

O CONCEITO DE PODER NA OBRA DE IBN KHALDUN

Dra. Beatriz Bissio

Pesquisadora do Scriptorium UFF /

Professora de História da África da UERJ

1. O historiador Ibn Khaldun e a sua época

Oriundo da Tunísia, periferia do império árabe-islâmico, Ibn Khaldun (1332-1406) teve oportunidade de conhecer em profundidade e até morar nos grandes centros de poder, que também eram os pólos de efervescência cultural, notadamente o Cairo, na época sob controle mameluco. Quando chegou ao Cairo, sua reputação de historiador - autor da *Muqaddimah* e da *História dos Berberes e Zanatas* - e de figura de peso na política do Ocidente muçulmano já era conhecida. Em pouco tempo, ele foi convidado para lecionar na famosa mesquita al-Azhar e aceitou o convite, passando a proferir uma série de palestras que contaram com a presença de muitos estudiosos e altos funcionários da corte. Mas há evidências de que mesmo tendo passado a ser um homem cosmopolita, Ibn Khaldun cultivou ao longo da vida as raízes magrebina e, sempre que possível, mostrou orgulho em pertencer ao entorno geopolítico e cultural forjado sob a influência de al-Andalus. Faleceu no Cairo, sem retornar a Túnis, e fez questão, ao longo dos mais de vinte anos no Egito, de manter a sua caligrafia de estilo magrebino e de usar as vestes de sua região de origem, até mesmo quando atuava como juiz (*cadi*). Porém, mesmo fiel à terra natal, foi antes de tudo um muçulmano de seu tempo, e sob esse prisma a obra legada por ele à posteridade é estudada neste trabalho.

Ibn Khaldun manteve uma intensa troca de correspondência e até certo ponto, uma amizade com historiadores muçulmanos contemporâneos, e em particular com Ibn Marzuq (1311-1379) e Ibn al-Jatib (1313-1374), cujas trajetórias foram similares. Todos gostavam da atividade política e do direito, apreciavam a leitura de peças literárias de destaque na época e eram muçulmanos devotados. Tantos laços em comum contribuíram, sem dúvida, para que se desenvolvesse entre esses homens um relacionamento, nem sempre livre de um certo ciúme, mas sobretudo marcado pela colaboração e o apoio mútuo. As obras de todos eles refletiam os desafios apresentados pelos sucessos políticos do século XIV, quando o mundo árabe-islâmico, fragmentado, começava a constatar a emergência da Cristandade. Foi assim que boa parte desses historiadores, além de dedicar-se à pesquisa, procuraram inovar, desenvolvendo temas e formatos que, pouco a pouco, foram distanciando-os da escrita da história dos antecessores. As histórias dinásticas foram sendo substituídas por crônicas ou histórias das cidades e seus monumentos religiosos, ou por uma combinação dos dois estilos, como mostra a história de Granada – capital do reino islâmico do mesmo nome, último baluarte da antiga al-Andalus – escrita por Ibn al-Jatib. Esse movimento - que se insinuara no passado e toma força no século XIV, com signo conservador e caráter introspectivo - foi motivado por mudanças políticas, sociais e também pelo impacto em todos os âmbitos, inclusive demográfico, da peste negra, na sociedade islâmica.

Essa época, interpretada por alguns autores ocidentais como um momento em que o processo de produção de saber islâmico ficou estagnado ou sofreu uma desaceleração, na verdade foi um período

histórico em que o Islã, por todos esses motivos, estava mais voltado para a preservação do passado clássico do que para a criação com vistas ao futuro. De alguma forma havia a consciência de que era necessário preservar para a posteridade o legado da época de auge da civilização árabe-islâmica.

Tendo sido de todos os seus contemporâneos o historiador que foi mais longe na sua independência de pensamento, Ibn Khaldun fez uma reflexão sobre o seu momento histórico, prestando particular atenção, para desenvolver as suas teorias, à mudança ocorrida em solo espanhol. O recuo das fronteiras do mais brilhante Islã ocidental e todas as suas conseqüências causaram-lhe profundo impacto, levando-o, junto com a experiência vivida e teorizada das disputas dinásticas no Magreb, à formulação de sua teoria do surgimento e queda dos impérios.

Ele fala de uma repetição do processo social que faz evocar uma concepção cíclica da história. Mas, trata-se, na verdade, de um processo em espiral. A dinâmica não exclui um certo progresso, já a luta das sociedades que se sucedem no tempo origina uma mudança. Nisso radica a diferença entre a concepção cíclica helênica, ou lineal cristã da história e a idéia de Ibn Khaldun, que afirma ser a mudança o único elemento permanente.

Mas, no que foi verdadeiramente original Ibn Khaldun é nas suas preocupações a respeito do funcionamento da sociedade humana e na necessidade de incorporar uma metodologia específica para o estudo dos fatos históricos, incluindo aí um critério de escolha do *corpus* documental. Nisso, ele não fez escola nem deixou seguidores. Porém, isso não deve ser interpretado como um indicador da falta de interesse no legado do historiador; ele continuou a ser lido e eventualmente citado – em particular a sua história do Magreb – nos séculos seguintes.

Para melhor contextualizar e apreciar a obra de Ibn Khaldun é oportuno lembrar que o conceito de homem tal como é entendido hoje em dia não existia na Idade Média, nem no mundo muçulmano nem na Cristandade. Os indivíduos estavam integrados em categorias: cidadão de tal vila, membro de tal tribo, muçulmano, cristão, judeu.¹ Os laços estabelecidos com a família, a religião, o lugar de nascimento e o ofício exercido eram os elementos que determinavam a individualidade.

No mundo islâmico, mais urbanizado que a Europa cristã, a cidade muçulmana gerou, pouco a pouco, uma nova identidade, onde as referências não eram mais tribais, como na época pré-islâmica, e sim urbanas e regionais. Em conseqüência, em duas ou três gerações, as famílias abandonavam a *nisba* (segmento do nome que indica a origem) tribal - al-Kalbî, al-Tudjibo - pela *nisba* referida à cidade ou à província: al-Dimashki, al-Misri (Egito), al-Baghdâdi.² Por outro lado, os muçulmanos estabeleciam com os espaços por eles controlados um tipo de vínculo diferente daquele que existia entre os cristãos do Ocidente e as suas províncias.

