



AEDOS

Revista do corpo discente
do PPG-História da UFRGS

***Por uma história que traga “lições de conduta”:
aspectos da tradição clássica na proposta historiográfica de Ibn Khaldun
(1332-1406) na Muqaddimah***

Elaine Cristina Senko¹

Resumo

A obra *Muqaddimah*, escrita pelo historiador muçulmano Ibn Khaldun (1332-1406), contempla diversos temas de estudo e interesse do autor, dentre os quais se inclui uma inovadora proposta historiográfica. O presente artigo encaminha uma análise que busca apontar alguns dos principais elementos que caracterizam essa proposta historiográfica formulada por Ibn Khaldun, vislumbrando quais seriam as possíveis influências no autor por parte de historiadores antigos e a inteligibilidade atribuída por ele ao discurso histórico em seu tempo. Dessa forma, não apenas compreendemos a importância e inovação desta obra em sua época, mas também avaliamos preceitos que podem atuar em nossa constante reflexão, contemporânea, sobre a epistemologia da história.

Palavras-chave: Muqaddimah; Ibn Khaldun; historiografia islâmica.

Abstract

The *Muqaddimah*, written by the Muslim historian Ibn Khaldun (1332-1406), covers various topics of study and interest of the author, among which includes an innovative historiographical proposal. This article addresses an analysis that seeks to identify some key elements that characterize this historiographical proposal composed by Ibn Khaldun, seeing what are the possible influences on the author by ancient historians and the intelligibility of this speech given by author in his historical time. Thus, we not only understand the importance and innovation of this work in its time, but also evaluated precepts that can act on our constant reflection, contemporary, on the epistemology of history.

Keywords: Muqaddimah, Ibn Khaldun, Islamic historiography.

Escrita pelo historiador muçulmano Ibn Khaldun (1332-1406), a obra *Muqaddimah*² contempla diversos temas, incluindo tópicos relacionados ao estudo da sociedade, cultura e política. No entanto, o que mais desperta nossa atenção é a sua teoria da historiografia, ou seja, as reflexões que o autor desenvolve de caráter metodológico sobre a pesquisa e escrita dos acontecimentos passados. O presente estudo encaminha uma análise que busca apontar alguns dos principais elementos que caracterizam a proposta historiográfica de Ibn Khaldun,

vislumbrando quais seriam as possíveis influências no autor por parte de historiadores mais antigos e a inteligibilidade atribuída por ele ao discurso histórico em seu tempo.

O primeiro e imprescindível passo que empreendemos em nosso trabalho é o estudo da biografia de Ibn Khaldun. Compreender o autor, situando-o em seu tempo e frente às dificuldades que a vida lhe condicionou, torna-se um requisito fundamental para iniciarmos nossa análise da fonte. Lembrando ainda que esta deva ser estudada tendo em vista os anseios e expectativas de seu autor em relação àquilo que esperava obter através dela.

O historiador Ibn Khaldun nasceu em 1332 na região de Túnis e sua família era pertencente a uma aristocracia militar andaluza. Em 1352, o jovem estudioso Ibn Khaldun ingressou como escrivão do parafo real sob a dinastia hafsida em Túnis. Em seguida passou a ser o secretário do sultão Abu Inan em Fez, sob a dinastia dos marínidas, pois uma comitiva de sábios tempos antes o tinha impressionado quando da conquista do território hafsida pelo sultão marínida – acontecimento que fez com que promettesse a si mesmo um dia seguir o caminho do Marrocos. Mas seu ofício ao lado do sultão Abu Inan foi curto e em 1357 Ibn Khaldun foi preso a mando desse mesmo sultão, sendo solto apenas quando o soberano morreu. O sucessor de Abu Inan, o sultão Abu Salem, nomeou Ibn Khaldun novamente como secretário do governo marínida, somando a esse dois novos cargos: o de chefe de chancelaria e de madhalim (aquele que repara as injustiças). O novo governo marínida se encontrava em posição instável e Ibn Khaldun retornou para Túnis em 1362. Após ter obtido pleno sucesso em uma negociação entre o rei Pedro, o Cruel, Muhammad V e o vizir nazarí Ibn Al-Khatib, Ibn Khaldun passou a ser professor da mesquita de Bujaya (norte de África), mas a instabilidade política era constante no Magreb Medieval e ele teve de deixar de lecionar para servir ao senhor de Tlemcen, o sultão Abu Hammu, em prol de uma batalha.

O reinado do sultão Abu Hammu (1359-1389) foi dirigido pela mão firme de seu governador. Em 1365, o referido sultão inicia sua marcha em direção à Bujaya e pede ajuda à Khaldun para convencer as tribos Zauawia de participar da invasão. A batalha de Bujaya iniciou-se então com os preparativos do sultão de Tlemcen Abu Hammu para lutar contra o emir de Constantina, Abu'l Abbas, que estava de posse da região do conflito. No entanto, a expedição de Abu Hammu falhou por conta de um problema externo. No meio do conflito, Abu Hammu se vê forçado a lutar contra seu primo e rival, Abu Zayan, o qual tentava dominar Tlemcen enquanto o sultão estava indo para a batalha de Bujaya. Khaldun e as tribos zauawia perseguem o fugitivo Zayan pelo deserto próximo de Tlemcen.

Abu Hammu retorna para a batalha em Bujaya, mas agora com um poderio militar reforçado: os guerreiros Riaha e Ibn Khaldun, junto as suas tribos árabes dos zauawidas. O sultão de Tlemcen tencionava invadir Bujaya com esses dois corpos de exército. Por outro lado, Abu'l Abbas estava com outra parte da tribo dos riahidas até então afastadas da luta, acampado perto da Garganta de Al-Caçab.

