



# “OS PROLEGÔMENOS” DE IBN KHALDUN: uma leitura fenomenológica-hermenêutica

Palavras-Chave: Geografia árabe, Historicidade, Geograficidade

Autores/as:

Jahan Natanael Domingos Lopes [UNICAMP]

Prof. Dr. Eduardo José Marandola Jr. (orientador/a) [FCA/UNICAMP]

---

## INTRODUÇÃO:

*Pergunto: “Onde estão as ciências dos Persas, cujos escritos, na época da Conquista, foram destruídos por ordem do Califa Oma? Que foi feito das ciências dos Caldeus, dos Assírios, dos habitantes da Babilônia? Onde estão os resultados e os vestígios deixados pelas ciências entre estes povos? Onde estão a brilhante cultura dos Coptas e outras gerações de eras mais remotas?” Há uma única nação, a dos Gregos, cujas produções científicas estão em nosso poder, e isto, graças ao empenho d’Al-Mamum, que os mandou traduzir do idioma original (para o árabe). Este príncipe pôde levar a cabo semelhante proeza porque encontrou grande número de tradutores e gastou muito dinheiro. Quanto aos outros povos, nada conhecemos de suas ciências.*

*(Khalidun, 1958, p. 95)*

Em busca de uma perspectiva que conflua rumo a um pensamento decolonial, transpassando a oportunidade de se conhecer o não hegemônico, permitir-se-á a seguinte abertura: “ao invés de carros há camelos, ao contrário de dinheiro há ouro, no lugar de smartphones há tapetes, de rodovias há as constelações, adversos a fumaças há regs e ergs, ao contrário de Paris há Meca, em vez de bits há oralidade...” e, aos poucos, tece-se que uma “paisagem destoante deve ser cúmplice do que se entende enquanto Espaço árabe”. (LOPES, 2021b, p. 7). Dessarte, nesse contexto – no ápice do baixo medievo –, tem-se uma diversidade de horizontes que se aglutinam em uma totalidade factual. Por esse entrelaço, está-se no encontro preambular com a fenomenologia; entretanto, imbricar-se-á uma predicação extensiva dos viventes na circularidade de compreensão, pela hermenêutica.

Além disso, perspectivar-se-á, imerso no Espaço árabe do medievo, um antagonismo a essa realidade dada que se apresenta, pois, afinal, hermeneuticamente se conclama que: “A obra que faz parte da literatura universal ocupa seu lugar na consciência de todos. Pertence ao ‘mundo’. Ora, o mundo que uma obra de literatura universal atribui a si mesma pode estar muito distante e afastado do mundo original ao qual a obra falou”. (GADAMER, 2015, p. 227). Logo, as obras fecundadas na espacialidade do real vingam-se poeticamente (*ποιητικής*, criação), sobretudo ao se considerar a estética do gênio – pendulando ferozmente no entremeio da faculdade da imaginação e do entendimento (KANT, 2005) –, em uma compreensão em que se permite pensar um mundo

próprio do autor, ao passo de que “tão vasto é o mundo-no-ser tanto quanto são as possibilidades de ser-no-mundo” (LOPES, 2021c, p. 13). Isso tudo não invalida o parágrafo supracitado, muito pelo contrário, dá-lhe uma acepção muito mais virtuosa, isto é, além de um Espaço árabe ôntico, poder-se-ia pensar em uma dimensão ontológica – pela fenomenologia-hermenêutica (RICŒUR, 1968; 1977) – a partir da existência que se relaciona com a espacialidade.

Dessa forma, este trabalho alicerça-se na compreensão de um autor em específico, um magrebino chamado Ibn Khaldun (1332-1406), “un africano genial, de mente tan clara y tan pulidora de ideias como la de un griego” (ORTEGA Y GASSET, 1927, p. 679). Sua obra mais monumental chama-se “História Universal”, cuja parte mais traduzida e difundida é sua introdução, “Os Prolegômenos” (do árabe: مقدمة ابن خلدون; lê-se: Muqaddimah) (KHALDUN, 1958; 1959; 1960). Ela assenta-se em um discurso de filosofia social; nisso, buscando compreender o que o autor identifica como seu objeto de estudo, a Umran (عمران) é o alicerce que “traduz a mesma ideia geral de politeia de Aristóteles e abrange, ao mesmo tempo, diversos fenômenos sociais [...]: Sociedade, Sociologia, Organização Política, Organização Social, Civilização etc”. (KHALDUN, 1958, p. 105, N. T.). Com esse investigar, evidencia-se uma análise ambiciosa que proporciona, de seu mundo-no-ser, a vivência de ser-no-mundo, fornecendo uma verdadeira reflexão acerca de um mundo-no-ser-no-mundo.