As diferenças entre as diferentes regiões dominadas pelo Islã eram minimizadas como conseqüência de algumas características muito especiais desse mundo caracterizado por contrastes repetidos entre vastas extensões áridas e pequenos paraísos férteis; o aspecto das cidades era muito semelhante, a língua árabe era

¹ GARCIN, Jean-Claude (Org.). *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X^e-XV^e siècle)*, v. 3 (Problèmes et perspectives de recherche). Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 5.

² GARCIN, op. cit., p. 12.

de uso estendido, até entre os não-muçulmanos, o Corão recitado por todos era o mesmo e o rito tinha grande unidade - era idêntico, salvo por alguns pequenos detalhes - para sunitas e xiitas. Tudo isso contribuía para oferecer uma percepção homogênea de um vasto território no qual os fiéis tinham o hábito de realizar grandes deslocamentos, seja por exigência do ofício ou do comércio, para estudar, ensinar e, muito particularmente, para realizar a peregrinação a Meca, uma das obrigações de todo muçulmano.

Essa percepção de pertencimento a uma unidade — cultural, religiosa —, de compartilhamento de valores, se traduzia na ausência de vocabulário para definir o conceito de fronteira; não havia na língua árabe medieval nenhuma palavra para designar nem a fronteira externa nem a interna. No dispositivo simbólico dos sábios muçulmanos da Idade Média, o conceito utilizado era o de *confim*. Qual *confim*? O do domínio (*mamlaka*) onde se exerce o poder muçulmano.³ O Islã definia difusamente a linha divisória entre quem pertencia e quem não pertencia a esse espaço. As referências que existiam remetiam-se às “extremidades” do mundo islâmico. A única fronteira interna é a econômica, vinculada aos impostos.

Heterogênea, porém partilhando valores e uma língua comum, essa sociedade foi se consolidando dentro do espaço geográfico muçulmano — *dar al-islam* —, sem que por longos períodos tivesse sentido necessidade de traçar uma fronteira geográfica que a protegesse face ao mundo exterior — *dar al-harb*.⁴ Essa percepção do espaço se traduz no direito islâmico, para o qual o mundo divide-se em dois territórios, o *dar al-islam* — o país do Islã — e o *dar al-harb* — o país da guerra ou o país que ainda não está sob o domínio do Islã.⁵ Nesse sentido, toda fronteira, além de difusa e não definida conceitualmente, não passava de algo provisório, uma vez que a missão do Islã é conquistar novas terras para que passem a formar parte da verdadeira civilização humana, isto é, aquela orientada pela Revelação.⁶ A fronteira permaneceu, assim, fluida, favorecendo a vocação demonstrada pelo *dar al-islam* de se alargar, incorporando novos grupos populacionais, que durante algum tempo tinham permanecido fora do império. “Essa fronteira periférica não foi jamais demarcada; nem os *limes* romanos nem a Grande Muralha da China fizeram por lá escola.”⁷

Na sociedade muçulmana, o principal vínculo entre as diferentes partes do espaço sempre foi o fato de seus membros partilharem da mesma fé e, conseqüentemente, do sentimento de fazerem parte da *umma*, a nação fundada por Maomé na cidade de Medina em 622 d.C. — data tomada como ano zero da era muçulmana.⁸ Para essa unidade, que solidificou os alicerces do império árabe-islâmico, também contribuíram outros fatores. De um lado, o rápido processo de islamização de grande parte dos grupos humanos conquistados, cuja conversão era facilitada pela simplicidade do processo de assimilação. Eles logo recebiam o estatuto de *mawâlî*, inspirado nas relações estabelecidas nas épocas anteriores ao Islã, quando um homem, que por alguma razão se via separado de sua tribo, podia integrar-se a outra graças à *wala*,⁹ passando a

³ MIQUEL, André. *Du monde et de l'étranger: Orient, an 1000*. Paris: Sindbad, 2001, p. 9.

⁴ GARCIN, Jean-Claude (Org.). *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X^e-XV^e siècle)*, v. 2 (Sociétés et cultures). Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 47.

⁵ MIQUEL, André. *Du monde et de l'étranger: Orient, an 1000*. Paris: Sindbad, 2001, p. 26.

⁶ *ibid.*

⁷ GARCIN, op. cit., p. 47.

⁸ Perseguidas em Meca, cidade natal do profeta Maomé, as famílias convertidas ao Islã fogem para Medina numa migração (*hégira/hijrah*, em árabe) que passou a marcar o início do calendário islâmico. A partir desse momento, num movimento inédito na época, Maomé passou a implementar o ideal corânico não com os membros de seu grupo consanguíneo, que lhe deram as costas, mas com grupos tribais não ligados por laços de sangue, mas por uma ideologia ou uma fé.

⁹ GARCIN, Jean-Claude (Org.). *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X^e-XV^e siècle)*, v. 3 (Problèmes et perspectives de recherche). Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 17.

incorporar o nome coletivo, a *nisba*, dessa tribo. De outro, a política de relativa tolerância para com os seguidores das outras religiões “do Livro” (cristãos e judeus, monoteístas como os muçulmanos) implementada pelo poder islâmico, que por longos períodos considerou-os “protegidos” — *dhimmi*, um estatuto jurídico que lhes permitia conservar sua identidade.

O processo de unificação cultural consolidou-se com a transformação da língua árabe no instrumento de comunicação por excelência entre o centro e as mais afastadas regiões do *mamlaka*. No processo de unificação lingüística, sem dúvida pesou o fato de o califa omíada Abd al-Malik ibn Marawân (685-705) ter declarado o árabe a única língua administrativa do império, substituindo o grego na Síria, o *pahlavi* no Iraque e nas províncias orientais, e a língua copta no Egito. O árabe consolidava-se como língua das comunicações, por excelência. Não menos significativo nesse processo foi o papel do Corão, o livro sagrado do Islã. Ele está escrito em árabe e, para os muçulmanos, nessa língua foi revelado; ou seja, em árabe se exprimiu a Palavra de Deus. Portanto, para todos os que abraçavam o Islã, era imprescindível entender essa língua. Mas não só para eles. O árabe transformara-se no meio de expressão já não só daqueles que aceitavam o Islã, mas também de todos os que, por diferentes motivos, necessitavam utilizar-se dessa língua para o trabalho ou a vida.¹⁰

2. A civilização, um fenômeno bipolar

Ibn Khaldun procurou responder, na *Muqaddimah*, duas perguntas: qual é a essência da sociedade humana e quais são as suas principais características. Das respostas, surgem os conceitos-chave da obra, que em última instância constituem os principais aportes do autor às ciências sociais e ao conhecimento humano como um todo.

