente armados (International Crisis Group, 2003). Ao mesmo tempo, o crescimento desmedido das cidades resultou na absorção de áreas tribais da mesma forma como ocorreu nas áreas indígenas no Novo e no Novíssimo Mundo.

Como vimos acima a respeito dos levantes nas cidades, também no campo a economia têm suas consequências na sociedade tribal. A insuficiência de recursos naturais somada à falta de investimento estatal fomentam os conflitos pelos poucos recursos que o governo lhes oferece. Mas o antagonismo entre as tribos não revela

somente a rivalidade entre dois grupos necessitados de meios materiais, revela também, e principalmente, uma tensão relativa às disparidades causadas pelo favorecimento de algumas tribos em desfavor de outras. Essas populações não têm outra opção além de recorrer a senhores da guerra da mesma forma como o fazem os habitantes das favelas¹⁵⁶ brasileiras, que recorrem a chefes locais – os narcotraficantes – nos morros onde o Estado se faz inexistente. Politicamente, o interminável conflito entre as tribos foi o que contribuiu à manutenção de Šālih e seus apoiantes no poder durante tantos anos, já que dessa forma se concentravam somente em seus problemas locais.

Esse sistema feudal, em que os xeques detêm o poder local é reforçado pela geografia humana do Iêmen, onde estão áreas esparsamente populadas, primariamente nas montanhas e nos desertos das províncias do norte e do leste, que estão fora do controle do governo central. Outro aspecto que reforça a autonomia dessas regiões é que o país está submerso em um mar de armas de pequeno porte, pelo menos desde o fim da civil no Iêmen do Norte. A causa para esse descontrole está no fato de que o porte de armas é um símbolo de força, masculinidade para essa sociedade, que tem acesso fácil a armas no mercado negro, muitas contrabandeadas do exterior.

12.3.2 O furacão ḥūṭī

O movimento *ḥūṭī*¹⁵⁷ nasceu de um clã do mesmo nome, oriunda da província de Ša‘da, no norte do antigo Iêmen do Norte. O clã Ḥūṭī faz parte do ramo zaidita¹⁵⁸, situado teologicamente entre o sunismo e o xiismo. O conflito armado começou no verão de 2004, quando o xeque Ḥusaīn Badr ad-Dīn al-Ḥūṭī, líder do clã foi assassinado, o que desatou a insurreição *ḥūṭī*.

É de se salientar que o confronto entre o clã Ḥūṭī e o regime Šālih não era em sua origem um conflito que opunha diferentes grupos tribais. Também não se tratava de um movimento de oposição confessional desafiando a legitimidade do governo central

¹⁵⁶ Comunidades de habitações modestas, construídas principalmente nas encostas dos morros das áreas urbanas e geralmente desprovidas de infraestrutura de urbanização. Esta acepção deriva do topônimo «Morro da Favela», local do morro do Santo Cristo, na cidade do Rio de Janeiro, onde se instalaram, em barracos toscos, os soldados brasileiros retornados da Guerra do Paraguai.

¹⁵⁷ Oficialmente chamados de *Anṣar Allāh* («Apoiantes de Deus»), seu lema é: «Deus é grande, morte à América, morte a Israel, malditos sejam os judeus, vitória para o Islão».

¹⁵⁸ O xiismo zaidita originou-se com Zāid ibn ‘Alī, trineto de Maomé por meio de Fátima, sua filha, e ‘Alī. Esta escola surgiu em reverência ao levante malsucedido dos zaiditas contra o califa omíada Hixām ibn ‘Abd al-Malik (r. 724-743), resultando na morte de Zāid. Trata-se de uma das três grandes correntes xiitas, com o xiismo duodecimano e o ismaelismo e está doutrinariamente mais próxima do sunismo do que do xiismo. No início do século X, o zaidismo tornou-se dominante no norte do Iêmen, onde um imanato zaidita governou grande parte daquela região durante 1000 anos, até que o último imā foi derrubado em 1962.

nem a comunidade sunita, até porque tanto o xeque assassinado, Ḥusāin Badr ad-Dīn al-Ḥūtī, como o presidente iemenita ‘Alī ‘Abd-Allāh Ṣāliḥ, eram zaiditas. Em vez disso, começou como um conflito por causa da falta de investimentos governamentais na área em que vive a comunidade *ḥūtī*. Com o passar dos anos, o descontentamento material uniu-se ao sentimento de autodeterminação em oposição ao sentimento de ilegitimidade do governo Ṣāliḥ, assumindo um perfil de guerra civil tribal (Salmoni, Loidolt & Wells, 2010).

Um desses matizes confessionais tardios é a visão de si mesmos como defensores do xiismo zaidita como *mujāhidīn*. Essa natureza defensiva de seu movimento é enfatizada pela crença de seus integrantes de que devem lutar por sua existência, uma vez que, segundo eles, o governo de Saná quer exterminá-los. Somente entre 2004 e 2010 Ṣāliḥ levantou seis guerras contra os *ḥūtīyūn*. Um dos fatos que os *ḥūtīyūn* usam para sedimentar esse argumento de aniquilamento é a intervenção liderada pelos sauditas¹⁵⁹ em solo iemenita, considerada por eles como uma agressão à integridade territorial do Iêmen que exigia a devida resposta.

Não resta dúvida de que embora lhe falte a organização de grupos como as FARC¹⁶⁰ da Colômbia, que agem paralelamente ao Estado ou o substituem completamente em algumas áreas, o movimento *ḥūtī* já passou de sua infância organizacional, almejando agora a criação de um Estado próprio ou sua assunção ao poder oficial no Iêmen pela força das armas. Por sua própria estrutura tribal e o isolamento em que se encontram, é já um fato indiscutível de que a liderança *ḥūtī* oferece já aos habitantes da região um governo paralelo ao de Saná, cujo centro é o clã Ḥūtī, defensores do zaidismo, marco identitário legitimador e comum que os une. Lembramos que as ligações com o Irão e com o Hezbollah¹⁶¹ dão uma impressão que se

¹⁵⁹ A coalizão liderada pela Arábia Saudita compõe-se pelos seguintes países: Emirados Árabes Unidos, Barein, Kuwait, Catar, Egito, Jordânia, Marrocos, Senegal e Sudão.

¹⁶⁰ Abreviatura de «Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia», organização guerrilheira marxista da Colômbia. Formada em 1964 como ala militar do Partido Comunista, foram até recentemente o maior grupo rebelde do país sul-americano, com aproximadamente 10 mil soldados armados e milhares de apoiantes, em grande parte provenientes das áreas rurais. As FARC apoiavam uma redistribuição da riqueza dos ricos para os pobres e se opunham à influência de corporações multinacionais e governos estrangeiros (particularmente dos Estados Unidos) na Colômbia.

¹⁶¹ Do árabe *Ḥizb Allāh* («Partido de Deus»), é um grupo de milícias e um partido político que surgiu como uma facção no Líbano após a invasão israelense desse país em 1982. Os muçulmanos xiitas, tradicionalmente o grupo religioso mais fraco do Líbano, encontraram sua voz no movimento moderado e amplamente secular de Amal. Após a revolução islâmica no Irão xiita em 1979 e a invasão israelense do Líbano em 1982, um grupo de clérigos libaneses xiitas formou o Hezbollah com o objetivo de expulsar os israelenses do Líbano e estabelecer um Estado islâmico lá. O Hezbollah baseia-se nas áreas predominantemente xiitas do Vale do Beqaa, no sul do Líbano, e no sul de Beirute. Coordena seus esforços políticos e militares com o Irão, do qual adquiriu substancial apoio logístico. Ao longo da década de 1980 o Hezbollah envolveu-se em ataques cada vez mais sofisticados contra Israel e lutou na guerra civil do Líbano (1975-90). Durante esse período, o Hezbollah teria se envolvido em vários ataques, incluindo sequestros e atentados com carros-bomba, dirigidos

assenta em uma visão parcial de um conflito sectário entre xiitas e sunitas, mas que ajuda a mostrar que se trata de um grupo com objetivos políticos claros, em vez de desorientado como parte da mídia tenta nos fazer crer.

12.3.3 Princípio do fim: quebra de alianças e da produção de petróleo

O histórico econômico do país refletiu os desmandos de Šālih catastroficamente, mantendo-se como um dos países mais pobres do mundo. País predominantemente rural, muito de sua economia depende da agricultura familiar de produtos como café e *qat*¹⁶², bem como da pequena indústria e remessas de trabalhadores expatriados, já que há décadas as famílias iemenitas têm sido dependentes das remessas de seus parentes residentes principalmente na África Oriental, Índia e Indonésia (Destremau, 2000).

Outro importante indicador para a área é o da prospecção de petróleo. A unificação facilitou sua exploração, mas ainda se manteve abaixo da média dos países produtores por causa da mão de obra desqualificada e dos baixos salários oferecidos ao pessoal técnico, que preferem emigrar. Por outro lado, acredita-se que metade dos dividendos que o petróleo gera é perdido para a corrupção.

Aliás, o poder sobre os *royalties* da extração do ouro preto ao longo da década de 1990 permitiu a Šālih manipular a política partidária e as alianças com as tribos. Em vez de equipar as instituições estatais com recursos para governar efetivamente, ele optou por um sistema de apadrinhamento que lhe permitiu ignorar temporariamente o longo processo de construção dos fundamentos estatais que teria pela frente após a última guerra civil. Esse quadro de atuação clientelista do Estado produziu no Iêmen um efeito devastador, pois lá os sistemas tribais ainda eram fortes. A política tornou-se personalizada, enfatizando a importância do poder transmitido através de redes informais.

A fundamental problem in many weak states is that political and economic elites may have very little interest in building more effective and legitimate state capacity, and indeed have strong personal interests in undermining it. A distinctive feature of many states in fragile situations is that weak governance and continuous internal conflict have become routine. Actual power has shifted to unofficial, non-state actors, often financed by criminal and resource-extraction activities, and reliant on non-official armed force. No single party is able to emerge as dominant. (OECD, 2010: p. 47).

predominantemente contra ocidentais, mas também estabeleceu uma rede abrangente de serviços sociais para seus partidários.

¹⁶² *Catha edulis*, da família *Celastraceae*, árvore nativa das áreas tropicais da África Oriental e da Península Arábica. O *qat* contém o alcaloide chamado catinona, um estimulante similar à anfetamina, que causa excitação e euforia.

Apesar de instável, essa forma de governar perdurou até o início dos anos 2000, quando começou a decair. O império de Šālih começou a desmoronar quando nas negociatas para a divisão do poder seus aliados perceberam que ele favorecia imensamente seus familiares em detrimento dos clãs que o mantinham na presidência. Paralelamente, em 2002 a produção de petróleo iemenita atingiu seu pico e a partir desse ponto as fontes financeiras de Šālih secaram para dar de beber a tantos clientes, e em número sempre ascendente.

12.3.4 O difícil equilíbrio entre crise e coexistência de legitimidades

Vimos que o presidente Šālih mostrou-se um exímio conhecedor do jogo político no Iêmen. Isso o fez manter-se no poder por décadas, mesmo no ambiente naturalmente tenso das negociatas que envolviam relações clientelistas e tribais. De alguma forma ele mantinha sua legitimidade, fosse por meio de acordos de bastidores, fosse pelo uso da força bruta contra seus opositores ou distribuição de empregos na máquina pública, dançando no mesmo ritmo que os outros políticos iemenitas. No entanto, o ritmo mudou no país, gerando uma comoção social cujo centro do debate era sua legitimidade contextualizada em seu histórico no poder. Se Šālih não mudara, o que fez mudar a percepção de legitimidade dos iemenitas?

Um dos primeiros aspectos a sublinhar é evidentemente histórico, a mudança das atitudes e interesses entre as gerações. Décadas atrás esperava-se que os homens estudassem, conseguissem um trabalho e formassem uma família, cujas esposas ficariam em casa cuidando da prole enquanto os esposos ganhariam o pão nosso de cada dia. Atualmente, devido à drástica mudança de padrões de consumo, é muito difícil que apenas o esposo contribua para a renda familiar. O mesmo aconteceu no Iêmen, onde as duras condições de vida exigiram a participação feminina no mercado de trabalho.

Outro fator relevante é o educacional, envolvendo a aquisição de conhecimento por meio formal e digital. Dessa forma, o controle estatal dos conteúdos ensinados nas escolas não foi suficiente para impedir a absorção de informação a partir de outras fontes, como a televisão a cabo, rádio, celular e *internet*. Isso permitiu aos iemenitas comunicarem-se e aprender com outros povos fora do controle do Estado iemenita, formando uma massa crítica (Kuhn, 2012). Nem as tribos ficaram alheias ao avanço educacional e tecnológico, pois como dissemos acima, muitos de seus membros se mudaram para as cidades e se graduaram nos mais diversos cursos e profissões,

estabelecendo outras afiliações, como assevera o analista político Abdulghani al-Iryani (2011).

Esses e outros fatores passaram a ser o novo esteio do conceito de legitimidade dos jovens iemenitas em discordância com o da geração de seus pais. Para estes últimos, não havia nenhuma crise quando os grupos no poder reelegiam Šālih a novos mandatos indefinidamente. Aqueles iemenitas aquiesciam por saber que as legitimidades no poder dialogavam em uma língua comum, mas também porque eles próprios imitavam servilmente o exemplo da classe dominante no jogo de favores entre apadrinhados e apadrinhadores.

Temos então uma crise de legitimidade em função de uma mudança social, pondo em questão o valor de tradições políticas que alijaram grandes segmentos da sociedade dos benefícios que seu trabalho criara, formando um novo conceito de legitimidade dos jovens cidadãos no Iêmen. Resta saber se o conceito de legitimidade das tribos – e não nos referimos às que sedentarizaram nas cidades, mas às que ainda vivem no campo ou no deserto –, se articulará de forma a juntar forças para criar um país sobre novos fundamentos ou se sua legitimidade aceitará coexistir com as dos antigos e tradicionais grupos políticos iemenitas. Nesse caso, testemunharemos a história cíclica de Ibn-Ḥaldūn.

12.4 Os ares da Primavera Árabe chegam ao Iêmen

Começamos a discussão sobre o Iêmen com a morte do tunisino Muḥammad Bouazizi em 2010, tentando encontrar no panorama histórico-político iemenita o mesmo contexto que propiciou os levantes na Tunísia. É funesto pensar que os dois países aos quais Ibn-Ḥaldūn esteve ligado foram engolidos por rebeliões abertas contra seus líderes, alimentadas pela frustração por décadas de domínio de elites irresponsáveis, clientelismo, marginalização econômica e corrupção endêmica.

O presidente iemenita tornara-se vítima do próprio sistema clientelista que mantivera por três décadas, e cujo resultado foi a ausência de um Estado, ou melhor dizendo, a existência de um Estado diminuto com inúmeros pequenos outros Estados dentro dele. A consequência da quebra no equilíbrio das alianças e a queda no preço do petróleo instigaram a concorrência dentro e fora do regime.

