

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

*The Approach to Al-Muqaddimah: Ibn Khaldūn in historiographical perspective*

Wolfgang Lenk<sup>♦</sup>

Leonardo Segura Moraes<sup>\*</sup>

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

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

ABSTRACT: This paper aims to revise a group of perspectives on the thought of Ibn Khaldūn (1332-1406), particularly his *Introduction to Universal History*, or *Muqaddimah*, which has a position in the history of historiography, philosophy and human sciences that is subject to different interpretations. Among the topics covered here, the following stand out: the challenge of translating terms that are fundamental concepts in this work, such as *umrān* and *aṣabīyyah*; the cyclical or dialectical character of historical time in its writing of history; the particularistic or universalistic nature of its approach; finally, the originality of economic analysis. In this sense, the interpretations of different authors were analyzed, including: Ortega y Gasset, Ernest Gellner, Yves Lacoste, Zaid Ahmad, J. D. Boulakia, Ibrahim Oweiss, M. Akif Kayapmar.

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

---

<sup>♦</sup> Professor do IERI/UFU. Email: [wlenk@ufu.br](mailto:wlenk@ufu.br)

<sup>\*</sup> Professor do IERI/UFU. Email: [lseguram@ufu.br](mailto:lseguram@ufu.br)

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

Ibn Khaldūn nasceu em Túnis no ano de 1332, da nobreza andaluz que havia emigrado após a reconquista de Sevilha pelos cristãos, em 1248. Como o próprio autor em relatou em *Autobiografia*, sua educação se deu inicialmente em âmbito familiar e voltado para a arte gramatical, tendo posteriormente aprendido a leitura do Alcorão através de alguns preceptores, avançado nos estudos do direito e jurisprudência islâmicos, matemática – ou o que designa por “ciências fundadas sobre a razão” (IBN KHALDŪN, 1959, p. 15-24). Entre seus 17 e 50 anos, conciliou os estudos com as atividades de escriba, magistrado e *condottiere*, em aliança e disputa com monarcas e vizires diferentes, tendo sido preso em mais de uma ocasião. Em 1382, com poucos amigos restantes, migrou para o Egito, onde passou os últimos anos de vida até falecer em 1406.

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

O *Muqaddimah*, por sua vez, oferece uma leitura metódica e analítica que se destaca entre os textos da época, ainda que seu autor frequentemente use de metáforas e termos ambíguos. O objetivo de Ibn Khaldūn neste volume é oferecer ao leitor um entendimento das sociedades humanas que permitam impedir a reprodução de falsidades e absurdos que permeiam a história escrita. Para ele, é necessário estabelecer condições e características da essência da civilização como um método para distinguir o certo do errado e o verdadeiro do falso – uma “ciência da civilização humana e das organizações sociais” que não é o estudo da retórica, da lógica ou da política, mas algo “inteiramente

original”, ainda que Ibn Khaldūn destaque anotações de propostas precursoras desta ciência em diferentes autores do mundo islâmico – além, é claro, de Aristóteles.

O princípio fundamental de tal “ciência” é a oposição entre a vida no deserto e a vida na cidade. O tunisino parte do princípio clássico de que o ser humano é um animal político, e sua existência impescinde de uma organização social. A seu ver, porém, Estado Social da vida humana se divide em duas categorias de *umrān*:

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

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

Para além das dificuldades de tradução, é importante lembrar que no *Muqaddimah* tais palavras assumem significados mais amplos, uma vez que são colocadas no centro de

---

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

uma proposta metodológica para análise dos acontecimentos humanos. Como conceito, *umrān* congrega um conjunto amplo de características da vida social: costumes, ocupações, vida material, trabalho, habitação, religião, ética e política. Na interpretação do geógrafo Yves Lacoste, *umrān al-badawī* e *umrān al-ḥaḍarī* aproximam-se do conceito moderno de ‘rural’ e ‘urbano’ como dois grupos de fenômenos humanos, sem contudo restringir-se ao estritamente geográfico (LACOSTE, 2013: 118). Já para M. Akif Kayapınar, *umrān* se aproxima da noção de ‘pólis’ na filosofia política grega, em sentido amplo, e do campo conceitual de ‘mundo da vida’ (*Lebenswelt*) em Edmund Husserl, de forma a estabelecer um plano coordenado onde se podem registrar as características políticas, socioeconômicas e culturais de uma população. Um espaço de organização humana maior que a tribo, o Estado ou a sociedade, mas menor que a humanidade e a história humana como um todo (KAYAPINAR, 2019). Segundo Richard Araújo, *umrān* é “tudo o que firma a vida social de um *determinado* agrupamento humano e o que faz os homens distintos dos demais seres vivos” – mas note-se que, entre as duas metades da afirmação, permanece aberta a fronteira entre a especificidade e a generalidade dessa condição humana (ARAÚJO, 2018: 186 – grifo nosso).

