

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

GABRIEL SANTOS RAMOS

UM SÁBIO ITINERANTE: a trajetória do conhecimento na Autobiografia de Ibn Khaldun

Florianópolis
2023

Gabriel Santos Ramos

UM SÁBIO ITINERANTE: a trajetória do conhecimento na Autobiografia de Ibn Khaldun

Trabalho Conclusão do Curso de Graduação em História do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito para a obtenção do título de Bacharel/Licenciado em História.
Orientador: Profª. Mestre Éderson José de Vasconcelos

Florianópolis
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Santos Ramos, Gabriel

UM SÁBIO ITINERANTE : a trajetória do conhecimento na
Autobiografia de Ibn Khaldun / Gabriel Santos Ramos ;
orientador, Éderson José de Vasconcelos , 2023.
84 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em História,
Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. História. 2. África. 3. Ibn Khaldun. 4. Medieval. I.
de Vasconcelos , Éderson José . II. Universidade Federal de
Santa Catarina. Graduação em História. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
COLEGIADO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ATA DE DEFESA DE TCC

Aos quatro dias do mês de dezembro do ano de dois mil e vinte e três, às dezenove horas, na sala trezentos e doze do Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Santa Catarina, reuniu-se a Banca Examinadora composta pelo Professor Éderson José de Vasconcelos, Orientador e Presidente, pelo Professor Alex Degan, Titular da Banca e pela Professora Renata Palandri Sigolo, Suplente, designados pela Portaria nº 40/2023/HST/CFH do Senhor Chefe do Departamento de História, a fim de arguirm o Trabalho de Conclusão de Curso do acadêmico Gabriel Santos Ramos, subordinado ao título: **"UM SÁBIO ITINERANTE: a trajetória do conhecimento na Autobiografia de Ibn Khaldun"**. Aberta a Sessão pelo Senhor Presidente, o acadêmico expôs o seu trabalho. Terminada a exposição dentro do tempo regulamentar, o mesmo foi arguido pelos membros da Banca Examinadora e, em seguida, prestou os esclarecimentos necessários. Após, foram atribuídas notas, tendo o candidato recebido do Professor Éderson José de Vasconcelos a nota final *10*, do Professor Alex Degan a nota final *10* e da Professora Renata Palandri Sigolo a nota final *10*; sendo aprovado com a nota final *10*. O acadêmico deverá entregar o Trabalho de Conclusão de Curso em sua forma definitiva, em versão digital à Coordenadoria do Curso de História até o dia onze de dezembro de dois mil e vinte e três. Nada mais havendo a tratar, a presente ata será assinada pelos membros da Banca Examinadora e pelo candidato.

Florianópolis, 4 de dezembro de 2023.

Banca Examinadora:

Prof. Éderson José de Vasconcelos *Éderson J. de Vasconcelos*

Prof. Alex Degan *[assinatura]*

Prof.a Renata Palandri Sigolo

Candidato Gabriel Santos Ramos



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
Campus Universitário Trindade
CEP 88.040-900 Florianópolis Santa Catarina
FONE (048) 3721-9249 - FAX: (048) 3721-9359

Atesto que o acadêmico(a) Gabriel Santos Ramos, matrícula n.18200961, entregou a versão final de seu TCC cujo título é UM SÁBIO ITINERANTE: a trajetória do conhecimento na Autobiografia de Ibn Khaldun, com as devidas correções sugeridas pela banca de defesa.

Florianópolis, 11 de dezembro de 2023.



Documento assinado digitalmente
EDERSON JOSE DE VASCONCELOS
Data: 11/12/2023 11:37:41-0300
CPF: ***.928.446-**
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Orientador(a)

Agradecimentos

A realização desse trabalho não seria possível sem a presença, na internet, de pessoas bondosas que acreditam que o conhecimento deve ser compartilhado de forma gratuita. Portanto agradeço primeiramente aos piratas virtuais, que tornaram possível o meu contato com as obras necessárias para o desenvolvimento deste trabalho.