12.4.1 A insurgência

Como se sabe, em novembro de 2011, os mais prejudicados pela má governação de Šāliḥ saíram às ruas para protestar. O levante abriu caminho à queda de Šāliḥ, mas também à guerra civil, em uma espécie de caixa de Pandora em que se manteve só a esperança por dias melhores. O que chama a atenção é que os iemenitas viviam a conjunção perfeita para um levante: internamente, um governo abertamente corrupto e violento; e externamente, uma crise econômica cujo único paralelo foi a crise de 1929.

Como sempre acontece nos países onde a corrupção e a injustiça social grassam, as restrições aos gastos públicos impostas por aqueles que emprestam o dinheiro em períodos de crise financeira – Banco Mundial e Fundo Monetário Internacional – provocaram também no Iêmen um debate sobre a relação legítima entre a representação política e as forças de mercado, desencadeando uma onda de indignação que pôs em xeque a legitimidade do governo Šāliḥ e de seus apoiantes, que se tornaram incrivelmente ricos durante as décadas em que governaram.

Mas quem eram esses insurgentes? De uma maneira geral, muitos deles eram os filhos e os netos dos emigrantes que foram trabalhar nos países do Golfo Pérsico nas décadas de 1970 e 1990. A Guerra do Golfo (1990-1) cortou bruscamente a ajuda em programas sociais que os países do Golfo, sobretudo na Arábia Saudita, enviavam ao Iêmen, porque interpretaram que a posição de neutralidade do país como apoio à invasão das tropas iraquianas ao Kuwait (Colburn, 2002). Só a Arábia Saudita nessa ocasião expulsou aproximadamente 800 mil trabalhadores iemenitas.

De um ponto de vista econômico, esses retornados alimentavam em sua terra natal o mesmo ciclo vicioso que os expelira, pois a sua ausência desindustrializara país. Com o setor industrial sujeito a grandes contingências, os custos de produção apreciaram-se, tornando as importações mais atraentes. De volta ao Iêmen unificado, não se interessaram em investir nas indústrias dado os altos custos de produção, além de que a visibilidade de seus negócios os faria ter de pagar impostos (Colton, 2010). Abriram então pequenos negócios, em sua maioria informais, sendo capazes de sustentar pequenos luxos que seus antepassados não podiam ter. Com sonhos maiores, mais educados, porém empobrecidos e vivendo sob um governo incapaz de atender às suas demandas, um levante era apenas uma questão de tempo.

No Iêmen, os protestos liderados por jovens articularam-se sobretudo sobre queixas como o fracasso do Estado para fornecer o que os manifestantes entendiam

como justiça econômica e social. O regime respondeu oferecendo algumas concessões promissoras, mas sob ameaça e violência. O passo seguinte foi a morte de manifestantes em Saná, causando a debandada de importantes líderes do partido do presidente, o Congresso Geral do Povo, bem como de seu próprio clã. O mesmo se passou com os principais comandantes militares, que se uniram ao povo.

O Conselho de Cooperação do Golfo ensaiou alguns esforços para negociar uma solução pacífica envolvendo uma transição em fases e uma anistia para o presidente e seu círculo próximo, mas Ṣāliḥ recusou o plano. O levante mudaria de rumo quando uma bomba explodiu na mesquita presidencial, matando várias pessoas e ferindo gravemente Ṣāliḥ, que buscou tratamento médico na Arábia Saudita. Sua saída do país parecia ser, aparentemente, o fim de uma era (Spencer, 2011).

Entretanto, a insatisfação dos jovens de Saná não explica totalmente a extensão da crise iemenita, nem o impacto da globalização em uma população profissionalmente despreparada para ela. A guerra civil em que se engolfou o país árabe inclui outras peças que são as tribos, especialmente a *ḥūṭī*.

12.4.2 Da transição de uma elite a outra e destas à guerra civil

Após quase um ano de protestos, em novembro de 2011 Ṣāliḥ entregou o poder ao seu vice-presidente, ‘Abd Rabu Maṣṣūr Ḥādī¹⁶³, em uma transição controlada pelas potências ocidentais e os vizinhos do Golfo Pérsico (Rashad, 2011). Até aí a transição parecia correr bem, com a ratificação da nomeação de Ḥādī à presidência em um referendo em fevereiro de 2012, e cujo mandato interino duraria dois anos. Sob os termos do acordo de transição, o novo presidente ficara encarregado de supervisionar a Conferência de Diálogo Nacional¹⁶⁴, uma série de seis meses de negociações de paz, bem como a reestruturação militar e a reforma constitucional, antes das eleições parlamentares e presidenciais, marcadas para fevereiro de 2014.

¹⁶³ Ḥādī nasceu em 1945 em Abīān, uma província do sul do Iêmen. Graduou-se pela Academia Militar da Federação da Arábia do Sul em 1964 e, após receber uma bolsa militar, graduou-se também no Reino Unido em 1966. Em 1970, recebeu outra bolsa de estudos para estudar tanques no Egito por seis anos. Ḥādī passou os quatro anos seguintes na União Soviética estudando comando militar. Ocupou vários postos militares no exército sul-iemenita até 1986, quando fugiu para o Iêmen do Norte com o presidente do país, ‘Alī Nāṣr Muḥammad al-Ḥusanī, do Partido Socialista Iemenita, depois de que seus partidários perderam a guerra civil no sul. Durante a guerra civil de 1994, Ḥādī apoiou o governo do presidente Ṣāliḥ e foi nomeado ministro da Defesa e após a guerra foi nomeado vice-presidente em outubro de 1994.

¹⁶⁴ Foi um processo de diálogo de transição realizado em Saná de 18 de março de 2013 a 24 de janeiro de 2014, como parte dos esforços de reconciliação da crise do Iêmen.

A saída negociada de Ṣāliḥ e o apoio da comunidade internacional a Hādī faziam do Iêmen um exemplo de sucesso no mundo árabe. Hādī poderia então dispensar parentes e aliados do ex-presidente de postos importantes na máquina estatal como parte de seus esforços para dismantelar redes de clientelismo com ajuda do Ocidente. Foram sonhos coloridos para a *Arabia Felix*, até que a Conferência de Diálogo Nacional levasse mais tempo do que o esperado.

A falha da transição ficou expressa na nova Constituição. Em vez de dar mais representatividade aos diversos grupos sociais do país, a Carta previa a transformação do Iêmen em uma federação de seis regiões pouco autônomas diante do governo central, o mesmo motivo que causara a guerra em 1994. Realmente, ninguém deveria esperar um consenso entre grupos que passaram anos derrubando uns aos outros com golpes de Estado ou matando-se em guerras civis. A solução deveria vir por outro meio: a eleição de novos representantes com uma legitimidade viçosa para negociar o futuro do país.

Esse novo grupo foi o clã Ḥūṭī, que de armas nas mãos moveu-se para garantir a própria segurança e seus domínios no norte. Os *ḥūṭīyūn* (plural de *ḥūṭī*) atacaram as forças do partido *Al-Iṣlāḥ*, opositor a Ṣāliḥ, minando o governo recém-empossado de Hādī, ao mesmo tempo em que se colocava ao lado de seu antigo inimigo. Em setembro de 2014, a crise iemenita entrou em uma nova fase, com a assunção do controle da capital Saná, após um ataque *ḥūṭī* que tomou o palácio presidencial, forçando a renúncia Hādī em janeiro de 2015 e a formação de um conselho revolucionário que substituiu o parlamento em fevereiro do mesmo ano (Schmitz, 2015). Após passar algumas semanas sob a custódia *ḥūṭī*, o presidente Hādī fugiu para o sul, declarando Áden a nova sede do governo central. Desde então, os *ḥūṭīyūn*, com o auxílio das forças leais a Ṣāliḥ, estão envolvidos em uma tentativa de tomar o controle de todo o país.

Internamente, a expansão *ḥūṭī* é repelida por importantes setores da sociedade descontentes com a direção que suas manifestações tomaram. Potências regionais antagonistas como a Arábia Saudita e o Irão fazem cada vez mais parte do cotidiano da guerra civil iemenita, armando milícias sunitas e xiitas, condimentando perigosamente um conflito que até pouco tempo não era sectário. Se isso acontecer, será a balcanização do Iêmen sob a desculpa do direito à derrubada do soberano injusto e ilegítimo por meio da rebelião.

12.5 Os fundamentos jurídicos que tratam do soberano injusto

A justificativa do grupo *Anṣar Allāh* para tomar o poder no Iêmen foi a de que a transição estava tomando demasiado tempo. O recurso à lentidão tinha claros motivos políticos, como o de amainar a grande agitação nas ruas, enquanto se realizavam negociações para manter os privilégios dos clãs que comandavam o país por anos a fio. Muitos iemenitas se deram conta disso, vendo a transição realizada por Hādī como uma perda de tempo, um processo superficial desenhado para encobrir a preservação do poder político e econômico pelos membros da elite existente. Nesse contexto, o movimento *ḥuṭī* tentou inserir seu ato de rebeldia em um precedente já amplamente discutido pelos juristas muçulmanos sunitas e xiitas, do qual falaremos adiante.

12.5.1 A rebeldia de acordo com o direito muçulmano

Os fundamentos iniciais que tratam do estatuto da rebeldia no Islão originam-se no Alcorão e nos precedentes jurídicos estabelecidos após os quatro primeiros califas. Temos aí a regra divina, por um lado, e sua aplicação no mundo real, por outro. Sobre a regra, ela é tirada do versículo alcorânico que diz o seguinte:

E quando dois grupos de fiéis combaterem entre si, reconciliai-os, então. E se um grupo provocar outro, combatei o provocador, até que se cumpram os desígnios de Deus. Se porém, se cumprirem (os desígnios), então reconciliai-os equitativamente e sede equânimes, porque Deus aprecia os equânimes. (Alcorão: 49:9).

Esse versículo mostra que o soberano deve oferecer-se para pacificar as partes em conflito. E caso uma delas desrespeite o acordo de paz, ele pode combatê-la para cumprir os desígnios de Deus. Os doutores da Lei acreditam que esse versículo refira-se a uma rixa entre dois grupos de muçulmanos que apelaram a paus e sapatos para resolver suas diferenças. O que chama a atenção é que ele serviu como base legal para toda a jurisprudência islâmica criada ao longo dos séculos para decidir sobre o tratamento dado pelo Estado às rebeliões, secessões e guerras entre os muçulmanos.

Trata-se, evidentemente, de um versículo cujo conteúdo é extremamente amplo, tirado de um exemplo quotidiano e, caso se pudesse extrair algo de jurídico dele, se limitaria apenas ao que se conhece atualmente como o domínio das pequenas causas. Um direito assim desguarnecido sobre um tema tão comum para o Estado deu espaço a muitas interpretações legais. Uma das interpretações que se impôs à ordem do dia foi a de definir quem era o rebelde e qual tratamento dar-lhe.

Em árabe o termo usado para «rebelde» é *bāḡī*¹⁶⁵ (plural de *burgā*), que remete no meio legal à transgressão da lei para ascender ao poder ou se recusar a cumprir com uma obrigação. Todavia, na jurisprudência islâmica o *bāḡī* não é um transgressor comum, seu objetivo não é o de cometer crimes para fazer dinheiro facilmente, não é um assaltante ou um traficante de drogas. Um *bāḡī* tem uma ideologia por trás de suas ações e por isso nunca age sozinho, e mesmo quando atinge civis em seus ataques, seu alvo é sempre a autoridade constituída do Estado, que ele visa a derrubar e substituir. Sobretudo, trata-se de um muçulmano, por isso tanto debate sobre como a Lei deve tratar alguém que se revolta dentro das próprias fileiras do Islão em vez de caçá-lo e executá-lo simplesmente, como seria o caso de um «infel».

Com efeito, os juristas tiveram uma dura missão em juridicizar um levante oriundo de um segmento da própria comunidade muçulmana. Os rebeldes eram pecadores? Caso sim, deveriam ser punidos com a pena capital? E se se rebelassem contra um soberano injusto, a nomenclatura «rebeldes» ainda se aplicaria a eles? O jurista Al-Māwardī, por exemplo, acomodou-se às circunstâncias e preferiu o termo «emir de conquista», o que fala por si próprio, em vez de *bāḡī*, aceitando um fato já notório na sua época, com tantos golpistas se tornando emires.

As for the amirate of conquest, contracted in compelling circumstances, this occurs when an amir takes possession of a country by force and the Khalifah entrusts him with this amirate and grants him authority to order and direct it: thus the amir, while acting despotically in his ordering and directing of the amirate by virtue of his conquest, is nevertheless accorded legal sanction by the Khalifa's religious duty to transform an irregular situation into a correct one, that is a forbidden one to one which is legally permitted. Even though such practice departs, in its laws and conditions, from what is customary regarding normal appointments, it nevertheless protects the laws of the shari'ah and upholds the rulings of the deen which may not be allowed to degenerate into disorder or be weakened by corruption. (Al-Māwardī, 1996: pp. 53-4).

Não deixa de ser curioso que os argumentos de Al-Māwardī em nenhum momento levantaram a possibilidade de enviar tropas para retirar o emir golpista do poder e fazê-lo pagar exemplarmente por sua violação da ordem civil. Pelo contrário, reconheceram-no juridicamente, desde que prezasse e defendesse a ordem islâmica no território que conquistara. Caberia ao califa somente dar sua bênção ao mais forte, legitimando o conquistador em nome da Lei de Deus.

Por sua vez, Lewis enfatiza o que acabamos de ver na citação de Al-Māwardī, não deixando escapar em sua análise o fato nada supérfluo de que tamanha

¹⁶⁵ Aquele que deseja ou busca algo; que se excede; que inveja algo ou alguém.

subserviência por parte do califa e dos juristas se dava mais pelo medo da secessão do que da revolução.

In the strict theory of the Muslim law, there could be only the Muslim state, the universal *Dār al-Islām* (House of Islam), and only one sovereign, the Caliph. Juristic discussions of international law – of warfare, diplomacy, and so forth – could therefore only deal with relations between the Muslim state and a non-Muslim state or states. In fact of course the Muslim world was divided into many autonomous or independent states, and it was necessary to regulate, legally, the relations between them. This was achieved by the legal fiction that a state other than the Caliphate was an established group of rebels. The *bughāt* of juristic literature are assumed to be Muslims; they have at their disposition organized armed forces and control a territory in which they maintain (Muslim) law and order. Their rebellion consists of withholding obedience from the Caliph. From all this, it is clear that what the jurists have in mind is not an attempt to overthrow the regime but merely to withdraw from it and establish an independent state within a certain territory. In a word, their concern is not with revolution, but with secession. (Lewis, 1993: p. 318).

O que une as abordagens de Al-Māwardī e Lewis é o temor de que a rebelião saísse do controle e se tornasse uma guerra civil. Seria essa a razão pela qual Al-Māwardī não advogou pela contraofensiva ao emir de conquista, arrazoando que se o poder fosse tomado ilegalmente, o novo emir deveria pôr-se sob a guarda legal da Xariá para assim proteger-se ele mesmo de um golpe, enquanto alentecia e dificultava novas rebeliões. Portanto, no sunismo a rebelião não é aceita, mas admitida, quando não há mais outro remédio além de aceitar os fatos. Caso contrário, muitos inocentes pagariam com a desordem pública e derramamento de sangue. Em resumo, receber a sanção legal do califa faria do emir de conquista justo ante os olhos de Deus e da comunidade muçulmana.