O ponto principal da compreensão da ciência que Ibn Khaldūn propõe no *Muqaddimah* é observar que a relação entre *umrān al-badawī* e *umrān al-ḥaḍarī*, ou apenas *badāwa* e *ḥaḍāra*, não é de polos estanques ou categorias excludentes. A vida beduína – ou rural de maneira mais geral – é ao mesmo tempo base e origem da vida civilizada ou cidadina. Sob certo ponto de vista, há uma diferença de bem-estar material, sendo que o *umrān al-badawī* aparece como capaz de atender apenas necessidades de primeira e segunda ordem (necessidades básicas e conveniências), um modo de vida onde luxos e confortos são impensáveis. Contudo, é um erro supor que o escritor tunisino vê uma hierarquia simples entre os modos de vida. Pelo contrário, o *badāwa* é visto como espaço de indivíduos física e psicologicamente mais fortes, dotados de um padrão ético e religioso mais sólido. Por sua vez, o *ḥaḍāra* aparece como uma vida mais racional e política, produtora de indivíduos mais educados, confiantes, polidos e individualistas. Ademais, há uma relação concêntrica entre os conceitos, resultante de uma dinâmica cíclica de poder entre diferentes tribos da vida beduína, sendo que as tribos principais se tornam centros políticos para uma periferia de agrupamentos em uma região, e nessa posição transita do *umrān al-badawī* ao *umrān al-ḥaḍarī*, para então submeter-se aos perigos da vida urbana, o conforto e a degeneração.

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

Sobretudo, a *aṣabīyyah* khalduniana é derivada das árduas condições de existência no deserto, da subsistência baseada no pastoreio do dromedário, espécie introduzida no Magreb entre 350 e 50 a.C. que permitiu a ocupação humana dos sítios mais ermos e portanto definiria muito da vida material na região pelos séculos seguintes (FAGE e OLIVIER, 1978: 286-291). Para Ibn Khaldūn, a sucessão de gerações vivendo e crescendo nas terras extremamente áridas do *umrān al-badawī* desenvolvia a virtude, o caráter e as qualidades naturais dos seus componentes, como se habitassem a “escola de guerra da vida” do famoso aforismo de Nietzsche.<sup>2</sup> É discutível, porém, se essa concepção aproxima o escritor tunisino de uma interpretação cíclica da história (tal como em Tucídides) ou se, pelo contrário, é um exemplo de sua originalidade, em comparação com historiadores da antiguidade clássica. Por conseguinte, é necessário rever as interpretações do *Muqaddimah*, ponderar sobre o rompimento que a obra representa para a construção do pensamento econômico e social, e então contrapor as diferentes leituras que colocam o tunisino como precursor do materialismo histórico ou como um intérprete de seu tempo e local.

---

<sup>2</sup> “Da Escola de Guerra da Vida – o que não me mata torna-me mais forte” (NIETZSCHE, F. Crepúsculo dos ídolos, ou como filosofar com o martelo. Trad. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2000).

## O tempo histórico no *Muqaddimah*: cíclico ou dialético?

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

Segundo Yves Lacoste, isso vale para toda a historiografia desde Heródoto até o século XVIII, pelo seu desconhecimento das bases econômicas e sociais para os eventos políticos e militares. Para o geógrafo, o método historiográfico de Ibn Khaldūn marca um contraste fundamental com a historiografia do mediterrâneo antigo. Isso porque, se em Tucídides a escrita da história já está governada por um “contrato de verdade” (na formulação de François Dosse), apenas na obra do tunisino isso emancipou-se completamente de norteamentos estéticos ou retóricos. Na *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, há uma preocupação de traço artístico com “a maior verdade” e “a maior generalidade”, que é distinta da exatidão histórica como um fim em si mesmo, como esforço de pesquisa e reflexão. Para Lacoste, se Tucídides é o inventor da história, Ibn Khaldūn marca o surgimento da história como ciência (LACOSTE, 1991: 177; DOSSE, 2012: 14).