A luta de Khaldun estava ocorrendo paralelamente à cena central, pois a tribo de Zogba e os Ulad Arif (aliados de Abu'l Abbas) marchavam em direção ao exército liderado por Khaldun em Al-Guatfa. O resultado desse embate foi a fuga dos zauawida, ocasionando o recuo de Khaldun até a região de Macila, de onde passou depois para a província do Zab.

Khaldun parte com autorização de Abu Hammu para o governo de Muhammad V, levando consigo uma carta do sultão de Tlemcen ao governador de Granada. No caminho, Khaldun se retrata ao sultão merinida Abd'ul Aziz e depois se recolhe em um *ribat*. Aziz consegue, depois de muitas batalhas, dominar Tlemcen, já com Khaldun em sua corte (trabalhando em seu nome em Biskra). Abu Hammu foge, mas logo depois da morte do sultão marínida retomaria a sua cidade de Tlemcen. Depois disso, Abu Hammu inicia uma perseguição à Khaldun. Em 1372, Khaldun, fugindo a pé da perseguição do governador de Tlemcen, chega enfim a Fez.

Toda essa atividade militar no Magreb perturbou tanto Ibn Khaldun que ele acabou se retirando para um *ribat* (parte de uma mesquita ou madrasa que servia de recolhimento para a meditação religiosa e erudita muçulmana). Tempos depois, encontramos Ibn Khaldun em Biskra como funcionário do jovem sultão de Fez e soberano do Marrocos, Abd-al-Aziz.

Entre 1372 a 1374, já retornando à Fez, Khaldun está imerso na esfera política, mas por pouco tempo, na corte do sultão Abu'l Abbas. Em 1374, no entanto, Khaldun desejava se afastar da política e se dedicar somente aos estudos. Logo após optou por uma peregrinação a Meca, mas acabou por se encontrar em 1383 no Cairo.

Durante a metade do século XIV o governo dos mamelucos passava por uma grave instabilidade política e guerras civis. O sultanato de Al-Achraf Cha'ban perpassou em 1365 o saque de Alexandria pelos cruzados comandados por Pierre de Lusignan, rei do Chipre³. Enquanto isso, o corpo do exército mameluco circasiano empreendeu um embate militar contra o sultão Cha'ban, colocando na frente do sultanato o sultão circasiano Malik Al-Daher Barquq (1382-1399, com interrupções). O governo de Barquq foi de notável força na manutenção de sua própria existência, tanto que, depois de seu governo, somente com os

otomanos é que as forças mamelucas iriam declinar com o rompimento das suas relações com o comércio do mar Negro.

Em 1383 Khaldun chega ao Cairo e um ano depois foi nomeado pelo sultão mameluco Barquq como Grande Cádi de Fez, professor na mesquita de Al-Azhar e chefe do corpo dos ulemás, cargos que ocupou tendo por característica sua severidade. Quando Khaldun chegou à cidade do Cairo expressou a seguinte frase: “Quem não viu o Cairo não conheceu a grandeza do islamismo!”⁴. Também foi nesse momento que a família de Khaldun, sua mulher e filhos, morrem perto do porto de Alexandria, fato que vai realçar ainda mais sua severidade nos costumes e promover sua ida, enfim, à Meca.

Assim Khaldun parte definitivamente em direção à Meca em 1387 com a solidariedade do sultão egípcio. De seu retorno destacamos as seguintes palavras de Ibn Khaldun em sua *Autobiografia*: “Desde que retornei da peregrinação, até este momento, ou seja, até ao começo de 797 (fim de outubro de 1394), continuei a viver no retiro, gozando boa saúde e unicamente ocupado em estudar e lecionar. (...)”⁵.

No ano de 1400 ocorreu o encontro diplomático entre Ibn Khaldun (como integrante do governo egípcio) e Tamerlão, líder dos mongóis. Khaldun conseguiu convencer Tamerlão a deixar a cidade de Damasco e, assim, o historiador pôde retornar ao Cairo, se estabelecendo aí até a sua morte em 1406.

A amplitude das viagens de Ibn Khaldun relatadas sinteticamente nos parágrafos precedentes evidencia a procura por governos estáveis que se dispusessem ao patrocínio de seu saber. O interessante é que constatamos também a grande vontade dos sultões em receber Khaldun. O sacrifício de Ibn Khaldun também como um homem das armas e político serviu de inspiração para que ele pudesse se impor perante o poder das cortes como um homem legítimo *da pena*.

Tendo por base a biografia de Khaldun, de que modo podemos avaliar sua importância para o desenvolvimento de seu pensamento? De fato, o historiador muçulmano, ao manter-se próximo ao poder, via em sua realidade uma constante que não podemos menosprezar: a corrupção e o vício, enquanto fatores principais, que ocasionavam o enfraquecimento e conseqüente queda de certos poderes nos sultanatos. Trata-se, em suma, de um pensamento que demarca uma contraposição ao modelo do califado, considerado por Khaldun como o mais apropriado: seria guiado pelo homem mais capacitado religiosamente (valoração da moral) e versado na política (expressão de dignidade para liderar os povos). De todo modo,

Khaldun estava consciente de que faltava em seu tempo um poder que garantisse estabilidade e segurança para o desenvolvimento das atividades humanas.

De fato, o momento no qual Khaldun viveu, o século XIV, é um tempo de transformações que mantém uma identidade própria, repleto de acontecimentos que o caracterizaram como de grande importância para o mundo muçulmano⁶. É nesse contexto que ocorre o epílogo do Califado, aspecto motivador do surgimento de uma nova realidade histórica. Um retrato de seu contexto nos é apresentado pelo próprio Ibn Khaldun na *Introdução* de sua obra *Muqaddimah*:

Mas hoje, quero dizer, no fim do século VIII H., a situação do Magrib sofreu uma revolução profunda, como está à vista de nós todos. A ordem social foi inteiramente subvertida. As nações berberes, que habitavam a região desde os tempos mais remotos, foram substituídas por tribos árabes que no século V da Hégira, invadiram o país e, devido ao seu grande número e força, subjugaram as populações, tomaram-lhes o território e dividiram com elas o domínio sobre outras regiões que conservam ainda (KHALDUN, 1958: 79).

