



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

LIMITES E POSSIBILIDADES DE UMA VISÃO AFROCENTRADA A  
PARTIR DA OBRA DE IBN KHALDŪN

RAFAEL FARIAS DE MENEZES

BRASÍLIA  
2017

LIMITES E POSSIBILIDADES DE UMA VISÃO AFROCENTRADA A  
PARTIR DA OBRA DE IBN KHALDŪN

RAFAEL FARIAS DE MENEZES

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de mestre.

Linha de Pesquisa: História Cultural, Memórias e Identidades

Orientador: Prof. Dr. Anderson Ribeiro Oliva

BRASÍLIA

2017

## SUMÁRIO

<b>Agradecimentos</b> .....	05
<b>Resumo / Abstract</b> .....	06
<b>Introdução</b> .....	07
<b>Capítulo 1. A (re)descoberta da África pelos africanos</b> .....	14
1.1. Entre eurocentrismos e afrocentrismos.....	14
1.2. Leituras africanas pós-coloniais.....	24
<b>Capítulo 2. Contextos africanos e os usos de Ibn Khaldūn</b> .....	38
2.1 Sobre os espaços e povos africanos pré-coloniais e os contatos com o islã: em busca de novas percepções .....	38
2.2 A obra de Ibn Khaldun a partir dos olhares eurocêntricos e islamocentrados.....	47
2.3 Contextos e recepções da obra de Ibn Khaldūn no Ocidente e no mundo afro-islâmico.....	52
2.4 As leituras sobre Ibn Khaldūn a partir do Brasil.....	63
<b>Capítulo 3. O mundo dos seres khaldūnianos</b> .....	67
3.1 O mundo físico nos olhares de Ibn Khaldūn.....	68
3.2 Os Povos Pretos.....	79
3.3 Os Povos Árabes.....	91
<b>Considerações finais</b> .....	97
<b>Bibliografia</b> .....	104

*No açougue do outro lado da rua: no que pensa o açougueiro enquanto corta a carne?*

*É o que tentam adivinhar. Embevecidos, os alunos de filosofia querem saber - através da janela aberta da sala de aula, a pergunta do professor.*

*O aluno sentimental responde: "O açougueiro pensa na mulher e nos filhos".*

*O aluno rebelde grunhe com ironia: "Ele pensa nos cães e nos gatos que não tem nada para comer".*

*O aluno ambicioso encolhe os ombros e pragmático, afirma: "Pensa no lucro com a carne dos animais ainda não abatidos".*

*E o aluno romântico, dispara sem enganos: "Pensa nas flores, no mar".*

*O professor em fileiras respostas, e todos os alunos engordam com a certeza: "Agora sabem no que pensa o açougueiro enquanto ele corta a carne".*

Radomir Andrić (1944), poeta sérvio

## Agradecimentos

*A ingratidão é a porta aberta por onde passam aqueles que o reconhecimento embaraça*, já disse um sertanejo faz tempo. Dificilmente conseguirei listar todos que direta ou indiretamente me auxiliaram na escrita desse trabalho. Porém, essa impossibilidade não me deixa me calar sobre os mais marcantes.

Inicialmente gostaria de agradecer ao Estado brasileiro e às suas instituições de pesquisa pela oportunidade conferida a mim de ter sido financiado a produzir esta dissertação de Mestrado com uma bolsa ofertada pelo CNPq. Em um tempo sombrio no qual vivemos desencantos frente a decisões de homens pequenos e ilegítimos, espero que a política pública de incentivo à pesquisa científica permaneça presente.

Gostaria de agradecer aos funcionários da Universidade de Brasília pelos serviços sempre excelentemente prestados – especialmente aos senhores Jorge e Rodolfo, minha gratidão por toda a ajuda dispensada. Os alunos desse pós-graduação devem muito ao serviço de vocês.

No meu período em Brasília, tive a sorte de fazer uma disciplina com a professora Maria Filomena. Professora, foi uma honra ter sido seu aluno e ter podido desfrutar, nas tardes das quartas-feiras, de aulas nas quais o intenso e livre debate se conjugaram com excelentes reflexões marcando um momento fundamental em minha formação.

Agradeço ao meu orientador, Professor Doutor Anderson Oliva, por toda a orientação prestada. Juntamente com os professores Maria Filomena e Leandro Bulhões pela participação em minha banca e as cirúrgicas colocações levantadas.

Gostaria de agradecer a pessoas que me auxiliaram diretamente na escrita desse trabalho: Ana Paula Anghinoni Ramos, Germano Martinelli e Olga Correa. É evidente que os eventuais erros aqui presentes são de minha total responsabilidade.

A Bruna Sirtori e Tiago Luis Gil. Não listo o que fizeram por mim, porque cairia na incompletude e na superficialidade. O mais importante é lembrar que deles consegui alcançar o significado da palavra *amizade*: muito obrigado, meus amigos, eu realmente não conseguiria sem vocês!

À Thaís Güttler que esteve comigo nesse processo complicado dando todo o suporte, auxílio, paciência e carinho que tanto me confortou e me fez bem. Minha companheira, seu apoio foi fundamental, muito obrigado!

Aos meus pais, Floro de Menezes Filho e Ivanir Teresinha Farias de Menezes (*in memoriam*), que me forneceram tudo o que eu precisava para seguir adiante – a base cuja solidez a gente só se dá conta à medida que o caminho é trilhado.

E, por fim, dedico esta dissertação a Marcelo Bernardes de Azevedo. Meu generoso amigo que de modo rápido passou por este mundo e que muito marcou a minha vida desde os anos iniciais de História até o presente.

## Resumo

O conhecimento da história africana foi forjado, entre outras narrativas, por um conjunto de discursos formulados pelo Ocidente ou de fora de África que moldaram parcialmente o saber sobre aquele continente. As categorias não-africanas, muitas vezes, produziram uma visão distorcida e etnocêntrica do passado de África. Uma das formas de promover alternativas ao etnocentrismo ocidental ou árabe é abrir espaços para pesquisas de vozes africanas. Ibn Khaldūn (1332-1406) escreveu *Kitab al-'Ibar*, uma das maiores composições a respeito da história norte-africana do século XIV. Partindo do estudo de sua narrativa histórica sobre dois grupos (os povos pretos e os povos árabes), buscamos entender quais são as balizas que subjazem a escrita da história africana em Ibn Khaldūn. Em função disso, pretendemos saber se a *Kitab al-'Ibar* constituir-se-ia numa fonte portadora de saberes internos, aliados a uma possível visão afrocentrada, ou se se refletiria os olhares eurocentrados e araboislamocentrados sobre a África e suas populações.

## Abstract

Knowledge of African history was crafted, among other narratives, by a set of discourses formulated by the West or, in general, from outside Africa, which partially moulded what is known about the continent. Such categories produced a distorted and ethnocentric perspective on Africa's past. One of the ways to promote alternatives to Western or Arabic ethnocentrism is to give space for research by African voices. Ibn Khaldun (1332-1406) wrote *Kitab al-'Ibar*, one of the largest compositions on North African history in the 14th century. Beginning by studying his historical narrative on two groups (the Black populations and the Arabian populations), we seek to understand what the marks are that underlie the writing of African history in Ibn Khaldun. As a result, we intend to discover if the *Kitab al-'Ibar* would constitute a source that contains in-group knowledge, allied to a possible Afrocentered view, or if it reflect the Eurocentered and Araboislamocentered gaze upon Africa and its populations.

## Introdução

"A África tem uma história"<sup>1</sup>. Essa foi a frase escolhida por Joseph Ki-Zerbo para iniciar a Coleção *História Geral da África*, coordenada pela UNESCO, com oito volumes<sup>2</sup>, totalizando aproximadamente dez mil páginas, mobilizando cerca de 350 pesquisadores ao longo de trinta anos. Sua escolha não foi alegórica, carrega consigo um posicionamento intelectual e ideológico a respeito do continente africano.

Durante um longo tempo, muito se falou a respeito da África, mas pouco se escutou a África. O passado do continente é marcado por uma multiplicidade de povos, línguas, tradições, religiões, (i)migrações, expansões, invasões que, paradoxalmente, pouco conhecemos<sup>3</sup>. Esse fato não é aleatório. É resultado de condições político-ideológicas que interferiram e influenciaram a nossa visão sobre esse continente.

Ações como o tráfico negreiro, a escravidão atlântica ou árabe, a *plantation*, o racismo, o Colonialismo e o Imperialismo – como o mito do "*fardo do homem branco*" –, ajudaram a construir uma espécie de paradigma discriminatório sobre a África e suas populações. Ela começa a ser o não-lugar – o território da ausência de Estados, de sabedoria, de humanidade e, dentre outras coisas, de História.

A fim de romper com essa visão sobre a África e sobre os africanos, cada vez mais se agrega um conjunto de reflexões sobre África enquanto categoria-conceito-ideia-história a ser redefinida. Dentro desse diversificado bojo de ideias, desperta especial atenção a contribuição de um conjunto de intelectuais africanos que, a partir do contexto e das teorias pós-coloniais, têm produzido novas narrativas sobre o

---

<sup>1</sup> Ki-Zerbo explica que o vocábulo *África* inicialmente foi designado para o litoral mediterrâneo do continente quando da era romana e, posteriormente, passou a se referir a todo o conjunto do continente. A origem do termo ainda não é precisamente determinada, sendo conferida aos berberes, fenícios, iemenitas, entre outros. KI-ZERBO, Joseph. Introdução Geral In: KI-ZERBO, Joseph (org.) *História Geral da África I. Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010, p.XXXI.

<sup>2</sup> O nono volume encontra-se em fase de redação pela Unesco.

<sup>3</sup> Faço aqui uma referência sobre o que podemos denominar imaginário coletivo ou imagens mentais que se produziram sobre a África e os africanos em parte do Ocidente. Cf. Oliva, Anderson Ribeiro. *Reflexos de África: ideias e representações sobre os africanos no imaginário ocidental, estudos no Brasil e Portugal*. Goiânia: Editora da PUC-GO, 2010.

continente<sup>4</sup>. Por exemplo, Valentin Mudimbe defende que o conhecimento sobre o continente africano foi forjado pelo Ocidente e por um conjunto de discursos que, elaborados ao longo do tempo, forjaram um tipo de *biblioteca colonial* sobre os africanos<sup>5</sup>. Tais discursos não seriam frutos apenas da incapacidade de compreender o diferente, mas sim estariam alicerçados em determinados paradigmas que, de forma relativamente consciente, subjazem à produção do conhecimento em um determinado período e contaminam as formas de pensar o outro por muito tempo<sup>6</sup>.

A elaboração do conhecimento histórico sobre a África não ficou imune a essa influência. Por isso, tentaremos destacar, ao longo da dissertação, as contribuições que ajudam a exercitar uma crítica sobre essas antigas noções construídas pelo viés do colonizador, neste caso, buscando valorizar os elementos africanos – dos saberes ancestrais, passando pelo fomento das pesquisas locais, escutando as vozes africanas que enunciam outras narrativas sobre suas experiências e histórias.

Ao longo dos séculos, a África foi mitificada por meio de uma extensa produção intelectual de filósofos, artistas, missionários, antropólogos, etc. O conjunto dessas imagens pautadas pela exterioridade é o que Valentin Mudimbe chama de *africanismo*. Para Mudimbe, fomos habituados a ligar o nosso conhecimento sobre a África como sendo fruto da concretude, não de uma construção. Isto é, o real sobre a África seria confundido com a organização do espaço e dos seres sob a colonização. Esse é o legado mental da conquista colonial:

Não está claro se o Africanismo tal como ele é ainda exercido não descansa, para não falar mais, sobre um maior mal-entendido. Essencialmente, ele ainda é um sinal de conquista, porque forte em seu próprio código, se estabeleceu como fonte do saber e fundamentalmente do conhecimento.<sup>7</sup>

Assim sendo, o africanismo se constitui como uma forma que deturpa o conhecimento sobre a África e, ao mesmo tempo, procura impedir o desenvolvimento

---

<sup>4</sup> Entre outros intelectuais africanos podemos citar os seguintes nomes: Valentin Mudimbe, Achille Mbembe, Théophile Obenga e Paulin Hountondji. Dedicaremos parte do capítulo 1 para abordar as contribuições desses e de outros autores africanos.

<sup>5</sup> Trataremos do tema no capítulo 1. Cf. MUDIMBE, V. Y. *A Invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*, p. 207.

<sup>6</sup> Desenvolveremos essas noções ao longo do capítulo 01.

<sup>7</sup> Tradução do autor. Texto original: “Il n'est pas évident que l'Africanisme tel qu'il s'exerce encore ne repose pas, pour ne pas dire plus, sur un malentendu majeur. De manière essentielle, il demeure le signe d'une conquête qui, parce que forte de son propre code, s'est établie en source de savoir et fondement d'une connaissance”. MUDIMBE, V. Y. Africanisme comme discours: Liminaire. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 20, No. 1. (1986), p. 1.

de novas contribuições intelectuais autônomas. Com os movimentos de independência dos países africanos nos anos 1960, esperou-se o fim dos discursos oriundos do africanismo, em virtude da carga que ele significava, rompendo-se, assim, com as falsas dicotomias construídas sobre a África. Infelizmente, isso vem ocorrendo de forma inconstante e parcial. Ainda se faz necessário construir discursos sobre a África nos quais haja uma dissociação entre os discursos africanos e os discursos literários ou científicos eurocentrados sobre o continente.

Desta forma, não basta provar que o africanismo constitui um conjunto de visões falsas ou incompletas. Restringir-se a negá-las não faz com que se saia do campo epistemológico já existente. Estariam sendo dadas novas respostas para antigas (e enviesadas) perguntas com argumentos também inadequados. O que cabe é desconstruir, desnaturalizar as antigas categorias e, a partir disso, forjar um projeto dentro das características, necessidades e possibilidades próprias do continente de suas populações a fim de atingir a *descolonização epistêmica*.

Não nos esqueçamos de que, na produção historiográfica *da África e sobre a África*, elaborada no contexto anti-colonial e pós-colonial, uma série de historiadores afro-árabes foram reinscritos nas referências sobre o passado africano como figuras de grande relevância, entre eles estão Ibn Battuta e Ibn Khaldun. Por exemplo, o historiador John Fage, no primeiro volume da coleção *História Geral da África*, no capítulo intitulado “A evolução da historiografia da África”, faz uma menção muito especial sobre Ibn Khaldūn:

Entre os primeiros historiadores da África, porém, encontra-se um muito importante, um grande historiador no sentido amplo do termo: referimo-nos a Ibn Khaldūn (1332-1406) que, se fosse mais conhecido pelos especialistas ocidentais, poderia legitimamente roubar de Heródoto o título de “pai da história”.<sup>8</sup>

E será justamente sobre a *voz/leituras* desse magrebino, *Wali ad-Din Abu Zayd ‘Abd ar-Rahman Ibn Muhammad Ibn Muhammad Ibn Abu Bakr Muhammad Ibn al-Hassan Ibn Muhammad Ibn Jabir Ibn Muhammad Ibn Ibrahim Ibn Muhammad Ibn ‘Abd ar-Rahman Ibn Khaldūn al-Hadrami al-Ixbili*, ou Ibn Khaldūn (1332-1406), que

---

<sup>8</sup> FAGE, J. D. A evolução da historiografia da África. In Ki-Zerbo, Joseph (org.) *História Geral da África I. Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010, p.3. Interessante notar que Fage não se interessou em dimensionar – tanto quantitativa, quanto qualitativamente – o tratamento de Ibn Khaldūn aos povos pretos frente a toda a sua obra.

iremos concentrar nossas reflexões neste trabalho. Este autor, em fins do século XIV, escreveu uma vasta obra como tentativa de compreender, de modo mais reflexivo e totalizante, a história da África do Norte, a *Kitab al-'Ibar*<sup>9</sup>. Ela é composta por três partes: a Autobiografia, a História dos Berberes e os Prolegômenos (*Al-Muqaddimah* – escrita entre 1375 e 1379)<sup>10</sup>.

A primeira é um breve relato que trata sobre a vida do autor contada por ele mesmo – do seu nascimento até o momento da escrita do livro. Tem como objetivo apresentar Ibn Khaldūn ao seu leitor, como uma forma de validar a sua narrativa. A parte seguinte, mais extensa, busca descrever a história dos povos magrebins desde a expansão muçulmana até aquele momento. Nela, Khaldūn vale-se de pensadores, escritos anteriores, discutindo suas informações e seus pontos de vista, com o fim de descrever a história magrebina na qual vive. Por fim, os Prolegômenos (*Al-Muqaddimah*), parte escrita entre 1375 e 1379, correspondem à parte mais teórica e inovadora da fonte. Neles, Ibn Khaldūn discorre de modo mais teórico acerca da visão de história.

Este último, talvez, seja o texto mais explorado da obra de Khaldūn. Os Prolegômenos podem ser sistematizados da seguinte forma. Uma “introdução”, na qual a definição da História, enquanto ciência, e os métodos, dos quais o historiador deve se valer para escrevê-la, são apresentados. Na primeira parte, há o desenvolvimento de uma teoria geral da civilização, com ênfase sobre a dinâmica histórica e sobre as determinantes que atuam sobre o devir históricos além da ação das forças religiosas na dinâmica dos povos. A segunda parte dessa obra trata sobre o nomadismo e o sedentarismo ressaltando as características distintivas de cada um (cabe lembrar que os Prolegômenos servem de reflexão para a história dos povos magrebins e, evidentemente, suas origens estão vinculadas aos nômades do deserto até a instalação dos povoados urbanos islâmicos). A terceira parte versa sobre as diferentes formas de governo e como ocorrem as dinâmicas das estruturas estatais e das dinastias. A quarta parte trata do sedentarismo e da importância das cidades. Se, na segunda parte, houve uma comparação entre os dois sistemas, aqui se destaca o papel das cidades e como

---

<sup>9</sup> Nos estudos africanos, a fonte de Ibn Khaldūn é muito citada como uma das principais fontes históricas a serem analisadas. Ver DJAIT, H. As fontes escritas anteriores ao século. In KI-ZERBO, Joseph (org.) *História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África*, pp. 77-104.

<sup>10</sup> Entendemos a obra de Ibn Khaldūn como uma unidade – *Kitab al-'Ibar* – dividida em diversas partes a fim de se alcançar o projeto de uma história completa magrebina. Enfocaremos mais a *al-Muqaddimah*, mas não deixaremos de cotejar com as outras partes quando necessário.

funciona a sua dinâmica interna. A quinta parte trata sobre a economia, como ela funciona e como se processam as relações de trabalho e, por fim, a sexta e última parte abordam a importância da ciência para o conhecimento e as diferenças entre as mais diversas áreas do conhecimento.

Em todo este plano de trabalho, Khaldūn preocupa-se em realizar uma reflexão sobre o campo social ou sobre as relações entre as sociedades ou povos norte-africanos, levando em consideração os mais diversos aspectos – a organização política e econômica, as peculiaridades sociais (tanto nas sociedades nômades quanto nas citadinas), sem deixar de lado a influência do legado cultural, seja científico, seja religioso. Tudo é articulado a fim de buscar as causas e as origens da formação da sociedade onde vivia.

Tais reflexões estão em diálogo com a vida de Ibn Khaldūn. De acordo com a sua *Autobiografia*, sua trajetória foi marcada por transições e por viagens pelo continente norte africano. Nesse cenário, ele contata os mais variados povos (judeus, cristãos, islâmicos, árabes, berberes e negros) e saberes (filosofia grega, poesia árabe, saberes africanos – conectados pelo comércio mediterrânico e transariano). Dessa forma, podemos afirmar que Ibn Khaldūn, além de ter vivenciado contatos com vários grupos em vida e de ter consultado outros relatos sobre as características sobre esses povos, efetuou uma expressiva reflexão a respeito do passado afromagrebino.

Levando em consideração essa longa digressão sobre o autor, informamos que o nosso tema de pesquisa versa sobre como Ibn Khaldūn sistematiza, descreve e apresenta os *povos pretos* e os *povos árabes* em sua obra. Compete aqui um esclarecimento. Neste texto, utilizaremos a expressão *povos pretos* em vez de *negros*. Valemo-nos das reflexões de Achille Mbembe quando ele demonstra que o conceito de *negro* designa uma subalternidade e uma ausência de humanidade. Forjado quando do início da fase mercantilista do capitalismo, momento no qual foi transformado em mercadoria do tráfico negreiro, o termo *negro* foi conferido ao africano demonstrando a sua exclusão e a sua invisibilidade. Desta forma, torna-se basilar no racismo por legitimar a exploração e, ao mesmo tempo, negar a humanidade<sup>11</sup>.

Voltando ao nosso tema, há três razões que justificam o recorte eleito para investigação, ou seja, o porquê da escolha dos dois grupos – pretos e árabes – para

---

<sup>11</sup> Dedicaremos uma maior atenção sobre esse tema no capítulo 1. Ver MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Editora Antígona, 2014.

refletir sobre o lugar de fala e sobre os discursos produzidos por ele: (a) ambos estão presentes na região magrebina; (b) Ibn Khaldūn não se coloca pertencente a nenhum deles, embora seja magrebino; (c) Khaldūn, por ser norte-africano e islâmico, trata diferentemente os povos africanos de um lado e os não-africanos de outro, embora ambos fossem de sua terra natal e de sua religião.

Ao se constituir o problema de pesquisa, a questão dos povos norte-africanos não deve ser inserida de modo isolado, como uma mera descrição deles. Eles não são dados/fatos objetivos narrados por Ibn Khaldūn em sua análise histórica. Sua presença é criada a partir de referências pessoais e contextuais do autor que nos ajudam a entender as bases sobre as quais sua visão de mundo foi formada. Logo, para ir além da descrição e para melhor problematizar, buscaremos saber: a partir de quais critérios ou balizas o autor constrói a narrativa da história norte-africana dos referidos povos? O que subjaz na categorização que Ibn Khaldūn faz dos povos africanos e não-africanos, dos povos pretos e dos povos árabes? Por fim, a nossa principal questão será analisar se, por ser norte-africano e por ter elaborado sua obra histórica na África, Khaldūn teria rompido com um ponto de vista eurocentrado ou islamocentrado, sendo portador de saberes afrocentrados. Ou se, pelo contrário, as suas narrativas sobre as sociedades observadas estão impregnadas por formas negativas de pensar a África e os africanos, que exigem de seus intérpretes um cuidadoso exercício de reler suas visões sobre aquelas sociedades.

Essa linha de análise será desenvolvida, nesta dissertação, em três capítulos. O primeiro capítulo, *A (re)descoberta da África pelos africanos*, tem como objetivo fazer um panorama dos estudos recentes sobre a África, produzidos por africanos, de forma a apresentar uma visão teórica que ajude a entender as formas africanas de autorreflexão a partir de uma literatura crítica ao padrão eurocêntrico. Essas reflexões acabam por servir de base para o segundo capítulo, *Contextos africanos e os usos de Ibn Khaldūn*, no qual será realizada uma revisão bibliográfica sobre o autor, mostrando como ele foi apropriado ao longo dos últimos dois séculos – inicialmente para justificar uma dominação colonialista europeia e, mais recentemente, como instrumento para reforçar o nacionalismo de alguns países magrebins e para realçar a autonomia intelectual africana. Ainda no segundo capítulo discutiremos como tal polarização pode influenciar os campos de estudos sobre a África, além noticiar algumas das pesquisas produzidas no Brasil que fizeram uso de seus textos. Por fim, o terceiro e último capítulo, *O mundo dos seres khaldūnianos*, apresenta a sistematização de mundo do autor e como ela afeta

os seres humanos – especificamente os povos pretos e os povos árabes – a fim de refletir se seus relatos constituem ou não uma fonte carregada de saberes internos afrocentrados ou se refletem influências araboislamocêntricas.

## Capítulo 1

### A (re)descoberta da África pelos africanos<sup>12</sup>

Ao se iniciar uma reflexão histórica a respeito da África, é preciso ter um cuidado teórico-metodológico prévio. O continente africano não se trata exclusivamente de uma paisagem ampla e diversificada – caracterizada pela presença de desertos e florestas equatoriais, banhada por dois grandes oceanos, pelo Mar Mediterrâneo e dotada de regiões que há milhares de anos refletem e respondem às ações transformadoras de homens e de mulheres. Mais do que um entrecruzamento de distintos aspectos naturais, a África é um espaço humano constituído de processos históricos ligados às mais diversas relações sociais, culturais, religiosas e políticas.

Contudo, essa gama de fatores que compõe as múltiplas trajetórias e experiências africanas não se faz presente de forma evidente em grande parte dos discursos produzidos a partir de uma visão externa ao continente, como o exemplo revelado pelas fontes primárias sobre as quais nos debruçamos. Ao longo dos séculos, foram identificadas construções de imagens da África, predominantemente, a partir de balizas externas. Sobretudo desde a expansão marítimo-comercial europeia no início da modernidade, há uma visão eurocêntrica que majoritariamente tem pautado, nomeado e guiado os estudos e as representações acerca do mundo africano, antecedidas e acompanhadas pelas leituras árabe-islâmicas sobre parte de suas sociedades e territórios. Em contrapartida, existe um intenso esforço de autores africanos e não-africanos em reescrever a história africana a partir da luta anti-colonial e das independências africanas ao longo do século XX. O argumento seria afirmar não apenas a existência do espírito histórico entre os africanos, mas a grandiosidade das expressões e das experiências do passado africano. Vejamos como essas escolas produziam visões sobre a África.

#### 1.1. Entre eurocentrismos e afrocentrismos

Bwemba Bong defende que devemos entender as consequências nefastas e longevas da *mistificação histórica* da África Negra a partir das teses eurocêntricas. Em

---

<sup>12</sup> Lembramos a existência do livro de Catherine Coquery-Vidrovitch com um nome similar ao título do capítulo. Cf. COQUERY-VIDROVITCH, Catherine (org). *A Descoberta de África*. Lisboa: Edições 70, 2004.

sua leitura, a ênfase em inferiorizar as experiências históricas das sociedades africanas a partir das análises ocidentais ainda incide sobre a consciência individual dos africanos. Para Bong, “o povo negro permanece sempre exposto à lógica mortífera do Ocidente”<sup>13</sup>. Os efeitos do eurocentrismo se fizeram (e ainda se fazem) sentir em um conjunto vasto de preconceitos e de ideologias negativas empregadas para pensar e para refletir sobre a África, inclusive marcando o debate acadêmico, mesmo quando havia dados empíricos disponíveis para análise e para debate contestando as teses eurocêntricas que inferiorizavam as experiências africanas. Um dos exemplos mais conhecidos dos efeitos da ideologia eurocêntrica e do racismo científico foi a polêmica em torno da obra de Cheik Anta Diop, que colocava em evidência a origem negra do povo do Antigo Egito. Suas teses foram atacadas e classificadas como meramente ideológicas, não desmerecendo atenção do debate acadêmico em uma Europa<sup>14</sup> que ainda parecia ver a África com os olhos de Hegel, um mundo a-histórico<sup>15</sup>.

Os Ocidentais não ignoram o facto de a consciência histórica desempenhar um papel importante na libertação e elevação mental de um povo que toma consciência de seu passado. Ao adquirir, deste modo, um orgulho suficiente, torna-se difícil de manipular; por outro lado, escolheram também apresentar a historiografia da África Negra de acordo com uma visão totalmente desfavorável para o povo negro, com o intuito de o levar à maleabilidade total.<sup>16</sup>

O eurocentrismo que aqui se busca analisar não está circunscrito a uma ação etnocêntrica originada de uma débil compreensão ou reflexão perante o objeto, assunto ou seres não-europeus. Sua essência é manifestação do processo de expansão europeia sobre outros povos desde o século XV – que poderia ser sintetizada também como a invasão de territórios e exploração/escravização de milhões de indivíduos. Segundo Samir Amim, o eurocentrismo é uma expressão de dominação "no sentido de que supõe a existência de invariantes culturais que dão forma às trajetórias históricas dos

---

<sup>13</sup> BONG, Bwemba. A ruptura da consciência histórica africana: o principal obstáculo para o renascimento africano. In DIOP, Babacar Mbaye & DIENG, Doudou. *A consciência histórica africana*. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pegado, 2014, p. 25.

<sup>14</sup> BONG, Bwemba. A ruptura da consciência histórica africana: o principal obstáculo para o renascimento africano, p. 28.

<sup>15</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *La raison dans l'histoire*. Paris: Unión Générale d'éditions, 1965, pp. 245-269.

<sup>16</sup> BONG, Bwemba. A ruptura da consciência histórica africana: o principal obstáculo para o renascimento africano, p. 287.

diferentes povos"<sup>17</sup>. Amim apresenta o modelo ocidental como uma panaceia às questões do tempo presente, promovendo a crença de que a dinâmica europeia traria as respostas desejáveis para influenciar os destinos de um mundo forjado pelo capitalismo<sup>18</sup>.

Muryatan Barbosa, em diálogo com o teórico decolonial Anibal Quijano, no artigo “Eurocentrismo, História e História da África”, afirma que o eurocentrismo fortalece um ponto de vista desequilibrado sobre a história humana que possibilita desenvolver uma base com fins taxonômicos para com o real, referindo-se a este fenômeno “ como ideologia e paradigma, cujo cerne é uma estrutura mental de caráter provinciano, fundada na crença da superioridade do modo de vida e do desenvolvimento europeu-ocidental”<sup>19</sup>. Trazendo tal ideologia-paradigma ao estudo do continente, a África estaria à parte da "história evolutiva das sociedades". E, a partir desta perspectiva, passou a ser observada, recortada, nomeada, ditada à luz de todo um arcabouço intelectual ocidental – logo, extra-africano.

Já de acordo com Ella Shohat e Robert Stam, o eurocentrismo não é uma visão de mundo restrita ao período colonial europeu, ele também “é o resíduo discursivo ou a sedimentação do colonialismo, processo através do qual os poderes europeus atingiram posições de hegemonia econômica, militar, política e cultural na maior parte da Ásia, África e Américas”<sup>20</sup>. Em virtude disso, o fim do domínio colonial não significou o fim das percepções eurocêtricas. Os autores afirmam que a autenticidade do colonialismo europeu vai além do domínio político-militar: é “uma tentativa de submeter o mundo a um regime único e ‘universal’ de verdade e poder [...] é o etnocentrismo armado, institucionalizado e globalizado”<sup>21</sup>.

Principalmente, a partir da segunda metade do século XX, um novo cenário histórico, calcado no declínio da hegemonia europeia no pós-Segunda Guerra, juntamente com movimentos de libertação nacional em África, deu força para cada vez

---

<sup>17</sup> AMIN, Samir. *El eurocentrismo: crítica de una ideología*. Ciudad de Mexico: Siglo XXI, 1989, p. 9.

<sup>18</sup> AMIN, Samir. *El eurocentrismo: crítica de una ideología*, pp. 9-14.

<sup>19</sup> BARBOSA, Muryatan Santana. Eurocentrismo, História e História da África. *Sankofa*. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana, n.1, jun/2008, p. 47.

<sup>20</sup> SHOHAT, Ella & STAM, Robert. Do eurocentrismo ao policentrismo. In SHOHAT, Ella & STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 40.

<sup>21</sup> SHOHAT, Ella & STAM, Robert. Do eurocentrismo ao policentrismo, p. 41. Ainda segundo Shohat e Stam, as novas relações de dependência se forjaram no período posterior à descolonização, especialmente no que tange o poder do capital e as pressões bélicas das grandes potências: é a chamada *dominação neocolonial*.

mais se ouvir a voz dos africanos sobre si próprios e sobre seu continente<sup>22</sup>. Toma corpo a busca de uma descolonização mental: pensar a África a partir dos próprios africanos.

Ao fazer um panorama acerca dos movimentos de interpretação sobre a história africana, Carlos Lopes ressalta que, por volta dos anos 1970, constata-se uma nova corrente que vai de encontro com a noção depreciativa de África. Uma atuante geração de intelectuais africanos, como Joseph Ki-Zerbo e Cheik Anta Diop, buscou valorizar o passado do continente chegando a ressaltar a *superioridade africana*. É o que ele chamou de “corrente da pirâmide invertida”<sup>23</sup>.

Contudo, o foco não era apenas uma nova luz sobre o passado. Ressaltar as grandezas do continente, dos faraós aos dias atuais, serviria para a formação de uma nova identidade e alteridade africanas. Para Lopes, o projeto da coleção História Geral da África foi fundamental para consolidar o espaço intelectual dos membros da vertente da *pirâmide invertida* servindo para valorizar o passado africano, reivindicar seus *atos e saberes*.

Uma História que se vai concentrar nas mudanças sociais, na contribuição Africana, na resistência ao colonialismo e no conceito de iniciativa local. Uma História que tentará demonstrar que, se a civilização ocidental bebeu do conhecimento grego, não é por acaso que Platão, Eudoro, Pitágoras viveram no Egito entre 13 e 20 anos. Egito visto como a civilização negra por excelência.<sup>24</sup>

Articulados em torno de uma forma autônoma de reflexão acerca do seu próprio continente e das populações africanas diaspóricas, intelectuais, cientistas sociais, filósofos, historiadores e literatos, entre outros, buscaram compreender o passado e o presente africano por meio de uma *afrocentralidade*. De acordo com Molefi Asante:

A ideia afrocêntrica refere-se essencialmente à proposta epistemológica do lugar. Tendo sido os africanos deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e na sua diáspora. Começamos com a visão de que a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe

---

<sup>22</sup> Importante ressaltar que as teses panafricanistas e da negritude nascem antes desse período.

<sup>23</sup> LOPES, Carlos. A pirâmide invertida. Historiografia africana feita por africanos. In *Actas do Colóquio Construção e Ensino de História de África*. Lisboa: Linopazes, 1995, p. 25.

<sup>24</sup> LOPES, Carlos. A pirâmide invertida. Historiografia africana feita por africanos, p. 26.

os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre a sua própria imagem cultural e de acordo com seus interesses humanos.<sup>25</sup>

Dessa forma, *afrocentricidade* deve ser percebida como um “processo de conscientização política de um povo que existia à margem da educação, da arte, da ciência, da economia, da comunicação e da tecnologia tal como definidas pelos eurocêntricos”<sup>26</sup>. Indo ao encontro desse raciocínio, Ama Mazama defende a afrocentricidade como um norte para os africanos se empoderarem e controlarem o seu “destino por meio de uma autodefinição positiva e assertiva”<sup>27</sup>.