Ademais, o geógrafo destaca a laicização da escrita da história em Ibn Khaldūn, que o faz predecessor de Montesquieu. Apesar de ser um muçulmano de religiosidade inquestionável, há pouco espaço para a intervenção divina na narrativa dos acontecimentos e explicação de seus nexos de causalidade. Para o tunisino, enganavam-se aqueles que esperavam uma autoridade superior aos seres humanos, capaz de controlá-los de forma coesa, e que essa autoridade poderia apenas ser uma lei divina conferida a um indivíduo humano. A história salvífica, portanto, é um erro de método historiográfico, pois externaliza a explicação dos fatos históricos ao invés de buscar suas causalidades internas (LACOSTE, 1991, 192).

Todavia, o principal destaque a se fazer na originalidade de Ibn Khaldūn, para Lacoste, é a maneira como tal busca por uma explicação “interna” dos acontecimentos leva a uma análise das condições materiais de existência. A importância dos conceitos de *umrān*, *umrān al-badawī* e *umrān al-ḥaḍarī* nos Prolegômenos indicaria a sua posição precursora do materialismo histórico:

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

De fato, a frase é similar a passagens diferentes da obra marxiana, e talvez caberia em algum lugar nas *Teses sobre Feuerbach* ou em qualquer outro dos incontáveis cadernos de rascunho que Marx escreveu e nunca desejou que fossem publicados. Mas Yves Lacoste vai além ao interpretar o papel da *aṣabīyyah* na dinâmica de poder entre os povos como mais do que uma tendência cíclica de ascensão e decadência. Isso porque, para o geógrafo, não há fatalismo e inevitabilidade na decadência do *umrān al-ḥaḍarī*, e Ibn Khaldūn não substitui uma explicação externa (de natureza religiosa) por outra (de natureza sociológica). O ciclo não é sempre reproduzido. São apresentadas uma variedade de elementos que podem impedir que a *aṣabīyyah* se constitua em uma tribo, ou que ela venha a se degenerar em luxos e confortos prematuramente. Quando aparece na obra do tunisino, a dinâmica cíclica não é resultado de um padrão geral, mas do fato que a história do período e da região estudados (o Magreb dos séculos XI a XIII) objetivamente caracterizou-se por uma sequência de centralização monárquica, estabilidade efêmera e decadência – as dinastias fatímida, almorávida e almóada.

Por conseguinte, a leitura de Yves Lacoste é que o materialismo histórico em Ibn Khaldūn é precursor também da análise dialética dos acontecimentos, formando “uma visão não apenas sintética, mas também eminentemente evolutiva”:

O desenvolvimento da *asabiya* é um processo dialético: para aumentar o próprio poder, o chefe da tribo, pela própria ação, tende a minar as estruturas comunitárias que constituem o fator essencial do seu poderio. O desenvolvimento dessa contradição entre a antiga estrutura tribal e o poderio da aristocracia tem um resultado inovador: a realização de um Estado, forma de

organização superior à tribo. Novo exemplo de contradição: a asabiya, que é o motor do devir do Estado, não alcança a realização deste último senão destruindo em si mesma com o advento do Estado (LACOSTE, 1991: 196).

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

A interpretação de Yves Lacoste, como se vê, é enfática em colocar Ibn Khaldūn como um precursor do materialismo histórico e do pensamento social do século XIX. Escrita em 1966, deve ser entendida como uma expressão de anticolonialismo em uma França ainda abalada pela guerra de independência da Argélia. Assim, o antigo pensador tunisino é apresentado como um exemplo de modernidade e riqueza do pensamento africano, em contraponto ao eurocentrismo e a ideologia do imperialismo. Tal interpretação é levada além dos limites em diversos momentos – por exemplo, ao se transformar Ibn Khaldūn em um estudioso do subdesenvolvimento magrebino e do bloqueio ao surgimento de uma “burguesia local”, que por sua vez levaria à dominação colonial. É inegável, entretanto, que a riqueza da obra de Ibn Khaldūn justifica tal interpretação.

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

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



*No es posible tomar sólo el borde del desierto. Hay que añadirlo íntegro a la costa africana, y como él tiene la otra costa que vive sobre el Sudán, que chupa el jugo de éste y lo transmite al Norte, hay que tomar también el Sudán. Tal es la anatomía fisiológica de África. Quien quiera interesarse por ella —y bien lo merece— tiene que respetar sus articulaciones y otear todo ese conjunto que va del Mediterráneo hasta más abajo de Tombuctú, formando un cuerpo de perfecta organización. Es un gran animal histórico, articulado y completo, que tiene la enorme ventaja de no parecerse a Europa ni a Asia. Es un ejemplo nuevo de convivencia histórica; por tanto, un hecho gigantesco sobre el cual debe abrirse bien abierta la pupila del aficionado a Humanidades. (ORTEGA Y GASSET, 1934: 680-1)*

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

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

“conhecer a estrutura essencial da realidade histórica, para fazer histórias dela”; e, por isso, declara a obra como ponto de origem da sociologia (p. 673-5).