Alem disso, a obra desse historiador ajuda a entender a percepção do Islã medieval sobre si próprio e sobre o mundo e as conseqüências dessa concepção. Esse sábio muçulmano do século XIV se impõe a tarefa de escrever uma “história verdadeira”, fundada em fatos que possam ser comprovados, e para isso desenvolve uma metodologia que o leva a fundar uma nova ciência. Ele aspira a recolher e reelaborar todo o conhecimento - geográfico, histórico, filosófico e espiritual - da sociedade árabe-muçulmana de sua época e deixá-lo para a posteridade.

A época de Ibn Khaldun, interpretada por alguns autores ocidentais como um momento em que o processo de produção de saber islâmico ficou estagnado ou sofreu uma desaceleração, na verdade foi um período histórico em que o Islã vivenciou mudanças políticas e sociais profundas, descritas pelo próprio Ibn Khaldun, na Introdução da *Muqaddimah*, onde fez uma dramática descrição do Magreb, devastado por lutas intestinas. Para o sábio, essa devastação parecia anunciar “uma nova criação”¹¹. Diante da tragédia, ele deixa de lado as múltiplas responsabilidades políticas de que nos fala na sua Autobiografia – ele tinha ocupado importantes cargos em diferentes cortes e inclusive tinha sido embaixador do reino nasri de Granada na corte

¹⁰ HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 67.

¹¹ IBN JALDUN. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 136. (Assinale-se que em vários capítulos Ibn Khaldun associa o poder de um determinado reino à força demográfica; vários estudiosos de sua obra afirmam que a vinculação entre os dois fatos surgiu, entre outros motivos, das observações do impacto da peste negra no cenário político do Magreb de sua época. Ver: IBN JALDUN. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 101)

de Castela - para mergulhar no papel de historiador; deseja registrar a situação que o seu mundo estava vivendo e servir de exemplo para os historiadores do futuro.¹²

A contradição entre uma civilização que atingira o máximo desenvolvimento da época, em todos os terrenos, mas não consegue continuar a ampliar e aprofundar os próprios resultados de sua obra – tarefa que será desempenhada por outros povos, no caso concreto, a Europa cristã – está refletida em Ibn Khaldun: por um lado, ele foi um dos raros pensadores muçulmanos do Medievo cuja obra reflete uma liberdade de espírito comparável à dos pensadores europeus da Renascença, mas por outro, aceitou os limites impostos à razão pela Revelação corânica. Para o historiador, a razão não tem acesso à Totalidade, à Trascendência.¹³ Por isso, ao criar a ciência da civilização, Ibn Khaldun reconhece a existência de verdades científicas incontestáveis, mas também de verdades religiosas igualmente impossíveis de serem questionadas, aquelas contidas na mensagem divina, as verdades do Islã.

Essa duplicidade faz com que a obra de Ibn Khaldun seja representativa da sua época¹⁴ e a ela esteja ligada por questões de ordem epistemológica. Mas, ao mesmo tempo, o seu legado se distancia da tradição (greco-árabe) pela sua perspectiva, pela escolha do objeto de estudo e pela metodologia, que é essencialmente histórica e empírica.¹⁵

Concentrando suas reflexões e estudos na história árabe-muçulmana, Ibn Khaldun define inicialmente as condições *a priori* para o desenvolvimento da civilização. Ele parte do pressuposto de que está estudando uma totalidade organizada (a sociedade humana) e que a reunião dos seres humanos em sociedade é uma decorrência natural da ordem de Deus; da mesma forma, a existência de um poder (o Estado, para organizar a convivência social), também deriva das características que o homem recebeu do Criador.

Com esse pressuposto, ele se debruça na análise das formas concretas, históricas, da civilização. Nesse segundo aspecto, reside possivelmente um dos seus maiores aportes. Imbuído do universalismo próprio do Islã, ele concebe uma civilização humana única, formada por indivíduos livres, autônomos e iguais.¹⁶ Essa civilização está constituída por dois pólos em equilíbrio, a civilização rural¹⁷ e a civilização urbana, ambas complementares e igualmente necessárias. A primeira, caracteriza-se por ser um modelo de sociedade com um nível mínimo de consumo, destinado a assegurar a subsistência. A segunda, ao contrário, é um modelo em que imperam o luxo e o consumo supérfluo. Utilizando-se de uma linguagem moderna, pode-se dizer que Ibn Khaldun escolheu a sociedade humana como objeto de estudo e esforçou-se em definir, da forma mais objetiva possível, os fatos e a metodologia com os quais trabalharia.¹⁸

¹² **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 136.

¹³ **NASSAR,** Nassif. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún.* México: Fondo de Cultura Económica. 1980, p 61.

¹⁴ Ibn Jaldún não se afasta da tradição grega, perpetuada no Islã, quando considera a ciência como uma atividade intelectual que permite atingir a perfeição da alma e realizar o potencial humano em plenitude.

¹⁵ **ibid.**, p. 214

¹⁶ **CHEDDADI** Abdesselam. *Ibn Khaldun. L'homme et le théoricien de la civilisation.* Paris: Gallimard. 2006, p 277

¹⁷ O pólo rural da civilização humana não é sinônimo para Ibn Khaldun de civilização nômade, nem selvagem ou não civilizada. Neste aspecto, há autores que têm interpretado de forma incorreta o raciocínio khalduniano.