Mas quem pode ficar incólume à retaliação? Se optarmos pela resposta curta, segundo Ibn-Ḥaldūn ninguém. Se optarmos pela resposta longa, diríamos que permanecerá por mais tempo e mais tranquilamente no poder o soberano que proteger a vasta maioria de seus súditos, que se interessar por sua forma de viver e, principalmente, que for justo. Enfim, trata-se de um soberano no modelo do Rei Salomão. A pena para o soberano que não segue essas instruções é a aceleração do processo de decadência, que inevitavelmente um dia atingirá a todos, tal como nos diz Ibn-Ḥaldūn.

Good rulership is equivalent to mildness. If the ruler uses force and is ready to mete out punishment and eager to expose the faults of people and to count their sins, (his subjects) become fearful and depressed and seek to protect themselves against him through lies, ruses, and deceit. This becomes a character trait of theirs. Their mind and character become corrupted. They often abandon (the ruler) on the battlefield and (fail to support his) defensive enterprises. The

decay of (sincere) intentions causes the decay of (military) protection. The subjects often conspire to kill the ruler. Thus, the dynasty decays, and the fence (that protects it) lies in ruin. If the ruler continues to keep a forceful grip on his subjects, group feeling will be destroyed. (*The Muq.*: p. 153).

Do lado xiita a situação jurídica muda bastante para alguns grupos minoritários, como o *Anṣar Allāh*, nome oficial do movimento *ḥūṭī*, seguidor da escola zaidita. Abou el Fadl (2001) diz que seus juristas estudam a situação de rebeldia a partir da distinção entre o pecador que peca pela insolência e o que peca pela ignorância. Enquanto o insolente não tem uma justificativa apoiada na Lei para o pecado, o ignorante acredita que sua interpretação da norma serve a Deus. Essa distinção não anula os pecados de um e de outro, mas estabelece um juízo de valor que considera o pecador insolente em uma situação muito mais grave do que a do ignorante perante Deus.

A discussão ganha maior consistência quando se confronta o pecador, o *bāḡī* e o justiceiro. Segundo os juristas zaiditas, a rebeldia é um pecado que só pode ser cometido contra um governante justo, ou seja, o *bāḡī* é um pecador. Já a insurreição contra um governante injusto não poderia ser considerada um pecado segundo os zaiditas, porque não desrespeita nenhuma disposição legal, não sendo os insurretos nem criminosos nem pecadores.

Essa distinção, por sinal bastante parcial, não conta com apoio das grandes correntes do xiismo, claramente temerosas de que se posta em prática, significaria o fim dessa linha doutrinária do Islão como um todo, pois qualquer soberano poderia ser acusado de injusto pela oposição e por ela deposto. Seria, na verdade, a negação do direito como corpo diretivo das sociedades muçulmanas sedentárias. Inserido no ciclo de Ibn-Ḥaldūn, o *Anṣar Allāh* não estaria posicionado no início da fase cidadina, mas bem anterior a ela, ainda no deserto, com seus costumes barbarescos e sua cultura jurídica incipiente.

Under the rule of Bedouins, their subjects live as in a state of anarchy, without law. Anarchy destroys mankind and ruins civilization, since, as we have stated, the existence of royal authority is a natural quality of man. It alone guarantees their existence and social organization. (*The Muq.*: p. 119).

12.6 A decadência do Iêmen: ilegitimidade da classe judicial e política ou do sistema?

Do que lemos até agora sobre a legitimidade, tanto do ponto de vista geral do sunismo e do xiismo, como de um mais específico – o de Ibn-Ḥaldūn –, entendemos que ela é importante porque implica uma transferência de poder da sociedade para o soberano,

processo que por sua vez se dá por meio de um contrato de confiança entre os dois lados. Um país com um governo legítimo não oferece necessariamente melhores serviços à sua população, mas certamente o mantém mais calmo. Na realidade, a legitimidade e todo o campo semântico que o termo cobre (legitimar, legítimo, legitimação, legitimador etc. e seus antônimos), reflete as crenças de uma sociedade e as expectativas delas derivadas, diferentes de uma cultura a outra.

Não sendo nosso objetivo aqui estudar as características das inúmeras fontes de legitimidade, nos satisfaremos em estudar somente aquelas cujas ausências causaram a queda de Šālih e ainda se mantêm no governo de Hādī. Alguns traços repetem-se com força no chamado Terceiro Mundo, mas mais especialmente no Iêmen. Começaremos pela imagem que os iemenitas têm do Judiciário do país e sua legitimidade para resolver os diferendos, percorrendo sobre sua relação com a justiça informal das tribos, para depois passarmos à discussão da legitimidade da própria figura do soberano no Iêmen.

12.6.1 O Judiciário iemenita como vetor de injustiças: uma dupla personalidade

Ibn-Ḥaldūn ensina-nos que as instituições declinam de acordo com o declínio das sociedades que as criaram. Se é assim, como definir o papel do Judiciário no declínio do Iêmen? O Judiciário iemenita é ao mesmo tempo vítima e algoz de um sistema que se retroalimenta ao insistir em viver em um transtorno dissociativo de identidade¹⁶⁶. Isso porque ao mesmo tempo em que o governo do Iêmen tenta impor suas leis e sua jurisprudência, outras entidades agem com sucesso à margem da lei estatal, provendo à população a justiça que o Estado não tem condições de lhe prover. O desafio jurídico do Iêmen como Estado é fazer-se reconhecer pela população como o único e exclusivo ente a criar e a fazer justiça.

Estudamos anteriormente que a geografia anda de mãos dadas com a história. No Iêmen essa relação se vê claramente na identidade tribal de seus habitantes, que quando precisam de arbitragem para qualquer problema, preferem recorrer aos seus

¹⁶⁶ Popularmente conhecido como «dupla personalidade», é um transtorno mental no qual dois ou mais sistemas de personalidade independentes e distintos se desenvolvem no mesmo indivíduo. Cada uma dessas personalidades pode habitar alternadamente a consciência consciente de uma pessoa até a exclusão das outras. Em alguns casos, todas as personalidades permanecem mutuamente inconscientes da existência das outras. Na maioria dos casos, há uma personalidade que basicamente domina a consciência consciente de uma pessoa. Essa personalidade não se lembra o que acontece durante o tempo em que uma personalidade subordinada esteve no controle, mas uma personalidade subordinada pode estar ciente da existência e ações da personalidade dominante e pode até comentar e criticar a personalidade dominante como se fosse outra pessoa. Normalmente, as várias personalidades diferem marcadamente uma da outra em termos de visão, temperamento e linguagem corporal e se dão nomes diferentes.

líderes tribais em vez da justiça estatal, por inúmeras razões. Uma delas está condicionada por esse mesmo tribalismo, que desdenha o conhecimento formal dos juízes do Estado com o argumento de que ele acarreta necessariamente um conhecimento superficial da Xariá. Trata-se de uma conjectura parcial, e até mesmo geracional, mas que indica outros problemas no complicado panorama jurídico do Iêmen.

Se atentarmos somente ao período em que Şālih esteve no poder, observamos como o sistema judiciário do país foi deliberadamente deixado às traças. Zwaini (2012) fala-nos dos desafios de se fazer justiça no Iêmen, começando pelos estudos na área de direito, uma vez que não há incentivo para a formação continuada dos juristas e funcionários, podendo-se dizer que o amadorismo é parte incontornável do sistema. A falta de profissionalismo tem implicações perversas sobre a população iemenita, pois é comum haver nas cortes de justiça conjuntos de princípios impostos pelos funcionários que correm em paralelo ao oficial, como a cobrança de subornos para desarquivar um processo, para incluir uma prova nele ou até mesmo para permitir que o advogado de uma das partes tenha acesso às provas apresentadas pela outra parte.

Outra mazela politicamente causada no Judiciário iemenita é a instabilidade a que estão sujeitos os juízes. É comum o Poder Executivo transferir um juiz de uma comarca à outra – às vezes antes do término do processo –, quando percebe que ele tende a tomar decisões que contrariam os interesses de grupos próximos ao governo. Mas a interferência de um outro poder oficial não é a única a que os juízes iemenitas estão submetidos, há também aquela proveniente dos chefes tribais, que deriva da pobreza material de algumas localidades. É o caso da segurança nos tribunais durante as audiências, cuja ineficácia do Estado em protegê-los adequadamente obriga os juízes em muitas ocasiões a valer-se da proteção de uma das partes, ou seja, de alguma tribo.

Não menos importante são as próprias condições dos tribunais, o que toca sua localização e seu estado físico. Por causa da precariedade em que se sustenta o aparelho jurídico no Iêmen, os imóveis onde os tribunais estão instalados são na maior parte das vezes alugados. Isso significa que em caso de não renovação do contrato de locação, o tribunal deverá mudar de endereço. Os imóveis onde eles se encontram estão geralmente em situações físicas lamentáveis dada a ausência de recursos financeiros para sua manutenção. O serviço diário também sofre da falta de recursos, sem computadores, impressoras e copiadoras. São comuns situações em que as sentenças são escritas à mão dada a falta de maquinário de escritório.

O quadro precário acima indicado explica o desprezo que os iemenitas sentem pelo seu Judiciário, alimentado pela falta de investimento, pela corrupção, mas também pela falta de clareza entre o que é a justiça formal e informal. De fato, em um país onde o advogado pode entregar peças processuais na casa do juiz em vez de as entregar no tribunal, mostra que o magistrado não é muito diferente do xeque, à exceção de que o acesso ao chefe tribal é muito mais simples, pois está envolto em menos burocracia. O mesmo no que tange à apresentação e julgamento das provas e dos testemunhos, que envolvem um universo conhecido anteriormente pelo árbitro tribal. Finalmente, mais barato, não porque não haja taxas a pagar, mas porque a cadeia entre os litigantes e quem julga é menor, diminuindo a influência abusiva de funcionários corruptos que impediriam o prosseguimento de uma ação com procedimentos oficiais desnecessários.

12.6.2 Os elementos influentes na apercepção de ilegitimidade política

A situação no Iêmen mostra-nos um estágio avançado de decadência das instituições públicas, em que os órgãos estatais sofrem de um mal sistêmico por décadas de maltrato do Estado iemenita. Nesse corpo moribundo, cujo sucateamento do Judiciário é uma de suas chagas mais visíveis, é difícil imaginar maneiras de fazer as partes em conflito respeitarem o estado de direito, até porque nos últimos trinta anos ele não existiu. Entende-se, portanto, por que Ibn-Haldūn admoestou seus leitores constantemente em seus escritos sobre os perigos da debilitação das instituições estatais, entre elas a da Justiça. Protegê-la não significa proteger a dinastia no poder, mas sim a nação no sentido de conjunto de indivíduos que constituem uma sociedade política autônoma, fixada em um determinado território, regida por leis próprias e subordinada a um poder central e, sobretudo, muçulmana.

Desprotegê-la, por outro lado, abre caminho a um processo sem volta de todo o Estado, começando pela apercepção de ilegitimidade de um povo por seu soberano, que passa a ater-se a sinais de declínio como a idade avançada, incapacidade ou indisciplina administrativa, que em conjunto diminuem seu valor perante o povo. Geralmente a apatia da população permite que o soberano se mantenha no poder por muitos anos por duas razões: a primeira é porque o que pode vir depois pode ser pior; a segunda é porque os cidadãos não fariam diferentemente se estivessem no poder.

O hábito de ter Šālih na presidência por três décadas alimentou naqueles iemenitas a ideia de que era melhor ter um tirano no poder do que uma guerra civil, já que o processo de pacificação é sempre lento, tortuoso e custoso, não aparentando ser

muito vantajoso lutar para substituir um soberano por um outro com o mesmo perfil. Vê-se que pouco mudou desde os tempos de Al-Māwardī, que séculos antes declarara que era melhor legalizar um emir de conquista do que enfrentar a desordem, corrupção e violência. Por outro lado, tal como Ibn-Ḥaldūn nos indica, depois de tantos anos como presidente, um soberano como Ṣāliḥ faz não só muitos inimigos, como também se torna excessivamente confiante, afastando-se de seus apoiantes e planejando menos suas defesas. Em outras palavras, muito tempo no poder fragiliza a legitimidade do líder, que já cansado, vê erodir sua força (Pharo, 1990).

A segunda ausência de legitimidade visível no regime de Ṣāliḥ foi a completa inexistência de diálogo com outros setores da sociedade que não o apoiavam. Seu regime dispôs de terras e serviços de acordo com o nível de apoio que recebia da população. Outras vezes, percebendo que o isolamento não surtia efeito, apelava para a violência contra determinadas regiões. Ao mesmo tempo, sobretudo após os ataques às Torres Gêmeas, encontrava-se com políticos ocidentais, mostrando ao mundo que estava colaborando na luta contra o terrorismo, de maneira a reforçar a legitimidade internacional enquanto a perdia dentro das fronteiras do país. A legitimidade internacional compensava temporariamente o vácuo jurídico em que se apoiava sua legitimidade interna, fundada no clientelismo e na força de seus aliados em vez do direito.

Quando Ṣāliḥ afastou-se de muitos apoiantes e aproximou-se de um grupo de afiliados ainda mais estreito, permitindo que gozassem insolentemente dos benefícios produzidos com o dinheiro público em uma das piores situações econômicas da história do Iêmen, liberou uma turba que pensava já haver docilizado por completo. É curioso verificar que Ṣāliḥ não era mais tirano em 2011 do que fora vinte anos antes, o que mudou foi a média de apoiantes que o sustentava, isto é, que o tolerava por inércia, comodidade ou medo. O consenso social fragmentou-se no que diz respeito à justiça, e com ele estabeleceu-se uma nova noção de legitimidade em Ṣāliḥ que era inadmissível à população iemenita e às potências ocidentais.

Mas o que é consenso no Iêmen e quem participa dele? De início, é importante dizer que dada a situação de guerra civil no país, pode parecer irônico falar de consenso, mas ele existiu no momento da insurgência que levou à saída de Ṣāliḥ da presidência, embora atualmente tenha se tornado local, com cada grupo tendo a sua. Dito isso, o fato de o Iêmen ser o país mais pobre do Oriente Médio não impediu uma boa parte de sua população, sobretudo a jovem, de consumir informações oriundas do estrangeiro, muitas

delas por meio de ligações piratas de televisão a cabo. A Al Jazeera, por exemplo, foi lançada em 1996, e outras a seguiram, transmitindo notícias em árabe e inglês.

A internet nos telefones celulares também minou o regime. Mais barata, acessível e móvel, os jovens liam e assistiam a como vivem outros povos e comparavam com sua forma vida. De acordo com Hill, Salisbury, Northedge e Kinninmont (2013), iemenitas jovens com padrões semelhantes de consumo de informação se reconheceram nessas páginas web, vendo-se como diplomados sem futuro, provocando as primeiras manifestações. As autoridades do país não reagiram a tempo, talvez por subestimar o poder dessas mídias, bem como o de mobilização popular. Sem se dar conta, o regime de Šāliḥ assinou a própria sentença de morte quando permitiu tão fácil acesso à informação, muitas delas críticas a seu governo.