Entretanto, Ortega y Gasset acaba por restringir a originalidade do *Muqadimma* ao Magreb. A premissa fundamental do ensaísta é a impossibilidade de se elaborar uma história verdadeiramente universal. A história nunca pode ser uma ciência pois é impossível simplificar e compreender todos os fatos do Universo a partir da mesma ideia ou linguagem. Assim, a obra do historiador tunisino não ajuda a entender o restante do Mediterrâneo clássico ou a Europa moderna, e vice versa. Seu lugar na história das idéias é ter “revelado o segredo” da África Saariana, seu “coeficiente histórico” ou “razão histórica” (explicitamente, no sentido de uma relação entre numerador e denominador), pressupondo que cada região tem o seu (p. 681).

Tal posição sobrepõe-se à análise da sociologia de Ibn Khaldūn, pois a interpretação da história africana pelo espanhol não lhe dá mais espaço. Nela, o conflito entre a cultura beduína e a cultura urbana configura-se em um caráter específico e inevitável da África Saariana, para o qual não há salvação possível:

*La historia africana no tiene, como la nuestra, el aspecto de un progreso, sino que presenta una eterna repetición, como la historia de un vegetal. Ciertamente que hoy se ha instalado el europeo en Africa del Norte y ha creado allí un Estado que es a la vez una civilización. Pero el viejo Abenjaldún, redivivo, pudiera decirnos: «Ya lo sé: conozco esse hecho. Cuando yo vivía se recordaba muy bien que sobre el Africa había vivido Cartago y luego Roma. Después de mi muerte vinieron los portugueses y los españoles. Pero los españoles y los portugueses se fueron, como se habían ido los romanos y los cartagineses. Esas civilizaciones, sobrepuestas al Africa que estedes, los europeos, consideran como un hecho insumiso a mi teoría, vistas desde ésta no ofrecen nada de peculiar. Esos grandes pueblos eran nómadas, de contextura más compleja, pero poco menos transitorios que los intrafricanos. Con la diferencia de que ninguno de ellos penetró tan hondamente en la sustancia africana como nosotros los musulmanes, nosotros los beduínos, nosotros los archinómadas» (ORTEGA Y GASSET, 1934: 672).*

Assim, vinte e seis séculos de história da África, para Ortega y Gasset, não escaparam do mesmo roteiro de formação e degeneração dos Estados descrito por Ibn Khaldūn. Um “drama original, especificamente africano”, entre dois personagens. Na África não se produzem Estados, diz o espanhol, que são mais que “camuflagens” para uma substância que não se altera, “barbaramente irreduzível”, impenetrável à Espanha

como antes a Cartago, Roma e Bizâncio. O beduíno é visto como alguém com ojeriza à vida urbana, que dá pouco valor a edificações permanentes. O islamismo é entendido como um exagero negativo e violento da moral judaico-cristã. Ortega y Gasset chega ao ponto de dizer que o pão sírio é uma influência espanhola, trazido da América (p. 682-5). Por conseguinte, e ao contrário do que Yves Lacoste diria anos depois, o tempo histórico no *Muqaddimah* é cíclico, não dialético:

*(...) la vida histórica es, pues, un ciclo em que el hambre lanza al hombre hacia el lujo e em el lujo no lo anula. El vigor creador de sociedades se agota em tres generaciones, que com la nueva invasora forman el zodiaco de la historia: «el fundador, el conservador, el imitador y el destructor». Y así, eternamente, presa em este círculo inexorable, transcurre y se repite sin variación la existencia africana, para la que no hay progreso (p. 677).*

Talvez seja possível considerar que, na leitura de Ortega y Gasset, pesa demais a melancolia liberal do autor de *A Rebelião das Massas*, escrita em meio ao colapso da ordem liberal do século XIX, para o qual – deve-se notar, dos trechos destacados – o “progresso” ainda é tratado de forma acrítica e eurocêntrica, como fato e não como conceito.<sup>3</sup> Explicaria isso a afirmação do “magnífico elogio que Ibn Khaldūn faz da fome”, como a forja do espírito beduíno, do músculo magro e elástico, a alma resoluto e pronta? De todo modo, não se deve perder dos olhos como, numa abordagem pautada pela situação geopolítica de Melilla, é Ibn Khaldūn que está sitiado. Mesmo que se reconheça a genialidade de sua sociologia, ela é interpretada como uma ciência em território inóspito, restrita ao Magreb, ele próprio sob o cativo de sua geografia, que impõe uma temporalidade bárbara e imutável.