¹⁸ Com mais de vinte anos de sua vida acadêmica dedicada ao estudo e à tradução para o francês dos manuscritos da obra completa de Ibn Khaldun, Cheddadi assinala que o autor passou pelo menos dois anos, dos cinco que ficou isolado na fortaleza de Qalat bin Salama, atual Argélia, para escrever a *Muqaddimah*, concentrado na definição do que seria o fio condutor da obra e na organização interna da mesma. Só depois de passado esse “tempo de maturação”, é que ele começa de fato a escrever. Essa longa maturação seria uma das explicações da rigorosa lógica interna do livro, que Ibn Khaldun torna explícita para o leitor no começo da *Muqaddimah*. Eis a explicação de Ibn Khaldun sobre os temas que irá desenvolver: “O homem se distingue dos seres vivos

Mesmo dentro dos limites de sua fé, Ibn Khaldun se permite escrever uma obra como a *Muqaddimah*, que não tem equivalente entre seus contemporâneos, nem na produção anterior e imediatamente posterior à sua época, mas que, em contrapartida, apresenta semelhanças surpreendentes, reconhecidas por muitos estudiosos, com a antropologia cultural ou social atual. Ele fez, no século XIV, do homem e da sociedade um objeto de estudo da ciência; e apresentou o conceito da universalidade e unidade do ser humano, que só apareceria na Europa depois do século XVIII; além disso, separou a filosofia e a ciência, fato que no Ocidente só se concretizaria no século XIX. Mas, por outro lado, o mundo que ele analisa está concebido com os pressupostos religiosos, geográficos e históricos de sua época e da sua cultura, de forma que, aos seus olhos, trata-se de um mundo estável e homogêneo, que realizou todas as potencialidades humanas.

Como modo de introdução ao estudo das características da sociedade humana, Ibn Khaldun afirma que ela é *necessária*; essa espécie de postulado permeia toda a *Muqaddimah*.¹⁹ Vários argumentos são citados justificando a afirmação, que não faz senão reconhecer – na interpretação do autor – que a sociedade humana faz parte dos desígnios divinos: se o homem é um ser social, é porque Deus assim o quis. Foi *Allah* que fez com que os seres humanos necessitassem de alimentos para viver, obrigando-os a se agrupar, uma vez que um homem isolado não poderia obter a quantidade de comida que a sobrevivência exige.

A inteligência, que também é chamada pelo autor de “faculdade reflexiva”, permite que o homem fabrique instrumentos que suprem as carências físicas, mas, mesmo assim, não lhe permitem levar uma vida solitária. Isolado e sem armas, o homem estaria em constante perigo, acometendo-lhe a morte prematura e a espécie humana seria aniquilada.²⁰ Sem alternativa de sobrevivência, os homens estão obrigados a viver em *sociedade*. Esse é o sentido da palavra *umram* – que utiliza ao longo de toda a obra, e que pode ser traduzida por civilização. A *umram* constitui o objeto da ciência que ele pretende estudar.

Referencie-se que uma das dificuldades enfrentadas por Ibn Khaldun ao escrever a *Muqaddimah* foi o fato de estar lidando com conceitos novos ou cujo significado ele mudara em relação aos usos da época, mas que deviam ser apresentados de forma inteligível. A solução muitas vezes foi criar um léxico próprio, que teve como resultado uma obra cheia de neologismos.²¹ E justamente um desses neologismos, possivelmente o mais importante de todos, é o termo “*umram*”. Por isso muito já se especulou a respeito do uso que dele fez o autor. A palavra vem da raiz árabe *amr* e a família de palavras derivadas dela eram e são de uso corrente ainda [em árabe], significando a presença humana e seus efeitos sobre a natureza: população, cultura e valor. Ibn Khaldun, que não gostava dos jargões muito especializados, deu a essa palavra o sentido específico de sociedade humana, sem excluir, por outra parte, o uso mais habitual, na época, de presença humana e de vestígios dessa presença, em oposição a *jarab*, inexistência ou desapareção

pelos atributos que lhe são privativos [...]: As ciências e as artes, produto de seu pensamento [...]; a necessidade de uma autoridade capaz de impor a ordem e de reprimir os seus desvios; a luta pela sobrevivência e o trabalho que proporciona os diferentes meios para viver; [...] a sociabilidade, isto é, convivência coletiva.” (Ver: **IBN JALDUN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 149)

¹⁹ O Capítulo I do Livro I se chama: “Sobre a sociabilidade humana em geral; vários discursos preliminares”. Logo na abertura, o autor afirma: “Este discurso servirá para demonstrar que a congregação dos homens é coisa necessária.” (Ver **IBN JALDUN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 151)

²⁰ **IBN JALDUN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 152.

²¹ Mais detalhes sobre esse vocabulário podem ser encontrados no Prefácio de Vincent Monteil à sua tradução da *Muqaddimah*. (Ver: MONTEIL, Vincent. Préface. In: **IBN KHALDOUN**. *Discours sur l’histoire Universelle (Al-Muqaddima)*. Beyrouth. Commission Internationale pour la traduction des chefs-d’oeuvre. 1967, p.XXXII)

da vida humana e de seus rastros.²²

Os pesquisadores constataram que depois do uso que lhe dera Ibn Khaldun, a palavra *umram* passou a ser utilizada (com a conotação que ele lhe deu) de forma habitual,²³ fato que constitui um dado revelador do impacto que a sua obra teve mesmo entre seus contemporâneos.²⁴

Apesar da grande admiração que sentia por Aristóteles, a quem chamava o “Primeiro Filósofo”, Ibn Khaldun desconhecia a maior obra do pensador grego, a *Política*, que não foi traduzida para o árabe e não esteve acessível aos muçulmanos da época. Aliás, Aristóteles foi o grande mestre dos árabes em filosofia e suas concepções eram tidas como verdades irrefutáveis.²⁵ Porém, há muito em comum entre a *Muqaddimah* e a *Política*, a começar pelo tipo de problemas colocados. No entanto, as duas obras mostram uma grande divergência: enquanto Aristóteles estava preocupado em apresentar um modelo de Estado ideal, Ibn Khaldun se propõe a descrever e analisar as diversas formas de sociedade e de processos políticos, tal qual eles se apresentam, sem ambição de propor um tipo ideal.

3. A questão do poder

Não há em Ibn Khaldun algo parecido a um estado selvagem ou primitivo, uma oposição entre civilização e ‘estado de natureza’. Ele admite, nos climas extremos, a existência de grupos humanos vivendo em condições que poderíamos chamar de não civilizadas, mas, trata-se de seres que, se fossem deslocados para áreas geográficas com condições propícias - zonas temperadas, por exemplo - recuperariam progressivamente sua humanidade e se comportariam como os demais homens. Ou seja, mesmo admitindo um determinismo geográfico exacerbado, Ibn Khaldun partilha a visão dos geógrafos islâmicos da época clássica, segundo os quais a civilização é plural e diversificada e está dividida entre todos os povos da terra. A superioridade dos muçulmanos somente se revela no terreno da fé.