Os poderes que envolveram Ibn Khaldun em seu tempo são os *Nazaríes em Granada* (1232-1492), os *Marínidas do Marrocos* (1269-1420) , o *Sultanato de Tlemcem - reino central* (formado por antigas tribos berberes), o pequeno reino de *Constantina* (ao lado do de Tlemcen), *Hafsidas de Túnis* (1228-1574) e os *Mamelucos no Egito* (1250-1517), este em contato com os mongóis do governo de Tamerlão (1331-1405). Em suma, tratava-se de um ambiente inconstante: sultanatos que ascendiam e decaíam rapidamente em decorrência de intrigas dinásticas, da corrupção e de conflitos entre os sultanatos. Um breve olhar para o contexto já aponta essa variação de forma muito clara⁷. De fato, Khaldun transitava entre esses diferentes poderes em sua época certamente tendo a consciência de que nenhum deles teria uma longa duração.

No entanto, mesmo imerso em conflitos e intrigas relacionadas ao poder, Khaldun encontrou o tempo (o ano de 1374) e local (a tribo árabe, norte africana, dos Aulad Arif) adequados para desenvolver por escrito todas as suas idéias, dentre as quais se inclui uma proposta historiográfica inovadora – a qual vamos, em seguida, analisar.

Para início de nossa reflexão sobre o fazer histórico de Khaldun, voltamos nossos olhos à introdução da *Muqaddimah*, na qual Khaldun estabelece os princípios que devem reger a ciência histórica e os principais erros que precisam ser evitados pelo historiador, inclusive apontando suas causas:

A História é uma ciência que se distingue pela nobreza de seu objetivo, pela sua grande utilidade e importância de seus resultados. É ela que nos faz reconhecer os

hábitos, a maneira de viver dos povos antigos, as ações e atividades dos profetas e a administração dos reis.

Também, os que procuram instruir-se em contato com os assuntos espirituais e temporais do passado encontram, na História, lições de conduta. Para chegar-se a tanto, deve-se usar de recursos da mais diversa natureza e conhecimentos dos mais variados e gerais. Não é senão através de um exame atencioso e de uma aplicação profunda que poderemos chegar à verdade e prevenir-nos contra os erros e os equívocos. Com efeito, se o historiador se contentar com reproduzir as narrativas transmitidas por via de tradição, sem consultar as regras aconselhadas pela experiência, os princípios fundamentais da arte de governar, a própria essência da instituição social e aquelas circunstâncias que caracterizam a sociedade humana, se não julgar sobre o que está longe pelo que está ao alcance de seu olhar, se não comparar o passado com o presente, nunca poderá evitar equívocos, caindo em erros, que o arrastam para longe do caminho da verdade. Chega-se muitas vezes à conclusão de que os historiadores, os comentadores e mesmo os que melhor conheciam as tradições cometeram graves erros, ao contarem os acontecimentos na ordem de narrações sem as estudarem à luz dos princípios gerais que no caso se aplicam, sem as compararem com a narração de fatos análogos, ou fazerem-lhes suportar a prova das regras fornecidas pela lógica e pelo conhecimento da natureza humana, sem, enfim, submetê-las a um atento exame e a uma crítica inteligente. Assim, eles se colocaram fora do alcance da verdade, desviando-se para o descampado do erro histórico e da imaginação (KHALDUN, 1958: 18 – grifo nosso).

Percebemos que a orientação principal de Khaldun diz respeito à uma espécie de conduta metodológica que o historiador deve prosseguir para alcançar o objetivo de uma obra histórica. Dentre tais objetivo, destacamos o princípio assinalado por Khaldun como “lições de conduta”. Ora, um paralelo de inteligibilidade para com a historiografia grega torna-se inevitável nesse momento, e não se trata de uma conexão infudada – lembremos do itinerário de saber entre o mundo grego e o mundo árabe, tal como ressalta Rosalie Helena de Souza Pereira:

A continuidade da filosofia, da medicina, das matemáticas e das várias outras ciências gregas na civilização islâmica, e em língua árabe, ainda é pouco estudada, embora mereça uma investigação mais aprofundada, principalmente no tocante ao legado da Grécia e sua interação com um mundo fundamentalmente diverso. Sabemos hoje que, enquanto os textos gregos de filosofia, de medicina e das variadas ciências eram amplamente traduzidos e conhecidos no mundo islâmico medieval desde o século VIII, o Ocidente latino, nesse mesmo período histórico, ainda desconhecia a vasta produção filosófica e científica dos gregos⁸.

Seguindo esse pensamento que pressupõe uma herança grega apropriada na cultura da civilização islâmica, como forma de uma *translatio studiorum*⁹, podemos levantar a hipótese de uma possível transmissão do pensamento historiográfico grego nos escritos do historiador Ibn Khaldun. No que se refere às “lições de conduta”, devemos recordar Tucídides e sua obra *História da Guerra do Peloponeso*, escrita no século V a.C. Este trabalho, segundo o autor, seria o resultado de incansáveis investigações, mas que se tornaria importante e de grande “utilidade” para todos, como afirmou:

Talvez la falta del elemento mítico en la narración de estos hechos restará encanto a mi obra ante un auditorio, pero si cuantos quieren tener un conocimiento exacto de los hechos del pasado y de los que en el futuro serán iguales o semejantes, de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana, si éstos la consideran útil, será suficiente. En resumen, mi obra ha sido compuesta como una adquisición para siempre más que como una pieza de concurso para escuchar un momento (TUCÍDIDES, 1990: 164-166).