### **Uma sociologia do Magreb e sociologia em geral.**

Ortega y Gasset, portanto, leu o *Muqaddimah* como uma interpretação do Magreb. Yves Lacoste, por sua vez, encontrou ali um interesse universal no “nascimento da história”. Independente do reconhecimento e admiração pela escrita de Ibn Khaldūn pela parte de ambos (como se viu), vale a pena aprofundar-se nessa oposição entre o particularidade e a universalidade na obra do tunisino. Um meio disso é a observação das leituras de Ernest Gellner (1975) e M. Akif Kayapmar (2019), com propostas distintas de

---

<sup>3</sup> Para uma leitura sintética do tema, veja-se Rossi (2000).

aproveitamento das proposições de Ibn Khaldūn, que ao mesmo tempo implicam em colocá-lo em linha com as ciências humanas contemporâneas – o que significa, em ambas as interpretações, enfatizar menos a “precocidade” em antecipar idéias de autores clássicos do mundo moderno e mais a sua originalidade como um pensador de mérito próprio e interesse universal.

Para Gellner, especificamente, isso não significa negar que Ibn Khaldūn foi, em essência, um intérprete do Magreb. A maneira como separa a moral da metodologia de análise o faz um precursor de Maquiavel (p. 203) e os conceitos de *umrān al-badawī* e *umrān al-ḥaḍarī* antecipam os tipos ideais de Weber (p. 206). Entretanto:

*Ibn Khaldūn was in error when he supposed, as evidently he did, that he was analysing human society as such, anywhere, any time. In fact he was offering a brilliant account of one extremely important kind of society – namely one in which tribes and towns coexist, in which the general technological and economic level is such as to make the towns indispensable, but without giving them the means of dominating the tribes, and in which this relationship is expressed by a religion which in its official formulation stresses urban literacy and individualism, as opposed to tribalism, but which also possesses less individualist and less scripturalist institutions for the encadrement of tribesmen. To put this point more simply, he was the sociologist of Islam; notably of Islam as manifested in the arid zone, an environment which encourages tribalism by favouring nomadic or semi-nomadic pastoralism and which hinders centralizing political tendencies. But even within Islam, it is not obvious whether Ibn Khaldūn is universally applicable (GELLNER, 1975: 206, grifos no original).*

Ainda assim, Gellner considerou o *Muqaddimah* essencialmente uma teoria da coesão social (o que é justificável, dada a posição da *aṣabīyyah* na obra), e com isso permitiu-se usá-lo como base para um contraste com a sociologia contemporânea e, a partir daí, derivar considerações para o estudo do nacionalismo. O contraponto que sugere é com os conceitos de solidariedade mecânica e solidariedade orgânica de Durkheim – vale dizer, um exercício de comparação entre a coesão social na sociedade burguesa e nas sociedades pré-modernas. A diferença que emerge é que, em Durkheim, a solidariedade mecânica (baseada na similaridade) é menos efetiva que a solidariedade orgânica (baseada na complementariedade), enquanto que a *aṣabīyyah* de Ibn Khaldūn está mais para a solidariedade mecânica, mas é a base de seu entendimento da coesão social do *umrān*. De fato, para o tunisino a complementariedade é diretamente associada à

dissolução social, dada a oposição entre *aṣabīyyah* e *ḥaḍāra* – a solidariedade do parentesco tribal é a base da coesão social, e tende a esvanecer no ambiente citadino.

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

Sem ter conhecido a sociedade burguesa, Ibn Khaldūn esperaria que ela se dissolvesse e decaísse, dada a erosão da solidariedade tribal. Mas Gellner entende que isso não decorre simplesmente de que a proposição oposta, de Durkheim, está correta. A oposição entre o francês e o tunisino lhe interessa, pois Gellner entende que não há simplesmente uma solidariedade orgânica na sociedade capitalista. Há, sobretudo, um vínculo social poderoso e, até certo ponto, espontâneo, que se manifesta no “foro íntimo” do indivíduo contemporâneo – o nacionalismo. O fundo desse vínculo social é radicalmente distante da *aṣabīyyah* e seria um fenômeno paradoxal aos olhos de Ibn Khaldūn. Contudo, ele também implica em vínculos “mecânicos”, a educação em massa e a homogeneização cultural (id., *ibid.*: 210-1).