## POR AMOR AO MAGREB

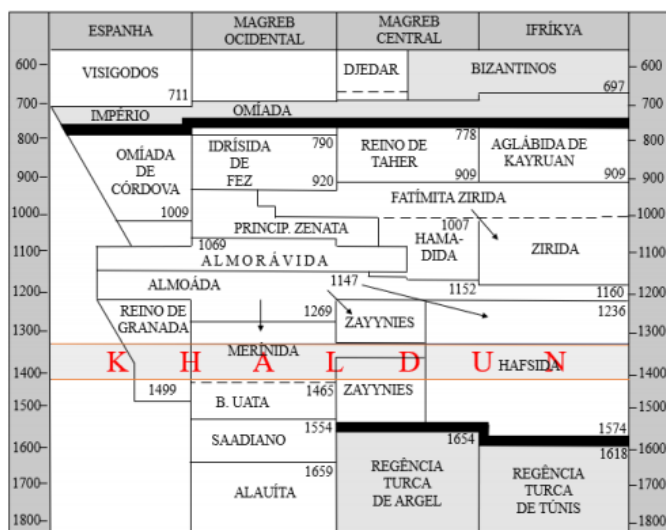
*As palavras, assim como as letras que entram em sua composição, proporcionam à alma a faculdade de agir sobre o mundo da natureza e, conseqüentemente, de causar impressões sobre os seres criados.*

*(Khaldun, 1960, p. 195)*

Conforme sua “Autobiografia” (KHALDUN, 1958, p. 481-553), percebe-se uma vida que cerceia um reduto intelectual privilegiado, mas também religioso, sendo da escola corânica Malikita. Nessa época, os estudantes assumiam um intenso papel aventureiro de viagens, havia tanto religiosas – *hijra*, *hajj* e *ziyarat* – quanto exclusivas para conhecer o mundo – *rihla* –, arriscando, não raro, a própria vida (LOPES, 2021b). Assim, durante as viagens, possuiu diversos professores que lhe ensinaram as artes da escrita, da natureza, da poesia e, sobretudo, do Corão. Reuniu diversos certificados, com os quais validavam seus cargos – sobretudo de Cádi, um juiz supremo, sendo-o, inclusive, do grande império Mameluco do Cairo (BISSIO, 2012). Por todos impérios em que passava, especialmente para lecionar, como o fez na escola de “al-Azhar, ainda hoje, a primeira Universidade do Egito” (KHALDUN, 1958, p. 537, N. T.), Ibn Khaldun jamais deixou de usar suas vestes magrebina, mesmo no Oriente. Chegou a fazer duas visitas para Meca, conheceu do Ocidente ao Oriente e, a ser preso em Damasco na corte do ícone tirano Tamerlão (1370–1507) – do Império turco-mongol – conseguiu escapar, graças aos estratagemas urdidos por sua inteligência.

Trabalhou a vida inteira e os poucos momentos de ócio eram dedicados à sua escrita. Foi um homem privilegiado, com cargos em todos impérios (Mapa 1) do Magreb. Observador, analisou todas sociedades que pôde, nômades (no contato para acordos e tratados) e sedentárias, em seus vícios e virtudes. Era uma pessoa amargurada, pois perdera os pais para peste em Granada, mas identifica sua maior dor como ele próprio apela: “ toda minha família tinha embarcado num porto do Magrib para se juntar a mim; mas o navio soçobrou numa tempestade e todos que iam nele pereceram. Assim, num só golpe, perdi para sempre riqueza, felicidade e filhos”. (KHALDUN, 1958, p. 543). Apesar de sua sofrida biografia, sua obra transpassa tempos de espaço, para, aqui, neste trabalho – mais de seiscentos anos depois – rememorar destaque.

**Mapa 1.** Impérios do Magreb (séc. VI - XIX)



Fonte: Lacoste (1991) modificado.