Em segundo lugar gostaria de agradecer aos meus familiares, que nos momentos difíceis deram o suporte necessário para eu continuar estudando.

Em terceiro lugar agradeço a professora Aline, que me apresentou possibilidades de estudo e enriqueceu minha formação com discussões de alto nível e que me auxiliou no desenvolvimento do desse trabalho. E meu orientador e amigo Éderson, pelas valiosas lições e pelos feedbacks que contribuíram de maneira essencial na construção do meu TCC.

Em quarto lugar, agradeço aos meus companheiros que conviveram comigo nas casas que passei nos últimos cinco anos de graduação e possibilitaram boas convivências e risadas durante minha formação. Todos vocês foram importantes no meu processo formativo.

Em quinto lugar gostaria de agradecer meus colegas do grupo de estudo Meridianum, que trouxeram boas dicas e recomendações de leitura e tornaram a minha formação mais interessante e afetuosa.

Além disso, gostaria de agradecer meus companheiros da primeira fase e nosso grupinho que nomeamos “CFH Babilônia”, por terem acreditado e incentivado meu desenvolvimento intelectual.

E por último gostaria de agradecer aos programas de assistência estudantil da UFSC, que me propiciaram a bolsa e garantiram assim a minha permanência na universidade. Sem vocês, esse trabalho não teria sido realizado, meus sinceros agradecimentos.

RESUMO

Ibn Khaldun foi um sábio tunisiano que viveu durante o século 14, momento em que o norte da África se encontrava politicamente dividido. Ibn Khaldun ficou bastante conhecido por sua obra nomeada *Muqaddimah*, onde tentou desenvolver uma teoria que explicasse a ascensão e decadência dos impérios muçulmanos. Além dessa obra, Ibn Khaldun também escreveu uma autobiografia, onde registrou importantes momentos de sua trajetória intelectual. Analisando a autobiografia através da metodologia de Márcia Schuback, a hermenêutica imaginativa, esse trabalho tem como objetivo entender o movimento do conhecimento (*translatio studiorum*) no norte da África. Para uma melhor compreensão das trocas eruditas entre as sociedades muçulmanas, esse trabalho se apoia no conceito de "entrelaçamentos transculturais" que tem como proposta a superação da noção moderna de culturas fechadas. Além disso, buscarei definir o conceito de "conhecimento" através dos trabalhos de Peter Burke e do próprio Ibn Khaldun, de modo a ter um maior entendimento das sabedorias que circulavam no espaço norte africano.

Palavras-chave: África, conhecimento, Ibn Khaldun

ABSTRACT

Ibn Khaldun was a Tunisian scholar who lived during the 14th century, a period marked by political division in North Africa. He gained significant recognition for his work titled "*Muqaddimah*", in which he endeavored to formulate a theory explaining the rise and fall of Muslim empires. In addition to this, Ibn Khaldun authored an autobiography, capturing pivotal moments in his intellectual journey. Employing Marcia Schuback's imaginative hermeneutics as a methodology, this study seeks to comprehend the movement of knowledge (*translatio studiorum*) in North Africa. To enhance the understanding of scholarly exchanges among Muslim societies, the study relies on the concept of "transcultural entanglements," advocating for the transcendence of the modern notion of closed cultures. Furthermore, the study aims to define the concept of "knowledge" by drawing from the works of Peter Burke and Ibn Khaldun himself, striving for a deeper understanding of the wisdom circulating in North Africa.