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

Ademais, ainda segundo Gellner, a coesão da sociedade contemporânea por meio do nacionalismo depende de contenda e rivalidade internacional de maneira que reflete o ciclo de retaliações da sociedade tribal. No pensamento de Ibn Khaldūn, a vingança (*feud*;

querela, em português) é o único mecanismo de manutenção da ordem entre as tribos. Entre nações, porém, não é mais um confronto que pode ser contido pela hierarquia tribal e pela retaliação sobre membros específicos do clã rival. Pelo contrário, toda a sociedade é mobilizada. O choque entre nações é irrestrito e totalizante, portanto desequilibrado e catastrófico.

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

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

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

*For those who opt to read certain key terms in the Muqaddima in their conventional sense, Ibn Khaldūn's thought belongs to a particular time and place; for those who can see the multiple layers in these terms and the functional meanings with which Ibn Khaldūn imbued them, his thought is more flexible and thus carries a certain level of universality. As is probably clear from my account so far, I hold to the second of these views. To do otherwise, I argue, is to lose the forest for the trees amid the encyclopedic information and particular observations contained in the Muqaddima and to turn one's back on the possibilities it offers for the social sciences today. (KAYAPMAR, 2019: 700).*

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

Vale dizer, o *Muqaddimah* não oferece uma natureza humana imutável, mas um produto da totalidade de condições socioeconômicas, psicológicas, morais, etc. Há portanto um “caminho do meio” entre o universal e o particular da existência humana, que se desdobra em dois conceitos distintos: *fiṭra* e *ṭabī‘a*. O “estado original da natureza humana”, ou a “alma no seu estado de criação” – *fiṭra* – é entendida à maneira do livre-arbítrio na moral judaico-cristã, porém inclinada ao bem e à vida em sociedade pelo pensamento, pela curiosidade e pela lógica. Essa espécie de *cogito* que propõe Ibn Khaldūn, porém, não significa que a subsunção dos instintos e da natureza animal, de caráter inferior, é inevitável. Para tanto, são necessárias as condições sócio-ambientais que permitem a formação – *ṭabī‘a* – que define a natureza humana no nível dos hábitos e dos costumes. O “humano”, portanto, não remete a uma noção universal, mas uma condição específica, produto de um contexto espaço-temporal e suas características socioambientais.

Kayapmar ainda nota que *umrān* não é um conceito estritamente geográfico e pode referir a níveis de riqueza, ou padrões de consumo, bem como uma relação política entre

centro (capital) e periferia (tribos). Particularmente, entende que, para os cientistas políticos que buscam afastar-se do *mainstream* do individualismo metodológico por meio de uma “análise civilizacional”, o conceito oferece subsídios para evitar o pensamento estático de Samuel Huntington.

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

*In an age when such Enlightenment social-science concepts as the “nation-state” and “society” have lost their explanatory power, the concept of umrān offers a functional framework that is spatially and temporally broader than the state but narrower than humanity as a whole, yet one that at the same time determines most human behavior. Much like Elias’ “civilizing process,” each umrān is possessed of an inherent movement from badāwa toward ḥaḍāra, the source of which is socioeconomic change. Thus, the fundamental difference that distinguishes one umrān from another is not an umrān’s cultural, religious, or cosmological forms, but rather its socioeconomically based cyclical motion and its position in that cycle. For this reason, rather than comparing two different umrāns with each other from a normative perspective, it is more meaningful and revealing to compare the different positions of a particular umrān at different points in its cyclical movement. Additionally, because this movement is cyclical and continuous, there is no ultimate utopia toward which the ‘umrān is destined, unlike in modernization theories. In other words, the difference between two umrāns is not a normative difference. This aspect effectively makes ‘umrān a “non-essentialist civilization,” and thus a better alternative to the widely used concept of “civilization” (KAYAPMAR, 2019: 717).*

É curioso que este “particularismo universal” de Ibn Khaldūn tenha escapado à atenção de Ortega y Gasset, que é conhecido por entender que “*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia*”. Mas as considerações de Kaypamar evidenciam as oportunidades existentes ao pensamento social a partir das possibilidades da língua árabe e do estudo de seus expoentes, dado que sua compreensão do *Muqaddimah*, em busca de uma totalidade para além de passagens e citações isoladas, foi possível apenas em



função da análise linguística dos termos e suas declinações, como fez para *umrān*, *‘imāra* e *ma ‘mūr*. Afinal, já se acreditou, em algum momento, que só era possível filosofar em alemão.