Ao se examinar o Mapa 1, tem-se a visão do que mais intrigava Khaldun, que era a forma de as sociedades – Umran (عمران) – comportarem-se de modo cíclico com: ascensão, desenvolvimento, apogeu, declínio e queda. Inquieto, visou a responder questões como: o que poderia provocar esta “colcha de retalhos” de civilizações? O que motivaria a existência dos impérios? Que escatologia cabe aos homens em seus grupos pautados em relações volúveis? Para sua tese sintético-analítica, aprofundou-se na diferenciação, como evento social privilegiado, na conexão do nomadismo ao sedentarismo:

Todos os laços servem para unir um povo, os do sangue são os mais íntimos e os mais fortes. A mesma causa mantém entre eles um forte **espírito de grupo**, e os povos que sentem a influência deste sentimento preferem sempre a vida do deserto à das cidades, onde perderiam sua bravura e seriam reduzidos ao nível dos indivíduos que têm necessidade de proteção alheia. O leitor que terá compreendido estes princípios poderá com facilidade tirar as consequências. (KHALDUN, 1959, p. 233, grifo nosso).

Consoante a essa concepção, fecundou-se o conceito de Asabiya (عصبية) – corrente em toda obra –, comumente entendido por “espírito de grupo”. Conforme se pense no nomadismo, tem-se um grupo com uma forte relação de sociabilidade, isto é, a vida de si é situada na mão do outro, os desafios são imensos, feras, cobras, inundações, secas, fome, frio, sede... e as adversidades reforçam as relações. Desta forma, no sedentarismo opõe-se à hostilidade, fazendo com que os confortos – e, sobretudo, luxos; sendo que, com esse ócio, surgem as ciências e artes – ceifem a alteridade para o reino da indiferença, ou seja, as relações e o espírito de grupo enfraquecem-se e a ignorância, a arrogância, o desencontro para com o outro, a destituição da empatia tornam-se elementos comuns dessa outra situação humana. Contrasta-se, pois, Khaldun com e Ratzel (1990, p. 74) ao atestar que: “Mesmo os nômades estão ligados ao seu território, embora seus vínculos

sejam mais tênues que os vínculos das sociedades sedentárias”. Essa menção abre-se para uma visão idílica das relações citadinas, que, ainda que imbrigue as pessoas econômico e politicamente, desatenta que as relações humanas, na profundidade existencial do enfraquecer da Asabiya, sejam corroídas. Com atento, segue-se a perspectiva khalduniana: “No sedentarismo, entende-se, não se precisa mais do outro tal como antes se necessitava. [...] Assim, o coletivo torna-se indivíduo e de indivíduo o outro é estranhado e, por vezes, inferiorizado frente a um “eu” que se percebe parte e não todo”. (LOPES, 2021a, p. 77). Essa explicação acerca da Asabiya é o cerne da Umran.

É evidente, nos estudos do nosso magrebino, a “tríade locutor-texto-receptor, a qual necessitará da Gramática (*nahw*) para normalização do que será dito, da Retórica (*balagha*) e, no caso específico islâmico, da Ciência da Lei (*fiqh*) e da Teologia dialética (*kalam*), conhecimentos que constituem o ensino básico oriental de Ibn Khaldun”. (DANTAS, 2008, p. 7). Isso se acopla às noções de duas principais escolas – sob a compreensão dos círculos de afinidades (BERDOULAY, 2003; 2017) –, ou melhor, das “vertentes filosófico-teológicas associadas à corrente do *Kalam* (do árabe: palavra ou discurso), semelhante – e inspiração – da Escolástica europeia, *ash’arita* e *mu’tazilita*”. (LOPES, 2021a, p. 68). Para Lacoste (1991), Ibn Khaldun, ao decorrer da vida, alicerça-se melhor à segunda vertente (*mu’tazilita*). O primeiro círculo *ash’arita* é a primeira linha de pensamento, a começar por Al-Kindi (apud VERZA, 2015), mas sobretudo com o conto “O filósofo autodidata” de Tufayl (2005), a prefigurar, um monismo, a relação entre religião e filosofia, contudo, são pensados de modo conceitual *a priori*; ainda que o segundo círculo, *mu’tazilita*, – linha aberta, sobretudo, por al-Ghazali (2012) – possuía um interesse mais evidente acerca dos contextos da realidade, mais *a posteriori*. Disso, entende-se melhor a orientação das centenas de dinastias estudadas por Khaldun – semelhante ao estudo político de Aristóteles (S/D) –, e, ainda, sua forma de tratamento por meio de evidências factuais para argumentação de suas teses.