Asante defende ainda que, para esse projeto ganhar corpo, a afrocentricidade deveria ter como base a ação conjunta de cinco premissas. Inicialmente, seria o que o autor chama de "interesse pela localização psicológica". Isto é, firmar a perspectiva de uma pessoa dentro da trajetória de construção de seu conhecimento. Logo, o africano deveria se colocar na centralidade da construção da sua história e do seu futuro. Junto a isso, há o "compromisso com a descoberta do lugar do africano como sujeito" – haja vista que as atividades dos africanos não deveriam ser descritas a partir da visão de mundo europeia, mas sim dos próprios africanos, porque são eles os agentes ativos da sua história. Assante faz referência também à "defesa dos elementos culturais africanos", os quais não deveriam ser encarados como exóticos, arcaicos, ultrapassados. Eles são o que são, sem grau de escalonamento externo, principalmente europeu. A inferiorização segundo a visão racista europeia torna-se, portanto, inconcebível e inaceitável<sup>28</sup>.

Outro fator crucial apontado por Asante trata do "compromisso com o refinamento léxico". Segundo o autor, deve-se ter um especial cuidado com as palavras utilizadas durante o processo de conhecimento dos africanos. Em relação a isso, Asante exemplifica que, inclusive, palavras como “casa” podem possuir uma concepção que vai de encontro à realidade africana, devido à sua significação ter sido instaurada no Ocidente. Relativizar até mesmo o vocabulário possibilitaria se aproximar ainda mais

---

<sup>25</sup> ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 93.

<sup>26</sup> ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar, p. 94.

<sup>27</sup> MAZAMA, Ama. A afrocentricidade como um novo paradigma. In NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 111.

<sup>28</sup> ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar, p. 101.

das realidades africanas sem adjetivá-las conforme suas crenças. E, por fim, Asante defende o estabelecimento de um "compromisso com uma nova narrativa da história da África". Centralizar a história africana seria romper com o *modus operandi* do passado colonial. De acordo com o autor, "no passado estudávamos a África em sua relação com a Europa, e não como as culturas africanas se relacionavam entre si"<sup>29</sup>. O objetivo de tal projeto é verbalizado nas palavras de Ama Mazama.

Ao abordar a crise criada para os africanos pela supremacia branca, fornecendo um corretivo na forma de uma realocação conceitual e cultural, o paradigma afrocêntrico busca redefinir nossas prioridades de estudo e pesquisa e, de modo mais geral, nossas opções de vida, de maneira que nos beneficiem. Devemos lembrar que o propósito final da afrocentricidade é a libertação dos africanos. O que se necessita urgentemente é de um espaço seguro e conceitualmente estável, que, afirmam os afrocentristas, deve basear-se nas melhores e mais antigas tradições africanas e ser ativado por uma vitoriosa consciência africana.<sup>30</sup>

Tal posicionamento é compartilhado por Doudou Dieng. Segundo ele, no Ocidente se enfatiza o "legado grego" como fruto da erupção de uma genialidade que seria mais bem-acabada no campo filosófico. A contribuição de pensadores como Platão seria fundamental para a filosofia. Contudo, Dieng compreende tal concepção como mais um viés eurocêntrico. Percebendo que haveria *uma* filosofia como a platônica – um artigo indefinido que denota uma possibilidade de formulação intelectual, entre outras –, mostra que há uma filosofia africana faraônica que teria, inclusive, influenciado os grandes filósofos gregos como o mencionado Platão<sup>31</sup>.

Dieng cita Cheikh Anta Diop ao lembrar que o eminente historiador senegalês enfatiza a necessidade de marcar o Egito como a grande referência dos estudos sobre África, tendo os egípcios influenciado, de algum modo, as civilizações africanas posteriores.

(...) reconstituir a nossa relação com o passado é justamente simplificar esta relação, isto é, deixar-nos convencer de uma vez por todas que a África não

---

<sup>29</sup> ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar, p. 101.

<sup>30</sup> MAZAMA, Ama. A afrocentricidade como um novo paradigma, p. 127.

<sup>31</sup> DIENG, Doudou. "Afrocentricidade": polémica em torno de um conceito. In DIOP, Babacar Mbaye & DIENG, Doudou. *A consciência histórica africana*. Ramada/Luanda: Pegado/Mulemba, 2014, p. 161.

foi apenas este continente sem “história” que só terá sido capaz de se integrar na história universal a reboque de terceiros. Este é o desafio da consciência histórica que coloca a problemática da [...] afrocentricidade.<sup>32</sup>

Sendo a afrocentricidade a nova linguagem do afrocentrismo<sup>33</sup>, devemos entendê-la não como antônimo para o eurocentrismo. Ela vai muito além disso, pois pretende se espalhar para outras visões de mundo da África e de fora da África. Assim sendo, quer-se “tornar o conhecimento num instrumento de luta e de libertação social, cultural, económica da África”<sup>34</sup>.

É a instrumentalização de uma linha de conhecimento que partiria das formulações intelectuais de Diop, historiador preocupado em construir uma história africana na qual se estabelece como referência o Egito Faraônico – em vez do mundo greco-romano. Não se fabularia um passado. Perceber-se-ia que, ao investigar os distintos campos do saber africano – seja médico, matemático, arquitetônico, artístico, filosófico, entre outros –, remeter-se-ia ao passado faraônico. Como nos salienta Bwemba Bong, o legado do Egito Faraônico teria se difundido pelo continente durante as várias invasões de impérios vizinhos como assírios, persas, romanos.

Esta presença física de uma autoridade estrangeira nas terras do Egito provocará grandes êxodos de Africanos que emigrarão em direção ao Centro da África, ao Oeste e ao Sul, e que vão constituir uma parte do povoamento actual da África, [...] grandes Impérios (Gana, Mali, Songhai, Monomotapa, etc.)<sup>35</sup>

Logo, entendendo a importância e o legado do antigo Egito, poder-se-ia entender a força de uma história africana fazendo com que ela tivesse uma envergadura mundial. Por isso sua ênfase ao afirmar que o “Egito faraônico, primeira grande civilização da humanidade, é o local onde os intelectuais negros devem dessentendar-se, a fim de elaborar um futuro cultural melhor, longe dos pitorescos africanistas e eurocentristas.”<sup>36</sup>

Como podemos perceber, as contribuições da afrocentricidade não foram poucas: desde a permanente crítica à presença de uma história eurocêntrica até a

---

<sup>32</sup> DIENG, Doudou. “Afrocentricidade”: polémica em torno de um conceito, p. 162.

<sup>33</sup> DIENG, Doudou. “Afrocentricidade”: polémica em torno de um conceito, pp. 159-164.

<sup>34</sup> DIENG, Doudou. “Afrocentricidade”: polémica em torno de um conceito, p. 163.

<sup>35</sup> BONG, Bwemba. A ruptura da consciência histórica africana: o principal obstáculo para o renascimento africano, p. 42.

<sup>36</sup> DIENG, Doudou. “Afrocentricidade”: polémica em torno de um conceito, p. 159.

consideração de elementos não-escritos como fontes históricas, como o reconhecimento das fontes arqueológicas, linguísticas e do valor narrativo da tradição oral como forma de acessar as experiências africanas. Conforme já apontamos anteriormente, uma das figuras mais exemplares dessa crítica ao eurocentrismo foi, sem sombra de dúvidas, o senegalês Cheikh Anta Diop. Suas pesquisas enfocaram o carácter negroide do *Kemet*, o assim chamado Egito faraônico. Ademais, Diop defendia a tese de que o Egito não teria influenciado apenas o mundo greco-romano, mas também o africano – demonstrando um princípio de unidade cultural dos povos do continente<sup>37</sup>.

Não obstante, o que podemos denominar de afrocentralidade – também chamada de *afrocentrismo*, especialmente pelos seus críticos – sofreu considerações acerca de sua produção. No entender de Paulo Farias de Moraes, por exemplo, “o ‘afrocentrismo’ não é uma doutrina monolítica, mas um rótulo que cobre um leque de posturas e propostas (...) [que] se aplica tanto a aspectos da cultura popular quanto a posições assumidas individualmente por professores e outros intelectuais”<sup>38</sup>. Em termos acadêmicos, a postura afrocêntrica está associada a exaltar um passado glorioso e autônomo para os africanos – por sua vez, entendidos a partir de um princípio de unidade cultural<sup>39</sup>. Farias salienta que contra a narrativa eurocêntrica foi desenvolvida uma “contranarrativa reabilitadora”<sup>40</sup> –, formando dois polos que excluem as demais visões, “como se nada existisse fora dessa oposição, e como se estivéssemos todos obrigados a ser ‘eurocêntricos’ ou ‘afrocêntricos’”<sup>41</sup>. De qualquer forma, demanda-se a ênfase por uma compreensão africana do mundo – seja ou não no campo historiográfico. De acordo com Achille Mbembe:

Esta ânsia de tornar a África única é apresentada como um problema moral e político, a reconquista do poder de narrar a própria história – e, portanto, a própria identidade – parecendo se tornar constitutivo de qualquer

---

<sup>37</sup> DIOP, Cheikh Anta. *A unidade cultural da África Negra. Esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedago, 2014.

<sup>38</sup> FARIAS, P. F. de Moraes. Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural. *Afro-Asia*, 29/30, 2003, p. 317-18.

<sup>39</sup> O mais emblemático nesta postura foi o historiador senegalês Cheikh Anta Diop (1923-86) ao defender a africanidade do Egito Antigo e a sua influência para o universo africano. Para entender os limites dessa abordagem, ver em FARIAS as interpretações do vocábulo egípcio *kmt* e as discussões sobre as superinterpretações de Diop. Cf. FARIAS, P. F. de Moraes. Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural, pp.329-331 e 334-336.

<sup>40</sup> FARIAS, P. F. de Moraes. Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural, p. 336.

<sup>41</sup> FARIAS, P. F. de Moraes. Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural, p. 325.

subjetividade. Em última análise, não se trata mais de afirmar o *status* de *alter ego* para os africanos no mundo, mas sim de declarar em alto e bom som sua alteridade. Esta alteridade deve ser preservada a todo o custo.<sup>42</sup>

Como afirma Théophile Obenga, parte das críticas a uma visão afrocentrada da história e das civilizações revela uma longa contaminação dos discursos científicos e estudos produzidos por um extenso grupo de "africanistas", no que ele denominou de "africanismo eurocentrista". Um segmento desses estudos surge em reação às teses de Diop e de alguns de seus seguidores, como Asante, e até recentemente resultavam em publicações e debates acadêmicos em algumas universidades ocidentais<sup>43</sup>. Para Obenga, os argumentos ditos científicos dessas críticas muitas vezes se confundiam com um olhar marcado ainda pelo colonialismo e pelo racismo.

Nós combatemos (...) a hegemonia cultural, a arrogância dos africanistas, que não conhecem a África e os seus problemas melhor do que os próprios Africanos. Combatemos o complexo de superioridade dos africanistas, eternos convencidos que é deles que partem as orientações. E combatemos, sobretudo, o seu racismo, manifesto e dissimulado.<sup>44</sup>

Concordamos também com Toyin Falola, quando ele afirma que é preciso evitar uma história unívoca da identidade africana<sup>45</sup>. Contudo, é necessário redefinir os conceitos sobre os quais todo um conhecimento acerca da África foi fundado. A presença europeia criou definições que vão desde a configuração da paisagem até a imposição das línguas não-autóctones – trazendo consigo uma carga cultural inerente.

A Europa plantou sua 'memória no método'. Partindo de um conhecimento original obtido dos 'nativos', a Europa o recondicionou como fonte de controle. Os dados passaram a ser codificados em uma língua estrangeira e ao

---

<sup>42</sup> MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 23, n.1, 2001, p.209.

<sup>43</sup> OBENGA, Théophile. *O sentido da luta contra o Africanismo eurocentrista*. Luanda: Mulemba; Ramada: Edições Pedagogo, 2014, p. 13-23.

<sup>44</sup> OBENGA, Théophile. *O sentido da luta contra o Africanismo eurocentrista*, p. 89.

<sup>45</sup> FALOLA, Toyin. Nacionalizar a África, culturalizar o ocidente e reformular as humanidades na África. *Afro-Asia*, 36, 2007.

mesmo tempo a ser rotulados como dados primários. [...] É um conhecimento moldado pelo contexto colonial da aquisição.<sup>46</sup>

Falola vai além: ele acredita que deveria ocorrer um engajamento das Humanidades a fim de se redefinir esta situação, “colocando o que é africano no centro”. Seria uma postura que não se restringiria ao meio acadêmico: ela seria a formulação intelectual para ajudar a equacionar os problemas africanos nas mais variadas áreas – inclusive sociais – como um todo<sup>47</sup>.

Deve haver a criação de uma *Africana*, como uma voga popular permanente, em fatias que apelarão para diferentes gerações de modo a não haver tensões para determinar quem sejam os guardiões desse saber. Podemos todos ser beneficiários de uma voga, em vez de gastar todo o nosso precioso tempo discutindo acerca da autenticidade e de suas raízes. A voga pode ser atemporal, pode até conter o exótico, mas o mais importante é a marca do simbolismo do saber africano. Historiadores e poetas, artistas e cantores, intelectuais e estudiosos podem todos concordar quanto à criação e à promoção dessa *Africana*, senão quanto à totalidade de seu conteúdo<sup>48</sup>.

Por fim, associamos a essa argumentação inicial, o questionamento e a reflexão de Paulin Hountondji, que são contundentes e extremamente atuais: “quão africanos são os estudos africanos?”<sup>49</sup>. Apesar de toda a gama de pesquisas realizadas, os modos de investigar a África muitas vezes abarcam temas de interesse ocidental, com publicações de artigos em revistas científicas fora da África e em línguas europeias<sup>50</sup>. Por isso, seria necessário um processo de produção do conhecimento a partir de uma “reapropriação crítica”<sup>51</sup>. Para Hountondji, “há que repor a justiça, fazendo com que todo o conhecimento acumulado [sobre a África] ao longo dos séculos sobre diferentes

---

<sup>46</sup> FALOLA, Toyin. Nacionalizar a África, culturalizar o ocidente e reformular as humanidades na África, p. 22.

<sup>47</sup> FALOLA, Toyin. Nacionalizar a África, culturalizar o ocidente e reformular as humanidades na África, p. 22-23.

<sup>48</sup> FALOLA, Toyin. Nacionalizar a África, culturalizar o ocidente e reformular as humanidades na África, p. 23.

<sup>49</sup> HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos. Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, março de 2008, p. 151.

<sup>50</sup> HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos. Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos, p.151. Ainda na mesma página: “Falando sem rodeios, há que dizer que os acadêmicos africanos têm participado, até agora, numa discussão vertical com os seus parceiros ocidentais, ao invés de entabularem discussões horizontais com outros acadêmicos africanos”.

<sup>51</sup> HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos. Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos, p. 158

aspectos da sua vida, seja partilhado com a gente que lá vive”<sup>52</sup>. Deste modo, efetivamente passa-se a entender a África a partir de uma visão africana.

Sem desamparar esse projeto, alguns pensadores africanos começaram a produzir reflexões originais e instigantes, que, inicialmente, beberam do debate frente às formas de superação do eurocentrismo. Para os fins deste texto, valer-se-á especialmente da contribuição de três deles, Paulin Hountondji, Achille Mbembe e Valentin Mudimbe, sendo os dois últimos centrais para nossas reflexões<sup>53</sup>.

## 1.2. Leituras africanas pós-coloniais

Paulin Hountondji é um filósofo beninense<sup>54</sup> que desenvolveu sua formação e sua carreira acadêmica no campo da Filosofia primeiramente na Europa e, posteriormente, no Benin. O distanciamento geográfico entre ambos os continentes foi, provavelmente, uma das motivações que permitiu ao estudioso formular uma visão crítica da produção científica relativa ao continente africano.

Hountondji percebe que há uma miríade de análises sobre a África: pesquisas em âmbito antropológico, político, histórico, filosófico. Enquanto africano, sua inquietude vai à essência sobre a africanidade de tais estudos. Isto é, discorre acerca do teor das narrativas sobre a África observando a sua não-proveniência dos africanos. Essa dissociação entre a autoria e o tema abordado, em vez de promover uma neutralidade científica a respeito do assunto, acabou por ajudar a modelar uma visão simplificadora da África. Tratando a partir de seu campo de estudo, Hountondji destrincha os trabalhos sobre a filosofia africana. De acordo com ele,

Normalmente, os autores partiram do princípio de que os africanos não tinham consciência da sua própria filosofia e que apenas os analistas

---

<sup>52</sup> HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos. Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos, p. 158

<sup>53</sup> A escolha dos referidos autores – Hountondji, Mbembe e Mudimbe – ocorreu a partir da leitura dos trabalhos de José Rivair Macedo sobre esses mesmos três intelectuais. Nossa abordagem aqui tem como meta apresentar a contribuição de cada desses intelectuais frente às considerações desses trabalhos. Procuramos também consultar outros textos dos autores citados. Cf. MACEDO, José Rivair. Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: considerações sobre Paulin Hountondji, Valentin Mudimbe e Achille Mbembe. *OPSI* (On-line), Catalão-GO, v. 16, n. 2, p. 280-298, jul./dez. 2016; e, MACEDO, José Rivair (org). *O pensamento africano no século XX*. São Paulo: Outras Expressões, 2016, pp. 313-337.

<sup>54</sup> Paulin Hountondji nasceu na Costa do Marfim, mas se considera beninense.

ocidentais, que os observaram a partir do exterior, poderiam traçar um quadro sistemático de sua sabedoria.<sup>55</sup>

A partir da presença do colonizador europeu, formulou-se a ideia de que haveria uma filosofia africana específica. Esse entendimento seria capaz de moldar as formas de pensar de todos os africanos. Hountondji fez parte de uma gama de intelectuais que se insurgiu contra isso. Tal levante fez com que ele denunciasse as simplificações e as generalizações daquilo que chama de *etnofilosofia*: um campo do saber fundamentado na crença de uma homogeneidade primeva e inconsciente de uma visão de mundo africana, a qual se baseia num sistema coerente internamente, embora a-histórico. As produções monográficas chamadas de etnofilosóficas seriam pautadas pelo campo etnológico, ligado a concepções apriorísticas eurocêntricas e até coloniais sobre os africanos.

(...) defendi que aquilo que a maioria destes académicos estava realmente a produzir não era filosofia, mas sim etnofilosofia: estavam a escrever um capítulo específico da etnologia que visava estudar os sistemas de pensamento das sociedades habitualmente estudadas pela etnologia – independentemente da caracterização que se faça de tais sociedades. Ao mesmo tempo, contudo, chamei a atenção para a própria existência destas monografias. Para mim, elas faziam parte integrante da filosofia africana num sentido radicalmente novo. A meu ver, a filosofia africana não devia ser concebida como uma mundivisão implícita partilhada inconscientemente por todos os africanos. Filosofia africana não era senão uma filosofia feita por africanos.<sup>56</sup>

Hountondji assinala que nesse campo há vários estudos específicos feitos por africanos. De acordo com José Rivair Macedo, um lado positivo dessa produção é que ela constituiria uma filosofia africana, entendida como um “conjunto, propriamente, de textos escritos por africanos e qualificados por seus autores como ‘filosóficos’”<sup>57</sup>. Frente a tal diagnóstico, suas proposições buscam ir além da diferenciação entre

---

<sup>55</sup> HOUNTONDI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos. Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, março 2008, p. 151.

<sup>56</sup> HOUNTONDI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos. Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos, p. 152-153.

<sup>57</sup> MACEDO, José Rivair (org). *O pensamento africano no século XX*. São Paulo: Outras Expressões, 2016, p. 316.

etnofilosofia e filosofia africana. A partir dessa distinção, pelo menos mais dois passos seriam importantes.

Primeiramente, as grelhas invisíveis acerca da filosofia africana deveriam ser rompidas. Há uma eurocentricidade no que tange à temática de pesquisa, produção, discussão, publicação e repercussão: a Europa ainda é o norte. Não caberia aos *africanistas* – os tradicionais estudiosos sobre a África – mas sim aos *africanos* que estudam o seu continente provocar esse cisma, de forma a desenvolver, na África, um ambiente de produção e de debate entre as diferentes produções filosóficas próprias – uma espécie de deliberação intelectual, capaz de superar uma tradição de soterramento do conhecimento africano enquanto hierarquicamente inferior à antiga ciência metropolitana<sup>58</sup>.

E que para se afirme essa ruptura mental, o passo final deveria passar pela discussão das bases epistemológicas do conhecimento africano. De acordo com José Rivair Macedo, Hountondji destacou-se entre intelectuais que se pautaram contrários à ideia de que os conhecimentos do continente eram estratificados – sem alterações no que tange à tradição, mitos, oralidade. Em sua visão, as culturas pautam-se por um dinamismo interno que redundam em pluralismo. Logo, não há uma especificidade cultural apriorística entre os africanos – ou em quaisquer grandes agrupamentos similares<sup>59</sup>.

Hountondji contribui ainda refletindo sobre uma forma original de essa produção filosófica africana se expressar. Em seu percurso intelectual, suas reflexões se construíram em torno de um diálogo entre formulações filosóficas do pensamento científico-acadêmico e do conhecimento nativo (todavia, não pétreo) africano. Tanto os saberes científicos, frutos de uma modernidade europeia, quanto aqueles internos ao continente africano, marcados pela oralidade e pela ancestralidade, deveriam conviver em pé de igualdade. As diferentes formas de saber compõem-se lado a lado e devem ser apropriadas e articuladas. Nas palavras do autor, “há que repor a justiça para o continente negro, fazendo com que todo o conhecimento acumulado ao longo de séculos

---

<sup>58</sup> HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos. Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos, pp. 153-158.

<sup>59</sup> MACEDO, José Rivair. Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: considerações sobre Paulin Hountondji, Valentin Mudimbe e Achille Mbembe, pp. 280-298.

sobre os diferentes aspectos da sua vida seja partilhado com a gente que lá vive”.<sup>60</sup> Em suma, a ciência ocidental conjuga-se com os saberes endógenos africanos, produzindo um conteúdo rico e dinâmico – afinal, enquanto categoria histórica, não se marca pelo imobilismo.

Para além da busca de uma ruptura epistemológica com a noção ocidental de conhecimento, os estudos africanos se caracterizam por um caráter prismático, ampliando-se em diferentes espectros de reflexões ou de proposições, tal qual se pode encontrar em autores como Achille Mbembe.

Filósofo camaronês, Mbembe é um destacado intelectual, cuja produção objetivou refletir sobre a questão do poder no contexto africano no período pós-colonial. Tal estudo, por sua vez, não teve como objetivo a identificação das potencialidades e das dificuldades da formação do *Estado nacional* em África – conceito europeu forjado dentro de uma realidade histórico-geográfica específica europeia –, mas sim a formulação de outro olhar para a mesma questão.

Mbembe, para desenvolver seu ponto de vista, adotou a leitura de Michel Foucault como um importante filtro teórico, de modo a orientar-se na pesquisa de conceitos como *biopolítica*, entre outros. Segundo Macedo, tais reflexões fizeram-no compreender as primeiras décadas da descolonização como sintomáticas para uma sociedade que vivia no que o autor chamou de “pós-colônia”<sup>61</sup>.

No referido contexto (pós-colonial), os conflitos violentos da realidade africana (nos quais determinados grupos produzem/resistem para manterem-se no poder e para sobreviverem) seriam ainda consequências do antigo modelo de domínio colonial. O fim do jugo direto do colonizador não se fez acompanhar de uma transformação em outras esferas. O passado marcado pelo tráfico negreiro encontra ecos na vivência daqueles que foram afetados pelas marcas da colonização<sup>62</sup>. E, ao se valer de formulações foucaultianas, tais experiências são pelo autor conceituadas de *necropolíticas*<sup>63</sup>. Em outras palavras, regimes de governabilidade em que a soberania é definida pela capacidade de decidir quem deve viver ou morrer.

---

<sup>60</sup> HOUNTONDI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos. Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, março 2008, p. 151.

<sup>61</sup> MACEDO, José Rivair (org). *O pensamento africano no século XX*.

<sup>62</sup> MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 23, n.1, 2001.

<sup>63</sup> MBEMBE, Achille. *Necropolítica. Seguindo de Sobre el gobierno privado indirecto*. S.L: editorial Melusina, 2011.

De acordo com o autor, ao longo do século XX, a África pautou-se pelo debate a respeito das singularidades do continente a partir de três grandes vertentes político-intelectuais. Inicialmente, o *nacionalismo anti-colonial*, em sua busca pela autonomia da metrópole e pela valorização das identidades locais; o *socialismo africano*, no qual a luta de classes faz-se presente para a promoção da igualdade e da melhora do padrão de vida local e, por fim, o *movimento pan-africanista* que procura agregar, em torno de si, um ideal de fraternidade racial conjugada a uma mobilização frente ao imperialismo<sup>64</sup>.

No entanto, seria necessário romper com esse parâmetro em virtude das complexas mudanças pelas quais as sociedades passam, especialmente em se tratando de África. Para Mbembe, o continente africano não foi apenas o lugar de saída de seus filhos para o mundo. Paralelamente a isso, recebeu os mais diversos fluxos migratórios – seja do Oriente Médio, seja da Ásia, por exemplo – e, com eles, logrou uma diversidade e um enriquecimento cultural significativo<sup>65</sup>. Segundo Mbembe,

A identidade africana não existe como substância. Ela é constituída, de variantes formas, através de uma série de práticas [...]. Tampouco as formas desta identidade e seus idiomas são sempre idênticos. E tais formas e idiomas são móveis, reversíveis, e instáveis. Isto posto, elas não podem ser reduzidas a uma ordem puramente biológica baseada no sangue, na raça e na geografia. Nem podem se reduzir à tradição, na medida em que o significado desta última está constantemente mudando.<sup>66</sup>

Em face disso, noções anteriores de o que é ser africano devem dar lugar a novas concepções. Isso porque, no decorrer do tempo, a organização demográfico-cultural da África transformou-se e se tornou mais diversificada, visto que a realidade lá vivida é própria de sociedades em que há interação entre referências internas e referências externas. É o que Mbembe define como *afropolitanismo*.

O afropolitanismo não é o mesmo que o pan-africanismo ou a Negritude. O afropolitanismo é uma estilística, uma estética e uma certa poética do mundo. É uma maneira de ser no mundo que recusa, por princípio, toda forma de identidade vitimizadora, o que não significa que ela não tenha consciência das injustiças e da violência que a lei do mundo infringiu a esse continente e

---

<sup>64</sup> MBEMBE, Achille. Afropolitanismo. *Áskesis*, v. 4, n. 2, julho/dezembro, 2015, pp. 68-71.

<sup>65</sup> MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Editora Antígona, 2014.

<sup>66</sup> MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 23, n.1, 2001, p. 199.

a seus habitantes. É igualmente uma tomada de posição política e cultural em relação à nação, à raça e à questão da diferença em geral. Na medida em que nossos Estados são invenções (além do mais, recentes), eles não têm, estritamente falado, nada em sua essência que nos obrigaria a lhes render um culto - o que não significa que nós sejamos indiferentes ao seu destino.<sup>67</sup>

Mbembe retrata uma África para além daquela circunscrita aos negros, não somente porque acolhe uma efetiva multiplicidade identitária e racial, mas também porque “declinar o continente somente a partir do modo da solidariedade negra torna-se insustentável”<sup>68</sup> hodiernamente. Todavia, a visão afropolitanista das múltiplas matrizes da África atual não fez o autor afastar-se das reflexões sobre a questão racial. Sua criticidade à imposição europeia da construção do “negro” fez-se presente em suas pesquisas e resultou no lançamento de *Crítica da Razão Negra* (2013).

Tal obra é um convite a uma reflexão sobre o negro em seus mais variados aspectos: desde a construção de categoria social até as suas implicações e possibilidades de superação. A começar pelo título, a dita *razão negra* corresponderia a "imagens de um saber; a um modelo de exploração e depredação; a um paradigma da submissão e das modalidades da sua superação e, por fim, a um complexo psiconírico"<sup>69</sup>. Ainda de acordo com Mbembe, durante muito tempo, no Ocidente

A África, de um modo geral, e o Negro, em particular, eram apresentados como símbolos acabados desta vida vegetal e limitada. Figura em excesso de qualquer figura e, portanto, fundamentalmente não figurável, o Negro, em particular, era o exemplo toal deste ser-outro, fortemente trabalhado pelo vazio, e cujo negativo acabava por penetrar todos os momentos da existência – a morte do dia, a adestruição e o perigo, a inominável noite do mundo.<sup>70</sup>

Para melhor detalhar essa argumentação, Mbembe parte do pressuposto de que a Europa não é mais o *centro de gravidade do mundo*. Contudo, foi a partir do seu ponto de vista eurocêntrico que ela outrora fundou as bases do pensamento moderno.

---

<sup>67</sup> MBEMBE, Achille. Afropolitanismo, p. 70-71.

<sup>68</sup> MBEMBE, Achille. Afropolitanismo, p. 71.

<sup>69</sup> Posteriormente, Mbembe refina o termo como "um conjunto de vozes, enunciados, discursos, saberes, comentários e disparates, cujo objeto é a coisa ou as pessoas 'de origem africana' e aquilo que afirmamos ser seu nome e a sua verdade (os seus atributos e qualidades, o seu destino e significações enquanto segmento empírico do mundo). Composta por múltiplos estratos, esta razão data da Antiguidade, pelo menos. As suas fontes gregas, árabes ou egípcias, até chinesas, originaram muitos trabalhos". Cf. MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*, p. 25.

<sup>70</sup> MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*, p. 28.

Ao apresentar como reais, certos ou exatos, fatos muitas vezes inventados, foi-lhe escapando a coisa que tentava apreender, mantendo com esta uma relação fundamentalmente imaginária, mesmo quando a sua pretensão era desenvolver um conhecimento destinado a dá-la a conhecer objetivamente<sup>71</sup>.

E uma das derivações de tal pensamento foi a criação do conceito de “negro” enquanto raça<sup>72</sup>, originado no contexto do tráfico atlântico de africanos escravizados<sup>73</sup>.

No decorrer do período atlântico, [...] a Europa inscreve-se progressivamente numa posição de comando sobre o resto do mundo. Paralelamente, ao longo do século XVIII, surgem vários discursos sinceros acerca da natureza, da especificidade e das formas dos seres vivos, das qualidades, traços e características dos seres humanos e, até, de populações inteiras, que são especificadas em termos de espécies, géneros ou de raças classificados ao longo de uma linha vertical<sup>74</sup>.

Valendo-se do instrumental teórico-metodológico foucaultiano de *biopoder*<sup>75</sup>, Mbembe afirma que o Negro é alguém excluído (não dotado de *status* humano como os demais) e escravo (o que, por si só, daria legitimidade para a exploração de seu trabalho). Assim sendo, o conceito de raça cria um conjunto de resultantes. Pelo fato de estar sendo reduzido à sua aparência (portanto, *coisificado*), o negro não seria idêntico ao homem *normal* – a partir da visão de quem o nomeia e o desumaniza. E, por não guardar similitude, poderia constituir aos demais uma ameaça – o que demandaria a necessidade de proteção e, não raro, de afastamento do Negro<sup>76</sup>.

O conceito de negro, construído a partir da escravidão moderna, tem impactos ainda hoje<sup>77</sup>. Para Mbembe, a superação dessa concepção não se casa com a superação da crítica da análise da raça.

---

<sup>71</sup> MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*, p. 29.

<sup>72</sup> A "raça não existe enquanto fato natural físico, antropológico ou genético. A raça não passa de uma ficção útil, de uma construção fantasista ou de uma projeção ideológica cuja função é desviar a atenção de conflitos antigamente entendidos como verossímeis - a luta de classes ou a luta de sexos, por exemplo." MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*, p. 26-27.

<sup>73</sup> "A transnacionalização da condição negra é, portanto um momento constitutivo da modernidade" MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*, p. 34.

<sup>74</sup> MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*, p. 37.

<sup>75</sup> Cf. MACEDO, José Rivair. Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: considerações sobre Paulin Hountondji, Valentin Mudimbe e Achille Mbembe, p. 291.

<sup>76</sup> MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*, p. 31-36.

<sup>77</sup> Ele salienta que, nos dias hodiernos, a condição subalterna do negro se espalhou para muitos outros grupos subalternos dentro do capitalismo atual. E só por meio da justiça e da reparação essas

O Negro não existe, no entanto, enquanto tal. É constantemente produzido. Produzir o Negro é produzir um vínculo social de submissão e um corpo de exploração, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor, e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento<sup>78</sup>.

Não restrito a isso, Mbembe avança em suas reflexões.

O substantivo “Negro” é depois o nome que se dá ao produto resultante do processo pelo qual as pessoas de origem africana são transformadas em *mineral* vivo de onde se extrai *metal*. Esta é a sua dupla dimensão metamórfica e econômica. Se, sob a escravatura, a África é o lugar privilegiado de extração deste mineral, a plantação no Novo Mundo, pelo contrário, é o lugar da sua fundição, e a Europa, o lugar da sua conversão em moeda.<sup>79</sup>

À vista disso, o Negro seria concebido a partir de um processo dinâmico com forte vínculo à sua região originária. Isto é, a sua noção como inferior incidiria, por contaminação, sobre o continente africano por inteiro. Assim sendo, ambos (a África e o Negro) seriam fruto de um mesmo panorama construído ao longo da História<sup>80</sup>. É derivado disso que Achille Mbembe nos brinda com uma instigante reflexão.

Quanto à dimensão polêmica do termo, ela decorre precisamente da estranha força que o nome “África” encerra, e da terrível ambiguidade que a palavra contém, semelhante a uma máscara. Sabemos que uma das funções da máscara será sempre a de esconder um rosto ao desdobrá-lo – o poder do duplo, no cruzamento do ser e da aparência. A outra função é permitir que quem está mascarado veja os outros sem ser visto; veja o mundo como uma sombra escondida sob a superfície das coisas. Porém, se na máscara se intersectam o ser e a aparência, acontece que, na impossibilidade de ver o rosto que esconde a máscara – pela minúscula ranhura –, a máscara acabará por se autodenunciar enquanto máscara. Assim, no drama da vida contemporânea, o nome “África” desempenha precisamente a função de uma máscara, pois, sempre que este nome é convocado, vamos automaticamente cobrir cada corpo singular com muitos estofos opacos. Está na própria

---

degradantes condições podem ser superadas. MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Editora Antígona, 2014.

<sup>78</sup> MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*, p. 40.

<sup>79</sup> MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*, p. 78.

<sup>80</sup> MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*, p. 75.

essência deste nome convidar a uma operação de apagamento originário e de velamento que compromete a própria possibilidade de linguagem. Mais grave ainda: não será África o próprio túmulo da imagem, um enorme sarcófago onde a luz é incapaz de restabelecer-se, sendo os membros inaptos para permitir tal deslocação?<sup>81</sup>

Pensar a África *no cruzamento do ser e da aparência* não deixa de tangenciar um dos enfoques principais de outro pensador africano, o filósofo congolês, Valentin Yves Mudimbe. Sua obra a respeito da África apoia-se em uma leitura do passado e do presente do continente a partir de tradições e de influências europeias, bem como dos impactos deletérios causados pelo colonialismo e pelos seus múltiplos agentes. A nosso ver, suas reflexões tiveram como basilar contribuição entender o pensamento sobre a África segundo o produto da interação entre elementos internos e condicionantes externos. O autor não busca contra-argumentar clichês, imagens, opiniões de senso comum. Seu trabalho é mais radical, no sentido etimológico da palavra: Mudimbe entende que as narrativas sobre a África são sustentadas por concepções assentadas em contextos epistemológicos.