De fato, o historiador grego acreditava que as informações de seu relato, enquanto verdade, e não mito, possuíam imenso valor para aqueles homens que desejassem compreender eventos iguais ou semelhantes no futuro. Ademais do paralelismo que Tucídides aponta na ocorrência desses eventos, revelando sua concepção cíclica da história, fica clara a ideia de que a narrativa que compôs possui traços importantes do próprio comportamento humano, tal como “leis da natureza humana”, em suas próprias palavras.

A narrativa histórica que surge com Tucídides, portanto, tem “algo para ensinar” aos homens. Tal perspectiva também encontramos em Políbio, historiador grego que viveu no século II a.C. Neste trecho de sua obra *Histórias*, percebemos a forte opinião do autor sobre o trabalho historiográfico, bem como o sentido que ele atribui à esse escrito em sua sociedade:

Es función propia de la historia, primero, conocer los discursos tal como fueron efectivamente pronunciados; en segundo lugar, averiguar las causas que hicieron fracasar o tener éxito los planes formulados en ellos, porque la simple narración de los hechos atrae al espíritu, pero es estéril; si se añaden las causas, el recurso a la historia es fructífero. Si de unas circunstancias similares pasamos a considerar las nuestras, obtendremos indicios y previsiones con vistas a averiguar el futuro; esto nos capacita, unas veces, para preservarnos y, otras, para manejarnos con más confianza ante las dificultades que se presenten, siempre que establezcamos un paralelo con los hechos pretéritos. El que silencia los discursos pronunciados, así como las causas que los motivaron, y los sustituye por ejercicios retóricos falsos y ampliaciones oratorias elimina el componente más propio de la historia (POLÍBIO, 1981: 503).

De fato, para o autor, não há sentido em apenas narrar os feitos acontecidos, e por isso se deve refletir acerca deles e de suas causas – tomando frutífero o recurso à história. Ora, sua concepção em torno da utilidade do discurso histórico é o mesmo que já mencionamos anteriormente para Tucídides: buscar no passado circunstâncias similares àquelas do presente, buscando indícios para avaliar e averiguar de uma forma mais confiante as dificuldades do futuro¹⁰. Diante de função tão importante, o ato de esconder ou falsificar dados seria condenável, pois infringiria aquele que é o componente mais próprio da história: a verdade¹¹.

Portanto, os acontecimentos do passado compõem “lições de conduta” que podem orientar as ações do homem frente aos problemas do presente e do futuro. No entanto, para a história assumir essa função tão digna, a narrativa histórica deve, necessariamente, preservar

seu teor de veracidade. É exatamente nesse sentido que Khaldun atua em suas críticas, apontando incoerências em torno da prática do historiador que dificultavam o alcance da verdade.

Inicialmente, para Khaldun¹², o historiador não pode empregar cifras exageradas quando, por exemplo, relata batalhas ou o número de descendentes de uma certa dinastia. Portanto, deve sempre utilizar do bom senso em sua construção histórica.

Um dos erros mais criticados por Khaldun é a inserção de fábulas na construção de um texto histórico. São quatro exemplos de fábulas que Khaldun indica para realizar sua crítica: a primeira é sobre a história dos Tubba, soberanos do Iaman e da Península Arábica. A segunda fábula que Khaldun demonstra é a da *Surat da Aurora* em que alguns historiadores relatam a construção de uma magnífica cidade Iram Dhat al-Imad nos desertos de Aden, a qual teria sido fulminada por Deus. Para o historiador muçulmano, tais historiadores “apelaram então para estes contos, que parecem fábulas feitas de propósito ou anedotas para divertir o público”¹³.

A terceira fábula indicada por Khaldun trata do califa abássida Harum Ar-Rachid (763-809). Nessa narrativa conta-se sobre como o referido califa tomou o poder dos Barkamidas de origem persa e sobre a aventura de Abassa, irmã de Rachid, com Jafar – cliente e liberto do califa. Khaldun tenta demonstrar que tanto Abassa quanto Rachid são pessoas honestas, ou seja, que não poderiam cair no desregramento social. No entanto, os Barkamidas são tidos como conspiradores pela usurpação:

Quem examinar a marcha do império abássida e a conduta, o papel desempenhado pelos barkamidas, achará nossas ponderações muito fundamentadas, reconhecendo que havia causas reais de sobra capazes de provocar este acontecimento¹⁴.

Devemos lembrar que, para Khaldun, o califa Harum Ar-Rachid era tido como exemplo de homem no poder (os mais nobres eram os que tinham descendência com o Profeta Muhammad), sendo que tal pensamento deveria ser uma reflexão oriunda de sua própria época, a qual estava entregue a muitos sultanatos efêmeros no Norte de África e Granada:

Ora, é sabido como Ar-Rachid e seus pais eram cuidadosos em evitar atos que pudessem parecer censuráveis aos olhos da religião e do mundo; ele tinha formado seu carácter esmerando-se em todos os hábitos de honestidade, em todas as qualidades apreciadas, em todos os nobres impulsos do espírito árabe¹⁵.

Para o califa Rachid, conforme Khaldun, eram também importantes a manutenção da rudeza da vida nômade e sua simplicidade, pois ainda estavam intactos os costumes.

A quarta fábula é a respeito de Iahya Ibn Actam (m.856), cádi de Al-Mamum. Ibn Actam era suspeito de maus costumes, tal como beber em demasia. Khaldun emprega seu método de crítica e análise nos lembrando da autoridade que se revestia Ibn Actam em sua época e que pensadores contemporâneos o consideravam um brilhante juriscônsulto de imagem idônea.