Após a apresentação da tese central da obra consoante a sua corrente filosófico-teológica, instiga-se mais uma questão: a abertura ontológica de geograficidade e de historicidade do nosso magrebino. Nisso, cogita-se “evocar uma geograficidade originária do ser humano, que é, para o espaço, o par daquilo que a noção de historicidade representa para a relação do homem com o tempo”. (BESSE, 2014, p. 93). Ibn Khaldun, sem dúvidas um gênio, reagiu ao seu espaço e tempo, que se apresentavam ferozmente a ele, em uma resposta escrita – percebia que o declínio das civilizações também findaria a sua; tentou, ao menos, preservá-la por escrito, sobretudo seu estimado Magreb. Sua obra, pois, revela seu mundo-no-ser mostrando uma lucidez (ou loucura) perante a facticidade, ora apinhada, ora espaciosa – nos conceitos de Tuan (1983) –, assim, em sua geograficidade viajante e laboriosa ardia a historicidade de um homem que transpassava sua temporalidade rumo aos mistérios do passado e das evidências do futuro.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Com licença narrativa, gostei muito de ler o livro do Ibn Khaldun, comunguei coranicamente com uma obra monumental, que desvela uma proposição autêntica para a interpretação da sociedade, virtuosa em sua riqueza de elementos – geográficos, sociológicos, econômicos, políticos, demográficos... – que aferem a mim perspectivas teórico-conceitual e metodológica fascinantes e que, obviamente, excedem as margens do espaço aqui proposto se quisesse elucidar todas aberturas que sua obra coloca em movimento. Dessa forma, almeja-se que ela inspire-me assim como os demais pesquisadores ao confronto para com novas abordagens, decoloniais, descolonizantes, contra-hegemônicas, em outros trabalhos e que ressaltem a diversidade rumo à universalidade. Finda-se, sem mal começar, a centelha do hálito e do sotaque khalduniano, na esperança de ecoar, pelas palavras, o incômodo que nos faça agir sobre o mundo.

## BIBLIOGRAFIA

- AL-GHAZALI, Abul. **Marriage and Sexuality in Islam**. Tradução de Madelain Farah. Selangor: Islamic Book Trust, 2012.
- ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução: Nestor Silveira Chaves; Introdução: Ivan Lins. Edição Especial. Rio de Janeiro: Edições de ouro, S/D.
- BERDOULAY, Vincent. A abordagem contextual. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 16, p. 47-55, jul./dez. 2003.
- BERDOULAY, Vincent. **A escola francesa de Geografia**. Uma abordagem contextual. Tradução de Oswaldo Bueno Amorim Filho. São Paulo: Editora Perspectiva, 2017.
- BESSE, Jean-Marc. **Ver a Terra**. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- BISSIO, Beatriz. **O Mundo falava árabe**. A civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta. São Paulo: Civilização Brasileira, 2012.
- GADAMER, Hans. **Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- KHALDUN, Ibn. **Os prolegômenos ou Filosofia Social**. Tradução e notas José Khoury & Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Safady Ltda, 1958. v. 1.
- KHALDUN, Ibn. **Os prolegômenos ou Filosofia Social**. Tradução e notas José Khoury & Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Safady Ltda, 1959. v. 2.
- KHALDUN, Ibn. **Os prolegômenos ou Filosofia Social**. Tradução e notas José Khoury & Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Safady Ltda, 1960. v. 3.
- LACOSTE, Yves. **Ibn Khaldun: nascimento da história – passado do Terceiro Mundo**. São Paulo: Ática, 1991.
- LOPES, Jahan. A Perspectiva Geográfica de Ibn Khaldun: عمران (Asabiya) و ٱعصبي (Umrán). *In: XXVII Semana de Geografia UEPG*, 2021, Online. Decolonialidade, Posicionalidade e Ensino Remoto. Ponta Grossa: Departamento de Geociências (UEPG), 2021a. p. 126-129.
- LOPES, Jahan. Circulação árabe do medievo: para uma geograficidade decolonial. **Revista de Geografia UFJF**, v. 11, n. 1, p. 3-18, 16 jul. 2021b.
- LOPES, Jahan. Geografia existencial: entosfera, ontosfera e nadosfera. **Geografia (Rio Claro. Online)**, Rio Claro, v. 46, n. 1, p. 1-22, 6 jun. 2021c.
- ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas**. Tomo II. [s.n.]: [s.l.], 1927.
- RATZEL, Friedrich. A geografia do homem. *In: Ratzel*. MORAES, A. C. R. (Org.). São Paulo: Ed. Ática, (Col. Grandes Cientistas Sociais), 1990, p. 32-107.
- RICŒUR, Paul. **História e verdade**. Trad. Rio de Janeiro: Forense, 1968.
- RICŒUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência**. Tradução de Livia de Oliveira, São Paulo: Difel, 1983.
- TUFAYL, Ibn. **O filósofo autodidata**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- VERZA, Tadeu. A “épistola sobre intelecto”, de al-Kindi. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 56, n. 131, p. 291-295, jun. 2015.