Como nos lembra Macedo, assim como outros intelectuais africanos, o teórico congolês constrói o arcabouço de sua reflexão a partir de algumas noções foucaultianas<sup>82</sup>. Porém, em seu caso, particularmente, o conceito de *episteme* carrega grande valia. Segundo Mudimbe, para Michel Foucault, episteme não é o sinônimo de saber: é a configuração que o saber assume em determinada época e, em virtude disso, confere-lhe positividade enquanto saber. Foucault não se interessa por uma história do desenvolvimento, mas pelo subsolo do saber, o “inconsciente da ciência”<sup>83</sup>. Isto é, o lugar a partir do qual se formam os diferentes saberes que constituem as diferentes positivities. Logo, foi o conceito foucaultiano que permitiu Mudimbe iniciar suas reflexões e as desenvolver, especialmente em sua primeira obra de grande impacto: “A Invenção da África” (publicada em 1988).

Assim como Edward Said traçou de forma inovadora a noção de Oriente como uma invenção do Ocidente, construída em “O Orientalismo”, Valentin Mudimbe se propôs a entender como uma determinada África compreendida pelos ocidentais foi

---

<sup>81</sup> MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*, pp. 95-6.

<sup>82</sup> MACEDO, José Rivair. *Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: considerações sobre Paulin Hountondji, Valentin Mudimbe e Achille Mbembe*, p. 287.

<sup>83</sup> MUDIMBE, Valentin. *A ideia de África*. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedagogo, 2013, p. 15.

constituída<sup>84</sup>. Aliás, segundo Ali Mazrui, os trabalhos desses intelectuais encontram algumas aproximações. Ambos são referências nos estudos pós-coloniais no que tange à denúncia da construção do *outro* pela consciência ocidental. Para Said, o Oriente como exótico, sensual, etc, para Mudimbe, a África sendo construída enquanto inferioridade fundamental ao ocidente. Ao mesmo tempo em que baseiam esses argumentos com um vasto conhecimento do pensamento e da literatura ocidental – especialmente anglo-francesa, alertando para uma aproximação entre Iluminismo e Colonialismo –, são acusados de terem feito um estereótipo do ocidente<sup>85</sup>.

Em sua principal obra, *A invenção da África*, Mudimbe procura realizar uma arqueologia de um sistema de pensamento africano com o fim de *africanizá-lo* – relacionando-o com o gênero normativo do conhecimento<sup>86</sup>. De acordo com Ali Mazrui, Mudimbe traça cinco grandes linhas que serviram para a formação de uma conceituação externa sobre uma África inventada.

A primeira linha ressalta a África do Norte como extensão da Europa, ligada à dinâmica da Bacia do Mediterrâneo. O resto, a partir da região subsaariana, seria marcado pela barbárie e pela escuridão. Na segunda linha, a África é marcada pela interação dos povos greco-romanos e dos povos semitas (fenícios e hebreus na África do Norte), levando em consideração a difusão do cristianismo na região do Chifre da África (Eritreia e Etiópia). A terceira linha vê o impacto do nascimento do Islã e sua expansão pela África, *continentalizando-a*. A islamização da África desperta a consciência da existência dos povos pretos frente a uma referência árabe. O importante é salientar que a questão cromática não se associou a questões de inferioridade. A quarta linha esquematiza a África como o produtor de uma tripla herança: o islamismo, a influência do ocidente e a própria *africanidade*, isto é, a contribuição autóctone. O exemplo seria a interação dela como um todo por meio da conexão entre polos como Timbuctu (situada no reino do Mali), e as regiões atuais do Marrocos, Tunísia e Egito. Uma ligação comercial, populacional e, inclusive, intelectual da África como um todo, não sendo apenas restrita à região subsaariana chamada de Sudão. A quinta e última

---

<sup>84</sup> Cf. MACEDO, José Rivair. Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: considerações sobre Paulin Hountondji, Valentin Mudimbe e Achille Mbembe, p. 287.

<sup>85</sup> MAZRUI, Ali A. *The Re-invention of Africa: Edward Said, V. Y. Mudimbe, and Beyond*. In: *Research in African Literatures*, Vol. 36, n. 3, Fall 2005, p. 68-69.

<sup>86</sup> MUDIMBE, V. Y. *A Invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedagogo, 2013.

linha globaliza o continente preto ao tratá-lo como *berço da humanidade*, local onde o ser humano se formou e depois partiu para todo o planeta<sup>87</sup>.

Conforme argumenta Mudimbe, o continente africano sofreu a ação de uma *estrutura colonizadora* que, de modo geral, pode ser entendida como a combinação de três ações complementares: "o domínio do espaço físico, a reforma das mentes nativas e a integração de histórias econômicas locais segundo a perspectiva ocidental"<sup>88</sup>. Ainda segundo o autor, a invenção da África se fez a partir daquilo que define como "africanismo": um conjunto de categorias forjadas pelo mundo ocidental, especialmente europeu, que guia a compreensão de uma determinada visão de África<sup>89</sup>. Tais categorias, como nos lembra Macedo, formam uma chamada "biblioteca colonial"<sup>90</sup>, uma reunião de saberes e de conhecimentos que sustenta um discurso sobre a África e se assinala como fator que conduz a inteligência africana ao longo do tempo<sup>91</sup>.

Esse africanismo, por sua vez, não se circunscreve unicamente a uma incidência externa, mas sim povoa as noções tanto dos africanos quanto dos não-africanos – uma concepção que se faz presente através da interação entre o de fora e o de dentro.

A questão em causa é que, até agora, tanto intérpretes ocidentais como analistas africanos têm vindo usar categorias de análise e sistemas conceituais que dependem de uma ordem epistemológica ocidental<sup>92</sup>.

Em sua obra, o africanismo é estudado em diversas manifestações do discurso: desde missionários, passando por viajantes e por exploradores da era moderna, até chegar ao discurso antropológico dos séculos XIX e XX<sup>93</sup>. O reconhecimento das balizas do africanismo, que determinam a visão e os estudos sobre a África, serviria como um despertar da consciência para que, de forma intelectual, trate-se com criticidade o contexto epistemológico não-africano.

---

<sup>87</sup> MAZRUI, Ali A. *The Re-invention of Africa: Edward Said, V. Y. Mudimbe, and Beyond*, p. 70-71.

<sup>88</sup> MUDIMBE, V. Y. *A Invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*, p. 16

<sup>89</sup> MUDIMBE, V. Y. *A Invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*, p. 12. Ver também os comentários de José Rivair Macedo sobre o tema. Cf. MACEDO, José Rivair. *Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: considerações sobre Paulin Hountondji, Valentin Mudimbe e Achille Mbembe*, p. 287.

<sup>90</sup> MUDIMBE, V. Y. *A Invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*, p. 207.

<sup>91</sup> MACEDO, José Rivair. *Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: considerações sobre Paulin Hountondji, Valentin Mudimbe e Achille Mbembe*, pp. 287-288.

<sup>92</sup> MUDIMBE, V. Y. *A Invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*, p. 10.

<sup>93</sup> MUDIMBE, V. Y. *A Invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*, p. 10.

[...] os intérpretes ocidentais bem como os analistas africanos têm recorrido a categorias e a sistemas conceituais que dependem de uma ordem epistemológica ocidental. Mesmo as descrições cujo pendore ‘afrocentrista’ é mais evidente, os modelos de análise dizem respeito à mesma ordem, seja de forma implícita ou explícita, consciente ou inconsciente<sup>94</sup>.

Tal crítica, assim, revelaria a necessidade de elaboração de outras categorias de análise. Na proposição de Mudimbe, o conceito de “gnose africana”<sup>95</sup> teria como meta relacionar os saberes tradicionais da África com categorias como “pensamento” e “conhecimento” – rompendo com um etnocentrismo epistemológico, no qual “a crença de que cientificamente não há nada a aprender com ‘eles’, exceto se já for ‘nosso’ ou surgir de ‘nós’”<sup>96</sup>.

*Gnose* significa, especificamente, procurar saber, questionar, métodos de conhecimento, investigação e, mesmo ainda, familiaridade com alguém. Normalmente, a palavra é usada num sentido mais especializado, referindo-se a um conhecimento mais elevado e esotérico e, dessa forma, a um conhecimento estruturado, comum e convencional, mas sob o controle estrito de procedimentos específicos tanto para o seu uso como para a sua transmissão. Consequentemente, *gnose* é diferente de *doxa* ou opinião e, por outro lado, não pode ser confundida com *episteme*, entendida tanto como ciência como configuração intelectual genérica.<sup>97</sup>

Isso significa colocar dentro da reflexão intelectual um escopo de tradições não-acadêmicas, derivadas de uma organização científica do conhecimento que aflora na Europa da modernidade. Essas são tradições não imutáveis, mas frutos de um processo histórico dinâmico no qual os saberes não são puros, congelados, mas constantemente afetados pelas dinâmicas dos atores sociais.

Posteriormente, em 1994, Mudimbe lança um segundo livro, “A Ideia de África”, considerado a continuação da análise anterior<sup>98</sup>. Nele há reflexões a respeito de uma ideia *multifacetada* de África: “é um produto do Ocidente, a qual foi concebida e

---

<sup>94</sup> MUDIMBE, V. Y. *A ideia de África*, p. 16.

<sup>95</sup> MUDIMBE, V. Y. *A Invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*, p. 9.

<sup>96</sup> MUDIMBE, V. Y. *A Invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*, p. 32.

<sup>97</sup> MUDIMBE, V. Y. *A Invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*, p. 9.

<sup>98</sup> Cf. MACEDO, José Rivair. *Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: considerações sobre Paulin Hountondji, Valentin Mudimbe e Achille Mbembe*, p. 288.

transmitida através de sistemas de conhecimento divergentes”<sup>99</sup>. O objetivo do livro é explorar o conceito de África em três níveis possíveis de interpretação<sup>100</sup>.

O primeiro nível é o do “discurso de grau zero: uma interpretação popular e primária dos acontecimentos fundadores da cultura e da sua concretização histórica”<sup>101</sup> – o que, a grosso modo, classificamos como senso comum. O segundo nível dos discursos expõe uma criticidade acerca da sistematização racional de disciplinas científicas (como a história e a economia) “como conhecimento disciplinar que transcende o discurso do primeiro nível e que, graças ao seu poder crítico, domestica a esfera do conhecimento popular, inscrevendo-a num domínio racional”<sup>102</sup>. Já o terceiro e último nível é o de crítica epistemológica. Em outras palavras, é entender o conhecimento acerca da África dentro das grelhas epistemológicas, científicas, não-africanas<sup>103</sup>.

Ao analisar essa conjuntura, Mudimbe infere que os três níveis de interpretação são amarras responsáveis pelo fato de os “conhecimentos populares locais [terem sido] criticamente submetidos por disciplinas ‘científicas’”<sup>104</sup>. Assim sendo, seu trabalho visa ir de encontro a tais categorias, a fim de alcançar uma espécie de *descolonização epistêmica*. Isto é, pensar a presença do africanismo e o desconstruir, com o intuito de desenvolver, no continente, uma visão própria – na qual ele se entenda por si mesmo.

Um dos pontos em comum dentre as distintas contribuições intelectuais dos autores citados anteriormente – como Mudimbe, Mbembe e Hountodji, entre outros - é o risco constante identificado nos discursos eurocêntricos produzidos sobre os africanos em naturalizar visões e conceitos sobre suas histórias e características. Muitas vezes, para servir como categorias de análise da pluralidade social, cultural, política e humana de um determinado recorte geográfico-temporal, certas categorias – como raças, tribos, etnias, estados, reinos e impérios, entre outras – foram empregadas tais quais sinônimos lógicos, quando, de fato, escamoteiam pré-concepções carregadas de vieses contrários e muitas vezes preconceituosos. Essas concepções remeteriam para aquilo que Elikia M’Bokolo e Jean Loup Amselle descreveram como “uma espécie de selvageria

---

<sup>99</sup> MUDIMBE, V. Y. *A Ideia de África*, p.12.

<sup>100</sup> MUDIMBE, V. Y. *A Ideia de África*.

<sup>101</sup> MUDIMBE, V. Y. *A Ideia de África*, p.13.

<sup>102</sup> MUDIMBE, V. Y. *A Ideia de África*, p. 14.

<sup>103</sup> MUDIMBE, V. Y. *A Ideia de África*, p. 14-15.

<sup>104</sup> MUDIMBE, V. Y. *A Ideia de África*, p. 15-16.

medular”<sup>105</sup> que caracterizaria os africanos a partir dessas leituras eurocêntricas e racistas.

Dessa forma, os estudos sobre a história das sociedades africanas demandam uma reflexão bastante acurada e relacionada às dinâmicas presentes entre os atores sociais e históricos que atuavam nos diversos espaços africanos, inclusive no período pré-colonial. Tentaremos, no próximo capítulo, problematizar o uso de algumas categorias utilizadas para classificar ou para descrever as sociedades africanas no norte do continente, tanto no período anterior ao contato com os europeus e árabes-islâmicos como dentro do contexto colonial. Também será tema do próximo capítulo uma revisão de parte da historiografia eurocentrista ou islamocentrada sobre Ibn Khaldūn. Tentaremos assim mapear os usos da obra de Khaldūn tanto por uma literatura historiográfica colonialista eurocêntrica, como por uma literatura nacionalista magrebina no contexto anticolonial e pós-colonial.

---

<sup>105</sup> AMSELLE, Jean-Loup & M'BOKOLO, Elikia (orgs.) *Pelos meandros da etnia*. Etnia, tribalismo e Estado em África. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedagogo, 2014, p. 09.

## Capítulo 2

### Contextos africanos e os usos de Ibn Khaldūn

Os escritos produzidos e divulgados pelos seus autores, quase sempre, transcendem os objetivos inicialmente propostos pelos seus elaboradores. Para além da questão da interpretação e da apropriação do seu texto<sup>106</sup> pelos seus diversos leitores, Ibn Khaldūn foi lido sob diversos pontos de vista e com distintas intenções. Tais visões não se restringem apenas a uma exegese individual do que foi narrado, mas estão também embebidas pelo contexto no qual o pensamento do autor foi discutido ou interpretado. Frente a isso, pretende-se aqui fazer uma breve análise de como Ibn Khaldūn foi lido, trilhando, para tanto, o caminho desde a preservação do manuscrito até os diferentes contextos de leitura e de recepção da sua obra por autores europeus ou afro-árabes.

No entanto, parece ser fundamental, antes dessa imersão nas leituras sobre sua obra, contextualizarmos o "espaço" do qual se enunciam as falas do autor. Mais do que isso, no tópico que introduz esse capítulo nossa intenção é tentar refletir sobre algumas das fórmulas elaboradas por especialistas para ressituar as categorias de análise e os conceitos empregados nos estudos sobre as sociedades africanas tocadas pelos escritos de Khaldun.

#### **2.1 Sobre os espaços e os povos africanos pré-coloniais e os contatos com o islã: em busca de novas percepções**

Em “Etnias e espaços: para uma antropologia topológica”, Jean-Loup Amselle realiza uma importante crítica epistemológica em relação à grande parte dos estudos produzidos sobre as sociedades africanas no final do século XIX e ao longo da primeira metade do XX, propondo uma alternativa para classificação dessas sociedades menos influenciada pelos olhares colonialistas. Até então, estas investigações – antropológicas em sua maioria - estruturavam-se a partir do uso de categorias como tribo e etnia, que, apesar de sofrerem variações, eram aplicadas pelos investigadores para descrever as

---

<sup>106</sup> ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

organizações sociais não estatais no continente a partir de uma perspectiva que comparava e que inferiorizava essas sociedades em relação às europeias. Mais do que isso, flertavam de forma aberta com a ideia de raça.

Era conveniente definir as sociedades ameríndias, africanas e asiáticas como outras e diferentes das nossas, retirando-lhes aquilo que lhes permitia participar de uma humanidade comum. (...) Nesse sentido, as noções de “etnia” e “tribo” estão ligadas a outras distinções através das quais se opera a grande divisão entre antropologia e sociologia: sociedade sem história/sociedade com história, sociedade pré-industrial/sociedade industrial, comunidade/sociedade. (...) Se, em francês, os termos “tribo” e “etnia” são utilizados de um modo praticamente indistinto, para os antropólogos anglo-saxónicos, o primeiro designa um tipo particular de organização social: o das sociedades segmentárias. (...) Além da sua proximidade com a noção de “raça”, é possível verificar o quanto a definição do termo “etnia” está manchada de etnocentrismo e é dependente da concepção de Estado-nação, tal como foi engendrada na Europa.<sup>107</sup>

Para fugir dos sentidos colonialistas e etnocêntricos dessas duas categorias, Amselle propõe que, nos espaços africanos *pré-coloniais*<sup>108</sup>, os agentes sociais africanos estariam estruturados sob múltiplas redes de relações, entrelaçadas em espaços de sociabilidade. Para melhor compreender estas sociedades, Amselle elabora um esquema que permitiria estabelecer alguns modelos de interpretação a partir de quatro parâmetros: espaços de troca; espaços estatais, políticos e de guerra; espaços linguísticos e, por fim, espaços culturais e religiosos.

Os “espaços de troca” abarcariam, no passado pré-colonial, o exemplo do comércio transaariano magrebino e árabe. A existência dessa e de outras trocas provocariam “uma hierarquização e um desnivelamento que se traduzem em uma multiplicidade de migrações”<sup>109</sup>. Além disso, refletiriam as especializações e as divisões de trabalho e as articulações mais globais que caracterizariam a trajetória de diferentes sociedades.

---

<sup>107</sup> AMSELLE, J.-L. Etnias e espaços: para uma antropologia topológica. In AMSELLE, Jean-Loup & M'BOKOLO, Elikia (orgs.) *Pelos meandros da etnia*. Etnia, tribalismo e Estado em África. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedagogo, 2014, pp. 26-30.

<sup>108</sup> Aqui estamos nos referindo tanto às sociedades africanas anteriores ao impacto da expansão marítimo-comercial europeia iniciada por volta do século XV como às sociedades africanas anteriores ao domínio colonial europeu sobre a África no final do século XIX.

<sup>109</sup> AMSELLE, J.-L. Etnias e espaços: para uma antropologia topológica, p. 35.

Os “espaços estatais, políticos e de guerra” relacionar-se-iam aos impérios como os de Gana e de Songai que, evidentemente, não podem ser excluídos das relações dinâmicas de estruturação da mão-de-obra e das economias africana e externa. Amselle argumenta que “em muitos casos, as camadas dirigentes desses Estados [...] eram compostas por representantes locais de outras classes dominantes situadas nos confins das redes mercantes internacionais, no Magrebe e no mundo árabe, por exemplo”<sup>110</sup>. Entretanto, as organizações estatais não eliminam as sociedades linhageiras: essas estavam reconfiguradas frente à edificação de outras estruturas de poder. Uma dinâmica intercambiável entre “sociedades englobantes” (como os grandes impérios delimitadores de áreas) e “sociedades englobadas” (como os grupos agricultores não-guerreiros fagocitados)<sup>111</sup>.

A unicidade da língua, muitas vezes apontada como fundamental para a noção de etnia<sup>112</sup>, cede espaço, na análise de Amselle, à noção de espaços linguísticos. Ao contrário da busca de espaços bem delimitados de idiomas, busca-se uma abordagem sincrônica, e não diacrônica, de áreas linguísticas. Segundo o autor

O que, provavelmente, conduziria à distinção entre diferentes tipos de áreas linguísticas em função do lugar ocupado por cada sociedade no conjunto africano pré-colonial: áreas linguísticas ‘segmentadas’, ou seja, áreas onde a intercompreensão apresenta uma extensão geográfica limitada e correspondente a sociedades ‘englobadas’ ou ‘segmentárias’, por oposição a áreas linguísticas de grande dimensão correspondente a sociedades ‘englobantes’, de natureza estatal ou imperial<sup>113</sup>.

Por fim, “os espaços culturais e religiosos” englobam a cultura material e a organização sócio-religiosa. As mais variadas manifestações culturais - “estilos arquitetônicos, as formas artísticas, a etiqueta à mesa, as regras de parentela”<sup>114</sup> - ajudariam a entender a relação existente entre as suas influências e as esferas de poder. Para Amselle, elas mostrariam sua vinculação para além das distinções apriorísticas de

---

<sup>110</sup> AMSELLE, J.-L. Etnias e espaços: para uma antropologia topológica, p. 37.

<sup>111</sup> Apesar da distinção, o autor assinala a existência de “redes de relações mediatizadas, como no Gana pré-colonial”. Cf. AMSELLE, J.-L. Etnias e espaços: para uma antropologia topológica, p. 40.

<sup>112</sup> De acordo com Amselle, “de entre as diferentes acepções passadas em revista, é possível apontar determinados critérios transversais, designadamente a língua, o espaço, os costumes, os valores, um nome, uma mesma descendência e a consciência de pertença a um mesmo grupo manifestada pelos actores sociais”. Cf. AMSELLE, J.-L. Etnias e espaços: para uma antropologia topológica, p. 30.

<sup>113</sup> AMSELLE, J.-L. Etnias e espaços: para uma antropologia topológica, p. 41.

<sup>114</sup> AMSELLE, J.-L. Etnias e espaços: para uma antropologia topológica, p. 42.

características intrínsecas a determinadas etnias – como no caso dos avanços e dos recuos da islamização na África.

O conjunto dessa visão do mundo pré-colonial africano a partir de quatro grandes matrizes de análise espacial demarca certa concatenação entre os grupos. Ainda de acordo com Jean-Loup Amselle,

A preconização da primazia do conjunto sobre as partes e da precedência lógica de um espaço internacional africano pré-colonial sobre os seus diferentes constituintes implica o reconhecimento da existência de ‘cadeias de sociedades’ no seio das quais os atores sociais se movimentam. Em função do lugar que ocupam nos diferentes sistemas sociais, os últimos podem circunscrever na língua um conjunto de elementos de significação ou temas suscetíveis de dar origem a um ‘paradigma étnico’ através de um somatório de transformações sucessivas<sup>115</sup>.

É salutar marcar que a complexidade levantada pelo raciocínio de Amselle estabelece uma crítica às formas exteriores (e coloniais) de visão teórica sobre o cenário africano, enfatizando que, na África, “o que prevaleceu sempre foram as unidades sociais desiguais e heterogêneas a nível da sua constituição”<sup>116</sup>. Por realçar maior cuidado em relação às especificidades africanas, as reflexões lançadas por Amselle colaboram para a compreensão, de modo mais historicizado, da configuração social, política e religiosa daquele contexto pré-colonial – no qual há a difusão e a presença islâmica.

O Islã, além de uma religião, foi, a partir da morte do profeta Muhammad, uma sociedade em expansão. Em pouco mais de cem anos após a morte do profeta, seu credo foi difundido por territórios para além da península arábica, abarcando um domínio contínuo, que se estendia da Península Ibérica à Índia. Desta forma, a expansão territorial fez com que o conceito de civilização muçulmana fosse relacionado a uma ideia expansionista e agregadora. O Islamismo seria uma religião que permitiria a anexação religiosa dos povos dominados, desde que esses tivessem dispostos a isso – ideia que caracteriza a concepção de um *espírito igualitário do Islã*<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> AMSELLE, J.-L. Etnias e espaços: para uma antropologia topológica, p. 43.

<sup>116</sup> AMSELLE, J.-L. Etnias e espaços: para uma antropologia topológica, p. 45.

<sup>117</sup> Cf. KÜNG, Hans. *Islam: past, present and future*. Oxford: Oneworld Publications, 2007. No contexto magrebino ver também LAROUÏ, Abdallah. *Historia del Magreb*. Madrid: Mapfre, 1992.

Dentre as muitas consequências que a amplitude islâmica gerou, uma delas merece especial atenção para o presente estudo: desde cedo, o Islã formou inúmeras sociedades, cada qual composta por diferentes grupos sociais. De cristãos, ibéricos, passando por etíopes, malês, a egípcios, todos vivendo sob o signo do crescente. Parece ser certo também afirmar que viver sob o signo do crescente não significava viver igualmente. Certamente, foi uma visão superficial de tal fenômeno que redundou no atual senso comum de que o Islã é uma religião ímpar, devido a seu grau de tolerância ou intolerância. Tal avaliação, no entanto, deve ser duplamente relativizada.

Primeiramente, cabe lembrar que o Islã é um preceito religioso aplicado a contextos locais. Além disso, a ideia de um território igual e unificado em todas as suas atitudes é, de fato, combatida por autores, como Clifford Geertz<sup>118</sup>. Segundo Geertz, a tese de profunda tolerância não se vê perfeitamente presente na prática. Como em qualquer sociedade, havia diferenciações internas nos territórios muçulmanos<sup>119</sup>. E, considerando a amplitude que o Islã atingiu, é evidente a existência de vários povos dentro de sua extensão e de relações assimétricas entre eles.

O cerne da questão é que essa distinção do Islã não foi baseada apenas em critérios religiosos ou marcados pelas atividades econômicas, profissionais e de poder entre seus integrantes. Outros critérios, como a origem – árabes, berberes, africanos -, o gênero ou a cor, caracterizam e dividem seus complexos tecidos sociais, como encontramos nas sociedades de hoje<sup>120</sup>. Seria um grave anacronismo essa diferença não ser apontada. Logo, de que forma as relações sociais dentro do Islã poderiam ser entendidas?

Um primeiro caminho para tentar destrinchar esse assunto seria por meio da lei islâmica, isto é, buscar o entendimento de como se processavam as relações sociais a partir daquilo que estaria dito no Alcorão. É uma via interessante de estudo, muito utilizada porque o Alcorão é uma fonte acessível, e também pelo fato de o território islâmico (*dâr-al-Islam*<sup>121</sup>) estar regulado pelas suas determinações – denominadas “Shari'ah” ou lei islâmica.

---

<sup>118</sup> GEERTZ, Clifford. *Observando o islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

<sup>119</sup> HARDY, Paul-A. Medieval Muslim Philosophers on race. In WARD, Julie K. & LOTT, Tommy Lee (org.) *Philosophers on Race: Critical Essays*. Boston, 2002, p.39.

<sup>120</sup> KÜNG, Hans. *Islam: past, present and future*. Oxford: Oneworld Publications, 2007.

<sup>121</sup> CAMPOS, Rita de Cássia Boeira. “Judeus, rotas comerciais e redes de comunicação no mundo mediterrânico”. In MACEDO, José Rivair (org.). *Os viajantes medievais da Rota da Seda*. Porto Alegre, EDUFRGS, 2011, p.8.

Não se pode, evidentemente, desprezar o Alcorão enquanto fonte no estudo do Islã<sup>122</sup> – haja vista a notória influência da religião sobre os padrões sociais daquela sociedade. Entretanto, deve-se lembrar que os preceitos religiosos são uma das várias manifestações culturais de um corpo social. São importantes, como no caso do Islã, porém não os únicos.

As singularidades da expansão muçulmana se tornaram o foco de vários estudos. Num primeiro momento, uma historiografia mais tradicional relacionou as causas da expansão árabe-muçulmana a uma série de fatores que transitam desde a necessidade de agregação do território árabe, após a morte de Maomé, até a busca do domínio das rotas comerciais (principalmente no norte da África). Além disso, a conjuntura em que se encontravam os povos vizinhos aos árabes (como os bizantinos) era favorável à expansão devido às suas fragilidades econômicas e militares. O somatório de tais aspectos teria permitido uma expansão geradora de peculiaridades, devido não somente à rapidez com que um imenso território foi dominado, mas também ao papel da religião – ao menos no início – como elemento de unificação territorial<sup>123</sup>.

De acordo com Elikia M'Bokolo, o desenvolvimento de novas pesquisas aponta que não houve um projeto único capaz de mostrar o *triumfalismo cultural*<sup>124</sup> islâmico sobre as sociedades africanas. Em um movimento repleto de idas e vindas, houve o interesse de grupos locais em fazer parte do Islã. Tais grupos, por sua vez, afiliaram-se à religião não de modo ortodoxo, mas *africanizando* a religião do Profeta. Um exemplo disso é analisado por M'Bokolo quando ele trata do processo de arabização e de islamização no contexto do nordeste africano. Ali, um conjunto de tensões e de dificuldades marcou as relações entre os reinos do Egito e da Núbia, ganhando contornos especiais por meio do povoamento árabe no Egito a partir do século VII. Essa ação cultural e religiosa acabou influenciando dinamicamente a Núbia.

A mistura destes árabes com os núbios passou pelas formas mais contrastadas. Em certas regiões, em particular o norte de Dongola, os árabes adotaram as línguas núbias e fundiram-se socialmente na massa das populações, à qual impuseram, apesar disso, o islã. Mais ao sul, entre a 4ª e a 6ª cataratas, foram, ao invés, os núbios que se arabizaram, adotando a língua,

---

<sup>122</sup> O Alcorão será cotejado neste trabalho, embora não seja a fonte principal de nosso estudo.

<sup>123</sup> LEWIS, Bernard. *Os árabes na história*. Lisboa: Estampa, 1990, e, HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

<sup>124</sup> M'BOKOLO, Elikia. *África Negra: história e civilizações*. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2008, p. 133.

os nomes e as genealogias árabes; tais foram nomeadamente os Ja'aliyyun, núbios arabizados e incluindo tanto artesãos e comerciantes como agricultores.<sup>125</sup>

M'Bokolo afirma ainda que a islamização não ocorreu verticalmente, mas se horizontalizou e coexistiu com as religiões africanas. A razão disso seria a *simplicidade* e a *adaptabilidade* das práticas exteriores do Islã – os reconhecidos cinco pilares<sup>126</sup>, como prova de conversão ao islamismo. No que tange a esta pesquisa, é interessante avaliar essa expansão à luz do Norte da África. Para tanto, é necessário inscrever o islã dentro da região magrebina.

A conquista árabe-islâmica do norte da África processou-se em etapas. Ainda no século VII, o Egito sucumbiu. Enquanto território islâmico, de lá partiram expedições que conquistaram a região dos berberes – povos que geralmente praticavam o nomadismo no deserto – ao norte do continente. Depois de efetuada a conquista da parte ocidental da África saariana, em fins do mesmo século, houve a divisão daquele território em três províncias: de leste para oeste, *Egito* (correspondendo ao atual território do Egito e parte oriental da Líbia), *Ifríquia* (parte ocidental da Líbia, Tunísia e boa parte oriental da Argélia) e *Magreb* (predominantemente a parte ocidental da atual Argélia e atual Marrocos). Inicialmente integradas à estrutura do califado, ficam independentes no século IX, durante a dinastia abássida<sup>127</sup>.

A partir desse momento, tais províncias passaram a acentuar os contatos com a região austral ao ocidente islâmico, ou seja, com os territórios ao sul do Saara, via rotas transaarianas. É o que Alberto da Costa e Silva chama de o processo de islamização dos reinos africanos, como o Mali<sup>128</sup>, por exemplo.

Da mesma forma que houve uma *islamização da África*, concomitantemente, houve uma *africanização do Islã*. De acordo com M'Bokolo, a religião e as culturas islâmicas têm sido apropriadas e articuladas em contextos sociais particulares, a exemplo do grupo berbere. Trata-se de um processo de apropriação que interage dialeticamente com as referências locais, cujo resultado pode ser identificado não

---

<sup>125</sup> M'BOKOLO, Elikia. *África Negra: história e civilizações*. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2008, p. 109.

<sup>126</sup> M'BOKOLO, Elikia. *África Negra: história e civilizações*, p. 133.

<sup>127</sup> RUCQUOI, Adeline. *História medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

<sup>128</sup> SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996, pp. 295-318.

somente na estrutura espaço-temporal bem como nas manifestações artísticas, nas interpretações alcorânicas e nas redefinições genealógicas<sup>129</sup>.

Na visão teleológica do Islã, existe o tempo antes e o depois da Hégira (622 d.C.): respectivamente, a era da ignorância e a era da submissão à Allah. De acordo com a tradição islâmica, o deus supremo revelou-se aos árabes, pela última vez, a partir da expansão territorial no período pós-morte de Muhammad. Dessa forma, não só o tempo foi ressignificado, mas também o espaço geográfico onde a palavra profetizada foi pregada<sup>130</sup>.

Contudo, esse espaço geográfico não é uniforme. A região magrebina fica mais longe de Meca que da região nordeste da África. Tal distância cria dificuldades logísticas para a peregrinação, um dos pilares da religião muçulmana. Logo, uma das formas de minimizar essa situação foi o estabelecimento de santuários locais a fim de celebrar a fé, os quais seguiam o calendário islâmico levando em consideração momentos, como o mês do ramadã e a referência temporal lunar<sup>131</sup>.

Em se tratando de manifestações artísticas, houve expressões materiais da fé islâmica características do contexto africano, tal qual a produção de amuletos, que, uma vez utilizados junto ao corpo do fiel, seriam garantia de sua proteção e da proteção de seu núcleo familiar. Nos amuletos, eram/são escritos versos do Alcorão específicos, para depois serem acomodados em bolsas de couro e carregados pelo crente<sup>132</sup>.

Por fim, outra forma de apropriação do Islã foi a esquematização genealógica de várias famílias. A princípio, ser islâmico demanda uma profissão de fé (crer que só há um Deus e que Muhammad foi o seu legítimo profeta) e obrigações básicas (ritual diário de oração, peregrinação, se houver condições, entre outras). Entretanto, houve grupos que buscaram diferenciar-se dos demais relatando – e muitas vezes construindo – uma descendência dos fundadores da religião ou mesmo dos disseminadores do islamismo na África.

Tal diferenciação teria destacado, por exemplo, os *xarifes*, aqueles que se colocavam como descendentes de Muhammad por meio de sua filha Fatima<sup>133</sup>. Outro

---

<sup>129</sup> Elikia M'Bokolo apresenta as nuances desse processo demonstrando que a islamização da África, comparada à difusão do cristianismo, é ainda “um quadro aberto às interrogações”. Cf. M'BOKOLO, Elikia. *África Negra: história e civilizações*, pp. 133-149.

<sup>130</sup> KÜNG, Hans. *Islam: past, present and future*. Oxford: Oneworld Publications, 2007.

<sup>131</sup> Conforme afirma David Robinson, o “tempo era uma mercadoria melhor transportável que o espaço”. Cf. ROBINSON, David. *Muslim societies in african history*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 44.