Voltemos, então, ao conceito de vida em sociedade: *Allah* quis que os seres humanos se agrupassem, já que, isolados não poderiam obter a quantidade de comida que a sobrevivência exige. Por outro lado, sem armas e sem apoio, o homem estaria em constante perigo, acometendo-lhe a morte prematura e a espécie humana seria aniquilada. Mas a vida em sociedade exige regras e autoridade. Bem antes que Hobbes, Ibn Khaldun teoriza sobre a necessidade de colocar limites à vocação da natureza humana para a violência. A vida em sociedade é condição necessária mas não suficiente para assegurar a sobrevivência. Assim aparece na sua obra o segundo conceito fundamental: a questão do poder.

O Estado é necessário para regular a convivência social. A autoridade tanto se faz necessária nas grandes comunidades, onde é exercida pelo califa, como nos grupos humanos pequenos, a família ou a tribo, que obedecem ao chefe ou aos mais velhos.

Colocada a justificativa da existência de um governo (com função de árbitro, essa é a raiz do poder e da ordem política), o autor explica o surgimento e a evolução de diferentes tipos de agrupamentos sociais e

²² ABDESSELEM, Ahmed. *Ibn Jaldún y sus lectores*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 79.

²³ Atualmente, não se usa mais a palavra *umram* para designar a civilização em língua árabe; a palavra que se usa é *hadara* ou *tamaddun* ou *madaniyya*. (Ver: MONTEIL, Vincent. Préface. In: IBN KHALDOUN. *Discours sur l’histoire Universelle (Al-Muqaddima)*. Beyrouth. Commission Internationale pour la traduction des chefs-d’œuvre. 1967, p. XXXIII)

²⁴ ABDESSELEM, Ahmed. *Ibn Jaldún y sus lectores*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 80.

²⁵ GRIMBERG, Carl. *Idade Média-Choque de dois mundos, Oriente e Ocidente*. Madri: Ediciones Daimon, Manuel Tamayo. 1966, p. 114.

as suas características. “Debeis saber que a diferença que se adverte nas condições e nas instituições das diferentes populações depende da maneira como cada uma procura a sua subsistência”.²⁶ Essa correlação entre a forma de ocupação e uso do espaço e as formas sociais que nele se desenvolvem – uma análise formal e funcional do espaço, diríamos com a linguagem das ciências sociais contemporâneas –, é um dos mais interessantes aportes de Ibn Khaldun, porque a partir daí ele elabora o conceito de sociedade bipolar, com sua dinâmica e características. Do tipo de relações que estabelece cada grupo humano no espaço social decorre o nível de desenvolvimento que poderá atingir.

Assim, a análise de Ibn Khaldun começa pelas diferentes atividades desenvolvidas pelos seres humanos. Uma vez reunidos em sociedade, os homens

começam a procurar o indispensável; em seguida, buscam satisfazer necessidades fictícias e supérfluas, depois aspiram à abundância. Uns se dedicam à agricultura; plantam e semeiam; outros se ocupam da criação de certos animais, tais como ovelhas, bovinos, cabras, abelhas, bichos da seda etc com o objetivo de multiplicá-los e tirar-lhes proveito.”²⁷

As comunidades que se dedicam a esse tipo de atividades são obrigadas a viver no campo ou nas estepes, em espaços abertos, já que os centros urbanos não lhes poderiam oferecer as condições necessárias para levá-las adiante:

As gentes dessas duas categorias estão obrigadas a habitar o campo, porque as cidades não podem lhes oferecer as terras necessárias para as sementeiras nem os campos para as culturas, nem as pastagens para o gado. Compelidos pela necessidade a habitar o campo, reúnem-se ali em sociedade a fim de ajudarem-se mutuamente na consecução dos meios para viver e demais coisas necessárias, que o seu grau de civilização lhes faz indispensáveis.”²⁸

Mas, com o passar do tempo, o trabalho da comunidade gera o que hoje chamaríamos de “excedente”, e, com a riqueza acumulada, eles começam a construir cidades:

Mais tarde, ao encontrarem-se em melhores condições e com uma riqueza que supera todas as suas necessidades, começam a desfrutar da tranquilidade e da moleza. Combinam ainda os seus esforços, trabalham para conseguir mais do que simplesmente necessário; se lhes vê acumularem víveres, luzir belas vestimentas, edificar amplas residências, fundar cidades e vilas para colocar-se ao abrigo de tentativas hostis.²⁹

A forma de procurar a subsistência já não é a mesma, nem pecuária, nem agricultura; os homens agora são mercadores ou ganham a vida em diferentes ofícios: “Então os homens exercem os ofícios para

²⁶ **IBN JALDUN.** *Al Muqaddimah. Introducción a la Historia Universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 263

²⁷ **ibid.**

²⁸ **ibid**

²⁹ **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 263.

ganharem a vida, outros se dedicam ao comércio e, pelos grandes proveitos que obtêm, em muito superam a riqueza e bem-estar das gentes do campo.”³⁰

A conclusão de Ibn Khaldun é que tanto a vida rural como à vida urbana são formas naturais da sociedade humana; em ambas é possível ao homem desenvolver as suas potencialidades.³¹ A diferença, poder-se-ia dizer, é de grau de sofisticação. Ibn Khaldun explica, do ponto de vista lógico, que a civilização nasce no meio rural ou agropastoril (*badawi*), de modo que ela é anterior à civilização urbana (*hadari*), mas nem por isso a primeira é um estágio “primitivo” da segunda. Em função da dinâmica que o autor estuda em diferentes partes da obra, a civilização rural e a civilização urbana não só coexistem no tempo e no espaço, como podem sofrer processos de transformação recíproca. Sob certas condições, descritas com exemplos extraídos de vivências pessoais e da história, mostra-se que a sociedade rural sofre um processo de mudança que, progressivamente, faz com que adquira características urbanas.

Da mesma forma, após uma fase urbana, uma sociedade pode experimentar uma nova fase rural. Esse foi o destino de várias cidades do Magreb no século XIV, quando, após um período de auge, se viram esvaziadas ao caírem as dinastias que as fizeram florescer. Nesse sentido, Lévi-Provençal assinala que Ibn Khaldun teve diante de si “uma verdadeira mina de documentos vivos”³² já que lhe era possível um contato freqüente com populações “das quais ele pode, ao seu gosto e no próprio habitat delas, registrar pessoalmente os princípios de economia social”³³. Assim, a análise que Ibn Khaldun apresenta na *Muqaddimah* das diferentes maneiras que o homem tem de procurar o sustento (utilizando aqui as próprias palavras do autor) e das conseqüências, na estrutura social, da forma e da função do espaço habitado, não decorrem somente de uma interpretação da história, mas também da observação da sociedade na qual ele estava inserido.