Depois dessas quatro fábulas, Khaldun cita pequenos exemplos de contos cuja intenção é apresentar o modo como historiadores, a exemplo de Tabari (839-923) e Al-Maṣūdi (871-956), se deixaram fiar por informações demasiadamente fantasiosas em suas narrativas, sendo que os mesmos, na época de Khaldun, seriam seguidos sem uma observação crítica por parte dos pensadores e leitores. É importante lembrar que nesta parte Khaldun demonstra seu conhecimento da história dos abássidas, dos fatímidas e dos omayyas de Al-Andaluz. Tendo conhecimento de causa, Khaldun demonstra a frequência das informações fantasiosas misturadas nas histórias em sua época:

Anedotas semelhantes encontram-se com frequência entre os historiadores. São fábulas que o amor dos deleites proibidos e o desprezo pelas regras da decência incitam a invejar e a propalar. Seus autores procuram arranjar autoridades e exemplos que sirvam de capa a sua própria libertinagem. Por isso, vemos esta espécie de escritores à cata de anedotas do mesmo gênero, folheando os livros a sua procura. Em verdade, se esta diligência de conhecer os Antigos os incitasse a imitá-los em outra coisa além dos deslizos e a seguir-lhes os traços e feitos que mais realçam o seu carácter íntegro e cuja lembrança perdura através dos séculos. *Isso sim, Seria melhor para eles se eles soubessem* (KHALDUN, 1958: 47 – grifo nosso).

Como podemos perceber, Khaldun atua com muita ênfase em sua crítica acerca de autores que não estariam “honrando” a verdade em seus escritos. Mas quais seriam as razões desse afastamento da verdade que o autor verificava em seu tempo? No seguinte trecho de sua obra podemos encontrar um bom indicativo:

Aliás, o império e o sultanato são, por assim dizer, como um mercado público, onde todos trazem seus gêneros e mercadorias em matéria de ciências e de arte; aí se vai na esperança de encontrar algum favor dos poderes; de toda parte vem chegando anedotas e fábulas a respeito de mazelas dos governos, espumas deste mar que se chama o Poder; o que for recebido com agrado pela corte é também recebido com agrado pelo comum do povo. Quando o governo age com franqueza, deixa a parcialidade, renuncia à corrupção e à fraude; quando segue direito e sem tergiversar o caminho da retidão, então, o ouro puro e a prata de bom quilate, em matéria de ciência, têm um valor real no seu mercado. Mas, se o poder se deixar levar pelos interesses pessoais e pelos preconceitos, se flutuar ao capricho dos intrigantes que se fazem os corretores da injustiça e da bajulação, nesse caso apenas tem curso mercadorias falsificadas e moedas falsas de erudição. Para se aquilatar do valor real de semelhantes trocas, o juiz esclarecido deve levar dentro de si a balança do exame, a medida da investigação e do retoque (KHALDUN, 1958: 55).

A reflexão de Khaldun sobre o panorama intelectual de sua época possui um tom altamente crítico. A questão é a seguinte: quando um governo demonstra fraqueza, apontando para uma parcialidade, surgem intrigantes, corretores da injustiça e da bajulação, buscando se aproveitar da situação através do uso de “mercadorias falsificadas e moedas falsas de erudição”. Ora, é a verdade que sai prejudicada nesse ato bajulatório de certos homens. Voltemos ao clássicos nesse momento: como não se lembrar de Luciano de Samosata frente às denúncias de injustiça e bajulação que Khaldun estabelece a muitos trabalhos de erudição em sua época?

Observamos muito desse pensamento enraizado no grego Luciano de Samosata, autor de um pequeno texto intitulado *Como se deve escrever a história*. Atuando na segunda metade do século II d.C., Luciano buscou teorizar em sua obra alguns dos principais aspectos que caracterizavam o discurso histórico em seu tempo. No entanto, o autor é repleto de críticas em relação aos seus contemporâneos, os quais estariam subestimando a tarefa de escrita da história:

Aunque ni siquiera cree la mayoría que necesiten más consejo para su tarea que la relativa habilidad que necesitan para andar, para ver o para comer, sino que piensan que es facilísimo y está al alcance de cualquiera escribir historia, con tal de ser capaz de explicar con palabras lo ocurrido. Pero tú sabes, sin duda, querido amigo, tan bien como yo, que la historia no es una de las cosas fáciles de manejar, ni de las que pueden componerse con negligencia, sino que necesita, como lo que más en literatura, mucha meditación, si se intenta componer, como dice Tucídides, un bien para siempre (LUCIANO DE SAMOSATA, 1990: 375-376).

A crítica apresentada por Luciano diz respeito à superficialidade e à arbitrariedade, por parte dos historiadores de seu tempo, no que se refere às práticas adotadas na pesquisa histórica. Trata-se, portanto, de uma tarefa que comportaria um grande esforço e técnica em seus procedimentos. Luciano, nesse sentido, mantém e reforça o ideal metodológico inerente ao trabalho do historiador, referenciando aquele que pregou o rigor metodológico do ofício, Tucídides.

De fato, entre os erros que acometem o trabalho dos historiadores, Luciano destaca o grau de parcialidade exagerado que muitos apresentam, como quando:

[...] omiten el relato de los acontecimientos y se pasan el tiempo elogiando a gobernantes y generales, elevando hasta el cielo a los suyos y difamando a los enemigos más de lo tolerable; ignoran que la línea que divide la historia y el panegírico no es un istmo estrecho, sino que hay una gran muralla entre ellos [...] mientras que la única preocupación del encomiasta es elogiar y agradar por cualquier procedimiento al elogiado, y le importaría poco conseguir su objetivo mintiendo, la historia, en cambio, no podría admitir una mentira, por muy pequeña que fuera (LUCIANO DE SAMOSATA, 1990: 377).