<sup>132</sup> ROBINSON, David. *Muslim societies in african history*.

<sup>133</sup> Seria o caso do governante magrebino Idris I.

nível de distinção seriam as ligações com os coraixitas – clã do qual Muhammad pertenceu e o qual entrou em ruptura no século VI d.C. –, chegando até aos (supostos) descendentes dos muçulmanos árabes das primeiras gerações de conquistadores na África. Todos teriam um carisma próprio associado à linhagem familiar de certo modo *nobre*.<sup>134</sup>

Não é gratuito que, na esquematização da história dos berberes, Ibn Khaldūn tenha tentado, com meticulosidade, traçar a genealogia das famílias magrebina, muitas vezes associando qualidades intrínsecas de indivíduos à origem de grande distinção. Isso foi uma construção das qualidades sociais a partir das marcas genealógicas.

Sendo assim, a região ocidental africana e do próprio Islã adquiriu contornos próprios. Primeiro, com a autonomia frente ao califado e à existência de uma dinâmica interna diferente. Do ponto de vista político, essa dinâmica ainda sofreria influência da expansão cristã durante a guerra de reconquista ou mesmo com a perda da Sicília para os europeus. Do ponto de vista econômico, as ligações fizeram-se presentes no domínio das rotas da bacia do mediterrâneo e com a ambição de deter fatias das rotas transaarianas pelas quais passavam riquezas africanas (como o ouro, o sal e o marfim), sem contar a existência da escravidão islâmica<sup>135</sup>.

Dessa forma, a região magrebina adquiriu um traço marcante frente ao restante do mundo muçulmano – em especial, considerando a significativa diversificação social – tanto por parte da presença dos berberes autóctones, quanto de árabes e de alguns europeus, como pelo contato com as sociedades africanas subsaarianas, etc. É nessa região, no século XIV, que é produzida uma das mais significativas obras de História do Islã: o *Kitab al-‘Ibar*, de Ibn Khaldūn.

---

<sup>134</sup> HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

<sup>135</sup> Como aponta o historiador Ricardo da Costa: “O Islamismo praticou desde cedo o escravismo. Antes mesmo de Maomé, já no século VI, mercadores árabes frequentavam todos os portos da costa oriental da África, trocando cereais, carnes e peixes secos com tribos bantus por escravos. As populações negras também consideravam a escravidão um fato normal. Por exemplo, nas minas de sal-gema de Targhaza (exatamente na rota do Tekrur em direção a Marrakech), milhares de negros morriam para prover uma caravana de camelos cada vez maior de ano a ano – por volta de 1200 eram entre cinco e seis mil camelos que transportavam esse sal para o sul. Outro bom exemplo é o rei de Mali, Mansa Mussa (1312-1332): negro e muçulmano, quando chegou ao Cairo em peregrinação a Meca em 1324, trouxe consigo quinhentos escravos, também negros, cada um com uma bola de ouro na mão”. COSTA, Ricardo da. *A expansão árabe na África e os Impérios Negros de Gana, Mali e Songai (sécs. VII-XVI)*. Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/artigo/expansao-arabe-na-africa-e-os-imperios-negros-de-gana-mali-e-songai-secs-vii-xvi>>. Acesso em: 20 de dez. 2016. Existem outras interpretações sobre a escravidão islâmica. Cf. M'BOKOLO, Elikia. *África Negra: história e civilizações*, pp. 207-318.

## 2.2. A obra de Ibn Khaldūn a partir dos olhares eurocêntricos e islamocentrados

A obra de Ibn Khaldūn foi conservada em vários manuscritos – sejam eles contemporâneos à vida do autor, sejam eles constituídos após sua morte. Sua escrita é finalizada por volta de 1378, porém o texto original sofreu adições em anos posteriores. Também não há precisão sobre se tais alterações foram, de fato, supervisionadas por Ibn Khaldūn e quais ocorreram sem o seu controle. De qualquer forma, o texto de *Muqaddimah* é bem atestado e documentado.

Nos primórdios do século XX, o estudioso Nathaniel Schmidt chamava a atenção para a busca dos manuscritos originais de Ibn Khaldūn: uma tarefa que ainda se pretendia alcançar. De acordo com Schmidt, vários desses documentos deveriam existir em países do mundo africano e asiático – em mesquitas, em bibliotecas públicas e em coleções particulares. Em sua listagem, cópias poderiam ser encontradas em locais diversos, tais como Berlim, Cairo, Istambul, Fez, Leiden, São Petersburgo, Londres, Madri, Munique, Oxford, Cambridge, Paris, Tübingen, Túnis, Viena, Argel, Beirute e Tanger<sup>136</sup>. Todavia, o trabalho de historiadores e filólogos conseguiu delimitar em quatro o número de manuscritos da obra de Ibn Khaldūn – escritos durante sua vida - e classificados como A, B, C e D.

O conjunto de textos ABCD tornou-se, portanto, a principal referência sobre a obra de Khaldūn. Porém, os manuscritos não são uniformes, existindo variações dentro desse agrupamento. O manuscrito “A” foi uma cópia apresentada à biblioteca do governante do Egito, aparentemente pelo próprio Ibn Khaldūn. O manuscrito “B” foi escrito, ao que tudo indica, sob os olhos de Khaldūn por seu copista. Já o manuscrito “C” parece ter sido feito a *manu propria* do autor, denotando maior precisão. Por fim, o manuscrito “D” baseou-se claramente no C e, embora mais recente, contém uma série de omissões se comparado aos anteriores. Esses quatro manuscritos principais mostraram inserções e retificações efetuadas por Khaldūn, as quais denotam que o autor norte-africano trabalhou efetivamente com o escrito. O cotejamento entre eles implicou o desenvolvimento da obra *Muqaddimah* a partir do século XIX<sup>137</sup>.

---

<sup>136</sup> De acordo com Nathaniel Schmidt, "sem dúvida, muitos manuscritos de Ibn Khaldūn existem em vários países muçulmanos, onde nenhuma pesquisa por eles ainda foi feita, em mesquitas, bibliotecas públicas e coleções particulares". Cf. SCHMIDT, Nathaniel. *The Manuscripts of Ibn Khaldūn*. In *Journal of the American Oriental Society*, vol. 46, 1926, p. 172.

<sup>137</sup> Referências encontradas em Nathaniel Schmidt. Cf. SCHMIDT, Nathaniel. *The Manuscripts of Ibn Khaldūn*, pp. 171-176. Ver também, DAWOOD, N. J. Introduction. In KHALDŪN, Ibn. *The Muqaddimah: an Introduction to History*. Princeton: Bollingen Paperbacks, 1989, p. VII-XIV.

Cabe assinalar, no entanto, que a formação de um cânone Khaldūniano desenvolveu-se ao longo do tempo, à medida que várias traduções – de diversos locais e momentos – foram construídas com base nos estudos dos manuscritos. Seria ilusório, portanto, pensar no processo inverso, no qual os estudos foram primeiramente construídos para, posteriormente, serem traduzidos. Na realidade, houve uma interação dinâmica entre fonte primária e tradução.

As primeiras edições em livro da obra foram transcritas para o árabe moderno e organizadas, em meados do século XIX, por um grupo de intelectuais islâmicos. No ano de 1857, uma edição africana do *Muqaddimah* foi impressa próxima ao Cairo, em Bulaq. Organizada por Shaikh Nasr Al-Hurini, utilizou-se dos manuscritos A e B e se tornou a base de todas as demais dentro do mundo árabe – como a edição de Beirute de 1880<sup>138</sup>.

Praticamente na mesma época, a primeira edição europeia do *Muqaddimah* foi traduzida para o francês por Etienne Marc Quatrèmere, em Paris, no ano de 1858, sob o título de *Prolegomenes d'Ibn-Khaldoun*. Sua publicação baseou-se em textos de Khaldūn depositados na Biblioteca Nacional da França, que eram variantes do manuscrito “A”, supracitado<sup>139</sup>.

O irlandês William McGuckin, conhecido como Barão de Slane, publicou uma tradução francesa completa da obra, sob o título de *Prolegomenes historiques d'Ibn Khaldoun*, entre 1862 e 1868. Durante um intervalo de quase um século, a tradução de Slane foi a grande base de referência aos estudos Khaldūnianos na Europa<sup>140</sup>.

A partir dos anos 1950, novas traduções do *Muqaddimah* começaram a ser feitas para o alemão, para o português, para o francês – em edição franco-libanesa apoiada pela UNESCO –, para o inglês e para o espanhol<sup>141</sup>. Esse conjunto de traduções para as línguas ocidentais gerou uma maior penetração do texto em grupos sem conhecimento da língua árabe.

---

<sup>138</sup> SCHMIDT, Nathaniel. The Manuscripts of Ibn Khaldūn, pp. 171-176; e, DAWOOD, N.J. Introduction. In KHALDŪN, Ibn. *The Muqaddimah: an Introduction to History*, p. VII-XIV.

<sup>139</sup> Interessante sublinhar que as impressões posteriores, ainda no século XIX, baseiam-se no texto de Shaikh Nasr al-Hurini e não no de Quatrèmere.

<sup>140</sup> HANNOUM, Abdelmajid. Translation and the Colonial Imaginary: Ibn Khaldūn Orientalist. In *History and Theory*, vol. 42, n. 1, Feb., 2003.

<sup>141</sup> Respectivamente estamos nos referindo aos trabalhos de tradução de A. Schimmel (Ibn Chaldun, *Aus dem Arabischen, Augewählte Abschnitte aus der Muqadidima*. Tübingen, 1951), J. Houry e A. Bierrenbach (Haldun. *Os prolegômenos ou filosofia social*. São Paulo, 1958-59), Vincent Monteil (*Discours sur l'histoire universelle*. Beirute, 1967-68), Franz Rosenthal (Ibn Khaldūn. *The muqaddimah, an introduction to history*. Princeton, 1967) e Juan Feres (Ibn Jaldún. *Introducción a la historia universal*, 1977). Há outras obras e tradutores, mas que recortam apenas parte da obra de Khaldūn.

A partir desse maior acesso às obras, Ibn Khaldūn passou a ser estudado sob o olhar ocidental, principalmente no período que vai do século XIX ao XX. Sua extensa produção foi lida e confrontada com o que havia de similar à tradição do pensamento ocidental na época. Ao longo do tempo, portanto, foram desenvolvidas aproximações entre as reflexões khaldūnianas e as mais diversas áreas do conhecimento. Essas análises foram capazes de identificar uma série de afinidades entre Khaldūn e outros consagrados autores da “tradição ocidental”.

Como exemplo dessas afinidades, os comentadores de Khaldūn citam os seguintes aspectos do seu pensamento: o cuidado em tratar o pensamento histórico de modo objetivo e sistemático, semelhante ao de Tucídides<sup>142</sup>; sua visão de como um governante deve agir frente a seus governados, em comparação a Maquiavel<sup>143</sup>; seu ponto de vista negativo da natureza humana, que tenderia ao descontrole e à maldade, comparada a visão de Hobbes<sup>144</sup>; a noção de que as condições climáticas afetariam as características humanas, de forma similar a defendida por Montesquieu<sup>145</sup>; a ênfase na simplicidade da vida beduína, longe dos luxos citadinos, como poderia ser encontrado em Rousseau<sup>146</sup> na noção do bom selvagem; sua ótica de sociedade no pré-capitalismo, similar à de Engels<sup>147</sup>, denotando uma possível influência do autor árabe em seus estudos; ter sido inspiração para a produção de obras intelectuais de historiadores renomados, como a de Arnold Toynbee<sup>148</sup>; sua tese sobre as causas do declínio das civilizações, tal qual a de Gobineau<sup>149</sup>.

---

<sup>142</sup> GOODMAN, Lenn Evan. Ibn Khaldūn and Thucydides. In *Journal of the American Oriental Society*, vol. 92, n. 2, Apr. - Jun., 1972, pp. 250-270.

<sup>143</sup> MORRIS, James Winston. *An Arab Machiavelli? Rhetoric, Philosophy and Politics in Ibn Khaldūn's Critique of Sufism*. In *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, n. 8, 2009, pp.242-291. Ver também, MILLER, John. *Ibn Khaldūn and Machiavelli: an examination of paradigms*. Kansas: Kansas State University, 1983.

<sup>144</sup> Ibn Khaldūn aborda a questão da predisposição do ser humano para o mal no capítulo VII de sua obra, *La aptitud de vivir en el desierto no es dable sino a las tribus animadas por un espíritu de coligacion (asabiya)*. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: FCE, 1997, p. 275.

<sup>145</sup> DEMIRCIÖGLU, Aytakin. *A Comparison of the Views of Ibn Khaldūn and Montesquieu in Terms of the Effect of Climatic Conditions on Human Life*. In *Anthropologist*, 17(3), 2014, pp.725-733.

<sup>146</sup> Sobre o "bom selvagem" na obra de Khaldūn ver o capítulo IV, *La gente del campo es menos corrompida que la de la ciudad*. No caso de Ibn Khaldūn, observa-se que os beduínos estão de muitas maneiras mais próximos de Deus, uma vez que não foram corrompidos pelos luxos e interesses mundanos da sociedade sedentária. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: FCE, 1997, p. 268.

<sup>147</sup> HOPKINS, Nicholas S. *Engels and Ibn Khaldūn*. In *Alif: Journal of Comparative Poetics*, n. 10, Marxism and the Critical Discourse, 1990, pp. 9-18.

<sup>148</sup> IRWIN, Robert. Toynbee and Ibn Khaldūn. In *Middle Eastern Studies*, vol. 33, n. 3, Jul. 1997, pp. 461-479.

<sup>149</sup> Um exemplo se encontra em Arthur de Gobineau que, em seu *Essai sur L'inegalité des races humaines* (1853), defende que o declínio de nações detecta-se quando seus povos são mal governados e

Não podemos deixar de mencionar o fato de que grande parte dos autores citados está diretamente relacionada à produção de uma visão de mundo eurocentrada, além de terem contribuído na criação de uma série de teses que desconsideravam, subalternizavam ou inferiorizavam as sociedades, tradições e culturas africanas. Parte desses autores inclusive produz seus estudos embebidos nas teorias raciais, racistas e colonialistas dos séculos XVIII e XIX.

No campo historiográfico, algumas figuras, como Fernand Braudel, classificaram Ibn Khaldūn como um expoente do pensamento muçulmano.

(...) na ampla compilação histórica que deixou, (...) se ocupa de maneira original da História dos Berberes. Precedida de uma introdução que foi traduzida para o francês no século XIX, sob o título de *Prolégomes*, por si só é uma ‘obra mestra’, um ensaio de metodologia e de sociologia da história muçulmana considerada em seu conjunto.<sup>150</sup>

De acordo com Rafiq Ahmad, com o intuito de sistematizar as condições gerais da sociedade, Ibn Khaldūn interessou-se particularmente por fatos econômicos, estudando seus fenômenos intrínsecos, o que o levou a ser considerado um pioneiro dos economistas.

De seu estudo vimos saber que Ibn Khaldūn tratou a economia como uma ciência especial muitos séculos antes da chegada dos mercantilistas e dos fisiocratas. Ele não só tentou definir a economia, mas tentou dar-lhe um corpo de ideias homogêneas, discutindo-as sistematicamente e cientificamente. Seus pontos de vista sobre a teoria e a prática da economia lhe valem plenamente o título de ‘economista pioneiro’. Nenhuma história do pensamento econômico moderno pode pretender ser completa sem lhe atribuir um lugar adequado.<sup>151</sup>

---

abusam de sua riqueza, perdendo as virtudes características de seus antepassados. Fonte: <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb30515875r>. Conceção similar também existente em Ibn Khaldūn e será abordada no capítulo 3.

<sup>150</sup> Para Braudel, Ibn Khaldūn, está mais distante da atual noção de historiador e mais próximo do ofício de sociólogo, na medida em que efetua as suas conclusões não de fontes primárias específicas, mas de uma visão geral dentro de contexto geral. Cf. BRAUDEL, Fernand. *Las Civilizaciones Actuales: Estudio de Historia Económica y Social*. Mexico: REI, 1993, p.84. Tal concepção vai ao encontro da ideia expressa por Gaston Bouthoul. Este observa que o ponto de partida da análise do africano está na noção de *asabiya* ou espírito de grupo. Cf. BOUTHOU, Gaston. *Ibn-Khaldoun: a philosophie sociale*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Guethner, 1930.

<sup>151</sup> AHMAD, Rafiq. *Ibn Khaldūn: a great pioneer economist*. In *The Panjab University economist: the journal of the Department of Economics, University of Panjab*, vol. 2, 1953, 1, p. 61.

Esse enaltecimento ou valorização da obra de Khaldūn também é partilhado por autores árabes, dos quais muitos têm se manifestado positivamente sobre o seu legado. É o caso, por exemplo, da antropóloga libanesa Nejla Izzedin, que afirma.

Mas o orgulho da África do Norte e uma das maiores figuras da civilização árabe é Ibn Khaldūn, quem escreveu o imortal *Prolegomena*, perto de Tlemcen em Túnis, no final do século XIV. Ibn Khaldūn é o fundador da filosofia da história e, por 500 anos, o precursor de Durkheim e dos criadores da sociologia moderna.<sup>152</sup>

Percebe-se, portanto, que a partir de uma tradição eurocêntrica e islamocêntrica de autores e de textos, a obra de Khaldūn vem sendo valorizada desde o século XIX. Inicialmente reconheceu-se relevância de seus *dados minuciosos* sobre o Magreb – como a nomenclatura e a localização dos grupos árabes e berberes daquela área.

Em 1875, Ernest Mercier, distinguiu os elementos da obra de Khaldūn como “coordenados para formar uma história completa do Norte de África [...] um item muito importante em todos os sentidos”<sup>153</sup>. Naquele mesmo contexto intelectual, de uma *história que se faz com documentos*, Émile-Félix Gautier observou que, sem o legado de Ibn Khaldūn, a história do Magrebe dificilmente seria produzida, em virtude da dificuldade de acesso às fontes escritas.

Não é o foco da presente dissertação esmiuçar os argumentos e as suas comparações com os trabalhos supracitados, o que exigiria pesquisas em particular. Para além de tais casos, todavia, denota-se uma tendência de usos e olhares elogiosos à obra de Khaldūn. Mais do que isso, em face à miríade de fatores apresentados, infere-se que há uma espécie de método de ação sobre os escritos de Khaldūn. O leitor, com seu viés eurocêntrico, enfatiza partes específicas da *opus* Khaldūniana, cirurgicamente extraídas, que entram em consonância com ideias ou com tradições intelectuais do pensamento ocidental. Por conseguinte, Ibn Khaldūn torna-se precursor de muitos discursos até então vistos como exclusivos do Ocidente, corroborando para sua legitimidade.

A fim de se compreender como essa “visão positiva” da contribuição de

---

<sup>152</sup> IZZEDIN, Nejla. *The Arab Word: past, present and future*. Chicago: Henry Regnery Company, 1953, p.61.

<sup>153</sup> MERCIER, Ernest. *Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale*, p. III. Disponível em: <http://data.theeuropeanlibrary.org/Collection/a1007>.

Khaldūn foi construída de forma não aleatória, não se restringindo às qualidades intrínsecas do seu texto, faz-se necessário discorrer sobre os contextos nos quais ele foi lido e sobre o modo como ele foi – e ainda é – apropriado.

### 2.3 Contextos e recepções da obra de Ibn Khaldūn no Ocidente e no mundo afro-islâmico

Quando analisamos a formulação da fonte primária (século XIV) e o início de sua difusão livresca, tanto no mundo árabe-africano quanto no europeu (a partir do século XIX), percebe-se um instigante período no qual Ibn Khaldūn parece ser descoberto. O momento no qual o interesse pelo autor ganha maior foco entre camadas intelectualizadas coincide com o das ondas europeias de expansão e de dominação sobre o norte da África.

A colonização também foi, como já visto no presente trabalho, uma ação intelectual eurocêntrica. Vida, costumes, crenças, hábitos autóctones foram isolados, deturpados e silenciados como fenômenos e submetidos à visão eurocêntrica. Os africanos, alvos do *fardo do homem branco*<sup>154</sup>, tiveram suas narrativas e visões de mundo negadas. Um exemplo desse processo pode ser encontrado na historiografia francesa sobre a África, especialmente do Magrebe. A partir da década de 1840, historiadores franceses “iniciaram a escrita” do passado daquela região. A ênfase em fontes escritas (deixando à margem qualquer vestígio oral) conjugada à limitação do conhecimento do árabe fez com que a vasta obra de Ibn Khaldūn fosse celebrada basicamente por suas características intrínsecas. Aos olhos do colonizador, um dos maiores estudiosos africanos fornecia-lhe detalhadas linhagens genealógicas e *fatós históricos* da dinâmica norte-africana, cuja teoria cíclica de ascensão, apogeu e declínio dos povos estava ancorada na análise magrebina.

A partir de tais *evidências, comprovadas* pelo passado e *registradas* por Ibn Khaldūn, difundiu-se a noção de que o progresso local teria sido, desde cedo, estancado pelas ações das sociedades africanas locais e pelos levantes periódicos dos grupos nômades. O recorte de um passado conturbado teria corroborado para a construção de uma leitura marcada pela ideia da suposta inferioridade dos africanos e, ao mesmo

---

<sup>154</sup> Referência a uma conhecida ode ao imperialismo, o poema "*The white man's burden*", de Rudyard Kipling (1865-1936), escritor britânico. Era a chamada *missão civilizatória* europeia: levar os padrões de civilizações europeus aos povos colonizados, a grande justificativa ideológica do neocolonialismo.

tempo, teria sido legitimado pela dominação colonial. A presença francesa, carregando o cínico argumento da *missão civilizatória*, poderia evitar a estagnação e o declínio, levando o Magrebe ao mundo *civilizado*<sup>155</sup>.

O resultado foi que, por mais de um século, a perspectiva europeia (e predominantemente francesa) do norte da África foi escrita com base numa metáfrase de Ibn Khaldūn. Para um melhor esclarecimento dessa questão, cabe enfatizar, de modo sincrônico, a produção de alguns intelectuais franceses do período, chamados à época de *orientalistas*.

Valendo-se da pesquisa de Edward Said, são entendidos como orientalistas aqueles que pesquisam o dito *oriente* dentro de um contexto específico, no qual um conjunto de simbologias e de ações configurou o Oriente para o ensino e para a consciência do imperialismo ocidental. Said nos apresenta três definições diferentes – embora relacionadas – acerca do chamado orientalismo.

Qualquer um que dê aulas, escreva ou pesquise sobre o Oriente – e isso é válido seja a pessoa antropóloga, socióloga, historiadora ou filóloga –, nos aspectos específicos ou gerais, é um orientalista, e aquilo que ele ou ela faz é orientalismo. (...) O orientalismo é um estilo de pensamento baseado em uma distinção ontológica e epistemológica feita entre "o Oriente" e (a maior parte do tempo) "o Ocidente". Desse modo, uma enorme massa de escritores, entre os quais estão poetas, romancistas, filósofos, teóricos políticos, economistas e administradores imperiais, aceita a distinção básica entre Oriente e Ocidente como o ponto de partida para elaboradas teorias, épicos, romances, descrições sociais e relatos políticos a respeito do Oriente, dos seus povos, costumes, "mentalidade", destino e assim por diante. (...) Tomando o final do século XVIII como um ponto de partida muito grosseiramente definido, o orientalismo pode ser discutido e analisado como uma instituição organizada para negociar com o Oriente – negociar com ele fazendo declarações a seu respeito, autorizando opiniões sobre ele, descrevendo-o, colonizando-o, governando-o: em resumo, o orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente.<sup>156</sup>

---

<sup>155</sup> HANNOUM, Abdelmajid. *The Historiographic State: How Algeria Once Became French*. In *History and Anthropology*, vol. 19, n. 2, June 2008, pp. 91–114.

<sup>156</sup> SAID, Edward. *Orientalism*. London: Penguin Books, 2003, pp.2-3.

Porém, no caso da região magrebina, esse *orientes* não é asiático, é africano. Em função disso, acredita-se que a contribuição de Valentim Mudimbe nos auxilia na percepção de que a historiografia que lançou mão de Ibn Khaldūn é alinhada ao discurso eurocêntrico sobre a África a partir da “biblioteca colonial”<sup>157</sup>, ou aquilo que Théophile Obenga intitulou de “africanismo eurocentrista”<sup>158</sup> – ao determinar seu passado, suas características e seu presente a partir de uma lógica de mundo eurocentrada e colonialista.

A produção escrita de tais *orientalistas* ou *africanistas* não se destina ao universo acadêmico, mas sim ao Estado francês. No início do domínio colonial sobre a Argélia, o problema da administração sobre as sociedades africanas fez-se presente. Frente ao precário conhecimento geográfico e humano do território, a administração francesa buscou munir-se de dados a respeito da região. Em virtude da necessidade de informação, foram criados os chamados *escritórios árabes* – responsáveis pela coleta, pela sistematização e pela produção dos mais distintos relatórios acerca do Magrebe, além do contato entre as autoridades francesas e a população local, como forma de monitoramento e de controle<sup>159</sup>. A proposição “conhecer para melhor dominar” poderia ter sido um adequado lema aos escritórios árabes. A necessidade de compreender a sociedade nativa em todos os seus aspectos (econômicos, sociais, religiosos, culturais, infraestruturais, políticos, etc) levou à necessidade de relatórios com fins de exploração científica.

É neste contexto que Antoine Ernest Hippolyte Carette (1808-1889), oficial francês, escreveu o livro *Pesquisas sobre a origem e as migrações das principais tribos da África setentrional e principalmente da Argélia* (1853)<sup>160</sup>. Considerado o primeiro trabalho de relevo sobre a história local, foi, em grande parte, alicerçado na obra de Ibn Khaldūn – sua principal fonte sobre o assunto. A escrita de Hippolyte Carette descreve os acontecimentos da época com visível fidelidade aos estudos de Ibn Khaldūn. E seu objetivo era claro: catalogar os dados etnográficos para amparar os oficiais do

---

<sup>157</sup> MUDIMBE, V. Y. *A Invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*, p. 207.

<sup>158</sup> OBENGA, Théophile. *O sentido da luta contra o Africanismo eurocentrista*, 2014.

<sup>159</sup> Havia ações mais práticas como a execução de obras públicas e a administração da justiça. MEYNIER, Gilbert. L'Algérie et les Algériens sous le système colonial. In *Approche historique historiographique*. *Insaniyat*, ns. 65-66, juillet – décembre, 2014, pp. 13-70. Ver também, FRÉMEAUX, Jacques. *Les bureaux arabes dans l'Algérie de la conquête*. Paris: Denoël, 1993.

<sup>160</sup> CARETTE, Antoine Ernest Hippolyte. *Recherches sur l'origine et les migrations des principales tribus de l'Afrique septentrionale et particulièrement de l'Algérie*. Paris: Imprimerie Impériale, 1853.

escritório, como se pode notar neste breve trecho: “Segundo Ebn-Khaldoun, os genealogistas são unânimes para associar as diversas ramificações da nação berbere a duas grandes origens, a de Brânes e a de Mâdrés.”<sup>161</sup>. Especificamente, o propósito era ajudar os franceses a entender melhor aquela sociedade para facilitar o processo de dominação. Assim, delineou-se uma narrativa detalhada dos acontecimentos históricos do Magrebe, que abrangia os principais grupos e linhagens da região<sup>162</sup>.

Trinta e cinco anos depois, em 1888, um trabalho dentro da mesma linha foi publicado por outro autor, Jean-Ernest Mercier (1840-1907)<sup>163</sup>. Mercier fez carreira administrativa na Argélia, chegando ao *status* de prefeito de Constantine. Seguiu linha similar a Hippolyte Carette ao escrever *História da África Setentrional (Berbéria): a partir dos tempos mais remotos até a conquista francesa* (1888)<sup>164</sup>. De maneira direta, ampara-se basicamente na narrativa histórica escrita por Ibn Khaldūn, referência mais citada em sua obra.<sup>165</sup>

Georges-William Marçais<sup>166</sup> (1876-1962), ao contrário de A. E. H. Carette e J. E. Mercier, não trilhou uma carreira administrativa ou militar. Foi um acadêmico (lecionando inclusive na própria Argélia) com especial interesse em arqueologia e em arte islamo-africana<sup>167</sup>. Em 1913, publicou sua grande obra, *Os Árabes na Berbéria do século XI ao século XIV*<sup>168</sup>. Logo na introdução, Marçais realiza uma síntese da visão africanista francesa sobre a região.

Nós não descobrimos aqui nada comparável com o esforço inconsciente e trabalhoso, às vezes tão indeciso sobre seu objetivo e com tanta ação contrária no seu andamento, que parece incitar os povos europeus à

---

<sup>161</sup> No original: “Suivant Ebn-Khaldoun, les généalogistes sont unanimes pour rattacher les diverses ramifications de la nation berbère à deux grandes souches, celle de Brânes et celle de Mâdrés.” CARETTE, Antoine Ernest Hippolyte. *Recherches sur l'origine et les migrations des principales tribus de l'Afrique septentrionale et particulièrement de l'Algérie*, 1853, p.27.

<sup>162</sup> HANNOUM, Abdelmajid. *The Historiographic State: How Algeria Once Became French*. In *History and Anthropology*, vol. 19, n. 2, June 2008, pp. 91–114.

<sup>163</sup> HANNOUM, Abdelmajid. *The Historiographic State: How Algeria Once Became French*, p. 91–114.

<sup>164</sup> MERCIER, Jean-Ernest. *Histoire de l'Afrique Septentrionale (Berbéria): depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête française*. Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1888.

<sup>165</sup> Não é incomum, em caso de discrepância de informações, privilegiar o autor de Muqaddimah. Além disso, há trechos praticamente na mesma sequência de aparecimento – especialmente no capítulo XIX, Dinasties Hafside, Zeyanite et Merinide MERCIER, Jean-Ernest. *Histoire de l'Afrique Septentrionale (Berbéria): depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête française*, pp. 326-343.

<sup>166</sup> HANNOUM, Abdelmajid. *The Historiographic State: How Algeria Once Became French*, p. 91–114.

<sup>167</sup> Vide [http://www.persee.fr/doc/crai\\_0065-0536\\_1962\\_num\\_106\\_2\\_11420](http://www.persee.fr/doc/crai_0065-0536_1962_num_106_2_11420)

<sup>168</sup> MARÇAIS, Georges-William. *Les Arabes en Berbéria du XIe au XIVe siècle*. Constantine/Paris: D. Bramam/Ernest Leroux, 1913.

realização de um ideal social ou à constituição de um estado maior. Berbéria não parece capaz de progredir pelos seus próprios meios.<sup>169</sup>

Além disso, deixa clara a sua visão que secundariza o papel daqueles povos na História.

Às vezes, contudo, um sultão enérgico se impõe acima da multidão indistinguível dos príncipes fracos espalhando um brilho passageiro; outras vezes um homem que anima levanta ao seu redor massas que submergirão a África do norte e virá mesmo se estender na Europa. Porém, parece que Berbéria é um teatro modesto demais para um drama de tal grandeza. O império esboçado se extinguirá em Andaluzia ou será florescido no Vale do Nilo. Contudo, o país onde ele nasceu voltará a cair nas suas agitações mesquinhas.<sup>170</sup>

No entanto, sobre Ibn Khaldūn sua constatação é muito positiva. Razão pela qual sua obra foi extensivamente estruturada a partir do relato Khaldūniano. Segundo Marçais, ao estudar a região magrebina durante o período medieval, há, inegavelmente, de se passar pelo aprofundado estudo da obra de Khaldūn.

Ninguém conheceu melhor os nômades imigrantes em Berbéria que este historiador-filósofo, uma das mentes mais originais e mais poderosas que o mundo muçulmano já viu nascer. Eles fizeram com que a sua alma de sociólogo tivesse interesse pelo fato de eles se entregarem ao nomadismo e que esse tipo de vida lhe parecesse um estado necessário para a evolução das raças; eles ganharam a estima desse grande senhor pelo carácter orgulhoso deles, impaciente com qualquer carga degradante. Eles excitaram, apesar da rudeza de seus costumes, a simpatia dele como letrado porque eles eram árabes porque eles conservavam, no Magrebe, alguma lembrança de suas tradições antigas e algum sabor da bela língua clássica. Somente ele, entre

---

<sup>169</sup> No original: “Nous ne découvrons ici rien de comparable à l'effort inconscient et laborieux, parfois si hésitant sur son but et si contrarié dans sa marche, qui semble entraîner les peuples européens vers la réalisation d'un idéal social ou la constitution d'un plus grand état. La Berbérie ne paraît pas capable de progresser par ses propres moyens.” Cf. MARÇAIS, Georges-William. *Les Arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècle*, p.1.

<sup>170</sup> No original: “Parfois, cependant, un sultan énergique se dresse au-dessus de la foule indistincte des princes débilés jette un éclat passager; parfois un homme qu'anime l'a leur religieuse soulève autour de lui des masses qui sommeront l'Afrique du nord et viendront même déferler sur l'Europe. Mais il semble que la Berbérie soit un trop modeste théâtre pour un drame de quelque grandeur. L'empire ébauché s'éteindra en Andalousie ou fleurira dans la vallée du Nil. Cependant le pays où il prit naissance retombera dans ses agitations mesquines.” In MARÇAIS, Georges-William. *Les Arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècle*, p. 2

todos os historiadores ocidentais, se informou sobre os antecedentes das famílias, escutou com complacência os cantores e consultou os genealogistas deles.<sup>171</sup>

Em obras publicadas em um intervalo de tempo bastante extenso – entre os anos de 1853 e 1913 –, perfazendo exatos sessenta anos, pode-se encontrar elementos em comum nos estudos mencionados, tendo-se como exemplo: a opção por Ibn Khaldūn como fonte primária, entendida como reveladora daquilo que nítida e efetivamente teria ocorrido; o detalhamento de dinastias regionais; a percepção pendular do movimento berbere; a noção de ascensão, apogeu e posterior desaparecimento dos povos, confirmando que nada é capaz de se consolidar; e, por fim, a descrição dos acontecimentos sem visar à compreensão de suas causas. Não à toa, essa construção ideológica, colonialista e racista denotava uma fraqueza atávica em um solo que não prosperava grandes impérios. Logo, a *chegada* dos franceses, com sua missão civilizatória, marcaria o fim do período de declínio.

Pouco antes do centenário da invasão francesa na Argélia (1830-1930), Émile-Félix Gautier (1864-1940), geógrafo, acadêmico e também membro da burocracia francesa (havia auxiliado a invasão francesa em Madagascar por volta de 1895) publica o livro *A islamização da África do Norte – os séculos obscuros do Magrebe* (1927)<sup>172</sup>. Em referida obra, Gautier tem como objetivo delinear um panorama analítico para a compreensão tanto da *debilidade inerente* desta região quanto das possibilidades francesas de mantê-la a *caminho da civilização*.