Voltamos assim inevitavelmente à discussão sobre decadência, vista em seu sentido jurídico de caducidade, que estudamos no capítulo VII. Observada pela leitura que fizemos dos escritos de Ibn-Ḥaldūn, ela significa para o regime de Šāliḥ não só a prescrição do direito de pretender o poder, mas a extinção do próprio direito de poder pretendê-lo. As leis humanas aplicam-na quando há um lapso de tempo a um direito que até então não admitia contestação. A decadência do historiador magrebino segue nessa mesma linha, mas tem como juiz o próprio Deus, que define de antemão um prazo para que uma dinastia exerça o direito de governar.

O Iêmen é um excelente exemplo disso, mostrando que as legitimidades não passam de uma geração a outra *ad infinitum*, e apesar de a história ser um guia indispensável, não tem o monopólio da faculdade de raciocinar. Com ela convivem e competem outras ciências para interpretar o mundo em que vivemos, e mais presente do nunca em nosso dia a dia está a jurisprudência e todos os instrumentos delas originados que estudamos com Ibn-Ḥaldūn. Ciência asseverativa por sua própria natureza, a jurisprudência ajuda-nos a entender que processos degenerativos como a guerra civil no Iêmen, assim como em outros países do Oriente Médio, têm sua validade fundada na justificação das relações atuais de seus governos com seus povos, e não somente nas normas anteriores por eles criadas. No caso da legitimidade de Šāliḥ, sua queda se deve à sua incapacidade de ler a história de forma a estabelecer nexos entre o passado e o presente de seu regime.

A decadência jurídica pensada por Ibn-Ḥaldūn deriva necessariamente do islamismo, e da forma que ela tem de ver o direito como um conjunto de leis e princípios que regem todos os homens, embora alguns – os não muçulmanos – insistam

em negá-lo. Nesse ambiente jurídico, os prazos decadenciais não admitem renúncia, não se suspendem nem se interrompem. Não reconhecer esse fato seria rejeitar uma lei que se aplica a todos os seres vivos, cientes de seus direitos ou não.

Esse realismo implacável de Ibn-Ḥaldūn, que avalia a realidade com justeza, mostrou-nos a pertinência de seus pensamentos jurisprudenciais quando aplicados à história. Se com esse realismo pudéssemos perguntar-lhe: será que os diversos segmentos da sociedade iemenita saberão atribuir sentido ao seu futuro após as experiências trágicas de seu presente e passado recente? Do que vimos de sua teoria, sua resposta não abordaria somente a história do governo de Ṣāliḥ, mas a do grupo – da dinastia – a que ele pertence. Levaria em conta o tempo no poder da dinastia, e não só do soberano, juntamente com um conjunto de sinais de seu enfraquecimento fisiológico, que ultrapassa notoriamente o grau normal de senescência e que é dependente de fatores patológicos cuja origem pode ser hereditária. Nesse processo, a caducidade do direito de governar anula um estado de poder de um grupo e transfere-o a outro, mais legítimo porque mais fiel a Deus e por essa razão com mais *‘aṣabīyah*. É então quando Deus determina que se comece um novo ciclo de uma nova dinastia.

CONCLUSÃO

NESTE TRABALHO EXPLORAMOS a relevância dos instrumentos metodológicos da jurisprudência islâmica em ação na historiografia de Ibn-Ḥaldūn. Descrevemos paradigmas, bem como o duplo papel que podia ter o historiador nas sociedades do Islão Ocidental. A micro-história foi-nos útil nessa empresa, pois a vida do historiador magrebino serviu-nos de amostra do ambiente político em que viveu, refletindo-se por sua vez em suas interpretações históricas. «Somos mais filhos do nosso tempo do que dos nossos pais», diz um ditado um árabe.

Ibn-Ḥaldūn deixou marcas indeléveis na historiografia árabe, mas também na otomana e europeia. Suas análises foram amplamente debatidas por seus contemporâneos, assim como pelas gerações que o sucederam, mostrando que não somente a relação entre a história e a jurisprudência tem interessado os especialistas, como também as consequências de uma ciência na outra.

Com o magrebino aprendemos que a ordem política segue um trajeto histórico pautado por uma série de interferências do aparelho jurisprudencial, um ator protagonista que além de dialogar com os demais atores estatais, também impõe suas posições a cada sentença que um juiz promulga. Por essa razão estudamos a formação da jurisprudência islâmica e seus principais conceitos. Com efeito, tratou-se mostrar uma forma de pensar o mundo, de ler os acontecimentos históricos a partir de uma língua própria aos juristas.

Entretanto, a jurisprudência não agia sozinho no conjunto de peças que formava o método jurisprudencial de Ibn-Ḥaldūn. Dito de outra forma, o método tinha suas partes constitutivas, estas oriundas de outras ciências também, como a dialética e a lógica. Com elas os juristas aprenderam a defender suas ideias, construir argumentos sólidos por meio de observações pertinazes da matéria que defendiam. A história ganhou grandemente nesse processo obstinado de apresentação de provas e contraprovas, forjando historiadores preparados em arenas onde os debatedores procuravam fazer seus colegas concordarem com suas opiniões. Enfim, os historiadores também tinham de formar consenso, e assim fazendo agiam politicamente por meio de ferramentas jurisprudenciais.

Nosso historiador teve a chance de mostrar na prática a maneira de se desenvolver no âmbito jurisprudencial primeiramente na *Xifā' as-Sā'il li-Tahdīb al-*

Masā'il. Dessa obra aprendemos que tudo o que se estuda na jurisprudência funda-se em um evento histórico e, por sua vez, se juridiciza como verdade válida para o tempo ao qual se aplica. Portanto, é ilusório acreditar que Ibn-Ḥaldūn teria introduzido um corte na produção historiográfica islâmica quando adotou a linha metodológica da jurisprudência. Pelo contrário, ele também foi uma peça em um longo processo de evolução de práticas de investigação que partiam do sistema dos *'aḥādīṭ*, os quais em nenhum momento em seus textos ele recusou.

Da *Xifā' as-Sā'il* passamos à *Muqaddimah* e encontramos um texto mais maduro, produto de um homem viajado, que trabalhara anos no ambiente tenso das cortes do Magrebe e mais tarde na do Egito. Não é uma coincidência ter sido na *Muqaddima* que ele desenvolveu os conceitos de *'umrān*, *'aṣabīyah* e *mulk*, relacionando-os ao ciclo dos impérios, já que ele próprio, a exemplo daqueles Estados, também estava entrando em uma nova fase de sua vida. Sua experiência a serviço de vários emires lhe mostrara que os tempos dos Estados se assemelhavam aos tempos dos homens, finitos por natureza. Interessou-nos aqui tratar da temporalidade conforme aos princípios do direito islâmico à cada fase que nosso historiador descreveu. De certa forma, a temporalidade jurídica lhe trazia segurança na análise dos nômadas e dos sedentários na *longue durée*, dando-lhes inteligibilidade e previsibilidade.

Na sequência, tentamos fazer nossos leitores refletirem sobre a abordagem histórica ante o ordenamento jurídico islâmico e sua tarefa interpretativa da verdade. Imediatamente, observamos o quão encobridora dos aspectos substantivos da realidade e da experiência histórica pode ser a criação de fronteiras artificiais entre a história e o direito. Primeiro porque a proposta de neutralidade divina apresentada pelos tradicionalistas dificilmente poderia ocultar tendências avaliativas. O jurista e o historiador reais não são o que o tradicionalistas muçulmanos pressupunham ser: o Legislador – Deus – pode ter o monopólio da criação do direito, mas cabe ao cádi a aplicação da Lei. Assim, deve-se dessacralizar o juiz ao mesmo tempo em que se deve elevar o julgamento do historiador, porque suas intervenções não protegem o ordenamento das influências externas ao sistema – jurídicas e históricas – nos diferentes momentos da aplicação das leis e tampouco exclui a atividade criadora de quem juridiciza e historiciza.

Parece-nos difícil, pelo que acima expusemos, que a interpretação do direito – e agora do direito e da jurisprudência na história – seja um simples ato de leitura de um texto desproblematizado por parte de um operador passivo. No ato da aplicação do

direito o dado legal está aberto a outros elementos que invariavelmente o acompanham, e esse foi o caso do exame minucioso que Ibn-Ḥaldūn fez dos fundamentos da justiça aplicados aos tipos de governo. O historiador magrebino constatou que da mesma forma que os impérios poderiam ser observados em três diferentes fases do ciclo político, também o poderiam com base nos níveis de justiça.

A pergunta que fica é como poderiam os historiadores pelo método jurisprudencial saber qual Estado já inexistente era ou não mais ou menos justo? Poder-se-ia dizer que os historiadores ao operarem no sistema jurisprudencial, contribuíam paralelamente com a norma, expondo-lhe a seus valores e experiências. E não poderia ser de outra forma, porque ao longo do processo analítico o historiador estabelece uma relação direta com os elementos implicados no caso e com as provas apresentadas, que posteriormente serão avaliadas de acordo com a sua relevância, como as que Ibn-Ḥaldūn apresentou para explicar o sucesso do califado em oposição ao ocaso dos governos seculares ou semi-seculares.

Para um homem profundamente influenciado pelas convicções tradicionais do Islão sunita, a única possibilidade de se manter fiel à objetividade jurisprudencial consistia em apoiar-se em conceitos de verdade mais flexíveis que permitiam tratar os testemunhos como verdadeiros ou falsos, mas objetivamente fundados para a justificação legal. Nesse quadro, a analogia e o consenso apareceram-lhe como o núcleo de uma metodologia que poderia ser aplicada à história que, longe de ser um mero substituto, era uma via que levava à verdade válida para o seu tempo presente. Esse foi o nosso objetivo quando comparamos a *Muqaddimah* de Ibn-Ḥaldūn à *De Civitate Dei contra paganos* de Santo Agostinho. Cada um ao seu tempo tratou das fases dos impérios e das justiças a partir de perspectivas que lhes diziam respeito nos momentos em que escreviam suas obras.

A analogia e o consenso, elementos valiosos tanto à jurisprudência como à história não fazem a verdade, mas contribuem para produzir os significados normativos que serão objetos de determinação por parte dos juristas e historiadores através da interpretação. O nexó entre verdade, analogia e consenso é um nexó de justificação e de explicação. Por esse motivo, as asserções jurisprudenciais são verdadeiras à medida em que exista homogeneidade na comunidade de estudiosos, ou seja, que exista consenso.

Foi dessa relação de causa e efeito que nos esforçamos em determinar uma teoria ḥaldūniana do poder legítimo e assim saber qual era seu impacto nos dias de hoje. Vimos que para Ibn-Ḥaldūn o governo legítimo era aquele fundado completamente na

lei religiosa e que os demais podiam variar de em seus níveis de justiça e, portanto, de legitimidade. Ibn-Ḥaldūn não nega aos Estados que se afastaram de Deus a legitimidade nem *de facto* nem *de jure*, aliás, era uma realidade inegável pois havia países muçulmanos e não muçulmanos que eram bem-sucedidos. Ele tão-somente afirmou que os Estados que seguiam os ordenamentos divinos durariam mais, gozando de uma existência menos conturbada.

Essa linha de pensamento nos inspirou em buscar na história recente do Iêmen exemplos que pudessem mostrar a atualidade do recorte histórico traçado por Ibn-Ḥaldūn sete séculos atrás. Há problemas que se mantêm inalterados desde então, causando conflitos que se repetem indefinidamente pelas mesmas razões. Tal como o magrebino descrevera no século XIV, no Iêmen de hoje políticos formam um consenso que lhes permitem chegar ao poder. Uma vez lá, afastam-se dos que os apoiaram, fechando-se em um círculo que com o tempo os asfixiará. É interessante notar que sua estratégia de formar consenso em torno de sua legitimidade parte sempre de duas fontes principais: 1. a natural ou historicista; e 2. a dos fatos consumados. São esses dois elementos que tornam quase impossível a quebra do ciclo de golpes de Estado e de levantes populares naquele país árabe, impedindo que as demandas legitimadoras da sociedade iemenita se concretizem.

Lembramos que de acordo com seu modelo teórico, a história do mundo conhecido na sua época foi apresentada como a história da circulação do poder entre as nações. Essas entidades políticas partiam de Estados marginalizados, em que seus povos viviam em condições bárbaras da civilização nômade, à conquista do poder e das cidades, com a adoção do modo de vida urbano. Nesse ponto, era fundamental o *conhecimento* e a aplicação da jurisprudência para a compreensão do sistema social de forma estruturada e dedutiva, mesmo que na prática essa ciência pudesse pender aos detentores do poder. Aqui ela importou-lhe sobretudo enquanto sistema interpretativo.

O julgamento que Ibn-Ḥaldūn nos convida a fazer cria uma ponte entre o historiador e o jurista, pois uma decisão passada dá autoridade a uma atual, já que há uma probabilidade razoável de que a solução que ela oferece relacione-se a uma situação problemática nova. Não obstante, uma probabilidade razoável não significa certeza absoluta. Tal como nosso historiador, nós igualmente vivemos em um mundo onde as previsibilidades são sempre aproximativas e sujeitas a alterações, o que nos leva a pensar na liberdade humana das sociedades é sempre muitíssimo limitada.

A historiografia laica nos ensina que somos nós que ao escrevermos nossa história decidimos nosso destino. Um dessas decisões pode ser a manutenção da eterna repetição do ciclo dos impérios, que termina com a queda do governante injusto e ilegítimo e a ascensão de outro igual ao anterior. Uma outras pode ser a ascensão e manutenção no poder de novos líderes por mais tempo, desconectados das dinastias políticas anteriores, virtuosos e com um projeto de país que supere a repetição infinita dos males causados pela desvirtuação das leis e de seus procedimentos.

ANEXO:

Texto integral das passagens em que Ibn-Haldūn é citado na tradução francesa da obra de Ibn-‘Arabxāh

A seguir, transcreveremos inteiramente as passagens em que Aḥmad ibn-Muḥammad ibn-‘Arabxāh cita Ibn-Ḥaldūn nos dois tomos que compõem a tradução francesa dos ‘*Ajā’ib al-Maqdūr fī Aḥbār Tīmūr*, traduzido por Pierre Vattier.