Ao referir-se ao equilíbrio dinâmico que existe entre a sociedade rural e a sociedade urbana, Ibn Khaldun faz um estudo diacrônico e sincrônico das duas formas de ocupação do espaço, e assinala que cada uma delas pode ter diferentes graus de sofisticação e desenvolvimento em um dado momento histórico, com muitas variantes de formas intermediárias.

Ele mostra que as nações (*umam*) se dividem em ramos, tribos e famílias – sem dúvida tomando como referência a sociedade árabe –, e afirma que uma mesma nação pode apresentar, ao longo da história, etapas sucessivas de civilização rural e urbana, assim como, de forma simultânea, ramos rurais e ramos urbanos.³⁴ Os dois pólos, *badawa* e *hadara*, remetem ao conceito de sociedade simples e sociedade complexa de Durkheim, a primeira com pouca divisão do trabalho e uma solidariedade mecânica, a segunda com divisão do trabalho desenvolvida e um tipo de solidariedade orgânica.

É importante destacar o fato de Ibn Khaldun ter integrando o agricultor e o nômade no mesmo mundo. Ele fez do mundo rural - com seus agricultores e seus pastores, nômades e sedentários - um dos dois pólos da civilização, e assim vai contra a corrente de uma tradição que opõe o agricultor ao nômade (e ao

³⁰ **ibid.**

³¹ **ibid.**, p. 264.

³² **LÉVI-PROVENÇAL**, Évariste. *Islam d'Occident. Études d'Histoire Médiévale*. Paris: Librairie Oriental et Américaine. 1948, p. XX.

³³ **ibid.**

³⁴ **ibid.**, p. 281

montanhês), como o civilizado ao bárbaro ou ao não civilizado. Este ponto de vista de Ibn Khaldun está em perfeita convergência com conceitos dos antropólogos e historiadores dos dias de hoje que estudam o antigo Oriente-Próximo.

Para Ibn Khaldun, os nômades são os mais indômitos e encarnam de certa forma o que Weber chamaria o “tipo ideal” do árabe que povoa a imaginação do Ocidente e também, em certa medida, dos próprios árabes. Guichard afirma que “a glória longínqua com a qual o homem do deserto está presente na lembrança dos letrados alia-se ao rigor de suas próprias pretensões em matéria de pureza da língua e da genealogia”. Esse homem do deserto seria o herdeiro de todo um patrimônio de récitas legendárias que constituíam o fundo comum da poesia árabe e o material necessário para a compreensão da língua do Corão.

35

É justamente com os nômades que Ibn Khaldun introduz um conceito, ao qual deve parte de sua glória, porque tem sido um dos mais estudados e comentados, senão o mais, de quantos ele inventou: a *assabiya*. Trata-se de outro neologismo seu, que, à falta de melhor expressão, tem sido traduzido por espírito de corpo, ou solidariedade agnática. A *assabiya* é responsável pela coesão que faz dos contingentes beduínos tão fortes e temíveis³⁶. Esse conceito também permite entender por que os povos menos civilizados são os que realizam as conquistas mais vastas.³⁷ Para proteger os seus acampamentos, os beduínos contam com seletos grupos de guerreiros integrados pelos jovens mais fortes³⁸, mas eles seriam incapazes de rejeitar um ataque, se não estivessem ligados pela *assabiya*³⁹, eis o fator que os faz tão bem superar os piores desafios.”⁴⁰

Essa bravura é comum a todas as tribos⁴¹ nômades, mas como sempre acontece nas sociedades humanas, Ibn Khaldun assinala que umas mostram mais disposição para a luta e mais coesão interna do que outras. Assim, uma tribo, cuja *assabiya* consegue prevalecer em seu próprio âmbito, “tende, por um movimento natural, a impor sua hegemonia aos componentes de outras *assabiyas* de povo estrangeiros.”⁴² Como a finalidade última de toda *assabiya* é a conquista do poder, “a tribo em cujo seio esse espírito domine, apodera-se do poder supremo”.⁴³

Ao analisar o processo que leva a um grupo humano a tomar e exercer o poder, Ibn Khaldun deixa explícito que, para ele, poder e religião não estão necessariamente vinculados. Há sociedades que não professam nenhuma religião – referindo-se aqui às religiões monoteístas, as únicas que ele considera válidas

³⁵ **ibid.**

³⁶ **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 276

³⁷ **ibid.**, p. 305.

³⁸ **ibid.**, p. 275

³⁹ **ibid.**, p. 276

⁴⁰ **ibid**

⁴¹ É importante esclarecer o conceito de tribo na literatura sobre o Islã medieval. Vamos reproduzir aqui a descrição de Albert Hourani: “Tanto em comunidades pastoris quanto nas aldeãs, a unidade básica era a família nuclear de três gerações: avós, pais e filhos, vivendo juntos em casas de aldeias feitas de pedra, adobe ou qualquer material local existente, ou nas tendas de pano do nômade. Os homens eram os principais responsáveis pelo cuidado da terra e do gado e as mulheres pela cozinha e limpeza e a criação das crianças, mas também ajudavam nos campos ou com os rebanhos. [...] A existência e unidade da tribo eram em geral expressas em termos de descendência de um ancestral comum [...] mas as genealogias transmitidas tendiam a ser fictícias, alteradas e manipuladas [...] A tribo era antes de tudo um nome que existia na mente dos que se diziam ligados uns aos outros. Isso tinha influência potencial sobre suas ações; por exemplo quando havia uma ameaça comum externa [...] (Cf. **HOURLANI,** Albert, *Uma história dos povos árabes.* São Paulo: Companhia das Letras. 2001, p. 120-122)

⁴² **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p.296

⁴³ **ibid.**, p.297

– e nas quais há um poder político estabelecido. Porém, isso não significa que a religião não tenha nenhum papel a desempenhar na conquista do poder. Pelo contrário, como bom muçulmano, ele atribui à religião um papel fundamental: a dinastia que se apóia na religião, “duplica a força da sua *assabiya*”.⁴⁴ Isso acontece porque a religião atua como uma tinta sob a qual desaparecem os sentimentos de ciúme e de inveja.⁴⁵