O autor percorre um quadro geral da África do Norte, desde o domínio cartaginês, passando pelo jugo romano e chegando até expansão islâmica. As várias características tratadas – com um destaque especial à inserção do camelo pelos romanos e sua revolução nos hábitos locais – servem como defesa da ideia de que a principal dicotomia não está entre grupos como árabes e berberes, mas entre povos nômades e

---

<sup>171</sup> No original: “Nul n'a mieux connu les nomades immigrés en Berbérie que cet historien-philosophe, un des esprits les plus originaux et les plus puissants qu'ait vu naître le monde musulman. Ils ont intéressé son âme de sociologue par le fait même qu'ils se livraient au nomadisme et que ce genre de vie lui semble un stade nécessaire de l'évolution des races; ils ont gagné son estime de grand seigneur par leur caractère hautain, impatient de toute charge avilissante; ils ont excité, malgré la rudesse de leurs moeurs, sa sympathie de lettré parce qu'ils étaient Arabes parce qu'ils conservaient, dans le Maghreb, quelque souvenir de leurs traditions lointaines et quelque saveur de la belle langue classique. Lui seul, entre tous les historiens occidentaux, il s'est renseigné sur les antécédents de leurs familles; il a complaisamment écouté leurs chanteurs et consulté leurs généalogistes.” Cf. MARÇAIS, Georges-William. *Les Arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècle*, p. 4-5.

<sup>172</sup> GAUTIER, Émile-Félix. *L'Islamisation de l'Afrique du Nord*. Les siècles obscurs du Maghreb. Paris: Payot, 1927.

sedentários. Devido às suas peculiaridades, esses povos seriam incapazes de cooperar entre si e viver de acordo com objetivos comuns em sociedade<sup>173</sup>. Tal limite explicaria o caso civilizacional do Magrebe.

É importante constatar que a nova dualidade não substituiu estruturalmente a visão africanista eurocêntrica forjada a partir de Ibn Khaldūn desde o século XIX. Aliás, Gautier cede o segundo capítulo à figura de Khaldūn, detalhando a época por ele vivida, a sua biografia, a região magrebina, a sua carreira política, o seu espírito crítico e científico, a sua crítica aos textos e a elaboração da sua obra<sup>174</sup>. Em suma, existiriam elementos nativos – quer de ordem social, quer de ordem geográfica – que limitariam o progresso autónomo magrebino<sup>175</sup>. O fatalismo histórico de sua interpretação estava ancorado pelo determinismo geográfico, social ou racial<sup>176</sup> e se ancorava em Ibn Khaldūn – visto como um expoente intelectual e como uma fonte verdadeira e objetiva de seu tempo.

O que se pode depreender até então é o fato de a colonização francesa no norte da África ter justificado, por meio do passado, sua necessidade de dominar. E o que melhor explicou tal ação foi justamente a interpretação dada a partir da obra de um autor daquela região.

Em uma instigante análise sobre os usos da obra de Khaldūn, vertida para o francês ainda no século XIX, Abdelmajid Hannoum, estabelece paralelos entre o momento da tradução e a colonização da Argélia. Desse modo, de acordo com Hannoum a leitura de Ibn Khaldūn acabou servindo aos franceses como fonte de conhecimento sobre a área que estavam a explorar. Sua tradução foi transformada de tal forma que se torna uma narrativa francesa delineada por categorias coloniais específicas para o século XIX. A classificação de Ibn Khaldūn como o grande moralista da história dos povos norte-africanos só surge séculos após sua morte. Hannoum, a partir disso,

---

<sup>173</sup> Essa interpretação não foi isolada. A particular interpretação de Gautier sobre Ibn Khaldūn foi tomada por historiadores subsequentes – como Henri Terrasse e seu livro *Histoire du Maroc* (1949).

<sup>174</sup> GAUTIER, Émile-Félix. *L'Islamisation de l'Afrique du Nord*. Les siècles obscurs du Maghreb, 1927. Ver também o capítulo II da obra de Khaldūn. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, pp. 53-75.

<sup>175</sup> GAUTIER, Émile-Félix. *L'Islamisation de l'Afrique du Nord*. Les siècles obscurs du Maghreb, pp. 411-417.

<sup>176</sup> Interessante ressaltar que a obra de Émile-Félix Gautier não dialoga apenas com a efeméride de domínio francês. Na mesma época, correntes anticoloniais e nacionalistas na Argélia começavam a se organizar e a pregar a independência em relação à França. Embora não faça referência direta a tais movimentos, Gautier pode ter dialogado com a questão em voga ao traçar uma limitação de desenvolvimento autónomo da região. Ver também JULIEN, Charles-André. *L'Afrique du Nord en marche: nationalismes musulmans et souveraineté française*. Paris: René Julliard, 1952, especialmente o capítulo IV ao tratar das raízes do nacionalismo argelino.

demonstra a apropriação europeia do autor norte-africano, Ibn Khaldūn visto como um civilizado.

(...) ele aparece, nesse discurso, como um "gênio", "habilidoso" e também "solidário", um homem que contrasta nitidamente com seu próprio meio. Além disso, o discurso sobre Ibn Khaldūn é composto de duas afirmações diametralmente opostas: por um lado, ele é um moderno e, por essa razão, representa a Europa com sua racionalidade e sua historicidade; por outro lado, sendo o que é, contrasta com a civilização de onde veio. Enquanto ele é iluminado, é obscuro; enquanto ele é racional, é obscurantista; enquanto ele é excelente, um gênio, é pobre e medíocre (como isso é possível? Ele não deve ser daquela civilização. Ele deve ser europeu!). E enquanto ele é ignorado no seu próprio país por seu próprio povo, finalmente, é descoberto na Europa e lá passa a receber o devido respeito. A descoberta colonial de Ibn Khaldūn torna-se, assim, uma descoberta (...) [de] um gênio que há muito vinha sido ignorado por seu povo.<sup>177</sup>

Não é gratuito que a motivação que levou à Guerra de Libertação da Argélia (1954-62) não finalizou por completo a influência colonial francesa na África. A força da herança colonial intelectual ainda deveria ser superada. Como a colonização trespassava também campos intelectuais e identitários, a descolonização haveria de ocorrer também em outros nichos.

Interessante perceber que tais embates ocorreram com outras personagens históricas do passado africano. É o caso do artigo de Ella Shohat ao narrar a batalha em torno da figura emblemática de Cleópatra<sup>178</sup>. A rainha egípcia seria uma espécie de alegoria que carregaria consigo muito mais do que ela foi no passado, mas muitas representações do presente no que diz respeito às questões ligadas a tópicos como nação, gênero, sexualidade, por exemplo. Desta forma, o grande debate em torno de como seria a sua aparência – negra? branca? – denotaria pressões desde o âmbito colonial até as lutas anti-coloniais<sup>179</sup>.

A disputa sobre se Cleópatra é branca ou negra não pode, assim, ser examinada simplesmente no domínio da Antiguidade, mas deve também ser

---

<sup>177</sup> HANNOUM, Abdelmajid. *Translation and the Colonial Imaginary: Ibn Khaldūn Orientalist*. In *History and Theory*, vol. 42, n. 1, Feb., 2003, p. 68.

<sup>178</sup> SHOHAT, Ella. Des-Oriental Cleópatra: um tropo moderno da identidade. In *Cadernos Pagu*, n. 23, jul-dez de 2004, pp. 11-54.

<sup>179</sup> SHOHAT, Ella. Des-Oriental Cleópatra: um tropo moderno da identidade, p. 14.

vista dentro do contexto colonial e de suas consequências. O investimento contemporâneo na negritude de Cleópatra, em que ela era egípcia e africana, está em oposição dialética à insistência prévia em sua brancura, e em que ela era grega e europeia.<sup>180</sup>

Os debates eurocêntricos e afrocêntricos se fizeram presentes e seus extremismos geraram casos problemáticos. Na primeira perspectiva, sendo ela branca, ignoram-se as evidências – amparadas tanto em registros escritos quanto em evidências arqueológicas – da presença de povos pretos no mundo grego-romano. Por outro lado, o ponto de vista afrocêntrico e a marcação da tez negra de Cleópatra nega as múltiplas influências dos diversos povos macedônios. Desta forma, o debate sobre a *verdadeira* identidade de Cleópatra estaria relacionado entre uma disputa eurocêntrica (ênfase nos traços gregos) e uma disputa afrocêntrica (buscando ressaltar as cores locais do Egito). Ao final, depois de examinar os usos fílmicos, político-nacionalistas e até de gênero da figura de Cleópatra, Ella Shohat conclui que o desejo de enquadrá-la em uma “única cor, nação ou raça – numa palavra, numa única identidade”<sup>181</sup> será inútil tanto pela mulher real que viveu séculos atrás, quanto pela mulher imaginada pelos mais diversos discursos existentes em determinados tempos e espaços.

Particularmente no extremo ocidente da África do Norte, os ideólogos nacionalistas do Magrebe pós-independência tiveram o interesse de iniciar uma mudança nos padrões coloniais. Majoritariamente, o tom de suas obras foi ao encontro da chamada afrocentralidade, ambicionando um novo ponto de vista sobre a realidade local – o Magrebe não como sinônimo de caos e declínio, mas buscando uma visão positiva de seu passado. E, para tanto, a figura de Ibn Khaldūn irrefutavelmente voltou ao debate, agora, contudo, sob novo prisma.

O nacionalismo inerente aos movimentos de libertação desejavam a afirmação dos valores locais, buscando uma unidade identitária nacional no Magrebe antes mesmo da penetração islâmica, o que em parte seria buscado nos escritos dos autores afro-árabes do passado, como os de Ibn Khaldūn<sup>182</sup>. Entretanto, a ênfase em uma releitura de Khaldūn não foi plenamente percebida. No pós-Independência, incorporá-lo novamente ao debate seria pautar a história a partir do padrão feito pelos franceses. O caminho encontrado, portanto, tendeu ao revisionismo, possibilitando um arejamento na

---

<sup>180</sup> SHOHAT, Ella. Des-Orientar Cleópatra: um tropo moderno da identidade, p. 16.

<sup>181</sup> SHOHAT, Ella. Des-Orientar Cleópatra: um tropo moderno da identidade, p. 53.

<sup>182</sup> Allal El Fassi (1910-1974), líder político marroquino do Partido Istiqlal, de cunho panarabista. Cf. IZZEDIN, Nejla. *The Arab Word: past, present and future*. Chicago: Henry Regnery Company, 1953.

produção intelectual que se manifesta até hoje.

De acordo com Ahmed Abdesselem, na segunda metade do século XX, há três linhas-mestras dentro dos estudos Khaldūnianos. Uma primeira linha de pesquisa, tendo Ibn Khaldūn enquanto fonte primária, concentra-se nas consequências da chegada, na África do Norte, dos “grupos nômades árabes” Hilali – o que se deu a partir do século XI. Uma segunda linha busca o estudo da história contemporânea do Magrebe – em particular as causas da colonização e dos efeitos da exploração colonial. A necessidade, neste caso, de um recuo ao passado foi o que redobrou a atenção sobre as leituras de Ibn Khaldūn acerca das mudanças estruturais do antigo mundo árabe e afro-árabe. E uma terceira e última linha (não muito afastada da primeira) foca-se na análise de Ibn Khaldūn sobre as invasões Hilali, a começar no início do século XI, em função da desordem relatada no *Muqaddimah*, redundando em muitas interpretações do que poderia ser considerado o início do declínio do Norte da África<sup>183</sup>.

Relacionada a essa terceira tendência, é possível entender um dos trabalhos mais impactantes deste período. O geógrafo franco-marroquino, Yves Lacoste (1929), lança o livro *Ibn Khaldoun: o berço da história, passado do Terceiro Mundo* (1965)<sup>184</sup>. Indo de encontro a uma tradição colonial e racista sobre a história magrebina, Lacoste vale-se da obra de Ibn Khaldūn a fim de compreender as causas do subdesenvolvimento do mundo árabe e norte-africano, o qual, no período medieval, vivia, sob vários aspectos, em condições mais favoráveis se comparado a várias áreas europeias.

Na vertente colonialista – na qual Gautier era uma forte expressão –, um dos argumentos centrais que explicaria a suposta inferioridade ou impossibilidade para o desenvolvimento do norte da África antes dos europeus seria a existência de uma incapacidade atávica de suas populações. Nessa linha, o domínio colonial demonstrava-se uma *boa ação* europeia aos povos daquela região. A leitura colonialista da obra de Khaldūn acerca das invasões Hilali redundou, como legado, em uma terra em anarquia, nômade. Ali se implementaria uma polaridade – seja árabe-berbere, seja nômade-sedentário – em uma terra sem solidez.

Valendo-se de outra leitura de Ibn Khaldūn, Lacoste reavalia o impacto das referidas invasões, demonstrando um caso econômico anterior. Por um conjunto

---

<sup>183</sup> ABDESSELEM, Ahmed. *Ibn Khaldūn et ses lecteurs*. Paris: P.U.F., 1983, p. 96-97. Interessante ressaltar que a terceira linha de pesquisa denota uma sobrevivência com a temática do paradigma Khaldūniano dos escritores franco-orientalistas, agora reformulado.

<sup>184</sup> LACOSTE, Yves. *Ibn Khaldoun: naissance de l’histoire, passé du Tiers monde*. Paris: La découverte, 1998.

particular de fatores, o referido declínio magrebino já poderia ter sido apontado no século XI: para o autor, o papel e a extensão dos nômades no Norte da África não são as causas da depressão, mas as consequências da organização política e social de Magrebe naquele momento. De acordo com Lacoste, o que a literatura colonial considerou causa era, em realidade, consequência<sup>185</sup>.

Além dos estudos já mencionados, outra tese também tomou corpo com referência às obras de Khaldūn, cuja exploração tratou da chegada de Hilalianos ao Magrebe e da arabização da região. O mais representativo defensor desse novo ponto de vista foi o historiador Hady Roger Idris (1912-1978).

Idris não vê evidências de uma oposição, mas sim de uma interação rumo à simbiose entre grupos árabes e berberes. Conforme sua observação, grupos árabes estabeleceram-se no Magrebe, compartilhando seu modo de vida com as populações berberes locais. Desse modo, parte dos grupos berberes, gradualmente, passou a incorporar aspectos linguísticos e culturais, *arabizando-se*<sup>186</sup>. Entretanto, houve críticas a esse respeito levando em consideração uma relatividade da arabização<sup>187</sup>.

Neste caso, a principal crítica ao trabalho desse autor foi a ausência, em seus estudos, dos efeitos reversos e dinâmicos nas relações entre árabes e berberes, ou seja, de que forma poderia ter ocorrido a *berberização* dos grupos árabes. Talvez a lacuna não se justifique exclusivamente por questões acadêmicas. No mesmo contexto, havia a predisposição em entender como a invasão Hilaliana transforma o Magrebe, arabizando-o. Porém, o grupo vencido – os berberes – é deixado de lado. Tal escolha ocorre num contexto de pan-arabismo: negar a origem berbere serviria para realçar a grande unidade árabe.

A produção sobre os Hilalianos é mais um exemplo de que a geração de conhecimento não se restringe a questões metodológico-científicas. Essa situação não é um fato infundado. A questão da identidade é fulcral. Haveria uma identidade árabe em contraposição à berbere? Há um grande Magrebe ou existem particularidades tunisianas, marroquinas ou argelinas? São debates que ainda se valem da obra de Ibn Khaldūn para

---

<sup>185</sup> LACOSTE, Yves. *Ibn Khaldoun: naissance de l'histoire, passé du Tiers monde*.

<sup>186</sup> IDRIS, Hady Roger. *L'invasion hilâlienne et ses conséquences*. In *Cahiers de civilisation médiévale*, ano 11, n. 43, Juillet-septembre de 1968, p. 358.

<sup>187</sup> Crítica de PONCET, J. *Le Mythe de la 'catastrophe' hilâlienne*. In *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, ano 22, n. 5, 1967, pp. 1099-1120. A réplica foi editada no ano seguinte: Cf. IDRIS, Roger. De la réalité de la catastrophe hilâlienne. In *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, ano 23, n. 2, 1968, pp. 390-396.

justificar os lados envolvidos<sup>188</sup>.

A princípio, tais reflexões procuram responder a novas perguntas, a fim de romper com os velhos paradigmas forjados pela chamada *biblioteca colonial*. Contudo, nessa breve apresentação sobre os usos de Ibn Khaldūn nos últimos dois séculos, pode-se perceber a presença dos padrões coloniais eurocêntricos em vários aspectos, ainda que de modo geral. Lançando mão da análise de Abdesselem, as grelhas estabelecidas pelo colonizador encontram-se quando: (a) há uma eminente referência como fonte primária de pesquisa; (b) *Muqaddimah* é posto enquanto pedra angular dos debates acerca das heranças do passado magrebino; (c) desloca-se a discussão sobre os impactos de uma invasão ocorrida no século XI para a dinâmica local, séculos depois; (d) analisa-se a dicotomia entre grupos sociais e (e) pensa-se o (sub)desenvolvimento do Magrebe atual a partir de Ibn Khaldūn<sup>189</sup>.

Os novos caminhos de pesquisa não obtêm as mesmas respostas, mas ainda se encontram colonizados pelas mesmas bases que serviram de perguntas. É em função disso que um olhar fora do eixo norte-africano e europeu o de auxiliar a levantar novas questões a respeito de Khaldūn enquanto tema de pesquisa – especialmente no Brasil.

#### 2.4. As leituras sobre Ibn Khaldūn a partir do Brasil

O ponto de partida para os estudos khaldunianos no Brasil foi a tradução da sua fonte do árabe ao português. Os tradutores José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury publicaram a obra de Ibn Khaldun em três tomos por meio do Instituto Brasileiro de Filosofia entre fins dos anos cinquenta e início dos sessenta<sup>190</sup>. O hercúleo trabalho realizado por esses imigrantes libaneses nunca mais foi transformado em um livro editado em português, tendo uma circulação muito restrita até os dias de hoje.

---

<sup>188</sup> As pesquisas sobre Ibn Khaldūn apontam, a partir de sua obra, uma controvérsia a respeito do efeito da invasão Hilaliana sobre o Norte de África. Do gradiente de resultados, há uma tendência à polarização. Por um lado, o Magrebe permaneceria predominantemente berbere até meados do século XI e vivia grande prosperidade. A invasão árabe traria consigo a ruína e a devastação em aldeias e cidades, levando os grupos beduínos a vagar como nômades. Em um outro extremo, a invasão dos Hilalianos foi apenas um dos momentos do processo de islamização e de arabização da África. A organização local já estava enfraquecida economicamente a partir do século XI, redundando em um sistema mais flexível de subsistência aos grupos (semi)nômades. Os *Banu Hilal* menos teriam impactado a economia e mais atuariam na organização do domínio político.

<sup>189</sup> ABDESSELEM, Ahmed. *Ibn Khaldūn et ses lecteurs*. Paris: P.U.F., 1983, p. 97.

<sup>190</sup> KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah* – Os prolegômenos (tomo I). São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958. KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah* – Os prolegômenos (tomo II). São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1959. KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah* – Os prolegômenos (tomo III). São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1960.

Acreditamos que essa dificuldade tenha, em muito, contribuído para a pouca difusão e estudo da obra de Khaldūn no Brasil. Dessa forma, quase sempre terão sido a tradução da obra de Khaldūn para outros idiomas como o francês e, principalmente, para o espanhol com o livro publicado pelo *Fondo de Cultura Econômica*, em 1977, os maiores divulgadores da obra do autor na América Latina.

No âmbito das pesquisas em História nos programas de pós-graduação espalhados pelo país, os trabalhos sobre Ibn Khaldūn são mais raros e esporádicos. Iremos apresentar aqui, em ordem cronológica e de forma sintética, quatro trabalhos que consideramos representativos sobre as investigações acerca da obra de Khaldūn produzidos na última década em diversos programas de pós-graduação.

Em 2004, Richard Max de Araújo defendeu, na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), sua dissertação de mestrado intitulada "*Ibn Khaldun: o estudo de seu método à luz da ideia de decadência nos estados do ocidente muçulmano*"<sup>191</sup>. Seu objetivo era estudar a concepção do movimento de ascensão e de decadência dos Estados retratados por Khaldūn – contribuição lida pelos europeus do século XIX como um vislumbamento antigo daquilo que seria a concepção metódico-científica da Teoria da História no XIX. Araújo sublinha que na narrativa do autor a estrutura administrativa é *naturalizada* como um organismo vivo sujeito ao crescimento, à maturidade e ao declínio.

Já em 2008 foi defendida uma tese de doutorado na Universidade Federal Fluminense cujo título era "*Percepções do Espaço no Medievo Islâmico - séc. XIV. O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*"<sup>192</sup>, de autoria de Beatriz Bissio. A tese tinha como objetivo estudar de que forma a categoria *espaço* foi abordada na *Muqaddimah* e no relato de outro autor norte-africano, Ibn Battuta (1304-1369) intitulado *Através do Islã*. A partir de dois textos basilares das letras árabes, buscavam-se melhor compreender valores e representações do mundo muçulmano de fins da Idade Média.

Na Universidade Federal do Paraná, Elaine Cristina Senko apresentou a dissertação de mestrado "*O passado e o futuro assemelham-se como duas gotas d'água*:"

---

<sup>191</sup> ARAÚJO, Max de Araujo. *Ibn Khaldun: o estudo de seu método à luz da ideia de decadência nos estados do ocidente muçulmano*. 2004. 101 f. Dissertação de mestrado – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em História. Campinas, 2004.

<sup>192</sup> BISSIO, Beatriz. *Percepções do Espaço no Medievo Islâmico - séc. XIV. O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. 2004. 417 f. Tese de Doutorado – Universidade Federal Fluminense. Centro de Estudos Gerais - Curso de Pós-Graduação em História. Rio de Janeiro, 2008.

*uma reflexão sobre a metodologia da história de Ibn Khaldun (1332-1406)*<sup>193</sup>, defendida em 2012. A partir da análise da *Muqaddimah*, Senko foca-se na contribuição teórico-metodológica de Ibn Khaldūn ao traçar o passado magrebino. A partir daí, percebe até que ponto há uma consonância entre aquela contribuição com a tradição da escrita da história ocidental e oriental. Senkio relata também o desenvolvimento de suas reflexões em uma época de crise e instabilidade política, em contraposição a um sentimento nostálgico em relação ao antigo período de expansão islâmica.

Por fim, Ayub Naser defendeu em 2015, na Universidade de Brasília, a dissertação de mestrado “*Entre os filhos de Abraão: as interações historiográficas entre árabes e judeus no Medievo a partir da releitura da história de Josefo/Josippon pelos historiadores árabes com ênfase no Kitab Alibar de Ibn Khaldun*”<sup>194</sup>. No seu texto, Naser traçou um paralelo entre o desenvolvimento na historiografia árabe das primeiras histórias universais - escritas para legitimar o Islã enquanto verdadeira fé - e a forma como os membros da *Ummah*<sup>195</sup> construía a história dos povos subjugados em seu território. Como estudo de caso, temos o texto hebreu de Josippon, uma crônica da história judaica, vertido para o árabe em fins do século X.

Interessante salientar que as pesquisas supracitadas estão inseridas em um de dois eixos temáticos: (a) contribuição teórico-metodológica da obra historiográfica de Khaldūn – elaborando reflexões de Teoria da História e (b) a obra de Ibn Khaldun como fonte primária para estudos sobre o mundo islâmico medieval, dentro do campo dos estudos medievais. Comparadas às grandes linhas de pesquisa apresentadas por Abdeselem, verificamos que assuntos como as questionáveis teses sobre os impactos do passado magrebino para o subdesenvolvimento no presente passam ao largo das pesquisas no Brasil – o que pode redundar em novas miradas sobre o tema, apesar da parca pesquisa nacional a respeito.

Para além desse questionamento epistemológico, a ruptura dos paradigmas moldados pelo africanismo eurocentrista poderia ser construída a partir da análise de uma fonte primária africana com balizas locais. Evidentemente, uma pesquisa histórica

---

<sup>193</sup> SENKO, Elaine Cristina. *O passado e o futuro assemelham-se como duas gotas d'água: uma reflexão sobre a metodologia da história de Ibn Khaldun (1332-1406)*. 2012. 209 f. Dissertação de mestrado – Universidade Federal do Paraná. Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes - Programa de Pós-Graduação em História. Curitiba, 2012.

<sup>194</sup> NASER, Ayub. *Entre os filhos de Abraão: as interações historiográficas entre árabes e judeus no Medievo a partir da releitura da história de Josefo/Josippon pelos historiadores árabes com ênfase no Kitab Alibar de Ibn Khaldun*. 2015. 143 f. Dissertação de mestrado – Universidade de Brasília - Programa de Pós-Graduação em História. Brasília, 2015.

<sup>195</sup> E a ideia de uma identidade islamo-árabe, alicerçada no espírito da comunidade de todos os muçulmanos.

feita no Brasil, a partir de leituras de um brasileiro, possui o seu limite de aproximação frente às referidas balizas, contudo não é o objetivo aqui entrar nesse mérito.

A questão a ser refletida é sobre a natureza da nossa fonte primária. A utilização da obra de africanos arabizados, como Ibn Khaldūn, permitiria dar ouvidos a vozes locais – ajudando a combater o paradigma eurocêntrico? Ou a identidade islamo-árabe, alicerçada no espírito da comunidade de todos os muçulmanos (*ummah*), faria com que houvesse a troca de uma visão eurocentrada pela *islamo-arabicêntrica*?

Logo, acredita-se que, para responder a tais perguntas, não se deve pautar uma definição apriorística daquilo que se entenderia como uma visão centrada nos referenciais árabes. Uma resposta ancorada num estudo empírico sobre de que modo Ibn Khaldūn representa determinados grupos sócio-históricos em sua obra melhor auxiliaria a historicizar a hipótese levantada.

## Capítulo 03

### O mundo dos seres khaldūnianos

Neste capítulo pretendemos contextualizar o leitor sobre os pressupostos de organização do mundo elaborados por Ibn Khaldūn. Isto é, como ele elabora a narrativa do passado do norte da África a partir dos povos que ali se encontram.

No artigo “O tempo que se move”, Achille Mbembe reflete sobre as possibilidades da experiência africana no discurso ocidental. Segundo ele, a experiência africana no discurso ocidental é configurada por três elementos básicos: a ausência da racionalidade para compreendermos a África, a presença de uma *pulsão* animal para o entendimento daquilo que ela é e a necessidade de domar e de domesticar o animal africano – mais do que um ser humano – a fim de alçá-lo a uma condição superior. Em suma, “quer se tratasse do continente negro ou dos outros ‘mundos não europeus’, essa tradição por muito tempo recusou a existência de todo o ‘eu’ que não o seu”<sup>196</sup>. Desta forma, a África serviu para marcar a diferença – e também a falsa crença na superioridade – do Ocidente para com outras partes do mundo.

E porque ela foi e continua sendo essa fissura entre o que o Ocidente é, o que entende representar e o que entende significar, a África não é somente parte de suas significações imaginárias. Ela é seu inconsciente, “essa coisa qualquer inventada” que, paradoxalmente, torna-se necessária à sua ordem, posto que ‘essa coisa’ exerce um papel de primeira importância, no universo que o Ocidente se constitui, e nas suas preocupações apologéticas, e nas suas práticas de exclusão e de brutalidade ao encontro dos outros.<sup>197</sup>

Tendo consciência de que a África não é uma *lacuna*<sup>198</sup> – onde faltam instituições, socializações, desenvolvimento tecnológico, elucubrações intelectuais, em síntese, o não-lugar –, é necessário dar voz a ela própria dentro de suas

---

<sup>196</sup> MBEMBE, Achille. O tempo que se move. In *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 24, 2015, p. 370.

<sup>197</sup> MBEMBE, Achille. O tempo que se move, p. 371.

<sup>198</sup> MBEMBE, Achille. O tempo que se move, p. 378.

especificidades<sup>199</sup>. Assim, segundo Mbembe, o primeiro passo a ser demarcado é que a África não é intraduzível, inacessível à racionalidade humana. De acordo com o autor, é preciso que se ampliem os discursos da África por ela mesma. Uma narrativa autocentrada, além de necessária, é possível porque o *sujeito africano* é “produtor de atos significantes”<sup>200</sup> assim como qualquer ser humano. Porém, não devemos pensar em uma dicotomia entre o agente que produz e a coisa produzida: tanto o ser humano molda as simbologias sócio-culturais quanto elas ajudam a criar determinantes à ação humana – tal qual a clássica inter-relação estrutura e sujeito.

Tendo em vista tal concepção, iremos estruturar este capítulo a partir de três momentos. Inicialmente iremos detalhar como Ibn Khaldūn sistematiza o mundo físico-geográfico no qual os agentes históricos transitam: como esse universo é pensado e quais são as influências e as implicações disso. Na segunda parte, pretendemos entender como ele representa os povos pretos<sup>201</sup> e, por fim, os povos árabes. Tal enfoque se justifica pela presença de diferentes grupos na região (há uma circulação deles na área magrebina), pela questão identitária do autor (não sendo um árabe nativo, mas também não oriundo dos reinos subsaarianos) e porque são povos não-autóctones ao mundo magrebino. Acreditamos que o estudo deles poderá contribuir para que possamos compreender até que ponto seu testemunho é portador de uma visão afrocentrada ou se é marcada por outras expressões de entendimento.

### 3.1. O mundo físico nos olhares de Ibn Khaldūn

Ibn Khaldūn apresenta o mundo em que vivemos lançando mão do conhecimento – teológico e filosófico – existente no mundo islâmico de então.

Saiba que, nos livros dos filósofos que tomaram o universo por objeto de seus estudos, lê-se que a Terra tem uma forma esférica, rodeada pelas águas do

---

<sup>199</sup> Segundo Mbembe seriam exemplos possíveis disso: “o reconhecimento da existência de saberes distintos do saber científico (caso dos saberes narrativos); a pluralidade das formas de invenção da diferença e do universal; e a redefinição das ligações entre objetividade e representação”. Cf. MBEMBE, Achille. O tempo que se move, p. 384.

<sup>200</sup> MBEMBE, Achille. O tempo que se move, p. 375.

<sup>201</sup> Como foi discutido no capítulo 1, Achille Mbembe nos lembra de que o uso da expressão “negro” surge após o período no qual Khaldūn escreve o *Al-Muqaddimah* e foi marcado por uma série de cargas e de sentidos negativos. Temos consciência de que seu significado contemporâneo foi (re)significado no Brasil e em outras partes do mundo desde então. A escolha pela expressão *povos pretos* é uma tentativa de desvincular ou dar um caráter mais específico às representações produzidas por Khaldūn sobre parte das sociedades negro-africanas em relação ao contexto subsequente a seus escritos.

oceano, sobre as quais parece flutuar como um grão de uva, e que o mar retirou-se de algumas de suas partes, porque Deus quis criar o gênero nessa porção descoberta e fazê-la povoar, por sua vez, pela espécie humana, a fim de que fosse sua sucessora para com os demais animais.<sup>202</sup>

Em sua narrativa, Khaldūn afirma que o *todo poderoso* (Allah) faz um convite à contemplação do mundo e das suas criaturas. Segundo o autor, o universo foi feito pela divindade máxima em uma ordenação perfeita.

(...) um sistema admiravelmente regularizado, uma relação de causas e efeitos, a conexão entre as diversas categorias dos seres e a transformação de certos seres em outros: tudo o que constitui uma série de maravilhas infinitas com limites imprevisíveis.<sup>203</sup>

A partir desse ponto, Khaldūn apresenta o mundo organizado conforme a sua visão dos atos divinos. Em sua categorização, existem dois mundos: o dos elementos e o sublunar. O primeiro é composto por quatro elementos – terra, água, fogo e ar. Segundo o autor, “cada um deles está disposto a tornar-se o elemento que está imediatamente acima ou abaixo dele, realizando a transmutação de vez em quando”<sup>204</sup>. E é, a partir da combinação deles, que o segundo mundo e seus seres foram criados. No mundo sublunar, existem os minerais, os vegetais e os animais. Dentre esses últimos, o ser humano ocupa a posição máxima de destaque, uma vez que é dotado, especialmente, de duas qualidades: reflexão e previsão<sup>205</sup>.

---

<sup>202</sup> Tradução do autor. Texto original: "*Sabed que en los libros de los filósofos, que han tomado al universo por objeto de sus estudios, se lee que la Tierra tiene una forma esférica, rodeada por las aguas del oceano, sobre las cuales parece flotar cual un grano de uva, y que el mar se ha retirado de algunos lado de ella, porque Dios ha querido crear al género en esa porción descubierta, y hacerla poblar, a la vez, por la especie humana, a efecto de que fuera sucesora suya para con los demás animales. Cada uno de ellos tiene la disposición para transformarse en el elemento que le es inmediatamente superior o inferior, efectuándose la transmutación de vez en cuando*". Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: FCE, 1997, p.154.

<sup>203</sup> Tradução do autor. Texto original: "(...) *un sistema admirablemente regularizado, una relación de causas y efectos, la conexión entre las diversas categorías de los seres y la transformación de ciertos seres en otros: todo lo cual constituye una serie de maravillas infinita con límites imprevisibles*". Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 223.

<sup>204</sup> Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 223.

<sup>205</sup> Texto original: "*El mundo animal es bien extenso y se compone de numerosas especies. En la gradación de las criaturas, há concluido en el hombre, ser dotado de reflexión y previsión. Facultades que ascienden hasta él desde el [...] donde se reúnen la sensibilidad y la aprehensión*." Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 223.

Frente a isso, Khaldūn realça que os homens não estão totalmente livres em suas decisões. Há efeitos externos que agem sobre seus corpos – ações divididas entre o âmbito espiritual e natural. Em relação ao primeiro âmbito, o autor alega que, em cada ser, existe uma espécie de agente espiritual, que influi no corpo humano com a perfeição divina. E essa intervenção dá-se através de sua alma, responsável por filtrar e por ordenar as sensações recebidas do exterior pelos sentidos.

A alma [...] é invisível, mas seus influxos são claramente exibidos no corpo. Poderia-se dizer que o corpo e suas partes, combinadas ou isoladas, constituem um mecanismo ao serviço da alma e de suas faculdades. Como partes atuantes, pode-se destacar a mão, que serve para agarrar; os pés, para andar; a língua, para falar.<sup>206</sup>

Contudo, nem todas as almas são iguais. Há, pelo menos, três classes: a primeira, composta por almas débeis que possuem uma baixa potência imaginativa; a segunda, composta por almas com amplo campo de percepção (o que lhes confere a capacidade de compreender a ciência religiosa); e, a terceira e última, composta por almas capazes de se conectar com as esferas superiores, com a voz da divindade – seriam essas as almas dos profetas<sup>207</sup>. O interessante é que Ibn Khaldūn não correlaciona essa hierarquia das almas com a classificação e com a caracterização dos povos. Acreditamos que ele se preocupa em explicar a origem das referidas categorias a partir do critério de aproximação religiosa islâmica, sendo o Islã uma comunidade que se diferencia frente às demais.