### **Conceitos econômicos no *Muqaddimah* e sua originalidade**

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

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

É interessante notar que mesmo reconhecendo as observações econômicas khaldunianas pautadas em processos socio-psicológicos que envolvem hábito, imitação e difusão técnica – conceitos centrais em diversas abordagens econômicas contemporâneas –, Spengler expressa uma leitura do autor na qual a economia parece não ter se autonomizado das demais instâncias da realidade. O que de certo modo parece se confirmar quando vemos as divisões básicas das ciências conforme discutidas por Ibn Khaldūn em seu *Muqaddimah*, as quais expressam a compreensão vigente do assunto no tempo histórico do autor, que distinguia entre as “ciências filosóficas” (especulação e pesquisa filosófica) e as “ciências convencionais” (teologia, direito islâmico, etc.) (AHMAD, 2003, p. 33-34).

De acordo com tais divisões, a Economia não figura especificamente entre as ciências, embora os fenômenos econômicos apareçam na investigação khalduniana, em linha com Spengler (1964). Contudo, como destacou Boulakia (1971), embora o

*Muqaddimah* não seja um tratado de economia, “Ibn Khaldūn elabora uma teoria da produção, uma teoria do valor, uma teoria da distribuição e uma teoria dos ciclos, que combinam numa teoria econômica geral constituidora do arcabouço de sua história” (Ibid., p. 1106, tradução própria)<sup>4</sup>. Nesse sentido, Jean David Boulakia considera que vários conceitos e mecanismos comentados por Ibn Khaldūn foram redescobertos mais recentemente, tais como a natureza social da produção, a teoria do valor-trabalho e seus desdobramentos (teoria de preços, teoria monetária, etc.).

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

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

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

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

De acordo com Ibrahim Oweiss (2003), esses avanços científicos apresentados no *Muqaddimah* permitiriam colocar seu autor como um dos precursores da moderna ciência

---

<sup>4</sup> “Ibn Khaldūn elaborates a theory of production, a theory of value, a theory of distribution, and a theory of cycles, which combine into a coherent general economic theory which constitutes the framework of his history”

econômica em posição semelhante a ocupada por Adam Smith. Em sua leitura da economia khalduniana, Oweiss observa que até mesmo a defesa da liberdade econômica já estaria presente nas contribuições do pensador tunisino. Outro ponto de aproximação entre Ibn Khaldūn e Adam Smith diz respeito a teoria dos preços como uma teoria da soma dos custos de produção, sugerindo uma compreensão absoluta entre trabalho e valor. Isso parece claro na seguinte passagem:

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

Nota-se, portanto, a centralidade do trabalho humano para a criação de valor na obra de Ibn Khaldūn, o que de certo modo pode ser visto como uma antecipação em quase 400 anos das contribuições de Adam Smith. Em certa medida, este é um dos elementos que aproximam tanto a economia política clássica quanto a crítica da economia política de Ibn Khaldūn e revelam seu pensamento econômico inovador (SOOFI, 1995).

As contribuições de Ibn Khaldūn no âmbito da investigação econômica podem ser vistas como uma expressão do elevado grau de desenvolvimento da Antiguidade tardia alcançado em seu tempo, haja vista os limites próprios de uma economia *com* mercado porém ainda não *de* mercado. O que de certo modo reflete um tempo histórico em que a reciprocidade da dívida ainda exercia certo imperativo sobre o fenômeno das trocas<sup>5</sup>. Isto é, uma realidade econômica cuja dinâmica dos preços estava mais associada ao problema de determinação (fixação) das equivalências de troca entre mercadorias do que de sua variação relativa no tempo (POLANYI, 2012, p. 115-126).

Seu caráter inovador no pensamento econômico ao mesmo tempo que sob uma realidade econômica muito mais próxima da antiguidade do que da modernidade parece nos permitir compreendê-lo como um autor de transição. Em seu tempo e contexto, os

---

<sup>5</sup> O conceito de *dádiva* expressa uma noção de excedente econômico e seu lugar nas sociedades Antigas. Sua apropriação ocorre sob várias formas arcaicas de contrato em que a obrigação de dar e receber caracteriza tais sistemas de troca. Não se trata de comércio nem intercâmbios individuais, “trata-se de coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes no contrato são pessoas morais [...] Além disso, o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de mais, amabilidades, festins, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras cujo mercado não é senão um dos seus momentos e em que a circulação das riquezas não é mais do que um dos termos de um contrato muito mais geral e muito mais permanente” (MAUSS, [1950] 2020, p. 58)

mercados já existiam com algum grau de desenvolvimento, assim como a divisão social do trabalho. Mas essa é também uma realidade cuja separação entre trabalhador e força de trabalho ainda não estava totalmente efetuada. Por isso, o trabalho ou se dá de maneira compulsória (i.e. coerção extraeconômica, como a servidão e a escravidão) ou artesanal. O próprio lucro comercial prevalecia, algo designado por Ibn Khaldūn por açambarcamento e que se refere às atividades de estocagem para venda posterior obtendo alguma vantagem.