Tomo I: *L’histoire du Grand Tamerlan divisée en sept livres, contenant l’origine, la vie, & la mort de ce fameux Conquerant.*

Lors que le Sultan se retira avec ses troupes, le Cadi des Cadis Valildin fils de Cheldon, qui estoit vn de plus considerables de ceux qui l’auoient accompagné en ce voyage, se trouua enuélé des armées de Tamerlā, & ayant negligé de se sauuer quand il decampa, demeura dans la nasse avec les Bourgeois. Il logeoit dans le College Gadeliens. Ces Messieurs l’allerent voir sur le subiet de leur resolution, & s’estant rencontré de mesme pensée qu’eux, ils l’establirent Chef de l’ambassade, ne pouuant autrement faire, que se le mener avec eux. Il estoit Maliquien au dehors & en apparence, mais au dedans & en son cœur, il estoit Esmaguien. Il les accompagna donc, couuert d’un Turban leger, proprement ajusté, avec vne robe de dessus bien proportionnée à son corps, à petite bordure. *On eust dit à le voir de la premiere heure d’un beau iour après vne nuit obscure.* Ils le firent marcher deuant, se rapportant à luy de tout, & tenant pour bon tout ce qu’il feroit. Estant arriués aupres de Tamerlan, ils se presenterent deuant luy, & demeurent debout, tremblant de peur, tant qu’il leur dit amiablement de s’affoir & de reprendre vn peu leurs esprits. Il les traita ensuite doucement & ciuilement, avec vn visage riant, & considera leurs postures, pesant en luy mesme tous leurs discours & toutes leurs actions, puis ayant remarqué l’accoustrement du fils de Cheldon different de celuy des autres ; *cét homme cy*, dit-il, *n’est pas de cette bande.* Cecy luy donna occasion de parler, & il ne manqua pas à deployer sa langue. Nous rapporterons ensuite ce qu’il dit. Il se fit pour lors trefue de discours, & on apporta dequoy manger. On seruit de grands plats enfaistés de viande bouillie avec ce qui deuoit les accompagner. Quelques-uns ne vouloient pas manger pour se monstrier sobres ; les autres ne pouuoient pas, tant le lieu & l’estat où ils estoient leur troubloient la fantaisie; les autres mettoient la main au plat & mangeoient librement, se monstrent vaillans & hardis pour le moins à table, refforçant mesme leurs compagnons, & les inuitant à faire bonne-chere suiuant le prouerbe qui dit; *Mangez, comme des gens, qui ont enuie de reporter de leurs nouuelles, si on les fait mourir de se trouuer deuant dieu le ventre bien garny.* Le Cadi des Cadis Valildin estoit de ceux qui mangeoient genereusement. Pendant tout cela Tamerlan les consideroit & regardoit de costé, sans en faire semblant. Le fils de Cheldon ietoit aussi de temps en temps la veüe sur luy, baissant la teste, quand il le regardoit, & la

hauffant vers luy, quand il tournoit les yeux ailleurs. Enfin il s'enhardit de luy ainfi haut & clair. *Nostre maistre le Commandeur*, dit-il, *Loüé soit le grand Dieu. I'ay eu l'honneur de me trouuer en la compagnie des Grands du monde & de faire reuiure par mes escrits la memoire mourante de leurs iours. I'ay veu tel & tel seigneur de l'Occident & conuersé avec tel & tel Sultan ; I'ay voyagé au Leuant & au Ponent & entretenu par tout les Commandeurs & Gouverneurs des pays ; mais ie rends graces à Diu particulièrement d'auoir prolongé ma vie & de m'auoir fauorisé d'affez de iours pour voir celui qui est le veritable seigneur & qui sçait faire marcher le Sultanat dans la droite voye. Si on pouuoit recouurer quelque viande capable d'immortaliser la vie des Roys, ce feroit à nostre maistre le Commandeur, qu'il faudroit la donner. Le Nil est la gloire & l'honneur des riuieres.* Tamerlan fut surprit & rauy de ces paroles, & pensa danser de guayeté. Il luy adressa incontinent son discours, & commença de s'entretenir avec luy, au preiudice de toute la compagnie. Ils s'enquestoit à luy des seigneurs de l'Occident, de leurs meurs, de leur vie, de leur regne, & de ce qu'ils auoient fait de remarquable. Il luy conta sur ce subiet des choses, qui le surprindent, & l'estonnerent, & qu'il n'esperoit pas apprendre de luy. (154-6).

Tomo II: *Portrait dv Grand Tamerlan, avec la svite de son histoire iusque à l'establissement de l'Empire du Mongol.*

On raconte du Cadi des Cadis Valildin Gabdorrhachaman fils de Cheldon le Maliquien, Cadi des Cadis en Egypte, que est l'Autheur de ces admirables annales escrites d'un stile nouveau & extraordinaire, ainfi que i'ay appris de gens d'esprit & de sçauoir, qui les ont veües & en ont examiné les mots & les pensées ; car pour moy ie n'ay pas eu ce bonheur; qu'estant venu en Syrie avec les armées Mussulmanes, & depuis, quand elles s'en retournerent, demeuré malheureusement pris sous les grifes de Tamerlan, il luy parla ainfi en quelcun de ses entretiens, apres s'estre, avec l'aide de Dieu, insinué en ses bonnes graces & rendu familier avec luy. *Nostre maistre le commandeur*, dit il, *donnez moy vostre main, qui est la clef de toutes les portes du monde, afin que ie me puisse vanter d'auoir eu l'honneur de la baiser.* Il luy parla aussi en ces termes, hors qu'il voulut l'obliger de l'accompagner, comme il luy auoit desia recité quelque chose de l'histoire des Princes d'occident ; car Tamerlan se plairoit extremement a lire l'histoire & a en entendre le recit ; il n'y auoit rien qui le ravist à l'égal de ce diuertissement, & c'estoit ce qui l'obligeoit de vouloir retenir en sa compagnie. *Nostre maistre le commandeur*, luy dit-il la dessus, *l'Egypte ne peut pas auoir à l'auenir d'autre souuerain que vous, ny estre gouverné autrement que par vos ordres. Pour moy, ayant l'honneur d'estre aupres de vous, il m'est aisé de me passer de tous mes parens & alliés, de mes seruiteurs, de mes enfans, de ma demeure ordinaire, de mon pays, de mes compagnons, de mes plus familiers & plus intimes amys, des Princes & Seigneurs & de tous ceux que i'ay respectés & considérés par le passé ou plustost de tous les hommes du monde, puisque toute sorte de venaison se rencontre, dit le prouerbe, dans le ventre du Faulcon. Je ne suis fâché & n'ay desplaisir que de ma vie passé, & des iours que i'ay veu couler iusques à maintenant, pour ne les auoir pas employés à vostre seruice, & n'auoir pas eu cy deuant le bon heur d'estre esclairé de la lumiere de vos yeux. Mais ce qui est passé, est passé ; ie verray du moins à l'auenir la verité au lieu de l'ombre & de la figure ; ce n'est pas à moy qu'il faut dire, comme dit l'autre, Dieu te garde de pire, & t'enuoye mieux; car ie suis au faiste de ma bonne fortune. I'espere mener chez vous vne vie toute nouuelle & toute autre que la precedente, & passer mon temps à vostre suite tout d'une autre manière, que ie n'ay fait auparauant; ie m'en vais me recompenfer de la perte de mes premiers années par l'employ du reste de ma*

vie à vostre seruice, sans me departir iamais de l'obeissance deuë à vos commandements. I'e estimeray ces iours icy les plus precieux des mes miens, ce sejour le plus glorieux, que i'aye iamais fait, & cet estat le plus illustre, auquel ie me fois iamais trouué. Mais il n'y a qu'une chose que me fait peine & qui me donne de l'ennuy ; ce son mes liures, en la composition desquels i'ay consumé mon âge, & employé tout ce que ie sçauois de plus beau & de meilleur. I'ay passé les iours & veillé les nuicts à les trauailler & à les enrichir. Car i'y ay deduict les annales de tous les siecles depuis le cōmencement du monde, & exposé les vies des Princes tant d'Orient que d'Occident, mais particulièrement la vostre, que i'y ay mise, comme le chaton à la bague, la fleur à la plante, & la bordure à la robe ; vostre Empire est adjousté aux autres, comme vn beau frontispice a vn edifice superbe. Ils sont au Caire ; si ie auois, iamais ie ne uoudrais me separer de vous, n'y quiter pour vn moment vostre suite. Car ie rends graces à Dieu de m'auoir fait enfin rencontrer vn homme, qui m'estime ce que ie vaux, qui considère mes seruices, & me maintiène honorablement en mon rang. Il disoit tout cecy en termes choisis, avec vn discours poly, coulant, & agreable au possible, plein de douceur & d'artifice, & capable de persuader les plus defians. Tamerlan s'y laissa gagner, emporté sur tout de l'inclination qu'il auoit pour les Liures de l'histoire & des vies des Princes, & brullant d'enuie de voir ceux, dont il luy auoit fait mention, en sorte qu'il fut rai & enchanté par les charmes de ses discours & de ses promesses. Il se mist en suite à s'enqueter a luy de l'estat des villes & des prouinces d'Occident, s'informant de leur situations & correspondances, des estapes & passages, des tribus & des peuples, suiuant sa coustume & sa façon de faire ; le tout pour l'esprouuer ; car il n'auoit pas besoin de telles instructions, ayant des tableaux de tous les pays rangez par ordre dans le cabinet de son imagination ; il vouloit seulement recognoistre par la, l'estenduë de sa science, & voir la sincerité ou feintise, avec laquelle il luy parleroit d'abord. L'autre luy estala toutes ces choses en son discours, comme s'il les eust veuës deuant ses yeux, sans partir de la place, où il estoit assis, & les luy representa toutes telles qu'elles estoient grauées dans sa mémoire. Mais comment, luy dît ensuite Tamerlan, nous mettez vous Nabuchodonosor & moy dans vos discours au rang des grands Princes ? nous ne sommes point de tel lieu venus ; nous ne sommes pas seulement de meres Mouches de la ruche, c'est bien loing de pouuoir paroistre parmy les maistres Taureaux de l'herbage. Ce que les autres ont de leurs naissance, repliqua le Cadi, vos admirables actions vous le donnent. Ce mot luy pleut, & il dît la dessus à sa compagnie ; vous pouuez bien suivre la conduite de cet homme ; c'est vn prelat. Apres cela il commeça de l'entretenir de ce qui estoit arriué en son pays & de ce qui s'estoit passé entre les Princes de l'Arabie & ses gens de guerre, & ne cessa de luy conter des nouuelles de ces quartiers là, tant qu'il luy deduisit toute l'histoire de ceux qui luy appartenoiēt, & de ses enfans, si bien que le Cadi demeura tout estonné du bel ordre & de la fluidité de son discours, disant em luy mesme, il ne faut point d'autre Historien a ce Diable, que luy pour faire cognoistre ce qu'il est, à ses amys. Apres cela Tamerlan donna permission au Cadi d'aller au Caire querir sa famille, ses enfans, & ses beaux Liures, à la charge de ne demeurer que le temps, qu'il falloit pour faire le chemin, & de reuenir aussi-tost le trouuer, avec ample esperance, l'assurant qu'il auroit de luy tout ce qu'il desireroit. Il partit incontinent & demeura depuis en repos, depestré de cette captivité. (3-7).

GLOSSÁRIO ESSENCIAL

A

Actum trium personarum: expressão latina que simboliza o triângulo que compõe um processo – as partes (o autor e o réu) e o juiz.

ʿAdl: o termo é encontrado tanto como substantivo quanto adjetivo. Como substantivo, significa «justiça»; como adjetivo, significa «justo, equilibrado e retilíneo».

ʿAṣabīyah (pl.: *ʿaṣabīyat*): solidariedade social com ênfase na unidade, consciência grupal e coesão. Inicialmente animada por uma visão de parentesco, dá ao grupo que a detém poder de ataque.

B

Badawā: vida beduína; remete também a nomadismo; rural. *ʿUmrān al-badawī* (civilização beduína ou rural).

Bāḡī (pl.: *burgā*): rebelde.

F

Fatwā (pl.: *fatāwā*): opinião sobre uma questão de direito emitida por um *mujtahid*. Essa opinião não precisa estar necessariamente ligada a um processo judicial, nem é definitiva. Uma *fatwā* pode ser solicitada por indivíduos, funcionários governamentais ou autoridades políticas.

Fiqh: jurisprudência islâmica; é a compreensão humana da Xariá, esta expandida e desenvolvida pela *iḥtilāf* do Alcorão e da Suna pelos ulemás e implementada pelas *fatāwā* dos *mujtahidīn* sobre as questões que lhes foram apresentadas.

H

Ḥaḍāra: vida urbana, civilização. *ʿUmrān al-ḥaḍarī* (civilização citadina).

Ḥadīṭ (pl.: *ʿaḥādīṭ*): no sentido geral significa «narrativa; referência». Com o advento do Islão os *ʿaḥādīṭ* passaram a representar os ditos, as ações e os hábitos de Maomé.

Ḥājib: oficial da corte real (camareiro-mor, mordomo do palácio) que no mundo muçulmano evoluiu para cumprir diversas funções, servindo frequentemente como ministros principais.

Ḥanafī (aportuguesado «hanafita»): aderente da escola de direito ortodoxa fundada por Abū Ḥanīfa an-Nuʿmān ibn-Ṭābit ibn-Zūṭa ibn-Marzubān.

Ḥanbalī (aportuguesado «hanbalita»): aderente da escola de direito ortodoxa fundada por Aḥmad ibn-Muḥammad ibn-Ḥanbal Abū ʿAbd-Allāh ax-Xaybānī.

Ḥawārijī (aportuguesado «carijita»): termo que pode ser traduzido como «dissidentes», é um dos ramos do Islão ao lado do sunismo e do xiismo. É uma prática puritana do Islão, de moral rigorista, que condena todo o luxo.

I

Istiḥsan: preferência jurídica. É um dos princípios do pensamento jurídico subjacente à interpretação pessoal.

Iḥtilāf: é o desacordo entre os juristas sobre uma determinada questão jurídica. Trata-se do oposto de *ijmāʿ* (consenso).

Ijāzāh: é uma licença que autoriza o seu titular a transmitir um determinado texto ou ensinamento, que é emitido por alguém que já possui essa autoridade. É particularmente associada à transmissão do conhecimento religioso islâmico.

Ijmāʿ: consenso dos ulemás. É uma das fontes do direito islâmico depois do Alcorão e da Suna.

Ijtihād: significa «esforço», físico ou mental, gasto em uma determinada atividade. Na jurisprudência islâmica refere-se ao raciocínio independente, isto é, o esforço minucioso da faculdade mental de um jurista na busca de uma solução para uma questão legal.

Istiṣlāḥ: interesse público.

K

Kalām: ciência religiosa que busca os princípios teológicos por meio da dialética e da argumentação racional.

M

Mālikī (aportuguesado «maliquita»): aderente da escola de direito ortodoxa fundada por Mālik ibn-Anas.

Mawālī: clientes, escravos emancipados, companheiros.

Mujāhid (pl.: *mujāhidīn*): termo usado para aquele que participa em uma *jihād*. Usado inicialmente pelos guerrilheiros muçulmanos que combatiam as forças de ocupação soviéticas no Afeganistão.

Mujtahid (pl.: *mujtahidīn*): é o indivíduo qualificado para exercer *ijtihād* na avaliação da lei islâmica.

Mufīt: pessoa a quem é reconhecida a autoridade em assuntos relacionados com a lei islâmica, sua aplicação e interpretação.

Mulk: dignidade real, realeza, governo, autoridade temporal.

Mu 'tazila (aportuguesado «mutazilita»): adepto do mutazilismo, escola teológica muçulmana fundada no século VIII em Baçorá e desaparecida no século XIII. Sustentava o estrito monoteísmo e a justiça de Deus, que respeita a liberdade humana, mas recompensa os bons e castiga os maus.