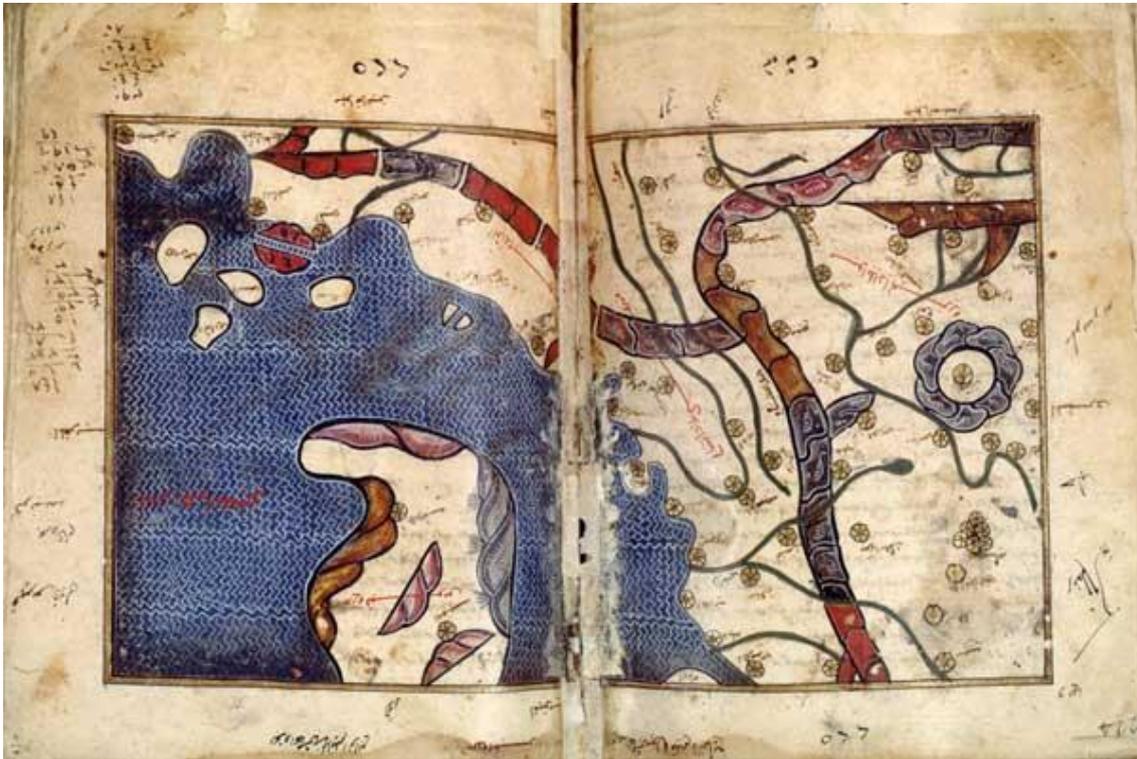
No que diz respeito ao âmbito natural, as condições climáticas atuam sobre os seres. Acerca deste aspecto, o autor parte da premissa de que a esfera terrestre é dividida em sete zonas climáticas, com uma linha mestra que a divide de oeste a leste. Tal formulação não é original. Ibn Khaldūn valeu-se de leituras anteriores para formular este quadro geográfico. Neste termo, é inegável que as informações sobre cidades, montanhas, rios e desertos derivaram de Ptolomeu (em sua obra *Tratado de Geografia*),

---

<sup>206</sup> Tradução do autor. Texto original: "El alma [...] es invisible, pero sus influjos se muestran evidentemente en el cuerpo. Podría decirse que el cuerpo y sus partes, combinadas o aislada constituyen el mecanismo al servicio del alma y sus facultades. Como partes actuantes se puede señalar la mano, que sirve para asir; los pies, para andar; la lengua, para hablar". Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 224.

<sup>207</sup> Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, pp. 226-227.

assim como o que diz respeito à divisão geral do planeta derivou de Al-Idrîsî<sup>208</sup> (em *O livro de Rogério*) – segundo o qual a Terra estava dividida em sete zonas<sup>209</sup> com bordas imaginárias.



Detalhe do *Livro de Roger*, de Al-Idrîsî. Esta quinta seção do quarto clima contém a descrição da parte do Mar da Síria onde estão as ilhas de Rodes e de Chipre e algumas outras regiões do Mar Mediterrâneo. (Retirado do sítio: <http://classes.bnf.fr/idrisi/grand/c4s5.htm>).

Frente às características climáticas, Ibn Khaldūn não economiza linhas para descrevê-las – trata das fronteiras dos oceanos, dos trechos pelos quais os rios atravessam, das extensões dos territórios, das cidades presentes em cada zona, em suma, de cada particularidade dos climas da Terra<sup>210</sup>. Somado a isso, o autor desenvolve uma reflexão sobre como os povos distribuem-se e são influenciados pela temperatura. Devido às intensas condições de temperatura, os extremos norte ou sul do planeta conhecidos a partir da cartografia de Al-Idrîsî, por exemplo, não são habitados pelos

<sup>208</sup> Al-Idrîsî havia elaborado um mapa do mundo conhecido no qual havia sete zonas climáticas de mesma largura, das quais derivavam 10 seções de cada clima. Todas paralelas à linha central.

<sup>209</sup> KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, pp.155-159.

<sup>210</sup> KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, pp.165-203.

seres humanos (os quais ficam concentrados nas áreas medianas e são equitativamente distribuídos)<sup>211</sup>.

Também havia, no contexto de sua análise, a noção de que as condições climáticas e ambientais incidem sobre o homem, de acordo com a região em que este habita. Para Khaldūn, "os humanos que habitam as três principais zonas são fisicamente mais proporcionais, com cor e características de caráter em geral. Eles são bem moderados nas suas habitações, roupas e comida. Nos negócios, eles usam ouro e prata". Além disso, Ibn Khaldūn afirma que em várias áreas – ciências, artesanato, roupas, prédios, etc. – há influências da temperatura.<sup>212</sup>

Na tradição islâmica, podiam ser encontrados alguns manuscritos sobre a organização geoclimática do mundo. Um dos mais conhecidos foi escrito em Al-Andalus por volta do século VIII. Este texto foi difundido no Ocidente cristão a partir do século XIII, sob o título *Libro de las cruces*. De acordo com José Rivair Macedo,

Seu segundo capítulo é reservado ao comentário das diferenças entre os povos de acordo com sua posição geográfica e com o tipo de clima existente. Os reinos de Açyn, Índia, Babilônia e Roma, os mais nobres, estariam localizados na parte setentrional do hemisfério e desfrutariam de clima temperado. Mas aqueles povos situados em zona climática muito seca e quente – como os Etíopes –, seriam desprovidos de organização, de instituições estáveis, de ciência e de saber, assemelhando-se aos animais.<sup>213</sup>

Embora não a cite diretamente, Ibn Khaldūn muito possivelmente apropria-se dessa tradição ao apontar que os povos localizados em zonas de clima mais quente viveriam suas vidas de forma distinta. Conforme a descrição do autor, muitos alimentam-se de ervas, vivem em habitações de argila e vestem-se com roupas feitas a partir de folhas ou de peles de animais – apesar de muitos também andarem nus. Nos negócios, não usam metais nobres, mas o cobre, ferro e/ou peles, por exemplo. Em suma, mais do que relacionar atributos sociais a um determinado clima, seu raciocínio incorpora as condições climáticas no estudo e na avaliação da personalidade humana. Como exemplo dessa relação, Khaldūn destaca que, na cidade magrebina de Fez,

---

<sup>211</sup> KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, pp.160-163.

<sup>212</sup> KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 204.

<sup>213</sup> MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. In *SIGNUM, Revista da ABREM*, vol. 3, pp. 101-132, 2001.

rodeada por montanhas, seus habitantes pareceriam tristes e sombrios, muito preocupados com o futuro.<sup>214</sup>

Khaldūn ademais reconhece uma característica comum aos humanos: sua necessidade de congregação com os demais. Esse comportamento resulta na sociabilidade humana e estimula o que o autor define como *omrán*<sup>215</sup>: conceito que se refere a necessidade de se povoar uma região, motivando, assim, o seu progresso social. A força do *omrán* é inspirada por uma ação da divindade. É a intersecção divina que orienta o homem para a busca de alimento – dando o impulso nato ao ser humano. Entretanto, não é possível ao homem obter, constantemente, o alimento de modo solitário. Trata-se de uma atividade complexa, como o autor revela a apresentar o cultivo do trigo.

Ao mesmo tempo, o próprio Criador quis que o homem fosse orientado na obtenção do dito alimento por um impulso inato e no poder que provém para sua procura. Mas a possibilidade de um indivíduo isolado não seria suficiente para obter o necessário desses alimentos, o qual nem poderia, por si só, procurar o que é necessário para sua subsistência. Admite-se, pela hipótese mais moderada, que o indivíduo obteria trigo suficiente, por exemplo, para a alimentação de um dia; pois, para poder usufruí-lo, requer-se uma série de operações: o grão há de ser moído, amassado e cozido. Cada uma dessas operações exige utensílios e instrumentos cuja confecção forçosamente demanda a participação de vários artesãos, tais como o ferreiro, o carpinteiro e o oleiro (...). Para tanto, é impossível que um único indivíduo possa realizar tudo isso, ou até em parte. É indispensável, pois, somar ao seu o esforço de um bom número de seus semelhantes.<sup>216</sup>

---

<sup>214</sup> . KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, pp. 207-209.

<sup>215</sup> KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 151.

<sup>216</sup> Tradução do autor. Texto original: "*Al mismo tiempo, el propio Creador, ha querido que el hombre fuere orientado en la consecución de dicho alimento por un impulso innato, y el poder con el que lo ha provisto para procurárselo. Mas la posibilidad de un individuo aislado, no sería suficiente para obtener lo necesario de esos alimentos, ni podría por sí solo procurarse lo que hace falta para el mantenimiento de su vida. Admitiendo, por la suposición más moderada, que el individuo obtendría lo bastante de trigo, por ejemplo, para su alimento de un día; pues para podérselo aprovechar requiere una serie de operaciones: el grano ha de ser molido, amasado y cocido. Cada una de estas operaciones exige los utensilios, los instrumentos que, cuya confección forzosamente demanda el concurso de diversos artesanos, tales como el herrero, el carpintero y el alfarero (...) Por tanto, es imposible que un solo individuo pueda realizar todo eso, o incluso en parte. Es indispensable, pues, sumar al suyo el esfuerzo de un buen número de sus semejantes*". Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 151.

Diante disso, Allah divide tarefas para o grupo dos animais, conferindo dons específicos a cada um. E ao homem dá a "inteligência" e a "mão". Portanto, apesar das qualidades recebidas, ele só consegue sobreviver com a colaboração dos seus semelhantes. Eis aí o motivo da necessidade de congregação<sup>217</sup>.

De acordo com Khaldūn, a reunião dos seres humanos em sociedade, por sua vez, promove atritos que precisam ser controlados. Isso se deve ao fato de que a natureza humana é pautada pela agressividade e pela violência, devendo, desse modo, ser monitorada por agentes externos. Logo, um moderador faz-se necessário. Como argumenta Khaldūn: “é essencial que o moderador pertença à espécie humana e tenha um braço poderoso, coercitivo e uma autoridade dominadora, que imponha a ordem e evite todos os tipos de hostilidades internas”<sup>218</sup>.

Em sua visão de sociedade, a referida demanda por controle é própria da espécie humana e é encontrada inclusive entre os povos islamizados, não decorrendo, pois, do conhecimento da lei de Deus transmitida pelos profetas<sup>219</sup>. O homem, então, viveria em sociedade na iminência de uma rebelião, de um estouro de violência que poderia vir a qualquer momento. Ibn Khaldūn ampara-se no Alcorão para afirmar que Deus implantou o bem e o mal na natureza humana:

Pela alma e quem lhe deu forma  
E nela colocou a concupiscência e a piedade:  
Vencerá quem a purificar<sup>220</sup>

Na narrativa de Khaldūn, tem-se uma observação pertinente: apesar de o homem ser intrinsecamente violento, não exerce atitudes hostis de modo aleatório. Como um ser social, tem consciência de que precisa conviver em sociedade para sobreviver. Sendo assim, como se explica essa aparente contradição? Nesse momento, o autor apresenta uma sociedade que, obviamente, não é homogênea. É o que considera ao apontar para a contraposição entre a vida nômade – associada aos povos que vivem no deserto – e a vida sedentária – associada aos povos citadinos.

---

<sup>217</sup> KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 152.

<sup>218</sup> Tradução do autor. Texto original: “*es indispensable que el moderador pertenezca a la especie humana y que tenga un brazo poderoso, coercitivo y una autoridad avasalladora, que impusiera el orden y evitara todo género de hostilidades internas*”. Uma aproximação com a noção negativa da natureza humana de Thomas Hobbes, conforme havíamos mencionado no capítulo 02 – vide citação 148. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 153.

<sup>219</sup> KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 154.

<sup>220</sup> Sura 91:7-9, In MAOMÉ. *O Alcorão* – tradução Mansour Challita. RJ: Bestbolso, 2016, p.476.

Para Khaldūn a vida dos habitantes do deserto é nitidamente mais próxima à natureza. Em vez de viajarem constantemente, habitam pequenas comunidades, em vilas e em regiões montanhosas, tal como os berberes magrebins<sup>221</sup> ou os beduínos da península arábica que cruzam o deserto com seus camelos. Seu modo de vida simples revela-se pela criação de animais, buscando pasto dependendo da época do ano. Exploram diferentes terras, fazem incursões no deserto. Desta forma, ao nômade “a vida rural é igualmente anterior à vida citadina e se origina dela; na realidade, o homem pensa primeiro no necessário; e só depois de assegurá-lo aspira ao bem-estar e ao luxo.”<sup>222</sup> Ainda de acordo com Khaldūn, “a rudeza do campo é, ao final, anterior ao refinamento da cidade; por isso, vemos que a civilização nasce no campo e se conclui na fundação da cidade, meta para a qual tende necessariamente.”<sup>223</sup>. De acordo com ele, a urbanização é o objetivo do beduíno. Os sedentários, ao contrário, não demonstram ter desejo pelo deserto, exceto se estiverem impelidos por condições urgentes.<sup>224</sup>

Em relação aos sedentários, Khaldūn classifica-os como mais preocupados com todos os tipos de prazeres em razão das facilidades de sobreviver que a cidade confere-lhes. Em oposição ao modo ascético do campo, estão acostumados ao luxo – rebaixando por seus hábitos suas próprias almas e, com isso, afastando-se do caminho de Allah. Os sedentários evidentemente não se descuidam do mundo material ao seu redor, porém as suas preocupações estão focadas nas necessidades da vida. Para Khaldūn, “os citadinos, entregues ao repouso e à preguiça, submergem nos gozos que lhes oferecem o bem-estar

---

<sup>221</sup> Sabemos que os berberes eram habitantes que viviam predominantemente no deserto do norte da África, que faziam parte de um conjunto de povos que compartilhavam da mesma língua. Converteram-se ao Islã ao longo do contato com as sociedades que habitavam as margens do Mediterrâneo e na época de Ibn Khaldūn a conversão já estava completa. O relato de Khaldūn é extremamente importante como registro e reflexão desse povo, pois foi o primeiro a fazê-lo. Na sua obra, ele os caracteriza como em um estágio intermediário de civilização, pois ainda estão estabelecidos no deserto. Ver também BRETT, Michael & FENTRESSVITA, Elizabeth. *The Berbers*. Oxford: Blackwell Publishin, 1996.

<sup>222</sup> Tradução do autor. Texto original: “*la vida rural es igualmente anterior a la vida citadina y se origina de ella; en efecto, el hombre piensa primero en lo necesario; y solo despues de asegurarse aspira al bienestar y al lujo*”. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 267.

<sup>223</sup> Tradução do autor. Texto original: “*la rudeza del campo es, por ende, anterior al refinamiento de la ciudad; por ello vemos que la civilizacion nace en el campo, y concluye en la fundacion de la ciudad, meta a la cual tiende forzosamente*”. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 267.

<sup>224</sup> Ainda na mesma página: “*La rudeza del campo es, por ende, anterior al refinamiento de la ciudad; por ello vemos que la civilizacion nace en el campo, y concluye en la fundacion de la ciudad, meta a la cual tiende forzosamente*”. De acordo com ele, a urbanização é o objetivo do beduíno. Os sedentários, ao contrário, não demonstram ter desejo pelo deserto, exceto se estiverem impelidos por condições urgentes. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 267.

e a profusão, deixando a seu governo ou comandante a tarefa de proteger-lhes, suas pessoas e seus bens.”<sup>225</sup>

A crítica à vida urbana associada à probabilidade de corrupção é clara<sup>226</sup>. Em comparação com os nômades, o mal contamina as pessoas da cidade, pois elas esqueceram-se de Allah, como ressalta Beatriz Bissio:

A civilização urbana constitui a forma mais acabada da *umram*, pois realiza as aspirações dos homens e permite que eles desenvolvam as ciências e as artes. Porém, por caracterizar-se por uma vida de conforto e luxo, que relaxa os costumes e os corrompe, fazendo com que os homens percam a sua bravura, obriga os governantes a ficarem sempre dependentes, para assegurar as suas posses e domínios, das forças que vêm da sociedade rural.<sup>227</sup>

A civilização do deserto é considerada por Ibn Khaldūn inferior à urbana, visto que nem todas as necessidades e características de civilização são encontradas lá. Faltam carpinteiros, alfaiates, artesãos, assim como dinheiro. Esses precisam da cidade para suprir suas necessidades, ao mesmo tempo em que a população urbana precisa dos beduínos para suas conveniências e luxos. Ibn Khaldūn também faz relações entre o modo de obtenção de renda dos grupos sociais e sua origem. Em relação aos beduínos, coloca-os como em um estágio inferior de civilização, enfatizando como um dos critérios o da atividade econômica. Já os berberes, nesta fonte, são retratados como sedentários, portanto ocupariam um lugar acima dos beduínos apenas devido à sua fonte de renda. A convicção de Khaldūn extrapola fatores de ordem social, sendo replicada até na questão alimentar, ao apresentar a ideia de que, quanto mais carente sua nutrição, melhor para a sua saúde e para o seu intelecto.

Quase sempre se vêem [os nômades] limitados ao consumo de leite, alimento que, claro, compensa amplamente a falta de trigo. Pois bem, essas pessoas que habitam o deserto e que carecem inteiramente de cereais e leguminosas,

---

<sup>225</sup> Tradução do autor. Texto original: “*los ciudadanos, entregados al reposo y la molície, se sumergen en los goses que les ofrecen el bienestar y la profusion, dejando a su gobierno o comandante la tarea de protegerles sus personas y sus bienes*”. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 271.

<sup>226</sup> Daí surge a aproximação mencionada no capítulo 2, entre o nômade não corrompido de Ibn Khaldūn e a idealização do bom selvagem de Rousseau.

<sup>227</sup> BISSIO, Beatriz. *Percepções do Espaço no Medievo Islâmico - séc. XIV. O exemplo de Ibn Khaldūn e Ibn Battuta*. 417 f. Tese (Doutorado em História) – Centro de Estudos Gerais, UFF, Niterói. 2008, p. 204.

excedem, em qualidades físicas e morais, os habitantes dos planaltos, que desfrutam de grande cópia do viver – sua cor, mais límpida, seus corpos, mais saudáveis e melhor proporcionados –, mostram um caráter mais equilibrado e uma inteligência mais animada, para assimilar e aprender tamanho ensino.<sup>228</sup>

A distinção da antinomia lançada por Khaldūn serve para exemplificar que o caráter agressivo entre os homens se desenvolve quando esses vivem no fausto, desgrudados das dificuldades iminentes da sobrevivência. Daí a sua crítica à sofreguidão dos cidadãos. O poder dos governantes para reprimir a violência é o que reprime suas más paixões e ações.

Por mais paradoxal que aparente ser, à primeira vista, na rudeza dos grupos do deserto, encontra-se o oposto. Segundo Khaldūn, há o desenvolvimento de uma solidariedade social consciente dentro de uma unidade do grupo, a chamada *asabiya*.

Para chegar ao comando, precisa-se da supremacia; para alcançar a supremacia, é indispensável o apoio de um forte e bem unido partido: isso é, a *asabiya*, um corpo compacto fervoroso, mediante o qual se vence sucessivamente a todas as demais que tentam resistir.<sup>229</sup>

Conceito basilar na sua interpretação do ciclo histórico, a *asabiya* representa a “coesão social”. Possui um papel fundamental na mudança da dinâmica das sociedades, pois sua ausência ou inexistência pode determinar, respectivamente, a extinção ou a permanência de um império. A esse respeito, Khaldūn complementa:

---

<sup>228</sup> Tradução do autor. Texto original: “*Casi siempre se ven limitados [os nômades] al consumo de la leche, alimento que, por supuesto, compensa ampliamente la falta de trigo. Pues bien esas gentes, que habitan el desierto, y que carecen enteramente de cereales y legumbres, sobrepasan, en cualidades físicas y morales, a los habitantes de los altiplanos, que disfrutan de gran copia del vivir; su color, más límpido, sus cuerpos, más sanos y mejor proporcionados; muestran más equilibrado carácter y una inteligencia más viva, para asimilar y aprender cuanta enseñanza*”. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 210.

<sup>229</sup> Tradução do autor. Texto original: “*Para llegar al mando, se precisa la supremacia; para alcanzar la supremacia, es indispensable el apoyo de un fuerte y bien unido partido: esto es la asabiya, un cuerpo compacto fervoroso, mediante el cual vencer sucesivamente a todas las demas que intenten resistir*”. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 283.

As mesmas tribos, uma por vez, extinguiram-se e, com sua extinção, desapareceu todo o vestígio da *asabiya*. Sozinhas entre os beduínos do deserto, as coisas permanecem em seu estado antigo.<sup>230</sup>

A noção de império e de suas dinastias exemplifica claramente como a *asabiya* é referência no pensamento Khaldūniano. Ao fazer o quadro geral da *História dos Berberes*, Ibn Khaldūn efetuou uma narrativa acerca da ascensão e da queda de várias dinastias locais, das quais muitas chegaram ao poder mediante conflitos – como traições, guerras, golpes, etc. A questão da imposição de uma nova liderança para além das capilaridades de suas alianças fez Khaldūn refletir sobre a dificuldade dos homens de se submeterem ao poder de uma dinastia em seu princípio (a menos que sejam forçados à submissão por meio da coerção). A adaptação de uma nova dinastia pode demorar algum tempo, mas, de acordo com o autor, com persistência e com boas decisões, seus líderes logo são vistos como tais<sup>231</sup>. Além disso, paralelamente, grupos locais aliados ajudam a manter o controle, além da manutenção do “sentimento de grupo”, o qual torna possível o estabelecimento da dinastia.

É necessário saber, entretanto, que essa busca pela coesão não se concretiza em uma fase única. Cada dinastia passa por diferentes estágios e condições, os quais, para Ibn Khaldūn, não são mais do que cinco. O primeiro estágio é o sucesso no domínio da oposição (líder como modelo para seu povo). O segundo é a conquista do controle completo sobre as pessoas – formando alianças em busca de clientes e de seguidores – juntamente com o compartilhamento de uma noção de pertencimento dentro de seu grupo. O terceiro é o desfrutar das propriedades, dos monumentos e da fama – momento de maior lazer e tranquilidade. Para que isso seja custeado, a habilidade em coletar taxas e em regular os lucros é fundamental. O quarto é o de contentamento, paz e fixação de tradições. E o quinto e último estágio é o de desmantelamento, em virtude de um desregramento que corrói o que havia sido construído<sup>232</sup>. Logo, a perda de um senso de união, seja em um grupo nômade, seja em um império, fatalmente leva ao declínio e ao fim do agrupamento.

---

<sup>230</sup> Tradução do autor. Texto original: “*Las tribus mismas a su vez se extinguieron, y, con su extincion, desaparecio todo vestigio de la asabiya. Solo entre los beduínos del desierto, permanecen las cosas en su estado antiguo*”. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 280. Importante ressaltar que o tradutor vale-se da expressão “tribo” - que denota na literatura antropológica dos séculos XIX e XX uma posição inferior e hierárquica entre as sociedades. Entendemos que o mais adequado para o contexto seria “grupo nômade”.

<sup>231</sup> KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 282.

<sup>232</sup> KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, pp. 356-357.

Acredita-se que a construção dessa visão totalizante a respeito das consequências nefastas da perda da *asabiya* poderia ter-se originado dos escritos de Khaldūn sobre a ascensão e a queda das diversas dinastias magrebínas. Em contraposição, o autor poderia ter idealizado um passado do império islâmico, sendo que o efeito da comparação entre um momento outrora glorioso e transcontinental frente a um presente instável e fragmentário poderia ter ajudado a gestar esse conceito.<sup>233</sup>

Vejamos agora como Ibn Khaldūn descreve duas das sociedades ou povos que conviveram no norte-africano e que foram tema de suas observações e de autores contemporâneos ou que antedeceram a Khaldūn.

### 3.2 Os Povos Pretos

Ao se analisar a forma como os povos pretos aparecem na fonte primária, é necessário salientar que Ibn Khaldūn não discorre sobre a temática em muitas páginas de seu mais conhecido texto. Em realidade, em sua extensa obra, os africanos subsaarianos ou povos negro-africanos não são o grande foco. Mas, apesar de não dedicar longas descrições a esses grupos, o escrito de Khaldūn é uma das portas de entrada para se tentar entender como um africano nascido na parte norte e saariana do continente sistematiza a narrativa sobre os povos pretos da época.

Com a invasão árabo-islâmica, o contato entre eles e as sociedades africanas possibilitou, ao longo do tempo, um maior conhecimento sobre a diversidade de povos de tal continente e uma maior reflexão acerca das causas dessa pluralidade. Talvez a mais conhecida especulação a esse respeito seja a teoria camítica, de origem judaica, segundo a qual os povos pretos seriam descendentes de Cam (filho de Noé), que teria

---

<sup>233</sup> É preciso ressaltar que há discordâncias com relação à nossa interpretação. De acordo com Mojuetan, a “teoria cíclica de Ibn Khaldūn sobre a evolução do estado representa a primeira e, a meu ver, a única tentativa de uma explicação científica do fenômeno da instabilidade política no Magrebe medieval. Em sua tentativa de racionalizar a história, ou seja, de identificar um padrão reconhecível no labirinto e na complexidade dos fenômenos históricos, pode-se dizer que Ibn Khaldūn antecipou os filósofos especulativos da História, como Hegel e Marx, que viram na história certa metafísica, uma lógica interna ou “trama subjacente”(grifo nosso)”. Tradução do autor. Texto original: “*Ibn Khaldūn's cyclical theory of state-evolution represents the first and, to my knowledge, the only attempt at a scientific explanation of the phenomenon of political instability in the medieval Maghrib. In his attempt to rationalise history, namely, to identify a recognisable pattern in the maze and complexity of historical phenomena, Ibn Khaldūn may be said to have anticipated the speculative philosophers of history, like Hegel and Marx, who saw in history a certain metaphysics, an inner logic or 'underlying plot'*”. MOJUEAN, B. A. Ibn Khaldun and his cycle of fatalism: a critique. In *Studia Islamica*, n. 53, 1981, p.93.

sido punido pela profanação na nudez de Noé e, a partir disso, tido sua linhagem amaldiçoada, conforme as interpretações produzidas sobre o Velho Testamento/Pentateuco. Logo, como castigo, sua pele teria sido escurecida<sup>234</sup>, tornando os africanos filhos malditos do patriarca do Velho Testamento<sup>235</sup>. Para além da questão teológica, essa noção permaneceu forte ao longo dos séculos, conforme explica Elikia M'Bokolo.

Respeitando o modo “científico”, o conceito de “raça” deu origem à famosa teoria “hamítica” da qual a África atual continua por desgraça sua, a suportar as consequências políticas. “Hamita” ou “Camita” foi a princípio um termo sem nenhum conteúdo científico, derivado das diferentes transcrições da palavra Cam do Gênesis, sendo este o fundador de uma linhagem maldita, erradamente identificada com os negros da África tropical. Durante o século XIX, devido a uma derivação cujas modalidades e etapas continuam a ser obscuras, a palavra “Hamita” ou “Camita” chegou a designar não mais os negros da África (sempre considerados apesar disso uma “raça” maldita), mas os africanos “não negros” (...) na qual participavam tanto brancos como negros, só possuindo naturalmente as qualidades dos brancos e os defeitos dos negros.<sup>236</sup>

Sobre a construção de uma concepção negativa a respeito da África, há uma junção entre uma questão teológica com uma concepção negativa a respeito da cor preta. A primeira é a chamada teoria camita. Sua origem se remete ao *Livro do Gênesis* quando Cam teria visto seu pai, Noé, despido e embriagado. Como punição, os descendentes de Cam deveriam obrigatoriamente trabalhar<sup>237</sup> ou servir para outros

---

<sup>234</sup> Segundo Anderson Oliva, “na sequência literal do texto sagrado, encontramos apenas referências à tarefa de povoar ao mundo, delegada às gerações de descendentes dos filhos de Noé. Nada é dito sobre a cor da pele de Canaã e de seus descendentes. Assim, como nenhuma referência é feita acerca da extensão da pena imposta, para os filhos de Canaã e seus descendentes”. Cf. OLIVA, Anderson Ribeiro. *Da aethiopia à africa: as idéias de África, do medievo europeu à idade moderna*. In *Fênix. Revista de História e Estudos Culturais*, Outubro/ Novembro/ Dezembro de 2008, vol. 5, ano V, nº 4, p. 5.

<sup>235</sup> *Gênesis*, IX, 1-27. Para classificar os grupos humanos, o período medieval foi prolífico ao relacionar os descendentes de genealogias míticas com as características presentes em cada povo. Para aprofundar os desdobramentos da visão camítica sobre a África do ponto de vista europeu ver MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. In *SIGNUM*. Revista da ABREM, vol. 3, p. 101-132, 2001.

<sup>236</sup> M'BOKOLO, Elikia. *África Negra: história e civilizações*, p. 51.

<sup>237</sup> “E os filhos de Noé, que da arca saíram, foram Sem, Cão e Jafé; e Cão é o pai de Canaã. Estes três foram os filhos de Noé; e destes se povoou toda a terra. E começou Noé a ser lavrador da terra, e plantou uma vinha. E bebeu do vinho, e embebedou-se; e descobriu-se no meio de sua tenda. E viu Cão, o pai de Canaã, a nudez do seu pai, e fê-lo saber a ambos seus irmãos no lado de fora. Então tomaram Sem e Jafé uma capa, e puseram-na sobre ambos os seus ombros, e indo virados para trás, cobriram a nudez do seu pai, e os seus rostos estavam virados, de maneira que não viram a nudez do seu pai. E despertou Noé

descendentes de Noé. Aos outros filhos de Noé, caberia povoar o planeta<sup>238</sup>.

De acordo com Macedo, ao elencar a “Primera Crónica General de España”<sup>239</sup>, ocorreu fora do texto bíblico a noção de que a descendência camita tinha povoado a África. A tradição do Antigo Testamento tinha sido discutida dentro do medievo a partir das mais distintas referências culturais – desde fontes greco-romanas, passando pela tradição judaica<sup>240</sup>.

Já com relação à percepção depreciativa aos seres humanos de cor preta, houve uma contribuição cristã que ocorreu paralelamente. De acordo com David Goldenberg, não há referências bíblicas com relação à questão da cor para com os descendentes de Cam<sup>241</sup>. Dentro dos debates teológicos medievais, a cor preta estaria relacionada às trevas. Logo, a ausência da luz (divina) se conjugava com a escuridão, típica do demônio. Assim sendo, ao preto se associaram características negativas. Características físicas estariam, nesta interpretação, intrinsecamente ligadas a qualidades morais: eles seriam pretos por serem pervertidos e imorais.

Nos sistemas de valores medievais, a cor negra lembrava o mal. Os teólogos, de Santo Agostinho a Alberto Magno e São Tomás de Aquino, estabeleciam relação do branco com a pureza, perfeição espiritual e a verdade, e do negro com a perdição e falsidade. Quanto aos textos destinados à pregação religiosa - sermões, exempla e a literatura didática em geral -, negra era a cor do diabo. Por isso mesmo, até pelo menos o século XIV, o senhor dos infernos era retratado como “etíope negro”, com cabelo encarapinhado, baixa estatura e corpo disforme em que se misturavam traços humanos e anfbios.<sup>242</sup>

De acordo com Claude Kappler, o mundo geográfico é composto de locais reservados a funções míticas. Valendo-se de Roger Bacon, afirma que é dele que *brotam* as coisas e os seres, sejam bons ou ruins. Desta forma, conjugando a referência ao etíope demonizado, tornou-se frequente, no ocidente medieval, que a região africana, inserida no hemisfério inferior, fosse *corrompida*, “pois foi nele que Satã se enfiou

---

do seu vinho, e soube o que seu filho menor lhe fizera. E disse: **Maldito seja Canaã**; servo dos servos seja aos seus irmãos. E disse: Bendito seja o Senhor Deus de Sem; e seja-lhe **Canaã por servo**. Alargue Deus a Jafé, e habite nas tendas de Sem; e seja-lhe Canaã por servo”. *Gênesis* 9:18-27 (grifo nosso).

<sup>238</sup> Cf. *Gênesis* 10:1-31.

<sup>239</sup> MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval, p. 103.

<sup>240</sup> MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval, p. 103.

<sup>241</sup> Cf. OLIVA, Anderson Ribeiro. *Reflexos de África: ideias e representações sobre os africanos no imaginário ocidental, estudos no Brasil e Portugal*. Goiânia: PUC-GO, 2010, p.58.

<sup>242</sup> MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval, p. 116.

como ponto final da queda”<sup>243</sup>. Assim, a região – que se caracteriza por um clima muito quente – estaria vinculada ao arquétipo mais bem-acabado de imperfeição, o diabo. O dado inóspito das zonas tórridas levaria a uma influência nos seres que ali viviam, acarretando “a deformação (e a deformidade), a perversão: estas implicam a feiura (...). Do clima em que vivem as criaturas terrestres dependem a sua conformação moral; de sua conformação física depende a sua conformação moral”<sup>244</sup>.

Apesar da grande difusão, a teoria camítica foi refutada por Ibn Khaldūn, atribuindo à afirmação de que os povos pretos eram descendentes de Cam, filho de Noé, a um erro de genealogia.