Reafirma, ainda, a sua idéia, com o exemplo que conhece bem, o dos primórdios do Islã: “Assim foi como, nos começos do Islã, os árabes realizaram suas grandes conquistas.”⁴⁶ Cita, em particular, o caso do Maghreb, onde, mesmo enfrentando povos “fortes em número e em *assabiyas*”⁴⁷ os árabes resultaram vitoriosos; a sua *assabiya* estava fortalecida por uma doutrina religiosa que ensinava-lhes o desprezo pela morte e os fazia invencíveis”.⁴⁸

4. Surgimento, apogeu e declínio dos impérios

Depois de assumir o poder, os homens começam a mudar os hábitos e o comportamento. Inicialmente, os membros das tribos que participam da dinastia reinante recebem uma parte dos impostos, “como uma pensão”,⁴⁹ e caso não tenham força para disputar a autoridade com a família real, “participam com ela das comodidades da vida, conforme a posição que ocupam na dinastia reinante como sua auxiliar”.⁵⁰ Sem maiores preocupações, se entregam ao lazer e vão perdendo progressivamente os brios da fase anterior: “Sua única preocupação limita-se a desfrutar da abundância (...), a levar uma vida folgada e agradável à sombra da dinastia. (...) Levantam os seus palácios e [...] desta maneira perdem o temperamento austero da vida nômade; seu espírito de solidariedade debilita-se junto com a sua bravura [...]”⁵¹

A geração que tomou o poder perde a austeridade que caracterizava a sua vida no campo, porém mais grave é o que acontece com os filhos, que desconhecem essa vida e já nascem no meio do conforto: “Gerações sucessivas crescem no seio da opulência.[...] Esse estado de negligência transforma-se para eles numa segunda natureza, transmitida para a posteridade, continuando assim até que o espírito de solidariedade se extingue entre eles anunciando a sua ruína.”⁵²

Extinguida, assim, toda a força decorrente da *assabiya*, que foi afogada pelo luxo e pela abundância, não há nenhum outro destino possível que a perda do poder, mais cedo ou mais tarde, para uma outra dinastia. Para Ibn Khaldun, a vida dos impérios ou das dinastias dura não mais do que 120 anos, que correspondem a três gerações.⁵³ Assim, quando uma tribo perde a *assabiya* que a fez conquistar o poder supremo, fica sem iniciativa e não poderá mais defender-se nem proteger sua segurança. Termina sendo uma presa fácil para qualquer outra tribo, que chegue com mais unidade e força.⁵⁴

⁴⁴ **ibid.**, p. 328

⁴⁵ **ibid**

⁴⁶ **ibid**

⁴⁷ **ibid.**

⁴⁸ **ibid**

⁴⁹ **ibid.**, p. 298

⁵⁰ **IBN JALDUN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 298.

⁵¹ **ibid**

⁵² **ibid.**, p.298

⁵³ **ibid.**, p.349

⁵⁴ **ibid.**p.298

Ibn Khaldun mostra que as conquistas territoriais, ao dar origem a impérios poderosos que promovem um rápido processo de urbanização, transformam a vida austera do habitante das áreas rurais em um cotidiano cheio de regalias nas cidades e carregam a semente da destruição, num ciclo dialético que, de fato, caracterizou a história do seu Magreb natal durante vários séculos. Para Yves Lacoste as teses relacionando a *assabiya* e os ciclos de poder permitem perceber, do ponto de vista geopolítico, a existência de vários espaços com limites fluidos (“*mouvantes*”): primeiro, o espaço sobre o qual se exerce a autoridade da tribo que deu origem à dinastia reinante: nele há tribos aliadas, que não pagam impostos, e um número variável de tribos submisas, que devem pagá-los; em segundo lugar, os espaços das tribos que se mantêm livres da submissão e de outro, o *bled siba*, isto é, o espaço onde se localizam tribos tão fortes que não pagam imposto; trata-se de tribos que habitam as montanhas e que tiram proveito do relevo para defender a sua independência.”⁵⁵ Lacoste lembra o fato já mencionado de que os reinos ou impérios do Medievo islâmico não tinham uma definição de fronteiras semelhante às estabelecidas para os Estados modernos. Havia uma “fluidez” nos limites, decorrente, entre outros fatores, da forma como ocupavam o espaço as tribos mais indômitas, cuja força, vinculada à *assabiya* e ao poder militar, lhes permite recusar-se ao pagamento de qualquer tipo de taxas.

De fato, ao relacionar de forma dinâmica o pólo rural e o pólo urbano da civilização, Ibn Khaldun utiliza implicitamente a noção de que não há espaço absoluto, já que ambos se interpenetram e estão em permanente transformação. Os espaços onde o poder é exercido se configuram como círculos concêntricos, cujo centro é a capital do império – portanto com presença de elevado número de forças leais – e cuja nitidez se vai esvanecendo na medida em que a distância aumenta, exigindo maior dispersão dos efetivos. Aliás, as imagens que Ibn Khaldun utiliza para explicar a sua idéia são raios de luz e ondas sobre a água: “Quando [uma dinastia] estendeu seu poder até o limite máximo, já não pode levá-lo mais para lá. É assim com os raios da luz que emanam de um ponto central e as ondulações circulares que se estendem sobre a superfície d’água ao ser ferida”.

Para Ibn Khaldun, o controle da capital do império e de parte das riquezas que por ela circulam justifica a luta pelo poder. Porém, até a tribo mais irredenta será substituída mais tarde, reiniciando o ciclo de transformação rural-urbana e de surgimento e queda dos impérios.

Uma última reflexão sobre as idéias de Ibn Khaldun a respeito deste tema: para o autor, a transformação sofrida pelos impérios entre o seu nascimento e a sua morte é um ciclo, inclusive comparável ao ciclo da vida humana; porém, a civilização humana avança, pois os conhecimentos são transmitidos de uma geração a outra, de forma cumulativa. Daí que, ao mesmo tempo que Ibn Khaldun descreve uma alternância cíclica do poder, não fecha cada ciclo em si mesmo. A trajetória da civilização humana como um todo fica aberta para as inovações que a ela incorpora cada geração.