Luciano critica obras que acabam se tornando meros instrumentos de elogio por parte de adutores. Estes pouco se importariam, em seus escritos, de contar uma mentira. Ora, o trabalho historiográfico, por sua vez, seria justamente pautado na escrita da verdade, não admitindo qualquer tipo de falsidade. Acentuando sua crítica, Luciano contrapõe a escrita da história à poesia, tendo em vista muitos historiadores:

[...] ignoran que la poesia y los poemas tienen sus propias intenciones y normas, pero los de la historia son distintos [...] Puen bien, esto es un gran defecto – más bien un gravísimo defecto -: que no sepan separar los atributos de la historia y de la poesía, y meter en la historia los adornos de la poesía – el mito, el elogio y las exageraciones de ambos (LUCIANO DE SAMOSATA, 1990: 378).

No critério da escrita histórica não haveria espaço, portanto, para mitos, elogios ou exageros na narrativa. A poesia seria simples ficção, totalmente ao contrário da história – preocupada com a “publicación de la verdad”¹⁶. Da mesma forma, deve ser alguém “libre de espíritu, que no tema a nadie ni espera nada o será igual que los malos jueces que venden su veredicto por un favor o por un odio”¹⁷. Através desse preceito, Luciano ressalta a importância de contar aquilo que efetivamente aconteceu, não se preocupando com elogios ou depreciações. Na seguinte passagem, Luciano deixa ainda mais claro que um historiador verdadeiro não entrega seu trabalho em favor de elogios ou recompensas:

No hará tal cosa Jenofonte (un historiador justo) ni tampoco Tucídides. Por el contrario, si siente un odio personal hacia alguien, considerará el interés público mucho más obligatorio, y pondrá la verdad por encima de la enemistad; y si tiene un amigo, no le disculpará si comete un error. Porque, como decía, ésta es la única peculiaridad de la historia y sólo a la verdad se le deben ofrecer sacrificios si uno va a dedicarse a escribir historia, y debe desentenderse de todo lo demás. En resumen, hay una sola norma y una sola medida exacta, tomar en consideración no a los actuales oyentes sino a los que se encontrarán con nuestra obra en el futuro (LUCIANO DE SAMOSATA, 1990: 399).

A escrita da verdade estaria acima de tudo, inclusive dos laços de amizade ou desafeto. Dessa forma, é o interesse público de seu trabalho o fator que realmente importa, um compromisso não para com os contemporâneos, mas para aqueles do futuro que contemplarão tal trabalho. Luciano, portanto, reforça o compromisso e caráter do historiador, relevando que este deveria ser:

[...] intrépido, incorruptible, libre, amigo de la libertad de expresión y de la verdad, resuelto, como dice el cómico al llamar a los higos, higos, al casco, casco, que no rinda tributo ni al odio ni a la amistad, ni omita nada por compasión, pudor o desagrado, que un juez ecuánime, benévolo con todos para no adjudicar a nadie más de lo debido, forastero en sus libros y apátrida, independiente, sin rey, sin que se ponga a calcular qué opinará éste o el otro, sino que diga las cosas como han ocurrido (LUCIANO DE SAMOSATA, 1990: 400).

Luciano, ao estabelecer tais características, compreende a importância da integridade intelectual do historiador, uma espécie de compromisso com a veracidade e a liberdade. Nessa tarefa, sua linguagem e expressividade teriam como principal propósito “explicar el tema con claridad y mostrarlo con la mayor evidencia posible, sin emplear palabras oscuras y fuera de uso, ni tampoco términos vulgares y propios de tenderos, sino que pueda entenderlas la mayoría de las personas cultas”¹⁸.

Vemos, portanto, que Luciano de Samosata apregoa em sua época a escrita de uma história justa¹⁹, a qual seja formada por relatos verdadeiros e imparciais. Como diz o autor, “el cometido y la finalidad de la historia es único, la utilidad, y esto sólo se deduce de la verdad”²⁰. A ideia de um escrito que sirva à humanidade com utilidade, trazendo exemplos para reflexão àqueles que virão, está diretamente associada à ideia de imparcialidade e verdade do escrito histórico. De fato, a análise comparativa que realizamos demonstra que Luciano de Samosata e Ibn Khaldun apresentam perspectivas muito similares em relação aos critérios inerentes à escrita da história e a notória importância de tal discurso – um elo de inteligibilidade que não pode, a despeito dos vários séculos que separam os dois autores, ser negligenciada.

Khaldun, sem dúvidas, tinha consciência da tradição historiográfica islâmica, mas atua dentro dela sugerindo e apontando novas perspectivas de análise, dentre as quais vemos apontar em seu subtexto importantes resquícios, transformados, do fazer histórico grego da antiguidade. De fato, o resgate dessa tradição historiográfica clássica na época de Khaldun e naquele espaço do Norte da África nos demonstrou a ocorrência de uma manutenção, em torno de certos aspectos, da herança grega através dos governos árabes (via Oriente-Occidente). Dentre os aspectos dessa manutenção, ressaltamos a inteligibilidade do discurso histórico: exemplos e lições que o passado dispõe àqueles do futuro – principalmente visando os homens relacionados ao poder, cujas ações poderiam ser legitimadas pela pena “aconselhadora” do historiador.

Por isso, e tendo por base os vários acontecimentos que permeiam a vida de Ibn Khaldun, podemos levantar a ideia de que os homens relacionados à política, em sua época, necessitavam de uma corte de saber como forma de sustentáculo do próprio poder. Ora, isso porque Khaldun se tornou motivo de disputas entre diferentes núcleos de poder. Um dos exemplos do reconhecimento de Ibn Khaldun por parte dos homens de poder de sua época é quando este realizou uma importante missão diplomática em 1363, na qual era necessária a

ratificação de um tratado de paz entre o sultão Ibn Al-Ahmar (Muhammad V), sultão de Granada, e Pedro, o Cruel (rei de Castela e Leão):

No ano seguinte mandou-me (Muhammad V) em missão diplomática à corte de Pedro, filho de Afonso, e rei de Castela. (...) Chegando a Sevilha, onde pude contemplar inúmeros vestígios deixados pelos meus poderosos antepassados, fui apresentado ao rei cristão que me recebeu com as maiores honras. (...) O rei Pedro quis então me guardar perto de si; ofereceu-me devolver a herança dos meus avós em Sevilha, que ao tempo se achava nas mãos de alguns altos dignitários de seu Império. (...) Quando de minha despedida, deu-me cavalo e provisões, e confiou-me uma excelente mula, equipada com sela e freio guarnecido de ouro, que devia entregar ao sultão de Granada (KHALDUN, 1958: 511-512).