Alguns genealogistas, carentes de conhecimentos da história natural, sustentaram que os negros, descendentes de Cam, filho de Noé, receberam como caráter distintivo a negrura da pele, em consequência da maldição que seu antepassado sofrera de parte de seu pai, e que havia tido como resultado a alteração da coloração de Cam e a escravidão de sua posteridade. Certamente essa maldição de Noé contra seu filho Cam encontra-se citada no Pentateuco, mas ali não se faz nenhuma menção da cor negra. Noé desejou em sua imprecisão somente que os descendentes de Cam fossem servos dos filhos de seus irmãos.<sup>245</sup>

Ibn Khaldūn deixa claro que haveria desconhecimento público sobre a verdadeira natureza do calor e do frio e de sua influência na aparência humana. Isto é, haveria outra explicação para a cor da pele negra. Nesse ponto, o autor efetua o cruzamento da divisão do mundo em zonas climáticas com a incidência do clima na constituição física e moral das pessoas, o que resulta em sua teoria das causas climáticas e geográficas – a qual vai além da explicação puramente religiosa. É interessante perceber que, apesar do destaque dado a Khaldūn nesta formulação, ela muito provavelmente foi fruto de uma série de leituras prévias de pensadores da época ou de

---

<sup>243</sup> KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 32.

<sup>244</sup> KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da idade média*, p. 48-49.

<sup>245</sup> Tradução do autor. Texto original: “*Algunos genealogistas, carentes de los conocimientos de la historia natural han pretendido que los negros, descendientes de Cam, hijo de Noé, recibieron por carácter distintivo la negrura de la piel, a consecuencia de la maldición que su ancestro sufriera de parte de su padre, y que había tenido por resultado la alteración del tinte de Cam y la esclavitud de su posteridad. Ciertamente esa maldición de Noé contra su hijo Cam se encuentra citada en el Pentateuco, pero allí no se hace ninguna mención del color negro. Noé deseó en su imprecación únicamente que los descendientes de Cam sean siervos de los hijos de sus hermanos*”. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, pp. 205-206.

tempos antigos. A influência - inclusive formas e cores dos corpos - do local onde se vivia é tributária a outros pensadores, como Aristóteles. De acordo com Robert Bartlett,

A teoria aprendida da Idade Média baseou-se numa antiga tradição de determinismo geográfico. De acordo com um dos textos fundadores, o tratado *Ares, Águas e Lugares*, de Hipócrates, “Em geral, você vai encontrar assimilado à natureza da terra tanto o físico e as características dos habitantes”. Esta crença, que o clima e a geografia molda os corpos e personagens dos diferentes povos, obviamente não é logicamente incompatível com a teoria de que as raças são grupos descendentes, mas enfatiza coisas muito diferentes e contradiz a ideia de um caráter nacional constante.<sup>246</sup>

Mas voltando às teses de Khaldūn, o autor afirma que o cruzamento da divisão do mundo em zonas climáticas com a incidência do clima na constituição física das pessoas da região teria o seguinte impacto em suas características.

Se a dita cor encontra-se generalizada nos habitantes do primeiro e segundo clima, isso não é senão o efeito da combinação do ar com o calor tórrido que impera ao meio-dia. De fato, o sol ocupa o zênite, nesta região, duas vezes ao ano, e com intervalos muito curtos; conserva, portanto, a posição vertical para quase todas as estações, de onde resultam uma luz muito viva e uma cor contínua, insistente. Tal excesso de calor deu naturalmente um matiz negro à epiderme dos povos que habitam aquela região.<sup>247</sup>

À vista disso, a cor negra não seria fruto de um castigo divino, mas o resultado de ações climatológicas. A teoria também explica o motivo que levava às pessoas habitantes das zonas 6 ou 7

---

<sup>246</sup> Tradução do autor. Texto original: “*The learned theory of the Middle Ages drew on an ancient tradition of geographical determinism. As one of the founding texts, the Hippocratic *Airs, Waters, and Places*, put it, ‘In general you will find assimilated to the nature of the land both the physique and the characteristics of the inhabitants’. This belief, that climate and geography shape the bodies and characters of the different peoples, is obviously not logically incompatible with the theory that races are descent groups, but it stresses quite different things and contradicts the idea of a constant national character*”. BARTLETT, Robert. Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity. In *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 31.1, 2001, pp. 45-46.

<sup>247</sup> Tradução do autor. Texto original: “*Se dicho color se halla generalizado en los moradores del primero y segundo climas, ello no es sino el efecto de la combinación del aire con el calor tórrido que impera en el Mediodía. De hecho, el sol ocupa el cenit, en esa región, dos veces al año, y con intervalos muy cortos; conserva por tanto la posición vertical durante casi todas las estaciones, de donde resultan una luz muy viva y un calor indiscontinuo, insistente. Tal exceso de calor ha dado naturalmente un tinte negro a la epidermis de los pueblos que habitan aquella región*”. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 206.

teram a pele clara, “todos possuem a tez branca porque o ar em sua área está misturado com o extremo frio que lá prevalece.”<sup>248</sup>

Os habitantes da zona 1 e 2, no sul, seriam chamados de abissínios, *zanj* e *sudaneses* (pretos). Esses são sinônimos usados para designar populações negras. O nome “abissínio” era restrito aos pretos que viviam do lado oposto de Meca e do Iêmen, enquanto o nome “zanj”, aos que viviam no arquipélago de Zanzibar ao longo do Oceano Índico. Ibn Khaldūn não explica a origem de tais nomes, somente afirma que eles não foram dados pela descendência de humanos pretos, de Cam ou de qualquer outro.

O interessante é que a influência climatológica é reversível. Os pretos que se assentarem na temperatura da quarta zona ou da sétima zona tendem para a cor branca, gerando descendentes que, ao longo do tempo, tornar-se-ão brancos; já os habitantes da quarta zona que forem para o sul produzirão descendentes de cor preta. Isso mostra que a cor seria condicionada pela composição do ar<sup>249</sup>. Isto posto, por que essa diferenciação da cor preta? Num exercício de lógica e de alteridade, Khaldūn levanta sua tese.

Os povos nórdicos, contudo, não foram definidos pela cor da sua pele; porque a sua, que era a mesma dos homens que fizeram a classificação nominativa, não constituía um carácter bastante notável para chamar a atenção quando tratavam de designar os nomes próprios.<sup>250</sup>

Conforme afirmamos anteriormente, a teoria do clima deixa claro também sua incidência sobre o carácter das pessoas. Ainda seguindo seu raciocínio, Khaldūn afirma que, pelo fato de estarem situados em uma região tórrida, os pretos têm seu temperamento intensamente influenciado pelo clima, o que atinge inclusive seus espíritos, que, se “comparados com os povos das regiões centrais, são extremamente animados, de fácil dispersão e de rápida emotividade, prazer e júbilo, dando origem, assim, a sua maior expansão e a sua índole temerária”<sup>251</sup>.

---

<sup>248</sup> Tradução do autor. Texto original: “(...) tienen todos el tinte blanco, porque el aire de su ámbito está mezclado con el extremoso frío que allí impera”. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 206.

<sup>249</sup> KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 207.

<sup>250</sup> Tradução do autor. Texto original: “Los pueblos nórdicos empero no fueron definidos por el color de su piel; porque el suyo, que era el propio de los hombres que hicieran la clasificación nominativa, no constituía un carácter bastante notable para llamar la atención cuando trataban de asignar los nombres propios”. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 207.

<sup>251</sup> Tradução do autor. Texto original: “ (...) comparados con los de los pueblos de regiones centrales, son extremadamente fogosos, de fácil difusión y rápida emotividad al placer y los alborozos, originándose así su mayor expansión y su índole atolondrados”. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 209.

A real razão para essa opinião, no entanto, é que o filósofo vinculava a presença de calor com a "expansão" dos comportamentos humanos. Logo, a depender da temperatura, tal crescimento poderia redundar em uma perda de controle de seu comportamento frente aos demais. O descontrole, por sua vez, marcaria as experiências de uma pessoa aturdida que não consegue expressar alegria ou felicidade – afinal, o espírito em seu coração está sem o calor natural. Assim, os povos pretos que viviam nas zonas quentes teriam seus temperamentos e formações dominados pelo calor, teriam em seus espíritos a mesma inquietude causada pelo calor do ambiente em que vivem.<sup>252</sup>

Não obstante, ao cruzarmos a sua construção teórica a respeito dos povos pretos com a narrativa histórica realizada em sua obra, percebemos algumas variáveis. No segundo volume de seu livro *História dos Bérberes e das dinastias muçulmanas da África Setentrional*, Ibn Khaldūn dedica um capítulo às *Histórias dos reis dos povos pretos*<sup>253</sup>. Primeiramente, é preciso ressaltar que Ibn Khaldūn organizou a história a partir de relatos de terceiros – o próprio autor não é testemunha direta dos eventos que descreve em nenhum desses lugares. A partir disso, o recorte chama atenção por dois motivos. O primeiro é porque seu foco de estudo são os reinos saarianos da África do Norte. A inclusão dos reinos dos povos pretos<sup>254</sup> indicaria uma atenção diferenciada pelo assunto por parte de sua narrativa. E o segundo, porque, apesar da inclusão,

---

<sup>252</sup> KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 209.

<sup>253</sup> KHALDŪN, Ibn. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*. Alger: Imprimerie du gouvernement, 1854, vol. 02. A parte da *Histoire des rois des peuples négres* abarca as páginas de 105 a 116.

<sup>254</sup> De acordo com Mazrui, os árabes fizeram com que os africanos subsaarianos fossem descritos como *pretos*. A questão epidérmica não estava relacionada com características de inferioridade humana: essa foi a contribuição europeia a partir da Idade Moderna – aproximando-se, de acordo com Mbembe, com o conceito de *negro*. Ali Mazrui afirma que “na própria África, o racismo europeu convenceu, pelo menos os africanos subsaarianos, que um dos critérios mais relevantes de sua africanidade era a cor da sua pele. Até a vinda dos árabes e dos europeus para a região subsaariana, a negritude era tomada de forma relativa. Os árabes de pele mais clara às vezes penetraram o interior da África negra, mas os árabes eram menos segregacionistas do que os europeus e estavam prontos para se casar com as populações locais. A principal diferenciação entre árabes e não-árabes não era a cor da pele, mas a linguagem e a cultura. Foram os europeus que levantaram a barreira da pigmentação mais alta na África. Uma nova versão do Orientalismo ganhou força. Texto original: “*In Africa itself European racism convinced at least sub-Saharan Africans that one of the most relevant criteria of their Africanity was their skin color. Until the coming of the Arabs and the Europeans into the sub-Saharan region, Blackness was taken relatively for granted. Fairer-skinned Arabs sometimes penetrated the interior of Black Africa, but the Arabs were less segregationist than Europeans and were ready to intermarry with local populations. The primary differentiation between Arab and non-Arab was not skin color but language and culture. It was Europeans who raised the barrier of pigmentation higher in Africa. A new version of Orientalism gathered momentum.*” MAZRUI, Ali A. *The Re-invention of Africa*: Edward Said, V. Y. Mudimbe, and Beyond. In *Research in African Literatures*, vol. 36, n. 3, (Fall 2005), p. 75. Em virtude disso, utilizaremos o vocábulo *preto*, ao invés de *negro*, por melhor se adequar à conceituação presente e à interpretação interna da fonte primária.

Khaldūn dedica um espaço bastante reduzido para tratar desses reis – pouco mais de dez páginas das quase seiscentas deste volume.

Inicialmente, o autor apresenta o assunto enfatizando que uma parte da espécie humana é composta por povos pretos, os quais vivem nas regiões do segundo e do primeiro clima. Situa-os, mas não lança mão de adjetivos relacionados às características comportamentais em relação à sua localização climática. As regiões onde estão presentes estendem-se para a extremidade da parte habitada do globo, os territórios em torno do Magrebe dos berberes, do norte da África e do Iêmen, chegando à região do Vale do Indo. Nesta vasta área, afirma que a “espécie negra se divide em várias raças, tribos e ramificações”<sup>255</sup>, a começar pelos da parte oriental e, em seguida, os da parte ocidental<sup>256</sup>.

No oriente, os povos pretos eram conhecidos como Zendj (naturais de Zanzibar), como Núbios (próximos ao Egito) e como Abissínios (no que seria a atual Etiópia). Sempre com base em relatos de outras fontes islâmicas, Khaldūn afirma que a genealogia dos dois últimos grupos remontaria à descendência de Cam, filho de Noé – o que não é partilhado pelos povos de Zanzibar, frutos de outro ramo<sup>257</sup>. Sobre esse assunto, o autor não coloca em questão a falha dessa concepção, tampouco a relaciona com as questões climáticas anteriormente mencionadas. Menciona que haveria por volta de dezenove povos pretos, que são apenas listados – sem merecer comentários pormenores. De todos os povos da parte oriental, tratou sobre os Demdem – em sua visão, exemplo de “povo selvagem que anda sem sapatos e sem roupas”<sup>258</sup>– e tratou, brevemente, sobre os Zendj, “a nação que tem a cidade de Mombaça e pratica a idolatria”<sup>259</sup>, citando-os como organizadores de uma rebelião de escravos sufocada.

---

<sup>255</sup> Tradução do autor. Texto original: “*L’espèce nègre se partage en plusieurs races, tribus et ramifications*”. Cf. Ibn Khaldūn. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique Septentrionale*. Alger: Imprimerie du gouvernement, 1854, vol. 02. p. 106. Observação: estamos nos valendo da tradução francesa feita pelo Barão de Slane no século XIX, sem possibilidade de cotejar o original em árabe. É muito provável que vários vocábulos encontrem mais sincronia com o caldo cultural dos mil e oitocentos do que com o original escrito por Ibn Khaldūn.

<sup>256</sup> Ibn Khaldūn. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique Septentrionale*. Alger: Imprimerie du gouvernement, 1854, vol. 02. p. 106

<sup>257</sup> KHALDŪN, Ibn. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique Septentrionale*. Alger: Imprimerie du gouvernement, 1854, vol. 02, p. 106.

<sup>258</sup> Tradução do autor. Texto original: “*peuple sauvage qui va sans chaussures et sans habits*”. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique Septentrionale*, p. 107.

<sup>259</sup> Tradução do autor. Texto original: “*les Zendj, nation qui possède la ville de Monbeça (Monbeça) et pratique l’idolatrie*”. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique Septentrionale*, p. 106.

Atenção maior Khaldūn concede aos Núbios e, ainda mais, aos Abissínios<sup>260</sup>. Valendo-se das informações do andaluz Ibn-Saïd<sup>261</sup>, afirma que os Núbios são povos irmãos tanto dos Zendj quanto dos Abissínios. Além disso, comenta que professam o cristianismo e que são vizinhos, bem como fornecedores de escravos do Egito. Os Abissínios, por sua vez, recebem o maior destaque entre os povos pretos orientais pelo autor<sup>262</sup>. Ibn Khaldūn não os poupa de elogios, tratando-os como sendo a “mais pujante nação dos pretos”<sup>263</sup>. Com o reino próximo ao Iêmen, professam também o cristianismo; porém, quando o profeta Muhammad era vivo e o islamismo ainda encontrava grande resistência, os Abissínios concederam proteção aos que precisavam se refugiar por professarem a fé nas palavras do Profeta. Khaldūn ainda ressalta existirem relatos que declaram que, quando da Hégira, um dos reis abissínios abraçou o islamismo por um curto período.

Eles, então, professaram o cristianismo, mas (...) aprendemos que, ao mesmo tempo da Hégira, um de seus [reis] abraçaram o islamismo. Eles já voltaram à sua antiga crença e esperam obter a posse do Iêmen ao fim dos tempos.<sup>264</sup>

Por fim, dentre os povoados daquele reino, escolhe ressaltar Bédja, no mar de Suez (Vermelho), por sua característica de ser um povo em parte cristão, em parte islâmico. Khaldūn destaca também o fato de que Bédja era formada por “duas cidades separadas pelo Nilo e formaram uma das maiores cidades do mundo e mais populosa”<sup>265</sup>.

Ao apresentar os povos pretos do ocidente, Ibn Khaldūn explica que, de início, houve a difusão do islamismo em regiões próximas aos berberes, os quais são também incorporados ao relato ao tratar-se da presença de mercadores muçulmanos em suas

---

<sup>260</sup> KHALDŪN, Ibn. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*, p. 107.

<sup>261</sup> Ibn-Saïd (1213-1286) foi um geógrafo andaluz conhecido pelo *Kitāb al-Jugrāfiyā*, o livro de suas viagens pelo mundo islâmico durante o século XIII. Ibn Khaldūn se apropria de vários de seus relatos, especialmente nesta parte.

<sup>262</sup> KHALDŪN, Ibn. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*, pp. 107-109.

<sup>263</sup> Tradução do autor. Texto original: “*les Abyssins, la plus puissante des nations nègres*”. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*, p. 106.

<sup>264</sup> Tradução do autor. Texto original: “*Ils professaient alors le christianisme, mais [...] nous apprend qu'à l'époque même de l'hégire, un de leurs [rois] embrassa l'islamisme. Ils sont retournés depuis à leur ancienne croyance et s'attendent à obtenir possession du Yémen lors de la consommation des siècles*”. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*, p. 107.

<sup>265</sup> O fim dos relatos dos povos pretos do Oriente marca o fim dos extratos de Ibn Saïd.

terras. Os mercadores, valendo-se das rotas transaarianas, começam a cruzar o Saara justamente após a conquista islâmica da África setentrional. No entanto, questões importantes, como o que exista antes da proximidade com os islâmicos ou o que os motivou a adotarem o Islamismo, estão ausentes da sua narrativa.

Os primeiros contatos (islâmico-berberes) ocorreram com o reino mais poderoso da região dos povos pretos: Gana. Ibn Khaldūn descreve-o como o reino mais forte, de numerosa população e composto por dez cidades ao longo do rio Níger. Não muito tempo depois, tais contatos fazem com que, por volta de 1293, a realeza de Gana viesse ao Egito, já convertida ao Islã e disposta a fazer a peregrinação para Meca<sup>266</sup>.

A força de Gana foi diminuindo consideravelmente em virtude da ascensão do Mali (*Melli*) – reino que, com maior contingente populacional e força econômica, conseguiu dominar os vizinhos, inclusive Gana. O relato de Khaldūn é aqui repetitivo ao realçar que expansões de domínio territorial são realizadas sempre por islâmicos.

O reino do Mali é a configuração social e política dos povos pretos que recebe na narrativa de Khaldūn as informações mais detalhadas – abarcando mais da metade do capítulo. Sua expansão sobre muitos outros reinos, apresentada sempre positivamente, fez com que Mali ganhasse importância entre os mercadores de todo o norte da África. Suas qualidades, dali providas, são, no entanto, personificadas em seu soberano Mansa Musa (Mença-Mouça)<sup>267</sup>, imperador que ganha destaque pleno nos seus vinte e cinco anos de reinado. Segundo Ibn Khaldūn, Mansa ficou marcado por sua força e santidade ao longo da vida. Além disso, fez várias peregrinações até Meca, sempre ostentando robustez e riqueza – por exemplo, quando chega ao Cairo com uma enorme comitiva levando quilos de ouro entre outros bens – e boas relações, como ao convidar islâmicos de outras partes para que testemunhassem a magnificência de seu reino<sup>268</sup>. Khaldūn detalha inclusive os presentes enviados pelo soberano do Mali ao Sultão do Magrebe.

No ano de 765 (1360-1), ele enviou um presente para Abu Salem, filho de Abu-Hacen o Sultão do Magrebe. É especificamente notada uma girafa (Zerafa), animal de um tamanho colossal e quase desconhecido no Magrebe.

---

<sup>266</sup> Tradução do autor. Texto original: “*se composait de deux villes séparées par le Nil [le Niger] et formait une des plus grandes cités du monde et des mieux peuplées*”. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*, p. 110.

<sup>267</sup> Mansa é o nome do soberano local.

<sup>268</sup> KHALDŪN, Ibn. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*, p. 112.

Durante muito tempo, este quadrúpede foi o tema de todas as conversas por causa de sua forma extraordinária se comparada às características e às qualidades de vários animais de espécies diferentes.<sup>269</sup>

Ainda sobre o Mali, lugar que relata a partir de terceiros, parece haver uma escolha deliberada do autor em efetuar o recorte positivo desse reino, o que nem sempre corresponde aos relatos coetâneos. Um dos poucos registros a respeito da região foi feito por Ibn Battuta (1304-1377). Natural de Tânger, atual Marrocos. Esse autor tornou-se uma grande referência dentro do mundo islâmico em função de sua *Rihla*<sup>270</sup>, livro dos relatos de suas extensas viagens, que abarcaram quase a totalidade dos territórios muçulmanos até o Extremo Oriente – o que corresponderia hoje à Indonésia e à China. Sua viagem ao reino do Mali foi um dos raros testemunhos externos sobre a dinâmica local.

Muito provavelmente, Ibn Khaldūn teve acesso às descrições de Battuta sobre sua recepção junto à corte de Mali. Referências sobre a força do rei, a peregrinação e os templos estão presentes em ambos os relatos. Contudo, Ibn Khaldūn não se apropria deles inteiramente. As críticas presentes na *Rihla* foram filtradas. Por exemplo, quando Ibn Battuta passa pelo Mali, relatou críticas ao Mansa Sulayman, irmão e sucessor do Mansa Musa, descrevendo-o como um monarca avaro para com os seus visitantes. Battuta também foi muito crítico sobre os usos e os costumes do Mali, os quais se afastariam do que seria aceitável à prática do Islamismo. Acerca dessa crítica severa a um povo praticante da mesma religião de Ibn Battuta, percebe-se que, de acordo com Macedo e Marques,

(...) o sentido religioso que orientava a conduta de Ibn Battuta era rigorosamente vinculado à matriz islâmica de viés mais canônico da África mediterrânea, magrebina, enquanto o sentido religioso dos sudaneses estava inserido em outra camada do “verniz islâmico”, numa perspectiva sociológica menos prescritiva, porém não menos performática<sup>271</sup>.

---

<sup>269</sup> Tradução do autor. Texto original: “*En l’an 765 (1360-1), il envoya un présent à Abou-Salem, fils d’Abou-l-Hacen et sultan du Maghreb. On y remarque surtout une giraffe (zérafa), animal d’une taille colossale et presque inconnu en Magreb. Pendant longtemps ce quadrupède fit le sujet de toutes les conversations, à cause de sa forme extraordinaire dans laquelle on vit réunis les caractères et qualités de plusieurs animaux de différentes espèces*”. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique Septentrionale*, p. 114.

<sup>270</sup> BATTUTA, Ibn. *À través del Islam*. Madrid: Alianza, 1987.

<sup>271</sup> MACEDO, José Rivair e MARQUES, Roberta Pôrto. Uma Viagem ao Império do Mali no Século XIV: O Testemunho da *Rihla* de IBN Battuta (1352-1353). In *Ciências e Letras*, Porto Alegre, n. 44, p. 17-34, jul./dez. 2008. p. 33.

Tais críticas, no entanto, não foram assumidas por Khaldūn ao descrever com mais detalhes o Mali. Em *Histoire des rois des peuples négres*, não se nota um choque entre os hábitos religiosos destes lugares distintos. Ao contrário, o tom é de uniformidade e incorporação – especialmente na sua descrição do Reino do Mali<sup>272</sup>.

Confrontando os dois escritos, algumas contradições na narrativa khaldūniana ficam expostas, como veremos a seguir. Antes de abordá-las, cabe enfatizar que as obras dos mais diversos pensadores não são compostas por um conjunto homogêneo e inteiramente coerente de argumentos. Fazem parte do processo intelectual reformulações frente a novos cenários. Não é a busca obrigatória da coerência que aqui se pretende.

O que se percebe é que os elementos dissonantes podem auxiliar a compreender o substrato no qual Ibn Khaldūn funda sua sistematização. Os destaques de sua escrita – seja pelo espaço dado, seja pela adjetivação atribuída – foram reinos de religiões abraâmicas (Abissínios e Malês), cujas qualidades partiram de sua confissão religiosa (simpática ao Islã ou mesmo de grande manifestação a favor de pilares islâmicos, como a peregrinação). A invasão muçulmana na África não foi uma mera expansão bélica, mas uma ampliação do lugar sagrado do Islã para terras distantes da península arábica. Seus reis, especialmente no Reino do Mali, preocuparam-se em fazer a peregrinação para Meca e em construir palácios e mesquitas em honra à religião professada por Muhammad. Para Khaldūn, seria o Islã quem abençoava e mostrava a pujança africana por onde ele chegava.

Por outro lado, as questões relacionadas às características intrínsecas ao ser humano como, por exemplo, as determinadas pelas influências climáticas, foram plenamente minimizadas. A apresentação dos povos da África Subsaariana não é moldada pela influência externa geoclimática ou pela filiação genealógica em uma linhagem maldita – como a de Cam -, desde que tais povos sejam islâmicos. Tudo é minimizado em favor da aproximação ou mesmo do vínculo ao Islã, enquanto escolha fundamental para situar os povos pretos em sua história. Fora isso, a existência dos povos pretos foi ignorada na *Al-Muqaddimah*.

---

<sup>272</sup> Especialmente Mansa Mussa. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*, p. 112.

### 3.3 Os Povos Árabes

Ao contrário dos povos pretos, os árabes são o grande foco da obra de Ibn Khaldūn, que os analisou exaustivamente, muitas vezes beirando à repetição. Para melhor compreender a construção argumentativa do autor e sua esquematização acerca do assunto, são feitos alguns recortes de sua obra, a serem analisados concatenadamente e de forma resumida aqui. O objetivo é comparar os lugares ocupados por povos árabes e por povos pretos em seu discurso.

Como já mencionamos, em sua descrição do planisfério terrestre, Ibn Khaldūn relaciona os setes climas às respectivas regiões afetadas, em uma minuciosa descrição geográfica<sup>273</sup>. Logo em seguida, com o foco em demonstrar a tese de uma influência geoclimática sobre os seres humanos, defende a existência de um clima ideal para a vida e para o desenvolvimento das capacidades humanas.

Os três climas intermediários, ou seja, o terceiro, o quarto e o quinto, usufruem, em contrapartida, de todos os tipos de moderação, própria da atenuação justa do frio e do calor. O quarto é o mais favorecido neste caso, dado como se indicou sua posição central; tal como se observa, na constituição de seus habitantes, física e moral, um perfeito equilíbrio resultante da índole climatológica de seu meio ambiente. O quinto e o terceiro clima, contíguos ao quarto, por ambos os lados, participam das vantagens deste último, embora em menor grau; porque, enquanto que um se inclina em direção ao norte, o outro tende em direção ao sul, onde domina o calor, sem atingir, obviamente, os extremos.<sup>274</sup>

O clima mais favorecido – o que correspondente ao da quarta zona – abarca o Magrebe, o Al-Andalus, a Sicília, a Península do Peloponeso, a Ilha de Creta, as regiões

---

<sup>273</sup> KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, pp. 165-203.

<sup>274</sup> Tradução do autor. Texto original: “*Los tres climas intermedios, es decir, el tercero, el cuarto y el quinto, disfrutan, en cambio, de toda suerte de moderación, propia de la atenuación justa del frío y el calor. El cuarto es el más favorecido en este caso, dada, como se ha indicado, su posición central; tal se observa, en la constitución de sus habitantes, física y moral, un equilibrio perfecto resultante de la índole climatológica de su medio ambiente. El quinto y el tercer clima, contiguos al cuarto, por ambos lados participan de las ventajas de éste, si bien en menor grado; porque en tanto que el uno se inclina hacia el norte, donde impera el frío, el otro propende hacia el sur, donde domina el calor, sin alcanzar por supuesto los extremos*”. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 206.

da Síria, do Líbano, da Mesopotâmia, indo em direção à China<sup>275</sup>. Em função do clima temperado, várias são as consequências positivas decorrentes para suas populações:

Quanto aos habitantes dos climas centrais, caracterizados pela moderação e decoro, manifestam-se no viés físico e moral, em seu comportamento e em todas as circunstâncias que se relacionam a seu desenvolvimento e civilização, isto é, nos meios de viver, nos quartos, nas artes, nas ciências, em seu caráter reitoral e em seus impérios. No seu centro, apareceram as profecias; em seu âmbito, floresceram os impérios, as dinastias, as leis, as sabedorias, as cidades, as capitais, os monumentos, as belas artes e tantas coisas concomitantes a um estado existencial bem organizado. Dos povos que habitam esses climas, e cuja história conhecemos, são: os árabes, os romanos, os persas, os israelitas, os gregos, o povo do Sind e o da China.<sup>276</sup>

Frente a isso, poder-se-ia concluir que o determinismo geoclimático seria o motor fundamental da dinâmica histórica, levando os demais povos – desafortunados – a uma condição de inferioridade e subordinação. Porém, Ibn Khaldūn pondera sobre uma fundamental exceção: os povos árabes. A península arábica não está inserida na área temperada, mas sim nas zonas do primeiro e do segundo clima – assim como a dos povos pretos. No entanto, para Khaldūn, haveria um atenuante para a região habitada pelos árabes, já que ela seria banhada pelos mares em três de seus lados, levando a uma umidade maior que arrefeceria o ambiente seco e lhe conferiria um clima moderado.

Este é um dos erros em que se incorre pela falta de percepção à natureza dos seres e aos pontos geográficos; porque todos esses personagens estão sujeitos a transmutações na sucessão das gerações, cuja permanência invariável não poderia ser: por um mistério do Ser absoluto.<sup>277</sup>

---

<sup>275</sup> KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 184-192.

<sup>276</sup> Tradução do autor. Texto original: “*En cuanto a los moradores de los climas centrales, caracterizados por la medida y en decoro, que se manifiestan en su físico y su moral, en su conducta y en todas las circunstancias que se relacionan a su desarrollo y civilización, esto es, los medios de vivir, las habitaciones, las artes, las ciencias, su carácter reitoral y sus imperios. En su seno aparecieron las profecías; en su ámbito florecieron los imperios, las dinastías, las leyes, las sabidurías, las urbes, las capitales, los monumentos, las bellas artes y cuanta cosa concomitante a un estado existencial bien organizado. De los pueblos que habitan estos climas, y cuya historia hemos conocido son: los árabes, los romanos, los persas, los israelitas, los griegos, el pueblo del Sind y el de la China*”. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 207.

<sup>277</sup> Tradução do autor. Texto original: “*Este es uno de los errores en que se incurre por la falta de reparo en la naturaleza de los seres y de los puntos geográficos; porque todos esos caracteres están sujetos a transmutaciones en la sucesión de las generaciones, cuya permanencia invariable no podría ser: por un misterio del Ser absoluto*”. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 208.

A particularidade da península arábica não é apenas o clima. Por ser o berço do islamismo, seu povo ganha contornos de excepcionalidade. De acordo com o próprio Khaldūn, “a existência do povo árabe é, pois, um feito de acordo com a Natureza, cuja presença no curso da civilização humana é inevitável”<sup>278</sup>. Khaldūn, outrossim, pondera a condição da mudança do estado das coisas. Assim, não é o fato exclusivo de ser árabe que lhes confere valores universais. A dicotomia, nômade-sedentário, estava presente e também influenciava esse povo, dividido entre os árabes verdadeiros (beduínos) dos árabes não-verdadeiros. Segundo o autor, os árabes teriam no deserto o seu habitat.

Os árabes são mais enraizados na vida nômade que os outros povos; penetram como ninguém nas profundezas do deserto, já acostumados a viver na penúria e a sofrer privações (...).<sup>279</sup>

A rudeza e a simplicidade da vida nômade são percebidas até em suas casas, simples e ornadas com poucos trabalhos manuais —geralmente vindos de outras regiões, tais como da Índia e de reinos cristãos<sup>280</sup>. Porém, quando precisam desenvolver objetos manualmente, não lhes falta habilidade. Esses itens de primeira necessidade, entretanto, são coisas de comum importância a todos que ali habitam, tal como o uso de peles de animais. A vida dura do nômade não o deixa desviar o olhar para coisas supérfluas<sup>281</sup>.

Por sua vez, os árabes que viviam de modo sedentário (árabes não-verdadeiros), mais distantes dos povos do deserto, não estavam atentos à manutenção diária da sobrevivência. Sua melhor condição de vida revelava-se pelo luxo dos adornos. Não à toa, de acordo com Khaldūn, o artesanato e os trabalhos manuais são intimamente ligados ao sedentarismo. A cultura citadina cria condições para a existência desses trabalhos<sup>282</sup>.

---

<sup>278</sup> Tradução do autor. Texto original: “*La existencia del pueblo árabe es, pues, un hecho conforme a la Naturaleza cuya presencia en el decurso de la civilización humana es ineludible*”. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 266.

<sup>279</sup> Tradução do autor. Texto original: “*Los árabes son mas arraigados en la vida nomada que los otros pueblos; penetran como nadie en las profundidades del desierto, y, ya acostumbrados a vivir en la penúria y a sufrir las privaciones (...)*”. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 315

<sup>280</sup> Assim como os berberes, os não-árabes do oeste.

<sup>281</sup> KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 280.

<sup>282</sup> KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 280.

Esse desvio de foco refletir-se-ia na questão dos casamentos. Segundo os relatos de Khaldūn, os árabes sedentários tinham suas linhagens misturadas com os não-árabes, não se preocupando em preservar a pureza da linhagem de suas famílias e grupos. Isso ocorreria em oposição aos árabes verdadeiros, que mantiveram cuidado na formação de suas linhagens.

Bem se recorda das controvérsias que tiveram lugar em relação à ascendência de suas principais famílias, e que haviam sido suscitadas por seus casamentos com elementos estrangeiros, e da pouca atenção que haviam prestado para conservar a integridade de sua linhagem dentro de suas famílias e povos. Características que são apenas aplicáveis aos árabes (beduínos do deserto). (...) Mas aqueles árabes radicados nos países férteis de pastagens abundantes encontravam-se inevitavelmente em contato com outros povos, o que conduz logicamente a uma miscelânea de sangue e linhagem.<sup>283</sup>

Para Khaldūn, a pureza da linhagem foi completamente perdida, redundando na perda do sentimento de pertencimento ao clã. Apesar do desaparecimento de muitos grupos nômades, os verdadeiros árabes conseguiram manter um sentimento de grupo, a poderosa *asabiya*. Este seria um dos princípios de integração dos grupos, sendo entendido como a presença do espírito clássico ou tradicional – mantendo a lealdade, ajudando a sanar cisões internas, fortalecendo o espírito do grupo – que favoreceria a união interna e, ao mesmo tempo, dificultaria a subordinação externa. Com essas características, sua força seria intensa contra os ataques dos grupos sedentários.