Esse processo, diz Ibn Khaldun, se produz com o passar dos séculos e somente é possível como consequência do desenvolvimento da vida urbana. Ao longo do tempo, “os efeitos da civilização se multiplicam”⁵⁶. A civilização urbana constitui a forma mais acabada da *umram*, pois realiza as aspirações dos

⁵⁵ LACOSTE, Yves. *Ibn Khaldoun et le destin géopolitique des états du Maghreb*. Conferência pronunciada na sessão de abertura do seminário “Ibn Jaldún y su tiempo, la Alianza de Civilizaciones, un reto de futuro”, Granada, junho de 2006.

⁵⁶ *Ibid*, p. 653

homens e permite que eles desenvolvam as ciências e as artes. Porém, caracteriza-se por uma vida de conforto que relaxa os costumes e os corrompe, fazendo com que os homens percam a sua bravura; assim, os governantes ficam sempre dependentes, para assegurar as suas posses e domínios, das forças que vêm da sociedade rural.

A sociedade no seu conjunto, pressupõe unidade e continuidade, no espaço e no tempo, uma idéia que repousa “sobre uma linha de pensamento de origem bíblico, sistematizado pelo Corão.”⁵⁷ Tomado como um todo, o sistema bipolar de civilização é relativamente estático, porém existe um comando interior nesse processo de mudança cíclica, cujo motor é o poder (*al-mulk*).

Palavras-chave:

Islã medieval; cultura islâmica; conceito de poder, império, civilização, metodologia da história

Bibliografia

FONTES

IBN JALDUN. *Al- Muqaddimah. Introducción a la historia Universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

IBN KHALDOUN. *Le Livre des Exemples, Autobiographie, Muqaddima.* Paris: Gallimard, 2002

_____. *Peuples et nations du monde.* Extraits des `Ibar traduits de l'arabe et presentes par Abdesselam Cheddadi. Paris: Éditions Sindbad, 1986.

_____. *The Muqqaddimah, an introduction to History.* London: Ed. Princeton, 1967. (Introdução de Franz Rosenthal.) 2ª edição.

Bibliografia

ABDESSELEM, Ahmed. *Ibn Jaldún y sus lectores.* México: Fondo de Cultura Económica. 1987.

ARMSTRONG, Karen. *O Islã.* Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

ARISTOTELES. *A Política.* (Tradução e prefácio Manuel Frazão.) Lisboa: Editorial Presença.1965.

BARAKAT, Halim. *The Arab World. Society, Culture and State.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 1993.

BENCHEIKH, Jamel Eddine. **MIQUEL,** André. *D'Arabie et d'Islam.* Paris: Éditions Odile Jacob. 1992.

BRENTANO, Franz. *Aristóteles.* Barcelona: Editorial Labor, p. 59, 1943

CAHEN, Claude. *El Islam: desde los orígenes a los comienzos del Imperio Otomano.* Madri: Siglo XXI, 1975.

CHARNAY, Jean Paul. Ibn Khaldun. IN: **JULIEN,** Charles Andre (org.). *Les Africains.* Paris: Editions J. A.,

⁵⁷ **ibid.**, p. 478

v2, 1977.

CHEADDI, Abdesselam. El mundo de Ibn Jaldún. IN: **VIGUERA MOLINS**, Maria Jesús. (org.) *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2006.

_____. *Ibn Khaldun. L'homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard, 2006.

_____. *Le Voyage d'Occident et d'Orient*. Paris: Sindbad, 1980.

_____. *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire*. Paris: Sindbad, 2004 (Coleção La Bibliothèque Arabe.)

CHEJNE, Anwar G. *Historia de la España musulmana*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1993.

DJAÏT, Hichem. *Europa y el Islam*. Madrid: Libertarias, 1990.

ENCYCLOPEDIE DE L'ISLAM, Tomo II (E-K), Leyde: E.J. Brill., 1927.

GARCIN, Jean-Claude (Org.) *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X^e-XV^e siècle), Sociétés et cultures*. v.2 Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

_____. _____. *Problèmes et perspectives de recherche*. v. 3. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

GRIMBERG, Carl. *La edad media. El choque de dos mundos: Oriente y Occidente*. Madrid: Ediciones Daimon, 1966.

GRUNEBAUM, Gustave E. Von. *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1947.

GUICHARD, Pierre. *Al-Andalus. Estructuras antropológicas de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona: Seix Barral, 1976.

_____. Nomadisme et tribalisme. In: **GARCIN**, J.-C. (org.). *États, sociétés et cultures du monde medieval (X^e – XV^e siècles) Sociétés et cultures*. v. 2 Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

LACOSTE, Yves. *Ibn Khaldun. Nascimento da História. Passado do Terceiro Mundo*. São Paulo: Editora Ática, 1991.

LÉVI-PROVENÇAL, Évariste. *Islam d'Occident. Études d'Histoire Médiévale*. Paris: Librairie Oriental et Américaine, 1948.

LEWIS, Bernard. *The Muslim discovery of Europe*. Londres: Phoenix, 1982,

MIQUEL, André. *Du monde et de l'étranger: Orient, an 1000*. Paris: Sindbad, 2001.

_____. Ibn Battuta. In: **JULIEN**, Charles Andre (org.). *Les Africaines*. Paris: Éditions J.A., Tome 1, 1977.

_____. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu XI^e siècle. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe dès origines à 1050*. Paris: Éditions de l'EHESS, 2001.

_____. _____. v. 2 (*Géographie arabe et représentation du monde: la terre et l'étranger*). Paris: Éditions de l'EHESS, 200.

_____. *L'Islam et sa civilisation. VII-XX siècle*. Paris: Librairie Armand Colin., 1968.

_____. *O Islame e a sua civilização. Séculos VII-XX*. Lisboa: Edições Cosmos, 1971.

MONTEIL, Vincent. Préface. IN: **IBN KHALDOUN**. *Discours sur l'histoire Universelle (Al-Muqaddima)*. Beyrouth. Commission Internationale pour la traduction des chefs-d'oeuvre, 1967.

NASSAR, Nassif. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

ROSENTHAL, Franz. *Ibn Khaldun, The Muqaddimah, an introduction to History*. Ed. Princeton, 1967.

Introdução de Franz Rosenthal V.1 LXXXVIII.

TOUATI, Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

TRABULSE, Elias. Estudio preliminar. In: **IBN JALDÚN**. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

VERNET, Juan. *El Islam en España*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

_____. *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: Acantilado. 2006.