### **Considerações finais**

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

Não é possível afirmar que, entre os intérpretes de Ibn Khaldūn aqui elencados, há uma tendência particular a uma leitura ou a outra. Talvez a cronologia dessas interpretações deixa a sugestão de que o tunisino é cada vez mais considerado como um cientista social do que um historiador. É possível que a leitura de Ortega y Gasset, nos anos 1930, seja a última de uma série francamente eurocêntrica, onde é difícil considerar a universalidade do interesse na obra. É difícil dizer que o *Muqaddimah* seja um clássico de leitura obrigatória, mas a crítica ao “eurocentrismo que pretende nos oferecer uma história universal da razão ancorada na Grécia” certamente tem aberto possibilidades de interesse em uma amplitude maior de fontes, e nesse sentido Ibn Khaldūn representa um ponto privilegiado para a abertura de horizontes na história do pensamento econômico, como já concluiu R. Cristi (2017: 121).

## REFERÊNCIAS

### 1. Fontes:

IBN KHALDŪN. *Os prolegômenos ou filosofia social*. Trad. José Khoury e Angelina B. Khoury. São Paulo: Safady, 1958.

IBN KHALDŪN. *Autobiografia*. Trad. José Khoury. São Paulo: Safady, 1959.

IBN KHALDŪN. *The Muqaddimah: an Introduction to History*. Trad. inglesa Franz Rosenthal. Princeton: Princeton Univ., 1967.

### 2. Bibliografia:

AHMAD, Zaid. *The epistemology of Ibn Khaldun*. Ed. Routledge, 2003.

ARAÚJO, Ricardo Max de. *A construção do método histórico de Ibn Ḥaldūn: entre a jurisprudência e a história*. Tese de doutoramento. Universidade de Évora, Instituto de Investigação e Formação Avançada, 2018.

BOULAKIA, Jean David C. Ibn Khaldūn: a fourteenth-century economist. *Journal of Political Economy*, 79(5), 1971, pp. 1105-1118.

CRISTI, Renato R. *A Teoria econômica na cosmovisão de Ibn Khaldūn*. Dissertação de mestrado, Departamento de Letras Orientais, FFLCH/USP. São Paulo, 2017.

DOSSE, François. *A história*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unesp, 2012.

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

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

GELLNER, Ernest. Cohesion and Identity: The Maghreb from Ibn Khaldūn to Emile Durkheim. *Government and Opposition*, 10(2), 203-218, 1975.

IRWIN, Robert. *Ibn Khaldūn: an intellectual biography*. Princeton: Princeton Univ., 2018.

KAYAPMAR, M. Akif. Ibn Khaldūn's Notion of 'Umrān: An Alternative Unit of Analysis for Contemporary Politics?, *Philosophy East and West*, v. 69, n. 3, 2019, pp. 698-720.

- LACOSTE, Yves. *Ibn Khaldūn: nascimento da história, passado do terceiro mundo*. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São paulo, Ática, 1991.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Edições 70, Lisboa, 2020.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou como filosofar com o martelo*. Trad. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2000.
- ORTEGA Y GASSET, Jose de. Abenjaldún nos revela el secreto. *Obras Completas*, t. II. 6ª ed. Madri: Revista de Occidente, 1963 (1934).
- OWEISS, Ibrahim. Ibn Khaldun: Father of Economics. *Al-Mashriq* (Victoria, Australia), vol.1, n. 1, pp.65-78.
- POLANYI, Karl. *A subsistência do homem e ensaios correlatos*. Ed. Contraponto, Rio de Janeiro, 2012.
- ROSENTHAL, Franz. The textual history of *Muqaddimah*. In: IBN KHALDŪN. *The Muqaddimah: an Introduction to History*. Princeton: Princeton Univ., 1967.
- ROSSI, Paolo. *Naufraágios sem espectador: a idéia de progresso*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 2000.
- SOOFI, Abdol. Economics of Ibn Khaldūn revisited. *History of Political Economy*, vol. 27, n. 2, 1995, p. 387-404.
- SPENGLER, Joseph J. Economic thought of Islam: Ibn Khaldūn. *Comparative Studies in Society and History*, v. 6, n. 3, abr/1964, pp. 268-306.