Na mesma situação estavam os Bani Tay, os Bani Amir Ibn Saasáh e, mais tarde, os Bani Solim Ibn Mansur e tantos quanto vieram depois. Pois ao deixar para trás, em seu deserto, a partida dos Módar e de suas tribos do Iêmen, sem usufruir de qualquer vantagem dos bens mundanos que esses povos já haviam adquirido (por meio de suas conquistas), a natureza de seu beduinismo manteve a potência de seu espírito de solidariedade, centralizado na *asabiya*, protegido das influências debilitantes do luxo e suas modalidades;

---

<sup>283</sup> Tradução do autor. Texto original: “*Bien se recurdan las controvérsias que tuvieron lugar en relacion al abolengo de sus principales familias y que habian sido suscitadas por sus casamientos con elementos extranjeros y la poca atencion que habian prestado a conservar la integridad de su linaje dentro de sus familias y pueblos. Caracteristicas que solo son aplicables a los árabes (beduinos del desierto). [...] Pero aquellos árabes radicados en los países fértiles de pasturajes abundantes se encontraban, inevitablemente, en contacto con otros pueblos, lo cual conduce logicamente a una mescolanza de sangre y linaje*”. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 279-280.

de tal forma, resultaram em teu tempo os mais poderosos que arrebataram deles a autoridade e os substituíram no poder.<sup>284</sup>

O que demonstraria ser um fator de provável tensão sempre se resolveria, segundo Khaldūn, quando fosse aceita a fê professada por Muhammad. A palavra de *Allah* fez com que os povos da região caminhassem de modo ordenado e submisso,

De todos os povos, os árabes são os menos dispostos à subordinação. Levando uma vida semi-selvagem, adquiriram costumes rudes, ferocidade, arrogância e espírito de rivalidade, que os indispõem contra toda autoridade. Logo, a harmonia muito raramente encontra-se em uma das suas tribos. Se aceitarem as crenças religiosas que um profeta ou um santo ensinaram-lhes, o poder que deve mantê-los no bom caminho encontrar-se-ia então dentro de seus próprios corações, e seu caráter soberbo e desconfiado sofre uma temperança decisiva, deixando-se guiar facilmente à concórdia e à obediência. É a religião, pois, que verifica essa mudança: ela faz desvanecer seu temperamento arrogante e áspero; ela afasta seus corações da inveja e da rivalidade. Por sorte, ao haver em seu seio o profeta santo que os impulsiona a sustentar a causa de Deus, substituem-se neles os hábitos censuráveis com maneiras dignas de elogio, conjugam-se seus esforços, a fim de fazer triunfar a verdade; logo, a unificação mais cabal terá efeito entre eles colocando-os em condições de efetuar conquistas e fundar um império. Além disso, os árabes são, de todos os povos, os mais preparados para aceitar a verdadeira doutrina e para serem guiados pelo bom caminho. Isto obedece à sua natureza ingênua, a salvo dos maus hábitos e das nocivas contaminações. Seu caráter áspero é um efeito de seu próprio âmbito; de uma índole, no entanto, de fácil maleabilidade, propenso ao bem; seu estado inato, livre de imoralidades, distante de depravados costumes, em aptidão cabal para que as almas recebam tão simplesmente um estigma.<sup>285</sup>

---

<sup>284</sup> Tradução do autor. Texto original: “*En igual situación estaban los Bani Tay, los Bani Amir Ibn Saasáh y, más tarde, los Bani Solim Ibn Mansur y cuantos vinieron después. Pues al rezagarse en su desierto a la partida de los Módar y de las tribus del Yemen, sin disfrutar de ventaja alguna de los bienes mundanos que éstos pueblos ya habían adquirido (a través de sus conquistas), la índole de su beduinismo mantuvo la potencia de su espíritu de de solidaridad, centralizado en su asabiya, al abrigo de las influencias debilitantes del lujo y sus modalidades; de tal suerte, resultaron a su hora los más poderosos que arrebataron a aquéllos la autoridad y sustituyéronlos en el poder*”. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, pp. 294-295.

<sup>285</sup> Tradução do autor. Texto original: “*De todos los pueblos, los árabes son los menos dispuestos a la subordinación. Llevando una vida semi selvaje, han adquirido rudas costumbres, una fiereza, una arrogancia y un espíritu de rivalidad que los indispone contra toda autoridad. Por tanto, la armonía muy raramente se encuentra en una de sus tribus. Si aceptan las creencias religiosas que un profeta o un santo les enseñara, el poder que debe mantenerlos en el bueno sendero se encontraría entonces dentro de sus propios corazones, su carácter altivo y suspicaz experimenta una decisiva templanza, dejándose ya*

O longo excerto transcrito acima é a quase totalidade do capítulo intitulado “*Em princípio geral, os árabes são incapazes de fundar um império, a menos que recebam de um profeta ou de um santo um matiz religioso mais ou menos forte*”<sup>286</sup>. Talvez não haja, em tão poucas linhas, uma exaltação tão evidente à islamização recebida pelos árabes e difundida pelo mundo. Um povo nômade que, apesar de sua dureza de vida e de seus percalços, consegue modificar de tal modo suas características pela força exclusiva da fé revelada. Além de toda a sua predisposição positiva, especialmente aos árabes nômades, como exposto anteriormente, talvez aqui, Ibn Khaldūn tenha chegado à síntese mais bem acabada de um indivíduo nascido no norte-africano cujos pés estão na África, mas cuja cabeça está voltada para Meca. Em outras palavras, os critérios de Khaldūn, empregados para marcar as diferenças entre os povos, não são apenas geoclimáticos. Representam uma conjunção de localização (Península Arábica) e de religião (Islamismo): sua voz é uma expressão de uma visão de mundo arabo-islamocentrada.

---

*guiar fácilmente a la concordia y la obediencia. Es la religión, pues, la que verifica ese cambio: ella hace desvanecer su temperamento altivo y áspero; ella aleja sus corazones de la envidia y de la rivalidad. De suerte, al haber en su seno el profeta o santo que los impulsa a sostener la causa de Dios, sustituye en ellos los hábitos vituperables con las maneras dignas de encomio, combina sus esfuerzos a fin de hacer triunfar la verdad; entonces la unificación más cabal se llevará a efecto entre ellos poniéndolos en condiciones de efectuar las conquistas y fundar un imperio. Por lo demás, los árabes son, de todos los pueblos, los más prestos para aceptar la verdadera doctrina y guiarse por el buen camino. Esto obedece a su ingenua naturaleza, a salvo de malos hábitos y nocivas contaminaciones. Su carácter montará es un efecto de su propio ámbito; de una índole, sin embargo, de fácil maleabilidad, propensa al bien; su estado innato, indemne de inmoralidades, distante de depravadas costumbres, en aptitud cabal para que las almas reciban tan sencillamente la impronta”. Cf. KHALDŪN, Ibn. Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah), p. 314.*

<sup>286</sup> Tradução do autor. Texto original: “*En principio general, los árabes son incapaces de fundar un imperio, a menos que reciban de un profeta o un santo un matiz religioso más o menos flerte*”. Cf. KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, p. 313.

## Considerações Finais

Ao contrário da noção metódico-positivista do século XIX, o historiador atual sabe que a narrativa histórica produzida sobre um tempo passado, amparada por um *corpus* documental, não é uma máquina que o transporta para uma realidade já ocorrida. Apesar do rigor metodológico, o estudo de um texto faz com que noções elaboradas a partir dele passem a ser apropriadas nos contextos mais diversos: no debate acadêmico, nos nacionalismos políticos, na questão identitária, na dominação colonial. O historiador deve ter consciência de que o texto não se resume à sua composição interna, mas que deve ser cercado pelas circunstâncias intelectuais e sociais a que está relacionado, seja no momento de sua confecção, seja nos usos feitos dele em outros momentos.

Ibn Khaldūn esteve, durante muito tempo, no centro dos debates em que orbitou, em parte, a produção historiográfica do (sobre) norte da África. Numa primeira mirada, não faltaram razões intrínsecas para a sua escolha. Tratava-se de uma das poucas fontes primárias sobreviventes sobre as sociedades norte-africanas anteriores ao século XV, com uma escrita muito detalhada sobre este período e sobre parte das sociedades daquela região. Não bastando, Ibn Khaldūn trilha um enfoque histórico e não se limita a narrar o que poderíamos chamar de grandes eventos, tal como a ascensão de dinastias, batalhas marcantes e disputas territoriais. Khaldūn pretendeu realizar uma interpretação filosófica de tais acontecimentos, visando à investigação das causas determinantes. O autor parece não encarar o emaranhado que compõe o real como fruto da aleatoriedade ou do livre-arbítrio. Por fim, Khaldūn defende que os fenômenos históricos podem ser percebidos em suas regularidades – que, embora não fossem absolutas, demonstrariam mais uma força estrutural do que as simples ações de um sujeito singular ou de um evento isolado.

A fim de demonstrar a força de tais regularidades, Khaldūn sistematizou os dois tipos de organização social existentes em sua leitura de mundo: a nômade/rural em contraposição à sedentária/urbana. Essas são formas de vida completamente distintas, por certo, o que impactaria a vida dos homens, denotando a influência das condicionantes externas – tal como a ação climática e a religiosa – sobre a vida em sociedade, sobre as características físicas e morais dos povos. Porém, tais influências

não devem ser pensadas como acasos. Há uma vontade coletiva que uniformiza as aspirações humanas e procede, de modo geral, a ações de mudança: um espírito unitário de grupo que Khaldūn chama de *asabiya*.

Uma declaração sintética do devir histórico khaldūniano é a descrição da ascensão e do declínio dos governos – tal como um ciclo de vida, do nascimento, passando pela maturidade, pelo envelhecimento e chegando ao fim com a morte. Mais do que um fatalismo, sua lógica estaria baseada em uma concepção de decadência calcada em uma variável sempre presente: a mudança. Isso porque o ciclo de vida e de morte das sociedades – das condições mais austeras, vinculadas à sua necessidade de agregação, até as condições mais cômodas, que redundam em um efeito colateral de decadência – é tal como o ciclo de vida humano. Cabe ressaltar, no entanto, que a dinâmica interna de cada sociedade não é sempre a mesma, tal qual a vida do ser humano.

Observando, assim, de modo resumido a sua contribuição, talvez não seja possível enxergar outras frequências de uso do autor. Como todo texto possui o seu lugar de enunciação e de recepção, a produção e as apropriações da obra de Khaldūn foram subordinadas às categorias de pensamento e modos de discursos diversos em relação aos de seu universo intelectual e histórico.

Uma obra, escrita no século XIV, teve sua recepção ocidental, especialmente francesa, no contexto da invasão colonial do século XIX. Sendo a fonte subordinada aos métodos e paradigmas conceituais da historiografia colonial, cuja visão imperialista desejava “conhecer para dominar”, seus livros foram traduzidos com o formato de relatórios para o governo francês, quando do início do domínio sobre a Argélia. A tradução e a publicação de sua obra foi uma ação do estado colonial francês, como fica comprovado na abertura de cada um dos seis volumes da *História dos Bérberes*, em que se localiza o registro de que o livro foi *publicado por ordem do Ministro da Guerra*, com tradução a cargo de Baron de Slane, apresentado como *intérprete principal do Exército na África*.

Seguindo os passos da *missão civilizadora*, justificativa intelectual, moral e racista para a dominação francesa do norte de África, toda uma linha historiográfica contemporânea e eurocentrada moldou a discussão sobre a região, mais especificamente sobre o Magrebe. Essas narrativas coloniais contribuíram para uma definição, funcionamento e manutenção de determinadas características do Magrebe nos olhares

ocidentais. Os historiadores coloniais valiam-se do passado para demonstrar uma visão essencialista da sociedade magrebina. Valendo-se dos termos da teoria Khaldūniana de ascensão e de queda das civilizações, esses historiadores criavam hipóteses que permitiam formular as seguintes questões: estariam as sociedades magrebins condenadas devido a suas características intrínsecas? Isto é, devido a uma ausência de governo eficaz, em virtude da incompatibilidade inerente entre os modos de vida nômade e sedentário? A resposta seria dada pela ação colonial francesa na região.

Por sua vez, as contribuições teórico-conceituais de Khaldūn, tão aclamadas e reverenciadas, não foram relacionadas por essa historiografia como demonstração do expoente ou do referencial positivo africano. O que revelaria a atualidade do pensamento filosófico produzido por um afro-árabe há séculos e dos próprios povos daquela região se tornava invisível nas reverências/referências feitas ao autor. A visão eurocêntrica era tão hegemônica que, ao contrário, sua figura foi considerada fruto de um acaso, um europeu que, acidentalmente, teria nascido, estudado e deixado um legado escrito sobre parte das tradições culturais no Magrebe. Um gênio fora do lugar. O que se ressaltava como excelência em Ibn Khaldūn eram as suas semelhanças com o que já tinha sido difundido e adotado dentro de uma tradição europeia. Não como fruto de pensamento africano de alta qualidade. O elogio consciente a Ibn Khaldūn representava a comprovação subjacente da capacidade intelectual europeia.

A partir das lutas de libertação nacional e com a formação dos Estado-nação no Magrebe e por todo continente africano, Ibn Khaldūn não perdeu o status de referência. Mesmo tendo sido usado na historiografia colonial para justificar o imperialismo, ele ainda continuaria sendo apropriado pelos africanos magrebins, agora como base para uma produção de um nacionalismo argelino e africano. Seus escritos voltaram a ser estudados a partir de uma visão nativa e episódios do passado foram ressignificados, vislumbrando construir uma nova interpretação sobre o *passado de África*. Os males deixados pela experiência colonial não seriam fruto de um atavismo africano, mas historicamente deveriam ser entendidos como suas causas, podendo ser superado.

Suas contribuições não foram negadas, o elogio proferido pelo colonizador aos seus feitos permaneceu para ajudar a afirmar uma identidade africana, aumentando a autoestima local. Ibn Khaldūn virava agora a prova do gênio africano, servindo como exemplo de que o continente não ficava a dever nada frente à tradição filosófico-intelectual europeia. Conforme afirmou John Fage,

Ibn Khaldūn era um norte-africano nascido em Túnis. Uma parte de sua obra é consagrada à África e às suas relações com os outros povos do Mediterrâneo e do Oriente Próximo. Da compreensão dessas relações ele induziu uma concepção que faz da história um fenômeno cíclico, no qual os nômades das estepes e dos desertos conquistam as terras aráveis dos povos sedentários e aí estabelecem vastos reinos, que, depois de cerca de três gerações, perdem sua vitalidade e se tornam vítimas de novas invasões de nômades. Trata-se, sem dúvida, de um bom modelo para grande parte da história do norte da África e um importante historiador, Marc Bloch, utilizou-o para sua brilhante explicação da história da Europa no início da Idade Média. Ora, Ibn Khaldūn distingue-se de seus contemporâneos não somente por ter concebido uma filosofia da história, mas também – e talvez principalmente – por não ter, como os demais, atribuído o mesmo peso e o mesmo valor a todo fragmento de informação que pudesse encontrar sobre o passado; acreditava que era preciso aproximar-se da verdade passo a passo, através da crítica e da comparação. Ibn Khaldūn é, realmente, um historiador muito moderno e é a ele que devemos o que se pode considerar quase como história da África tropical, em sentido moderno. Na qualidade de norte-africano e também pelo fato de ter trabalhado, a despeito da novidade de sua filosofia e de seu método, no quadro das antigas tradições mediterrâneas e islâmicas, ele não deixou de se preocupar com o que ocorria no outro lado do Saara. Assim, um dos capítulos de sua obra é uma história do Império do Mali, que na época em que ele viveu atingia seu auge. Esse capítulo é parcialmente fundamentado na tradição oral da época e, por esta razão, permanece até hoje como uma das bases essenciais da história desse grande Estado africano.<sup>287</sup>

Portanto, poderíamos concluir que a *verdade* sobre Ibn Khaldūn foi alcançada, e finalmente chegou-se a um consenso sobre o seu legado? Uma resposta positiva a respeito disso levaria a uma conclusão ilusória. Lembremos que Valentim Mudimbe defendia abertamente a necessidade de uma descolonização epistêmica<sup>288</sup>, assim como Achille Mbembe falava em uma “descolonização do saber”<sup>289</sup>. Ou seja, é fundamental reinscrever a obra de Khaldūn e suas leituras sobre os povos africanos a partir dos enunciados proferidos pelo próprio autor e pelos seus leitores séculos depois, identificando as interferências das perspectivas arabo-islamocentradas e eurocentradas.

<sup>287</sup> FAGE, J. D. A evolução da historiografia da África. In KI-ZERBO, Joseph (org.) *História geral da África I. Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010, p.3.

<sup>288</sup> MUDIMBE, V. Y. *A Ideia de África*, pp.12-16.

<sup>289</sup> MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite. Ensaio sobre a África descolonizada*. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedagogo, 2014, pp. 57-63.

A fim de atingir a *descolonização epistêmica*, os estudos sobre a África precisam refletir criticamente acerca de como se constituiu e como ainda se replica a *biblioteca colonial*. Essa postura epistemológica, defendida por intelectuais como Mudimbe e Mbembe, parece ser a mais adequada para que possamos criar um novo conceito sobre o continente – não mais balizado pela secular visão do colonizador – e que possa inclusive legar uma contribuição ao conhecimento de forma mais global. Isso vai ao encontro do que afirma Ali Mazrui acerca da afrocentricidade.

Afrocentricidade não é apenas um método de olhar para a história da África, mas é um método de olhar para a história do mundo. Afrocentricidade move a experiência africana para o estágio intermediário. Há, em primeiro lugar, a preocupação com a gênese evolutiva, as origens de nossa espécie. Porque na evidência presente, nossa espécie humana começa no continente africano, a raça humana inteira transforma-se em uma diáspora global maciça africana. Todo ser humano se torna um descendente da África. É nesse sentido evolucionário que o resto do mundo é uma enorme Diáspora Africana<sup>290</sup>.

Trazendo essa reflexão para o foco da presente pesquisa, sacralizar Ibn Khaldūn, agora em um altar africano, talvez não seja o melhor caminho na busca da superação do pensamento eurocêntrico. Em virtude disso, recorre-se à reflexão de Abdelmajid Hannoum.

Então, a história de Ibn Khaldūn tornou a *Histoire des Berberes*, um texto colonial que empregava categorias colonialistas para perceber, pensar e re-representar a história norte-africana. Isso ocorreu não apenas no período colonial pelos historiadores coloniais, mas também no período pós-colonial, por historiadores nacionais e pós-(?)orientalistas<sup>291</sup>.

---

<sup>290</sup> Tradução do autor. Texto original: “*Afrocentricity is not just a method of looking at the history of Africa, but it is a method of looking at the history of the world. Afrocentricity moves the African experience to the middle stage. There is first the concern with the evolutionary genesis, the origins of our species. Because on present evidence our human species begins in the African continent, the entire human race becomes a massive global African Diaspora. Every human being becomes a descendant of Africa. It is in that evolutionary sense that the rest of the world is a massive African Diaspora*”. Cf. MAZRUI, Ali A. The Re-invention of Africa: Edward Said, V. Y. Mudimbe, and Beyond. In *Research in African Literatures*, vol. 36, n. 3, (Fall 2005), p. 77.

<sup>291</sup> Tradução do autor. Texto original: “*Yet, Ibn Khaldūn's history became the Histoire des Berberes, a colonial text that employed colonialist categories to perceive, to think, and to re-present North African history. This occurred not only in the colonial period by colonial historians, but also in the post-colonial period, by national and post (?) orientalist historians alike*”. Cf. HANNOUM, Abdelmajid. Translation and the Colonial Imaginary: Ibn Khaldūn Orientalist. In *History and Theory*, vol. 42, n. 1, Feb., 2003, p. 81. Hannoum especifica melhor, em uma nota de rodapé, seu entedimento sobre os “*post (?) orientalist historian*”: “The most known of this is Abdallah Laroui who, despite his criticism, was

Conforme a análise dos *seres* descritos e classificados na obra de Khaldūn – sobretudo dos povos pretos e árabes –, os critérios estabelecidos na narrativa apontam para a presença de elementos vindos dos escritos de um norte-africano islâmico que se percebia, talvez, como descendente de árabes. Sua perspectiva não é, evidentemente, eurocêntrica, por mais que possa ter dialogado com parte da tradição europeia. Também para Ibn Khaldūn, o Islã não se compreende de um modo exclusivamente espiritual, apesar de sua enorme relevância. O Islã estende-se pelo espaço em que se apresenta. Existiriam instituições jurídicas e políticas distintas, mas, acima de tudo, seu componente religioso possuiria uma prevalência maior. O agir dos homens deve estar de acordo com a lei divina e ela é corânica. Em razão da preponderância deste foco, poder-se-ia dizer que Khaldūn se posiciona numa perspectiva *islamo-arabicentrista* ou *arabo-islamocentrista*.

Os povos pretos são caracterizados, inicialmente, de forma negativa em virtude da sua localização geoclimática. Dentro da teoria defendida pelo autor, a presença de calor poderia redundar na perda do controle comportamental. Contudo, ao relatar a história dos reis pretos, um curto trecho é dedicado à exaltação de reinos que adotaram o cristianismo e o islamismo – o relato desses reinos começa quando são tocados e incorporados pelo Islã. Nestes casos, a teoria climática não incidia sobre eles.

Já os povos árabes possuem, em sua narrativa islamocentrada, qualidades inatas que os diferenciavam dos demais povos. São os desertos da Península Arábica – mesmo que localizados dentro da mesma zona climática da dos povos pretos, constituindo-se como exceção por estarem cercados da umidade marítima que atenuaria a temperatura – que seria o ponto de partida para a civilização. Os povos nômades, superando severas dificuldades, vieram dali e conseguiram modificar suas características pela força exclusiva da palavra do Profeta. Allah havia se revelado inicialmente aos judeus, posteriormente aos cristãos e, por fim, revelou-se aos árabes que acolheram a submissão perante o criador e difundiram a sua palavra por toda a Terra.

A sua vida como norte-africano islâmico o levou a construir uma obra na qual o ponto de vista árabo-islâmico é predominante. A sua confissão religiosa e todo o seu arcabouço identitário e intelectual fizeram com que a sua África e a dos povos africanos

---

caught in colonial categories. The most illustrative example of a post (?) orientalist historiography is Maya Shatzmiller, *The Berbers and the Islamic State* (Princeton: Markus Wiener, 2000) in which she writes the history of the Berbers using racial categories found in de Slane.” Cf. HANNOUM, Abdelmajid. Translation and the Colonial Imaginary: Ibn Khaldūn Orientalist. In *History and Theory*, p. 81.

que ali viveram fosse lida a partir de Meca. O barro que molda os seres de Ibn Khaldūn tendencialmente não vem dos povos da Cruz, mas do Crescente.

## Bibliografia

### Fontes primárias

KHALDŪN, Ibn. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*. Alger: Imprimerie du gouvernement, 1854.

KHALDŪN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: FCE, 1997.

### Fontes secundárias

ABDESSELEM, Ahmed. *Ibn Khaldūn et ses lecteurs*. Paris: P.U.F., 1983.

AHMAD, Rafiq. Ibn Khaldūn: a great pioneer economist. In *The Panjab University economist: the journal of the Department of Economics*, University of Panjab, vol. 2, 1953, 1.

AMIN, Samir. *El eurocentrismo*. Crítica de una ideología. Ciudad de Mexico: Siglo XXI, 1989.

AMSELLE, Jean-Loup. Etnias e espaços: para uma antropologia topológica. In AMSELLE, Jean-Loup e M'BOKOLO, Elikia (orgs.) *Pelos meandros da etnia*. Etnia, tribalismo e Estado em África. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedagogo, 2014.

ARAÚJO, Max de Araujo. *Ibn Khaldun: o estudo de seu método à luz da ideia de decadência nos estados do ocidente muçulmano*. 2004. 101 f. Dissertação de mestrado – Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em História. Campinas, 2004.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

BARBOSA, Muryatan Santana. Eurocentrismo, História e História da África. In *Sankofa*. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana, n.1, jun/2008.

BARTLETT, Robert. Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity. In *Journal*

- of Medieval and Early Modern Studies*, vol. 31, n.1, 2001.
- BATTUTA, Ibn. *À través del Islam*. Madrid: Alianza, 1987.
- BISSIO, Beatriz. *Percepções do Espaço no Medievo Islâmico - séc. XIV. O exemplo de Ibn Khaldūn e Ibn Battuta*. 417 f. Tese (Doutorado em História) – Centro de Estudos Gerais, UFF, Niterói. 2008.
- BONG, Bwemba. A ruptura da consciência histórica africana: o principal obstáculo para o renascimento africano. In DIOP, Babacar Mbaye e DIENG, Doudou. *A consciência histórica africana*. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedagogo, 2014.
- BOUTHOU, Gaston. *Ibn-Khaldoun: a philosophie sociale*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Guethner, 1930.
- BRAUDEL, Fernand. *Las Civilizaciones Actuales*. Estudio de Historia Económica y Social. Mexico, REI, 1993.
- BRETT, Michael e FENTRESSVITA, Elizabeth. *The Berbers*. Oxford: Blackwell Publishin, 1996.
- CAMPOS, Rita de Cássia Boeira. Judeus, rotas comerciais e redes de comunicação no mundo mediterrâneo. In MACEDO, José Rivair (org.). *Os viajantes medievais da Rota da Seda*. Porto Alegre: EDUFRGS, 2011.
- CARETTE, Antoine Ernest Hippolyte. *Recherches sur l'origine et les migrations des principales tribus de l'Afrique septentrionale et particulièrement de l'Algérie*. Paris: Imprimerie Impériale, 1853.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine (org.). *A Descoberta de África*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- DAWOOD, NJ. Introduction. In KHALDŪN, Ibn. *The Muqaddimah: an Introduction to History*. Princenton: Bollingen Paperbacks, 1989.
- DEMIRCIOGLU, Aytekin. A Comparison of the Views of Ibn Khaldūn and Montesquieu in Terms of the Effect of Climatic Conditions on Human Life. In *Anthropologist*, 17(3): 725-733, 2014.
- DIENG, Doudou. “Afrocentricidade”: polémica em torno de um conceito. In DIOP, Babacar Mbaye e DIENG, Doudou. *A consciência histórica africana*. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pegado, 2014.
- DJAÏT, H. As fontes escritas anteriores ao século. In KI-ZERBO, Joseph (org.). *História geral da África I. Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO,

- 2010.
- ECO, Umberto, *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FAGE, John D. A evolução da historiografia da África. In KI-ZERBO, Joseph (org.). *História geral da África I. Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.
- FALOLA, Toyin. Nacionalizar a África, culturalizar o ocidente e reformular as humanidades na África. In *Afro-Asia*, n. 36, 2007.
- FARIAS, Paulo F. de Moraes. Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural. In *Afro-Asia*, n. 29/30, 2003.
- FRÉMEAUX, Jacques. *Les bureaux arabes dans l'Algérie de la conquête*. Paris, Denoël, 1993.
- GAUTIER, Émile-Félix. *L'Islamisation de l'Afrique du Nord*. Les siècles obscurs du Maghreb. Paris: Payot 1927.
- GEERTZ, Clifford. *Observando o islã*. O desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- GOODMAN, Lenn Evan. Ibn Khaldūn and Thucydides. In *Journal of the American Oriental Society*, vol. 92, no. 2, pp. 250-270, Apr.-Jun., 1972.
- HANNOUM, Abdelmajid. The Historiographic State: How Algeria Once Became French. In *History and Anthropology*, vol. 19, n. 2, pp. 91–114, June 2008.
- HANNOUM, Abdelmajid. Translation and the Colonial Imaginary: Ibn Khaldūn Orientalist. In *History and Theory*, vol. 42, n.1, Feb., 2003.
- HARDY, Paul-A. Medieval Muslim Philosophers on race. In WARD, Julie K. & LOTT, Tommy Lee (org.) *Philosophers on Race: Critical Essays*. Boston, 2002.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *La raison dans l'histoire*. Paris: Unión Générale d'éditions, 1965.
- HOPKINS, Nicholas S. "Engels and Ibn Khaldūn". In *Alif: Journal of Comparative Poetics*, n. 10, Marxism and the Critical Discourse/1990, pp. 9-18.
- HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos. Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. In *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, março 2008.

- HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- IDRIS, Hady Roger. L'invasion hilâlienne et ses conséquences. In *Cahiers de civilisation médiévale*, ano 11, n. 43, Juillet-septembre 1968.
- IDRIS, Roger. De la réalité de la catastrophe hilâlienne. In *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, ano 23, n. 2, pp. 390-396, 1968.
- IRWIN, Robert. Toynbee and Ibn Khaldūn. In *Middle Eastern Studies*, vol. 33, n. 3, Jul., 1997, pp. 461-479.
- IZZEDIN, Nejla. *The Arab Word: past, present and future*. Chicago: Henry Regnery Company, 1953.
- JULIEN, Charles-André. *L'Afrique du Nord en marche: nationalismes musulmanes et souveraineté française*. Paris: René Julliard, 1952.
- KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KI-ZERBO, Joseph. Introdução Geral. In KI-ZERBO, Joseph (org.) *História Geral da África I. Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.
- KÜNG, Hans. *Islam. Past, present and future*. Oxford: Oneworld Publications, 2007.
- LACOSTE, Yves. *Ibn Khaldoun I. Naissance de l'histoire, passé du Tiers monde*. Paris: La découverte, 1998.
- LAROUI, Abdallah. *Historia del Magreb*. Madrid: Mapfre, 1992.
- LEWIS, Bernard. *Os árabes na história*. Lisboa: Estampa, 1990.
- LOPES, Carlos. A pirâmide invertida. Historiografia africana feita por africanos. In *Actas do Colóquio Construção e Ensino de História da África*. Lisboa: Linopazes, 1995.
- M'BOKOLO, Elikia. *África Negra. História e civilizações até o século XVIII*. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2008.
- MACEDO, José Rivair (org.). *O pensamento africano no século XX*. São Paulo: Outras Expressões, 2016.
- MACEDO, José Rivair e MARQUES, Roberta Pôrto. *Uma Viagem ao Império do Mali*

- no Século XIV: O Testemunho da Rihla de IBN Battuta (1352-1353). In *Ciências e Letras*, Porto Alegre, n. 44, pp. 17-34, jul./dez. 2008.
- MACEDO, José Rivair. Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: considerações sobre Paulin Hountondji, Valentin Mudimbe e Achille Mbembe. In *OP SIS* (Online), Catalão-GO, v. 16, n. 2, p. 280-298, jul./dez. 2016.
- MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. In *SIGNUM*. Revista da ABREM, vol. 3, pp. 101-132, 2001.
- MAOMÉ. *O Alcorão*. (Tradução de Mansour Challita). Rio de Janeiro: Bestbolso, 2016.
- MARÇAIS, Georges-William. *Les Arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècle*. Paris/Constantine: D. Bramam/Ernest Leroux, 1913.
- MAZAMA, Ama. A afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- MAZRUI, Ali A. The Re-invention of Africa: Edward Said, V. Y. Mudimbe, and Beyond. In *Research in African Literatures*, vol. 36, n. 3, Fall 2005.
- MBEMBE, Achille. Afropolitanismo. In *Áskesis* v. 4, n. 2, julho/dezembro (2015).
- MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. In *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 23, n.1, 2001.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Editora Antígona, 2014.
- MBEMBE, Achille. O tempo que se move. In *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 24, 2015, pp. 369-397.
- MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite. Ensaio sobre a África descolonizada*. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedagogo, 2014.
- MERCIER, Ernest. *Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale*. p. III. Retirado do site <http://data.theeuropeanlibrary.org/Collection/a1007>.
- MERCIER, Jean-Ernest. *Histoire de l'Afrique Septentrionale (Berbérie)*. Depuis les temps les plus reculés jusqu'a la conquête française. Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1888. Vol 2.
- MEYNIER, Gilbert. L'Algérie et les Algériens sous le système colonial. Approche historico historiographique. In *Insaniyat*, n. 65-66, juillet-décembre 2014, pp. 13-70.

- MILLER, John. *Ibn Khaldūn and Machiavelli: an examination of paradigms*. Kansas: Kansas State University, 1983.
- MORRIS, James Winston. *An Arab Machiavelli? Rhetoric, Philosophy and Politics in Ibn Khaldūn's Critique of Sufism*. In *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, n. 8, 2009, pp. 242–291.
- MUDIMBE, V. Y. *A Ideia de África*. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedagogo, 2014.
- MUDIMBE, V. Y. *A Invenção de África: Gnose filosofia e a ordem do conhecimento*. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedagogo, 2013.
- MUDIMBE, V. Y. Africanisme comme discours: Liminaire. In *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, vol. 20, n. 1, 1986.
- NASER, Ayub. *Entre os filhos de Abraão*. As interações historiográficas entre árabes e judeus no Medievo a partir da releitura da história de Josefo/Josippon pelos historiadores árabes com ênfase no Kitab Alibar de Ibn Khaldun. 2015. 143 f. Dissertação de mestrado – Universidade de Brasília - Programa de Pós-Graduação em História. Brasília, 2015.
- OBENGA, Théophile. *O sentido da luta contra o Africanismo eurocentrista*. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pegado, 2014.
- OLIVA, Anderson Ribeiro. *Reflexos de África*. Ideias e representações sobre os africanos no imaginário ocidental, estudos no Brasil e Portugal. Goiânia: PUC-GO, 2010.
- OLIVA, Anderson Ribeiro. Da *aethiopia* à *africa*: as idéias de África, do medievo europeu à idade moderna. In *Fênix. Revista de História e Estudos Culturais*, Outubro/ Novembro/ Dezembro de 2008, vol. 5, ano V, nº 4.
- PONCET, J. Le Mythe de la «catastrophe» hilàlienne, In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 22<sup>e</sup> année, n. 5, 1967, p. 1099-1120.
- ROBINSON, David. *Muslim societies in african history*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- RUCQUOI, Adeline. *História medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

- SAID, Edward. *Orientalism*. London: Penguin Books, 2003.
- SCHMIDT, Nathaniel. The Manuscripts of Ibn Khaldūn. In *Journal of the American Oriental Society*, vol. 46, 1926.
- SENKO, Elaine Cristina. *O passado e o futuro assemelham-se como duas gotas d'água: uma reflexão sobre a metodologia da história de Ibn Khaldun (1332-1406)*. 2012. 209 f. Dissertação de mestrado – Universidade Federal do Paraná .Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes - Programa de Pós-Graduação em História. Curitiba, 2012.
- SHOHAT, Ella e STAM, Robert. Do eurocentrismo ao policentrismo. In SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- SHOHAT, Ella. Des-Orientar Cleópatra: um tropo moderno da identidade. In *Cadernos Pagu*, n. 23, jul-dez 2004, pp. 11-54.
- SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança*. A África antes dos portugueses. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.