Q

Qāḍī (aportuguesado «cádi»): é o termo para um juiz muçulmano que emite decisões definitivas em casos trazidos pelos contendores para sua resolução. *Qāḍī al-quḍāt* (juiz dos juizes; grão-cádi).

Qiyās: é o processo de analogia dedutiva em que os ensinamentos dos *'aḥādīṭ* são comparados e contrastados com os do Alcorão, a fim de aplicar uma injunção a uma nova circunstância e criar uma nova injunção.

R

Ra'y: significa «senso comum» ou «discrição racional». No sistema legal muçulmano vem a ser uma opinião ou julgamento baseado em uma interpretação pessoal.

S

Šaqāliba: refere-se aos escravos eslavos, capturados nas costas da Europa em incursões ou guerras, bem como aos mercenários no mundo muçulmano medieval. A palavra engloba todos os europeus orientais e outros negociados pelos comerciantes árabes durante as guerras e os períodos de paz.

Sunna (aportuguesado «Suna»): O substantivo «suna» refere-se a uma prática normativa ordenada ou instituída por uma pessoa específica. No uso comum, refere-se ao exemplo normativo do profeta Maomé, registrado nas tradições (‘*aḥādīṭ*’) sobre seu discurso, suas ações, sua aquiescência para as palavras e ações dos outros e suas características pessoais.

T

Taqlīd: pode significar «cópia, imitação, rotina». É a aceitação literal, e sem questionamentos, dos preceitos de jurisprudência de um *mujtahid*, jurista que tem a capacidade de emitir um raciocínio independente de uma questão legal, um *ijtihād*.

Ta’rīf: pode ser traduzido como «informação ou definição sobre algo ou alguém», o que leva à ideia de biografia quando aplicado a uma pessoa.

Tārīḥ: história.

Tawḥīd: unicidade (de Deus).

U

’**Umma:** a nação muçulmana, a comunidade de muçulmanos, fundada por Maomé.

’**Umrān:** cultura humana, compreendendo a civilização material e a cultura espiritual.

ʿUrf: é o costume de uma dada sociedade, que para ser reconhecido pela jurisprudência islâmica deve ser compatível com a Xariá.

Uṣūl al-fiqh: princípios de jurisprudência.

X

Xāfiʿī (aportuguesado «xafiita»): aderente da escola de direito ortodoxa fundada por Abū ʿAbdullāh Muḥammad ibn-Idrīs ax-Xāfiʿī.

Xarīʿa (aportuguesado «Xariá»): é a lei religiosa que faz parte da tradição islâmica. Deriva dos preceitos religiosos do Islão, particularmente do Alcorão e dos *ʿaḥādīth*.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes primárias:

- IBN-ḤALDŪN. (1992). *Kitāb al-‘Ibar wa Diwān al-Mubtada wa al-Ḥabar fī Ayyān al-‘Arab wa al-‘Ajam wa al-Barbar wa Man ‘Aṣarahum min as-Sulṭān al-Akbar* (Livro das lições e registro do sujeito e do predicado a respeito das jornadas dos árabes, dos persas, dos berberes e seus contemporâneos detentores do poder maior). Beirute: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- IBN-ḤALDŪN. (1863-1865). *Les Prolégomènes d’Ibn Khaldoun*. (William McGuckin de Slane, Trad.). Paris: Imprimerie Impériale.
- IBN JALDŪN, Abderrahmán. (2008). *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*. (F. R. Girela, Trad.). Córdoba: Editorial Almuzara.
- IBN KHALDŪN. (1967-1968). *Discours sur l’histoire universelle. Al-Muqaddima*. (V. Monteil, Trad.). Beyrouth : Commission libanaise pour la traduction des chefs-d’œuvre.
- IBN KHALDOUN. (1847-1851, ed. em 2 vols. e 1852-1856, trad. em 4 vols.). *Histoire des Berbères et de dynasties musulmanes de l’Afrique Septentrionale*. (Ed. e trad. por William McGuckin de Slane). Alger: Imprimerie du gouvernement.
- IBN-KHALDŪN. (1991). *La voie et la loi : ou le maître et le juriste*. (René Pérez, Trad.). Paris: Sindbad.
- IBN KHALDŪN. (2002). *Le Livre des Exemples, I, Autobiographie, Muqaddima*. (Abdesselam Cheddadi, Trad.). Paris: Gallimard.
- IBN KHALDUN. (1958). *Os Prolegômenos ou Filosofia Social*. (José Khoury & Angelina B. Khoury, Trad.). São Paulo: Comercial Safady.
- IBN KHALDŪN. (1967). *The Muqaddimah: an Introduction to History*. (Franz Rosenthal, Trad.). Princeton: Princeton University Press (Edição condensada).

2. Bibliografia geral:

- AUTOBIOGRAFIA. (1995). In: *Grande Enciclopédia Larousse Cultural*. São Paulo: Larousse-Nova Cultural.

- ARAÚJO, Richard M. de. (15 de fevereiro de 2012). “Brasilibaneses” ou os Brasileiros do Líbano. *Global Voices*. Disponível em: <https://pt.globalvoices.org/2012/02/15/brasilibaneses-brasil-libano/>
- BARNES, Harry E. (Setembro de 1917). Sociology before Comte: a Summary of Doctrines and an Introduction to the Literature. *American Journal of Sociology*, 23, 174-247.
- BLOCH, Marc. (1952). *Apologie pour l’histoire ou métier de l’historien*. Paris: Librairie Armand Colin.
- BLOCH, Marc (1965). *Introdução à história*. Lisboa: Europa-América.
- CARBONELL, Charles-Olivier. (1966). *L’historiographie*. Paris: P.U.F.
- DE HIPONA, Agostinho. (426). *De Civitate Dei contra paganos*. Disponível em latim no website da Universidade de Augsburg: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug_cd00.html
- DUPUY, Hélène. (1989). Terroirs et mémoires. Généalogie d’un mythe national. *Espaces Temps*, 42, 23-30.
- GINZBURG, Carlo. (1982). *The Cheese and the Worms: the Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. Harmondsworth: Penguin Books.
- GINZBURG, Carlo. (1999). *The judge and the Historian: marginal notes on a late-twentieth-century miscarriage of justice*. London: Verso.
- HOLBORN, Hajo. (Fevereiro de 1968). The History of Ideas. *The American Historical Review*, 73, 3, 683-95.
- KVASTAD, Nils B. (Janeiro-março de 1977). Semantics in the Methodology of the History of Ideas. *Journal of the History of Ideas*, 38, 1, 157-74.
- LEPORE, Jill. (Junho de 2001). Historians Who Love Too Much: Reflections on Microhistory and Biography. *The Journal of American History*, 88, 1, 129-44.
- MAQUIAVEL, Nicolau. (1999). *O príncipe*. São Paulo: Ed. Nova Cultural.
- ORGANISATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT. (1 de janeiro de 2009). Concepts and dilemmas of State building in fragile situations: From fragility to resilience. *OECD Journal on Development*, 9, 3, 61-148.
- ORGANISATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT. (2010). *The State’s Legitimacy in Fragile Situations: Unpacking Complexity*. Paris: OECD Publishing.

- PAREL, A. J. (1990). Machiavelli's Notions of Justice: Text and Analysis. *Political Theory*, 18, 4, 528-44.
- ROCHA, Paula. (22 de outubro de 2010). Pedro II, o imperador viajante. *Isto é*. Disponível em:
http://istoe.com.br/107315_PEDRO+II+O+IMPERADOR+VIAJANTE/
- SADJEDI, Tahmouress. (1983). Bicentenaire de la naissance d'Etienne-Marc Quatremère. *Journal des savants*, 1-3, 19-32.
- SKINNER, Quentin. (1969). Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory*, 8, 1, 3-53.
- SOMMA, Isabelle. (2 de outubro de 2010). Curso de árabe da USP recebeu recursos do Egito e da Arábia Saudita. *Agência de Notícias Brasil-Árabe (Câmara de Comércio Árabe-Brasileira)*. Disponível em:
<http://www.anba.com.br/noticia/7414548/artes/curso-de-arabe-da-usp-recebeu-recursos-do-egito-e-da-arabia-saudita/>
- THOMPSON, E. P. (1964). *The making of the English working class*. New York: Pantheon Books.
- TROUPEAU, Gérard & SUBLET, Jacqueline. (1982). Philologie arabe. *École pratique des hautes études. 4e section, sciences historiques et philologiques. Livret 1, 111*, 1, 49-51.
- VEYNE, Paul. (1982). *Como se escreve a história?* Brasília: Ed. UnB.
- VIROLI, Maurizio. (2002). *O sorriso de Nicolau: história de Maquiavel*. São Paulo: Estação Liberdade.

2.1 Sobre Ibn-~~H~~aldûn:

- ABDESSELEM, Ahmed. (1987). *Ibn Jaldun y sus lectores*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ARAÚJO, Richard M. de. (2007). *Ibn Khaldun: a ideia decadência dos Estados*. São Paulo: Humanitas.
- AZMEH, Aziz (al-). (1982). *Ibn Khaldun: an Essay in Reinterpretation*. London: Frank Cass.
- BOULAKIA, Jean David C. (Setembro-outubro de 1971). Ibn Khaldûn: A Fourteenth-Century Economist. *Journal of Political Economy*, 79, 5, 1105-18.

- BRETT, Michael. (1999). *Ibn Khaldun and the Medieval Maghrib*. Aldershot: Ashgate.
- CARETTE, Antoine-Ernest-Hippolyte. (1853). Recherches sur l'origine et les migrations des principales tribus de l'Afrique septentrionale et particulièrement de l'Algérie. In: *Exploration Scientifique de l'Algérie pendant les années 1840, 1841, 1842 : Sciences Historiques et Géographiques III*. Paris: Imprimerie Impériale.
- CHAUMONT, Éric. (1989). La voie du soufisme selon Ibn Khaldûn : presentation et traduction du prologue e du premier chapitre du Shifâ' al-sâ'il. *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 87, 74, 264-96.
- CHEDDADI, Abdesselam. (Novembre de 1995). [Resenha de *La Voie et la Loi ou le Maître et le Juriste*, de Ibn Khaldûn]. (Trad. por René Pérez). *Arabica*, 42, 3, 427-30.
- DARLING, L. T. (2007). Social Cohesion ('Asabiyya) and Justice in the Late Medieval Middle East. *Comparative Studies in Society and History: an International Quarterly*, 49, 2, 329-57.
- DE SLANE, William McGuckin. (novembre 1844). Lettre à M. Hase sur les premières expéditions des musulmans en Mauritanie. *Journal asiatique : ou recueil de mémoires, d'extraits et de notices relatifs à l'histoire, à la philosophie, aux sciences, à la littérature et aux langues des peuples orientaux*, 4, 4, 329-65.
- DE SACY, Silvestre. (1826). *Chrestomathie arabe, ou extraits de divers écrivains arabes : tant en prose qu'en vers, à l'usage des élèves de l'École spéciale des Langues Orientales vivantes*. Paris: Imprimerie impériale.
- ENAN, Mohammad Abdullah. (1979). *Ibn Khaldun, his Life and Work*. New Delhi: Kitab Bhavan.
- FISCHEL, W. J. (1952). *Ibn Khaldûn and Tamerlane: Their Historic Meeting in Damascus, 1401 a.d. (803 A. H.) A Study Based on Arabic Manuscripts of Ibn Khaldûn's "Autobiography"*. Berkeley: University of California Press.
- FISCHEL, W. J. (1967). *Ibn Khaldûn in Egypt: his Public Functions and his Historical Research (1382-1406)*. Berkeley: University of California Press.
- FROMHERZ, A. J. (2010). *Ibn Khaldun: Life and Times*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- GIBB. Hamilton A. R. (1933). The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 7, 1, 23-31.

- HITTI, Philip K. (Abril 1959). [Resenha de *The Muqaddimah: an Introduction to History*, de Ibn Khaldûn]. (Trad. por Franz Rosenthal). *The American Historical Review*, 64, 3, 659-600.
- IRWIN, Robert. (1997). Toynbee and Ibn Khaldun. *Middle Eastern Studies*, 33, 3, 461-79.
- LACOSTE, Yves. (1998). *Ibn Khaldoun: naissance de l'Histoire, passé du tiers monde*. Paris: La Découverte.
- LAHBABI, Bouchra. (1º de setembro de 1994). L'historien Cheddadi retraduit Ibn Khaldoun (entretien avec Abdesselam Cheddadi). *L'Economiste*. Disponível em: <http://www.leconomiste.com/article/lhistorien-cheddadi-retraduit-ibn-khaldoun>
- LAWRENCE, Bruce B. (1983). Introduction: Ibn Khaldûn and Islamic Ideology. *Journal of Asian and African Studies*, 18, 3-4, 154-65.
- LEPAPE, Pierre. (Janeiro de 2003). « Le livre des exemples », d'Ibn Khaldûn : L'inventeur de la sociologie. *Le Monde Diplomatique*. Disponível em: <http://www.monde-diplomatique.fr/2003/01/LEPAPE/9892>
- MAHDI, Muhsin. (1957). *Ibn Khaldûn's Philosophy: a Study in the Philosophical Foundation of the Science of Culture*. London: George Allen & Unwin.
- MAHDI, Muhsin. (Abril de 1962). [Resenha de *The Muqaddimah: An Introduction to History*, de Ibn Khaldûn]. (Trad. por Franz Rosenthal). *Journal of Near Eastern Studies*, 21, 2, 150-1.
- MANZANO RODRÍGUEZ, M. Á. (2004). Ibn Jaldûn. In: Jorge Lirola Delgado & José Miguel Puerta Vilchez (Eds.), *Biblioteca de al-Andalus: de Ibn al-Dabbāb a Ibn Kurz*, vol. 3, 578-97.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, V. (2008). Donde se gestó la *Muqaddima*. Una primera visita arqueológica al lugar de Qal'at Banū Salāma. *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersal Editores, 91-2.
- MONGIN, Olivier. (Novembro de 2005). Reconnaissances d'Ibn Khaldûn (entretien avec Abdesselam Cheddadi). *Esprit*, 319, 132-47. Disponível em: <http://www.esprit.presse.fr/article/cheddadi-abdesselam/reconnaissances-d-ibn-khaldun-entretien-13408?content=Cheddadi>
- NASSAR, Nassif. (1980). *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México: Fondo de Cultura Económico.