Essa posição respeitável de Ibn Khaldun na esfera islâmica e cristã demonstra a grande importância do poder diretamente relacionado ao homem de saber. A formação erudita de Ibn Khaldun teria sido primordial para que ele exercesse as suas ações no âmbito político. Essa formação foi, acima de tudo, ampla, na qual se destacava sua compreensão da História. De fato, escrever e contar a história nessa época tardo-medieval fazia parte das sociedades muçulmanas letradas, e Ibn Khaldun foi o representante de um tempo de cultura miscigenada no qual *Al-Andaluz* seria o emblema representativo dessa esfera de sabedoria e poder ainda presente no norte de África após a *Reconquista* cristã.

O olhar de Ibn Khaldun na parte inicial de sua obra *Muqaddimah* legitima a importância do historiador em seu tempo, pois relata seu próprio contato com documentos que preservam fatos ocorridos e a sua busca pela crítica nos interstícios dos acontecimentos ditos “oficiais” da época. Assim, aos historiadores é indicada a função de se aprofundar nos resíduos do que está no passado:

Nesses tempos remotos, os cronistas destinavam seus escritos ao uso da família reinante. Os jovens príncipes empenhavam-se em conhecer a história de seus antepassados e seus feitos, para lhes trilharem os passos e se guiarem pelo seu exemplo; mas, sobretudo, sentiam a necessidade de saber como e onde escolher os personagens que deviam tomar os grandes encargos e de confiar a alta administração e outros empregos aos descendentes de antigos protegidos da casa real e seus servidores. (...) Os historiadores viam-se, pois, na necessidade de entrarem nestes detalhes pormenorizados (KHALDUN, 1958: 76).

Para se compreender como Ibn Khaldun fazia parte de uma tradição de estudos na Península Ibérica, no caso específico de *Al-Andaluz*, podemos indicar que durante a fragmentação política da unidade do Califado, as diversas cortes desenvolveram tradições de escrita da história local. A elite intelectual, assim, desenvolvia aptidões para que os homens de poder se utilizassem de suas produções escritas. Isso nos aproxima da realidade proposta pela *Autobiografia de Ibn Khaldun*, quando o historiador medieval cumpre simultaneamente

os cargos ligados ao saber e de armas nas cortes por onde passou e, além disso, nesse caso, acaba por formular uma teoria da História.

Portanto, Ibn Khaldun intencionalmente deixou por escrito e ressaltou sua formação superior, intimamente ligada à cultura específica de *Al-Andaluz* – um Oriente dentro do Ocidente. Além disso, era membro destacado de uma aristocracia islâmica que conseguiu interferir em importantes decisões políticas de diversos sultões, deixando por escrito em suas obras como alçar esse modelo de sábio islâmico medieval. Ibn Khaldun conseguiu tudo isso através do mérito de oferecer “bons conselhos” e “lições de conduta”, consequência de seu reconhecimento como historiador, ou seja, como um personagem que poderia avaliar e validar legítimas ações políticas no ambiente de poder islâmico do século XIV.

Referências bibliográficas

Fontes:

KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah* – Os Prolegômenos (tomo I, II e III). Tradução integral e direta do árabe por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958-1960.

KHALDUN, Ibn. Autobiografia. In: *Muqaddimah* – Os Prolegômenos (tomo I). Tradução integral e direta do árabe por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958.

LUCIANO DE SAMOSATA. *Obras III*. Tradução Juan Zaragoza Botella. Madrid: Gredos, 1990.

POLÍBIO. *Historias*: livros V-XV. Traducción y notas de Manuel Balasch Recort. Madrid: Gredos, 1981.

TUCIDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso*: libros I – II. Tradução Juan José Torres Esbarranch. Madrid : Gredos, 1990.

Bibliografia:

BEHRENS-ABOUSEIF, Doris. El Sultanato Mameluco (1250-1217). In: *Ibn Jaldún: entre al-Andalus y Egipto*. Palácio Emir Taz, Cairo: GPD, pp.59-71, 2008.

BLANCO MARTÍNEZ, Rogelio. Ibn Jaldún: entre el saber y el poder. *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersaf, pp. 13-22, 2008.

CADIOU, François; COULOMB, Clarisse; LEMONDE, Anne; SANTAMARIA, Yves. *Como se faz a história: historiografia, método e pesquisa*. Tradução de Giselle Unti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

DUBY, Georges. *Ano 1000, ano 2000: na pista de nossos medos*. Tradução de Eugênio Michel da Silva e Maria Regina Lucena Borges-Osório. São Paulo: Editora da UNESP/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

LIBERA, Alain. *A filosofia medieval*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Tradução de Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru/SP: EDUSC, 2004.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (organizadora). *Busca do conhecimento: ensaios de filosofia medieval no Islã*. São Paulo: Paulus, 2007.

¹ Mestranda e bolsista REUNI/CAPES do Curso de Pós-graduação em História/UFPR. E-mail: elainesenko@hotmail.com

² KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos*. (tomo I, II e III). Tradução integral e direta do árabe por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958-1960.

³ BEHRENS-ABOUSEIF, Doris. El Sultanato Mameluco (1250-1217). In: *Ibn Jaldún: entre al-Andalus y Egipto*. Palácio Emir Taz, Cairo: GPD, p.59, 2008.