- NASSAR, Nassif. (1964). Le maître d'Ibn Khaldūn : Al-Ābilī. *Studia Islamica*, 20, 103-14.
- PÉREZ, René. (1991). Introduction. In: Ibn Khaldūn, *La voie et la loi : ou le maître et le juriste* (pp. 11-92). Paris: Sindbad.
- RABĪ', Muhammad Mahmoud. (1967). *The Political Theory of Ibn Khaldūn*. Leiden, E. J. Brill.
- RITTER, Hellmut. (1948). Irrational Solidarity Groups: a Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldūn. *Oriens*, 1, 1, 1-44.
- SHATZMILLER, Maya. (1982). *L'historiographie mérinide : Ibn Khaldūn et ses contemporains*. Leiden: E. J. Brill.
- SCHMIDT, Nathaniel. (1930). *Ibn Khaldun: historian, sociologist and philosopher*. New York: Columbia University Press.
- TALBI, M. (1967). Ibn Ḥaldūn et le sens de l'Histoire. *Studia Islamica*, 26, 73-148.
- TIXIER-WIECZORKIEWICZ, Emilie. (1999-2000). *L'œuvre d'Ibn Khaldun dans la recherche contemporaine depuis 1965*. (Monografia não publicada). Université Paris VIII (Institut d'étude de l'Islam et des Sociétés du Monde Musulman), Paris.
- TOYNBEE, Arnold T. (1935). Ibn Khaldun. *A Study of History*. London: Oxford University Press, vol. 3, 321-28.
- VON HAMMER-PURGSTALL, J. (1822). Notice sur l'introduction a la connaissance de l'histoire, Celebre Ouvrage arabe d'Ibn Khaldoun. *Journal Asiatique*, Paris: 1 ser., 1, 267-78; 4v, 158-61.
- WEISS, Dieter. (1995). Ibn Khaldun on Economic Transformation. *International Journal of Middle East Studies*, 27, 1, 29-37.
- YAAQUBI, H. (al-). (2006). The Banu Khaldun: from Seville to Tunisia. *Ibn Khaldun: The Mediterranean in the 14th Century*. Granada: Fundación El Legado Andalusí, 316-331.

2.2 Sobre história árabe e muçulmana:

- ABUN-NASR, J. M. (1987). *A History of the Maghrib in the Islamic Period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ANAWATI, G. C. (1991). Fakr al-Dīn al-Rāzī. In: *The Encyclopaedia of Islam* (vol. 2, pp. 751-5). Leiden: E. J. Brill.

- ARNOLD, Thomas Walker. (1913). *Preaching of Islam: a History of the Propagation of the Muslim Faith*. London: Constable & Robinson.
- ARNOLD, Thomas Walker. (1924). *The Caliphate*. Oxford: Oxford University Press.
- ATTIE FILHO, Miguel. (2007). *O Intelecto em Ibn Sīnā (Avicena)*. Cotia: Ateliê Editorial.
- ATTIE FILHO, Miguel. (2011). *Livro da alma - Avicena*. São Paulo: Globo Livros.
- BARROS, Maria Filomena L de. (1998). *A comuna muçulmana de Lisboa (sécs. XIV e XV)*. Lisboa: Hugin.
- BARROS, Maria Filomena L de. (2007). *Tempos e espaços: a minoria muçulmana no Reino Português (séculos XII a XV)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- BERQUE, Jacques. (1978). *L'intérieur du Maghreb (XV^e-XIX^e siècles)*. Paris: Gallimard.
- BLACK, Antony. (2011). *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BOSWORTH, C. E. (2011). 'Abbasid Caliphate. In: *Encyclopædia Iranica*. Disponível em: <http://www.iranicaonline.org/articles/abbasid-caliphate>
- CAHEN, Claude. (1973). Morcellement et groupement politique dans le monde musulman médiéval. *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (Les Principautés au Moyen-Age)*, 153-159.
- CALERO SECALL, María Isabel. (2001). El proceso de Ibn al-Jatīb. *Al-Qanṭara*, 22, 2, 421-61.
- CAMPS, Gabriel. (1983). Comment la Berbérie est devenue le Maghreb arabe. *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 35, 7-24.
- CATLOS, Brian A. (2005). Party Kingdoms, Iberian Peninsula. In: Josef Meri (Ed.), *The Encyclopedia of Medieval Islamic Civilization* (Vol. 1, pp. 593-595). London: Routledge.
- CHELHOD, Joseph. (1978). Ibn Battuta, ethnologue. *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 25, 1, 5-24.
- CLEMESHA, Arlene Elizabeth. (2005). *Edward Said: trabalho intelectual e crítica Social*. São Paulo: Casa Amarela.
- CLÉMENT, François. (1993). Origines ethno-culturelles et pouvoir dans l'Espagne musulmane des *Taifas* (V^e/XI^e siècles). *Mélanges de la Casa de Velázquez*, tome 29-1, 197-206.

- COELHO, António Borges. (1972-75). *Portugal na Espanha árabe*. Lisboa: Seara Nova, 4 vols.
- COLTON, Nora Ann. (2010). Yemen: a Collapsed Economy. *Middle East Journal*, 64, 3, 410-26.
- CORREIA, Fernando M. R. B. (2009). Al-Andalus en la historiografía portuguesa (del siglo XIX a inicios del XXI): Un breve intento de sistematización. *Al-Andalus/España - Historiografías en contraste: siglos XVII-XXI*. Madrid: Casa de Velázquez.
- CORREIA, Fernando M. R. B. (2008). Reflets de l'importance de l'œuvre d'Ibn Khaldûn au Portugal et au Brésil. *Ibn Khaldûn aux sources de la modernité – Actes du colloque international organisé à l'occasion du 6^{ème} centenaire de sa mort (13-18 mars 2006)*, 267-83. Tunes: Beit al-Hikma.
- COTTART, N. (1991). Mālikiyya. In: *The Encyclopaedia of Islam* (vol. 6, pp. 278-83). Leiden: E. J. Brill.
- DAKHLIA, Jocelyne. (2002). Les Miroirs des princes islamiques : une modernité sourde ? *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57, 5. 1191-206.
- DESTREMAU, Blandine. (2000). Revenus exogènes, logiques endogènes : développement et dépendance au Yémen. *Tiers-Monde*, 41, 63, 573-596.
- D'HERBELOT DE MOLAINVILLE, Barthélemy. (1777). *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l'Orient : Leurs histoires et traditions véritables*. Maastricht: Dufour & Roux.
- DOZY, Reinhart P. A. (1861). *Histoire des Musulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110) t. 2*. Leyde: Brill.
- EPHRAT, Daphna. (2014). Purifying Sufism: Observations on the Marginalization and Exclusion of Undesirable and Rejected Elements in the Earlier Middle Period (Late Fourth/Tenth to Mid-Seventh/Thirteenth Centuries). *Al-Qanṭara*, 35, 1, 255-76.
- FARINHA, António Dias. (1999). *Os portugueses em Marrocos*. Lisboa: Instituto Camões.
- FARINHA, António Dias. (1991). *Os portugueses no Golfo Pérsico (1507-1538): contribuição documental e crítica para a sua história*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

- FERNANDES, Hermenegildo. (2008). Os mouros e a mouraria em Elvas: alguns problemas de topografia genética. *Monumentos*, 28, 76-81.
- FIERRO, María Isabel. (1994). Heresy in al-Andalus. In: Salma Khadra Jayyusi (Ed.), *The Legacy of Muslim Spain* (pp. 895-908). Leiden: Brill.
- FISK, Robert. (27 de março de 2015). The Battle for the Middle East's Future Begins in Yemen as Saudi Arabia Jumps into Abyss. *Independent*. Disponível em: <http://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/the-battle-for-the-middle-east-future-begins-in-yemen-as-saudi-arabia-jumps-into-the-abyss-10140145.html>
- GARCÍA SANJUÁN, Alejandro. (2008). Legalidad islámica y legitimidad política en el Califato de Córdoba: la proclamación de Hišām II (360-366/971-976). *Al-Qanṭara*, 29, 1, 45-77.
- GARDNER, Frank. (25 de março de 2015). Yemen crisis: An Iranian-Saudi battleground? *BBC*. Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-32044059>
- GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Maurice. (1969). *Mahomet*. Paris: Albin Michel.
- GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Maurice. (1950). *Muslim Institutions*. London: George Allen & Unwin.
- GAUTIER, Émile-Félix. (1927). *L'islamisation de l'Afrique du Nord : les siècles obscurs du Maghreb*. Paris: Payot.
- GIBB, Hamilton A. R. (1958). Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate. *Dumbarton Oaks Papers*, 12, 221-33.
- GOLDSTONE, Jack A. (Maio/junho 2011). Weakness and Resilience in Middle Eastern Autocracies. *Foreign Affairs*. Disponível em: <https://www.foreignaffairs.com/articles/middle-east/2011-04-14/understanding-revolutions-2011>
- GÓMEZ MARTÍNEZ, Susana. (1998). A cerâmica no Gharb al-Ândalus. *Portugal islâmico: os últimos sinais do Mediterrâneo*, 121-31.
- GORDON, Matthew. (2004). Empire: Abbasid. *Encyclopedia of Islam and Muslim World*, (vol. 1, pp. 207-10). New York: Macmillan Reference USA.
- GRIFFEL, Frank. (22 de setembro de 2014). Al-Ghazali. In: Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/al-ghazali/>

- GUICHARD, Pierre (2011). *Al-Andalus - 711-1492 : Une histoire de l'Espagne musulmane*. Paris: Librairie Arthème Fayard/Pluriel.
- GUNARATNA, R., ACHARYA, A., & PENGXIN, W. (Eds.). (2010). *Ethnic Identity and National Conflict in China*. London: Palgrave Macmillan.
- HAMEL, Chouki (el-). (2012). Leo Africanus. In: Emmanuel Akyempong & Henry Louis Gates, Jr. (Eds.), *Dictionary of African Biography* (vol. 6, 488-91).
- HAWTING, G. R. (2000). UMMAYYDS. In: *The Encyclopaedia of Islam* (vol. 10, pp. 840-7). Leiden: E. J. Brill.
- HESS, Andrew Christie. (1985). Islamic Civilization and the Legend of Political Failure. *Journal of Near Eastern Studies*, 44, 1, 27-39.
- HILL, G., SALISBURY, P., NORTHEGE, L. & KINNINMONT J. (2013). *Yemen: corruption, capital flight and global drivers of conflict*. London: Chatham House.
- HOURLANI, Albert H. (1994). *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HUART, Clément. (Novembro-dezembro de 1924). Les mamelouks en Syrie. [Resenha de *La Syrie à l'époque des Mamelouks, d'après les auteurs arabes*, de Maurice Gaudetfroy-Demombynes]. *Journal des savants*, 241-54.
- IBN AL-MUQAFFA'. (2005). *Livro de Kalila e Dimna*. (Trad. de Mamede Mustafa Jarouche). São Paulo: Ed. Martins Fontes.
- IBN-'ARABXĀH. (1772). *Ahmedis Arabsiadæ vitæ et rerum gestarum Timuri, qui vulgo Tamerlanes dicitur, historia*. ['Ajā'ib al-Maḡdūr fī Aḥbār Tīmūr, dois volumes]. (trad. Samuel H. Manger). Leeuwarden (vol. I): Chalmot & Franeker (vol. II): Coulon.
- IBN-'ARABXĀH. (1658). *L'histoire du Grand Tamerlan divisée en sept livres, contenant l'origine, la vie, & la mort de ce fameux Conquerant*. ['Ajā'ib al-Maḡdūr fī Aḥbār Tīmūr, vol. I]. (trad. Pierre Vattier). Paris: Courbe.
- IBN-'ARABXĀH. (1658). *Portrait dv Grand Tamerlan, avec la svite de son histoire iufque à l'establiffement de l'Empire du Mongol*. ['Ajā'ib al-Maḡdūr fī Aḥbār Tīmūr, vol. II]. (trad. Pierre Vattier). Paris: autor, Courbe & Huart.
- INTERNATIONAL CRISIS GROUP. (2003). *Yemen: Coping with Terrorism and Violence in a Fragile State*. Amman: International Crisis Group.

- IRYABI, Abdulghani (al-). (17 de março de 2011). Yemen: 'Chaos by Design'. *Al Jazeera*.
Disponível em:
<http://www.aljazeera.com/programmes/peopleandpower/2011/03/201131612514814636.html>
- JABRE, Farid. (1969). Introduction. In: Al-Ghazālī, *Al-Munqid min adālal (Erreur et délivrance)* (pp. 13-52). Beyrouth: Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre.
- KENNEDY, Hugh N. (2014). *Muslim Spain and Portugal: a Political History of Al-Andalus*. London: Routledge.
- KENNEDY, Hugh N. (2004). *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*. Harlow: Pearson Education.
- KHATLAB, Roberto. (2002). *Mahjar: saga libanesa no Brasil*. Beirute: Ed. Mokhtarat.
- KUHN, Randall. (Dezembro de 2012). On the Role of Human Development in the Arab Spring. *Population and Development Review*, 38, 4, 649-83.
- LAMBTON, A. K. S. (1997). Khalīfa: in Political Theory. In: *The Encyclopaedia of Islam* (vol. 4, pp. 947-50). Leiden: E. J. Brill.
- LAROU, Abdallah (1999). *Islam et Histoire : essai d'épistémologie*. Paris: Flammarion.
- LEÃO AFRICANO. (1550). Della descrittione dell'Africa et delle cose notabili che ivi sono. In: Giovanni Battista Ramusio (ed.), *Primo volume delle navigatione et viaggi nel qual si contiene La Descrittione dell'Africa, Et del paese del Prete Ianni, con uarii viaggi, dal mar Rosso à Calicut, & infin all'isole Molucche, doue nascono le Spetierie, Et la Navigatione attorno il mondo*. (3-103). Venetia: Heredi di Lvcantonio Givnti.
- LEÃO AFRICANO. (1999). *Descripción de Africa y de las cosas notables que en ella se encuentran*. (Ed. e trad. Luciano Rubio). Madrid: Hijos de Muley-Rubio.
- LEÃO AFRICANO. (1556). *Description de L'Afrique, Tierce Partie dv monde, contenant ses Royaumes, Regions, Viles, Cités, Chateaux & fortereffes : Iles, Fleuues, Animaux, tant aquatiques, que terrestres : coutumes, loix, religion et façon de faire des habitãs, avec portraits de leurs habis : ensemble autres chofes memorables, & singulieres nouueautés*. (Trad. Iean Temporal). Lyon: (n.p.).
- LEVANONI, Amalia. (1990). The Mamluks' Ascent to Power in Egypt. *Studia Islamica*, 72, 121-44.

- LÉVI-PROVENÇAL, Evariste. (1948). *Islam d'Occident : études d'histoire médiévale*. Paris: G. P. Maisonneuve.
- LÉVI-PROVENÇAL, Evariste. (1993). Seville. *First Encyclopaedia of Islam: 1913-1936*. (235-37). Leiden: E. J. Brill.
- LEWIS, Bernard. (1986). 'Abbāsids. In: *The Encyclopaedia of Islam* (vol. 1, pp. 15-23). Leiden: E. J. Brill.
- LEWIS, Bernard. (1993). *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*. Chicago: Open Court.
- LEWIS, Bernard. (1993). *The Arabs in History*. Oxford: Oxford University Press.
- LEWIS, Bernard. (1988). *The Political Language of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LIVRO DAS MIL E UMA NOITES. (2005-12). (Trad. e intr. de Mamede Mustafa Jarouche). São Paulo: Ed. Globo, 4 vols.
- LOPES, David de Melo. (1939). Les Portugais au Maroc. *Revue d'Histoire Moderne*, 14, 39, 337-68.
- LOPES, David de Melo. (1922). Toponímia árabe de Portugal. *Revista Lusitana*, 24, 257-73.
- MAÇOUDI. (1861-77). *Les prairies d'or*. (Trad. Charles Barbier de Meynard & Abel Pavet de Courteille). Paris: Imprimerie Impériale.
- MAFRA, Adriano & STALLAERT, Christiane. (2016). Orientalismo Crioulo: Dom Pedro II e o Brasil do Segundo Império. *Iberoamericana*, 26, 63, 149-68.
- MANZANO MORENO, Eduardo. (Janeiro de 2011). La conquista militar de al-Andalus. *Centro de Estudios Andaluces* (dossiê: *La conquista islámica y el nacimiento de al-Andalus*), 31, 10-6.
- MARTEL-THOUMIAN, Bernadette (1991). L'administration d'Alep sous les Mamlûks circassiens (IX^e-XV^e s.) : le cas des Banû Saffâh. *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 62, 72-80.
- MAWALI. (s/d). In *The Oxford Dictionary of Islam*. Ed. John L. Esposito. *Oxford Islamic Studies Online*. Disponível em: <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1473>

- McCHESNEY, R. D. (2006). A Note on the Life and Work of Ibn ‘Arabishāh. In: Judith Pfeiffer & Sholeh A. Quinn (Eds.), *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East* (205-49). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- MILLS, Charles. (1825). *Histoire du Mahométisme contenant la vie et les traits du caractère du prophète arabe*. Paris: Boulland et C.
- O LEÃO E O CHACAL MERGULHADOR. (2009). (Trad. de Mamede Mustafa Jarouche). São Paulo: Ed. Globo.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. (2017). Mystical metaphors: ritual, symbols and self in Syrian Sufism. *Culture and Religion*, 18, 90-109.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. (2011). Pèlerinage, marchandises et réification religieuse : la fabrique du chiisme transnational entre l’Iran et la Syrie. In: Franck Mermier & Michel Peiraldi (Orgs.), *Mondes et Places du Marché en Méditerranée: Formes Sociales et Spatiales de l’Échange* (pp. 227-57). Paris: Karthala.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. (2017). The Shattered Nation: The Sectarianization of the Syrian Conflict. In: Nader Hashemi & Danny Postel (Orgs.), *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East* (pp. 123-43). Oxford: Oxford University Press.
- QĀDĪ, Wadād (al-). (1988). The Term “Khalīfa” in Early Exegetical Literature. *Die Welt des Islams*, 28, 392-411.
- RAHMAN, Fazlur. (1963). Ibn Sīna. In: *A History of Muslim Philosophy*, (vol. 1, pp. 480-506). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- RASHAD, Marwa. (23 de novembro de 2011). Yemen’s Saleh signs deal to give up power. *Reuters*. Disponível em: <https://www.reuters.com/article/us-yemen/yemens-saleh-signs-deal-to-give-up-power-idUSTRE7AM0D020111123>
- RAYMOND, André. (2002). *Cairo*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- REI, António. (2012). *O Gharb al-Andalus al-Aqsâ na geografia árabe (séculos III h./IX d.C. - XI h./XVII d.C.* Lisboa: IEM/FCSH-UNL.
- REUTERS. (16 de novembro de 2013). China to build power plants in Yemen, expand ports. *Reuters*. Disponível em: <http://www.reuters.com/article/yemen-china-power/china-to-build-power-plants-in-yemen-expand-ports-idUSL5N0J104W2013111>

- RODINSON, Maxime. (1971). *Mohammed*. Harmondsworth: Penguin Books.
- ROSENTHAL, E. I. J. (1958). *Political Thought in Medieval Islam: an Introductory Outline*. Cambridge: University Press.
- RUBIERA MATA, María Jesús. (2008). El Califato Nazarí. *Al-Qanṭara*, 29, 2, 293-305.
- SALMONI, B. A., LOIDOLT, B., & WELLS, M. (2010). *Regime and Periphery in Northern Yemen: The Huthi Phenomenon*. Santa Monica, CA: RAND Corporation.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio. (1967). Espagne préislamique et Espagne musulmane. *Revue Historique*, 237, 2, 295-338.
- SANHOURY, A. (1926). *Le califat, son évolution vers une société des nations orientale*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- SCALES, Peter, C. (1994). *The Fall of the Caliphate of Córdoba: Berbers & Andalusis in Conflict*. Leiden: E. J. Brill.
- SCHMITZ, Charles. (28 de fevereiro de 2015). The Rise of Yemen's Houthi Rebels. *BBC*. Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-31645145>
- SILVA, Maria Caldeira da. (2005). O sentido dos árabes no nosso sentido. Dos estudos sobre árabes e sobre muçulmanos em Portugal. *Análise Social*, 39, 173, 781-806.
- SOURDEL, D. (1997). Khalīfa: The History of the Institution of the Caliphate. In: *The Encyclopaedia of Islam* (vol. 4, pp. 937-47). Leiden: E. J. Brill.
- SOUSA, João de. (1790). *Documentos arabicos para a historia portugueza copiados dos originaes da Torre do Tombo com permissão de S. Magestade, e vertidos em portuguez por ordem da Academia Real das Sciencias de Lisboa por Fr. João de Soufa*. Lisboa: Academia Real das Ciências de Lisboa.
- SPENCER, James. (29 de agosto de 2011). How Yemen's Revolution Was Thwarted. *The Guardian*. Disponível em: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2011/aug/29/yemen-revolution-saleh-arab-spring>
- STERN, S. M. (1960). The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and Khurāsān and Transoxania. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23, 1, 56-90.
- SZOMBATHY, Zoltán. (2002). Genealogy in Medieval Muslim Societies. *Studia Islamica*, 95, 5-35.

- TERRASSE, Henri. (1949). *Histoire du Maroc : des origines à l'établissement du Protectorat Français*. Casablanca: Éditions Atlantides.
- TORRES, Cláudio & MACÍAS, Santiago. (1998). *O legado islâmico em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- VARISCO, Daniel Martin. (1995). Metaphors and Sacred History: The Genealogy of Muhammad and the Arab "Tribe". *Anthropological Quarterly*, 68, 3, 139-56.
- VIGUERA MOLINS, María Jesús. (1994). El establecimiento de los musulmanes en Spania – al-Andalus. *Instituto de Estudios Riojanos (V Semana de Estudios Medievales de Nájera)*, 35-50.
- VON KEMNITZ, Eva-Maria. (Dezembro de 2016). Em Portugal – O Orientalismo em fragmentos. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 21, 13-25.
- WALKER, Bethany J. (1999). Militarization to Nomadization: The Middle and Late Islamic Periods. *Near Eastern Archaeology*, 62, 4, 202-32.
- WASSERSTEIN, David J. (2002). Inventing Tradition and Constructing Identity: the Genealogy of 'Umar ibn Ḥaḍḍūn between Christianity and Islam. *Al-Qanṭara*, 23, 2, 269-97.
- WATT, W. Montgomery & CACHIA, Pierre. (1977). *A History of Islamic Spain*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- WATT, W. Montgomery. (1991). Al-Ghazālī. In: *The Encyclopaedia of Islam* (vol. 2, pp. 1038-41). Leiden: E. J. Brill.
- WATT, W. Montgomery. (1995). *La pensée politique de l'Islam : les concepts fondamentaux*. Paris: P.U.F.
- ZAMAN, Muhammad. (2002). Wazīr: The 'Abbāsids. In: *The Encyclopaedia of Islam* (vol. 11, pp. 185-8). Leiden: E. J. Brill.

2.3 Sobre Direito e Jurisprudência Islâmicos e Teoria do Direito:

- ATIENZA, Manuel. (1994). Las razones del Derecho: sobre la justificación de las decisiones judiciales. *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, 1, 51-68.
- BLIGH-ABRAMSKI, Irit. (1992). The Judiciary (Qāḍīs) as a Governmental-Administrative Tool in Early Islam. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 35, 1, 40-71.

- CARACENI, Lina. (2007). *Poteri d'ufficio in materia probatoria e imparzialità del giudice penale* (vol. 106 de *Studi di Diritto Processuale Penale*). Milano: Giuffrè Editore.
- CARTIER, Emmanuel. (2006). Histoire et droit : rivalité ou complémentarité ? *Revue française de droit constitutionnel*, 67, 3, 509-34.
- CHAUMONT, Éric. (1997). Al-Shāfi'ī. In: *The Encyclopaedia of Islam* (vol. 9, pp. 181-5). Leiden: E. J. Brill.
- CHELHOD, Joseph. (1972). Le Bédouin et le droit. *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 11, 151-159.
- CICÉRON. (1985). *De la République : Des lois. Traduction*. Notices et notes par Charles Appuhn. Paris: Flammarion.
- COLBURN, Marta. (2002). *The Republic of Yemen: Development Challenges in the 21st Century*. London: Catholic Institute for International Relations.
- COLLINET, Paul. (1925). *Histoire de l'École de Droit de Beyrouth* (Études Historiques sur le Droit de Justinien, II). Paris: Société Anonyme du Recueil Sirey.
- COUTURE, Eduardo J. (s/d). *Introdução ao estudo do direito processual civil*. Rio de Janeiro: José Konfino Editor.
- DE SANTILLANA, David. (1931). Law and Society. Thomas W. Arnold & Alfred Guillaume (orgs.). *The legacy of Islam*. (284-310). Oxford: Clarendon Press.
- EDELMAN, Bernard. (1998). L'office du juge et l'Histoire. *Droit & Société*, 38, 47-58.
- EDELMAN, Bernard. (2007). *Quand les juristes inventent le réel : la fabulation juridique*. Paris: Éditions Hermann.
- EYLON, Yuval & HAREL, Alon. (Setembro de 2006). The Right to Judicial Review. *Virginia Law Review*, 92, 5, 991-1022.
- FADL, Khaled A. (el-). (2001). *Rebellion and Violence in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUICHARD, Pierre. (1999). Littérature jurisprudentielle et histoire de l'Espagne musulmane : la lente intégration des *fatwâ/s* malikites à l'historiographie d'al-Andalus. *Compte-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 143^e année, 2, 757-79.

- IBÁÑEZ, Perfecto Andrés. (1994) ¿Neutralidad o pluralismo en la aplicación del Derecho? Interpretación judicial e insuficiencias del formalismo. *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 15-16, 2, 861-882.
- IDRIS, Hady Roger. (1971). L'aube du mālikisme ifrīqiyyen. *Studia Islamica*, 33, 19-40.
- GOLDZIEHER, Ignác. (1920). *Le dogme et la loi de l'Islam : histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*. Paris: Librairie Paul Geuthner.
- HALLAQ, Wael B. (1984). Was the Gate of the Ijtihad Closed? *International Journal of Middle East Studies*, 16, 1, 3-41.
- HOEKEMA, André J. (1994). La production des normes juridiques par les administrations. *Droit et Société*, 27, 303-21.
- KECHICHIAN, Joseph A. (1986). The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia. *International Journal of Middle East Studies*, 18, 1, 53-71.
- KEDDIE, Nikki R. (1963). Symbol and Sincerity in Islam. *Studia Islamica*, 19, 27-63.
- KUIC, Vukan. (1990). Law, Politics, and Judicial Review. *The Review of Politics*, 52, 2, 265-84.
- LACEY, Nicola. (Junho de 2015). Jurisprudence, History, and the Institutional Quality of Law. *Virginia Law Review*, 101, 4, 919-45.
- LE CROM, Jean-Pierre. (1998). Juger l'histoire. *Droit et Société*, 38, 33-46.
- MAKDISI, George. (1979). The Significance of the Sunni Schools of Law in Islamic Religious History. *International Journal of Middle East Studies*, 10, 1, 1-8.
- MALLAT, Chibli. (2007). *Introduction to Middle Eastern Law*. Oxford: Oxford University Press.
- MARCY, Georges. (Setembro-outubro de 1954). Le problème du droit coutumier berbère. Extrait de la *Revue Algérienne, Tunisienne et Marocaine de Législation et de Jurisprudence*. Alger: Editions Ferraris.
- MARTIN, Jean-Clément. (1998). La démarche historique face à la vérité judiciaire. Juges et historiens. *Droit et Société*, 38, 13-20.
- MĀWARDĪ, Abū al-Ḥasan (al-). (1996). *The Ordinances of Government (Al-Aḥkān as-Sulṭāniya wa al-Wilāyāt ad-Dīniya)*. Berkshire: Garnet.

- MILLIOT, Louis & BLANC, François-Paul. (2001). *Introduction à l'étude du droit musulman*. 2.^a ed., Paris: Dalloz.
- PAILLART, P.-A. (1866). *Les franchises de l'historien : Étude philosophique et judiciaire*. Paris: A. Durand et Pedone-Lauriel.
- PHARO, Patrick. (1990). Les conditions de légitimité des actions publiques. *Revue française de sociologie*, 31, 3, 389-420.
- PINTORE, Anna. (1997). Consenso y verdad en la jurisprudencia. *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 20, 279-293.
- POWERS, David S. (1992). On Judicial Review in Islamic Law. *Law & Society Review*, 26, 2, 315-42.
- POWERS, Paul R. (2006). *Intent in Islamic Law: Motive and Meaning in Medieval Sunnī fiqh*. Leiden-Boston: Brill.
- QIYAS. (s/d). In *The Oxford Dictionary of Islam*. Ed. John L. Esposito. *Oxford Islamic Studies Online*. Disponible em:
<http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1936>
- ROSEN, Lawrence. (2000). *The Justice of Islam: Comparative Perspectives on Islamic Law and Society*. Oxford: Oxford University Press.
- SARAT, Austin & KEARNS, Thomas R. (2002). Writing History and Registering Memory in Legal Decisions and Legal Practices: an Introduction. In: Austin Sarat & Thomas R. Kearns (Eds.), *History, Memory, and the Law*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- SCHACHT, Joseph. (1964). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press.
- SCHACHT, Joseph. (1991). Fikḥ. In: *The Encyclopaedia of Islam* (vol. 2, pp. 886-91). Leiden: E. J. Brill.
- SOSOE, Lukas K. (2001). La légitimité est-elle possible par la simple légalité ? *Les Cahiers de droit*, 42, 3, 883-904.
- STRAUSS, Leo. (1986). *Droit naturel et Histoire*. Paris: Flammarion.
- TILLIER, Mathieu. (2014a). Califes, émirs et cadis : le droit califal et l'articulation de l'autorité judiciaire à l'époque umayyade. *Bulletin d'Etudes Orientales*, Institut Français du Proche-Orient, 63, 147-90.

- TILLIER, Mathieu. (2014b). Judicial Authority and Qāḍīs' Autonomy under the Abbasids. *Al-Masaq*, 26, 119-31.
- WEISS, Bernard. (1978). Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihād. *The American Journal of Comparative Law*, 26, 2, 199-212.
- WHEELER, Brannon M. (2004). Madhhab. In: *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* (vol. 2, pp. 417-8). New York: Macmillan Reference USA.
- ZWAINI, L. A. (2012). *The Rule of Law in Yemen: Prospects and Challenges*. The Hague: The Hague Institute for the Internationalisation of Law.