⁴ KHALDUN, Ibn. *Autobiografia*. In: *Muqaddimah – Os prolegômenos (tomo I)*. op. cit., p. 537.

⁵ KHALDUN, Ibn. *Autobiografia*. In: *Muqaddimah – Os prolegômenos (tomo I)*. op. cit., p.545-546.

⁶ “Resuena ahora fuertemente esa posibilidad racional de ‘influir’ sobre los cursos previsibles del devenir, y lo hace en amplio sentido político, social y económico. Y también, como verdadera teoría de la educación, de los significados del aprendizaje en la historia de la educación, de los significados del aprendizaje en la historia de las civilizaciones. Una verdadera paideia, susceptible de ser invocada nuevamente por cuanto de cierto otorga un valor intrínseco a la religión, a su enseñanza y su utilidad, pero que, como también ha señalado Abdessalam Cheddadi, no es un valor definitivo ni menos exclusivo ni excluyente para el orden social, pues numerosos pueblos – dice Ibn Jaldún – viven sin ley revelada y basan su orden social y político en la fuerza o la razón. Que sea ésta la que propulse a la asabiyya, a la cohesión del grupo, que es siempre para Ibn Jaldún el motor civilizador que rige la creación de necesidades y las transformaciones del ingenio humano para una vida más perfeccionada, dependerá de la capacidad que tengamos de prevenir ampliamente los transcurso como parte de lo labor de gobierno, en una constante dialéctica entre los deseos y las posibilidades, que es lo que para él define justicia. Y tomando siempre muy en cuenta la forma en que se tensa la relación entre progreso material y regresión moral y sus permanentes transformaciones”. In: BLANCO MARTÍNEZ, Rogelio. Ibn Jaldún: entre el saber y el poder. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersaf, 2008, p.21.

⁷ Além de todas essas agitações políticas, devemos ressaltar que a cultura granadina e norte-africana do medievo proporcionaram uma riqueza muito grande em termos arquitetônicos, de obras escritas, de costumes, dentre outros aspectos – os quais compõem certamente uma preciosa herança histórica.

⁸ PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (organizadora). *Busca do conhecimento: ensaios de filosofia medieval no Islã*. São Paulo: Paulus, 2007, p.17. E de acordo com Georges Duby: “A Europa não teve como se defender contra a contaminação de uma cultura estrangeira. Ao contrário, nutriu-se das culturas que, muito mais ricas, estavam ao seu redor. O desenvolvimento intelectual e técnico da Europa do século XII baseia-se naquilo que os

conquistadores cristãos encontraram nas bibliotecas árabes de Toledo ou de Palermo. Os árabes tinham reunido o legado da ciência e da filosofia gregas, que os romanos tinham desprezado, e foi em seus livros que os europeus descobriram Euclides, Aristóteles, a Medicina, a Lógica, a Astronomia, Ptolomeu. Esses conquistadores lançaram-se sobre esse tesouro como nós o fazemos sobre alguns produtos da cultura americana. A Europa era, então, vigorosa o bastante para criar sua própria cultura com o que ela tomava de outros lugares”. In: DUBY, Georges. *Ano 1000, ano 2000: na pista de nossos medos*. Tradução de Eugênio Michel da Silva e Maria Regina Lucena Borges-Osório. São Paulo: Editora da UNESP/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999, p.70.

⁹ Segundo Alain de Libera: “um primeiro movimento de ‘transladação dos estudos’ (translatio studiorum) leva do Oriente, anteriormente cristão (sírio-egípcio-persa), a Bagdad; o segundo leva de Bagdad a Córdoba”. In: LIBERA, Alain. *A filosofia medieval*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.65.

¹⁰ Segundo Arnaldo Momigliano, “O historiador grego quase sempre acredita que os acontecimentos passados têm uma relevância para o futuro. Na verdade, eles não seriam importantes se não ensinassem alguma coisa para aqueles que lêem a seu respeito. A história relatada tem sempre que prover um exemplo, constituir uma lição, servir de referência para os desenvolvimentos futuros dos negócios humanos”. In: CADIOU, François; COULOMB, Clarisse; LEMONDE, Anne; SANTAMARIA, Yves. *Como se faz a história: historiografia, método e pesquisa*. Tradução de Giselle Unti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p.38.

¹¹ De fato, “a regra na qual repousava o modelo historiográfico estabelecido com Heródoto e Tucídides, era atribuir ao historiador o dever de dizer a verdade sobre os acontecimentos que julgava digno relatar. A veracidade do discurso era considerada, portanto, como um elemento constituinte da história” In: CADIOU, François; COULOMB, Clarisse; LEMONDE, Anne; SANTAMARIA, Yves. *Como se faz a história: historiografia, método e pesquisa*. *op. cit.*, p.19.

¹² KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. *op. cit.*, p.18-19.

¹³ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. *op. cit.*, p.31.

¹⁴ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. *op. cit.*, p.37.

¹⁵ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. *op. cit.*, p.41.

¹⁶ LUCIANO DE SAMOSATA. *Obras III*. Trad. Juan Zaragoza Botella . Madrid : Gredos, 1990, p.379.

¹⁷ LUCIANO DE SAMOSATA. *Obras III*. Trad. Juan Zaragoza Botella . Madrid : Gredos, 1990, p.398.

¹⁸ LUCIANO DE SAMOSATA. *Obras III*. Trad. Juan Zaragoza Botella . Madrid : Gredos, 1990, p.401.

¹⁹ LUCIANO DE SAMOSATA. *Obras III*. Trad. Juan Zaragoza Botella . Madrid : Gredos, 1990, p.408.

²⁰ LUCIANO DE SAMOSATA. *Obras III*. Trad. Juan Zaragoza Botella . Madrid : Gredos, 1990, p.379.