Keywords: Africa, Ibn Khaldun, knowledge

LISTA DE IMAGENS

FIGURA 1 - O norte da África no século 12.....	p. 08
FIGURA 2 - Mapa do desmembramento do Império Almóada.....	p. 31
FIGURA 3 - África 1453 CE.....	p. 48
FIGURA 4 - Reino nazarí en 1482, antes del comienzo de la guerra de Granada.....	p. 58

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 CAPÍTULO 1: OS HERDEIROS DE AL-ANDALUZ.....	24
1.1 O CONHECIMENTO NO MUNDO MUÇULMANO.....	36
1.2 OS DETENTORES DE SABER NO NORTE DA ÁFRICA.....	40
1.3 ALÉM DAS OBRAS GREGAS: A CIRCULAÇÃO DE CONHECIMENTO NO NORTE DA ÁFRICA.....	43
2 CAPÍTULO 2: O FENÔMENO DA <i>TRANSLATIO STUDIORUM</i> NA AUTOBIOGRAFIA DE IBN KHALDUN.....	50
2.1 OS ANTEPASSADOS DE IBN KHALDUN E SEU PAPEL NA FORMAÇÃO DO MUNDO MUÇULMANO.....	52
2.2 A EDUCAÇÃO NA CIDADE DE TÚNIS DO SÉCULO 14.....	55
2.3 OS DIVERSOS OFÍCIOS EXERCIDOS POR IBN KHALDUN APÓS SUA FORMAÇÃO.....	59
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	76
5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	78

INTRODUÇÃO

No século 14^{1/7}², o norte da África encontrava-se politicamente fragmentado. Os almorávidas³ e os almóadas⁴, as grandes unidades políticas berberes⁵ que haviam unificado o Magreb, a Ifrikyia e Al-Andalus haviam se desestabilizado diante do avanço dos reinos cristão do norte da Península Ibérica em direção ao sul e dos conflitos étnicos entre berberes, árabes e andaluzes que resultou na fragmentação do território em pequenas cortes (Merínidas, Zaiânidas e os Haféssidas) que disputavam as principais cidades da região. Enquanto isso, no Egito, os mamelucos⁶ controlavam os entrepostos comerciais dos produtos vindos do Oceano Índico e algumas cidades ao norte do Saara serviam de portos comerciais entre o sul do deserto e o norte. Em Al-Andalus, neste período, se assiste a tomada cristã das cidades muçulmanas e a migração de andaluzes que, fugindo das conversões, buscam em Granada ou mesmo no Magreb, um novo cenário para prosperar. No Mediterrâneo, a ascensão das cidade-estado italianas (Veneza, Pisa, Gênova) e a propagação da peste bubônica⁷ foram alguns fatores que fragilizam o poder muçulmano na região.

Nesse contexto, nasceu Ibn Khaldun na cidade de Túnis em 1332/733. Descendente de árabes da região do Iêmen, que chegaram à Península Ibérica através da sua participação na

¹ Nesse trabalho optei por utilizar os números arábicos ao invés dos números romanos quando me refiro aos séculos, pois compreendo que, como historiador latino-americano em formação em uma instituição de ensino do “Novo Mundo”, minha escrita não precisa estar alinhada com certas tradições ocidentais de escrita histórica.

² As datas serão apresentadas neste trabalho através do calendário gregoriano seguido pelo calendário da hégira, de modo a contemplar a temporalidade islâmica.

³ O Império Almorávida (1040/432 a 1147/542) foi uma confederação de tribos berberes originária da região do Atlas Marroquino, que teriam se unificado a partir de Ibn Yasin, um líder erudito que pregava uma interpretação mais literal do Islã conhecida como *maliquismo*. A unidade política dos Almorávidas, no seu auge, controlava grandes cidades no Sahel e chegou a dominar parte de Al-Andalus. (HRBEK, DEVISSE, 2010)

⁴ O Califado Almóada (1121/515 - 1269/668) foi uma dinastia berbere que surgiu como oposição aos Almorávidas devido a divergências quanto à interpretação corânica do islã. Esse movimento de oposição teve início no Atlas e seus membros defendiam uma interpretação do islã mais ortodoxa. Os Almóadas foram responsáveis por unificar o Magreb, a Ifrikyia e o Al-Andalus em uma grande unidade política. (SAIDI, 2010)

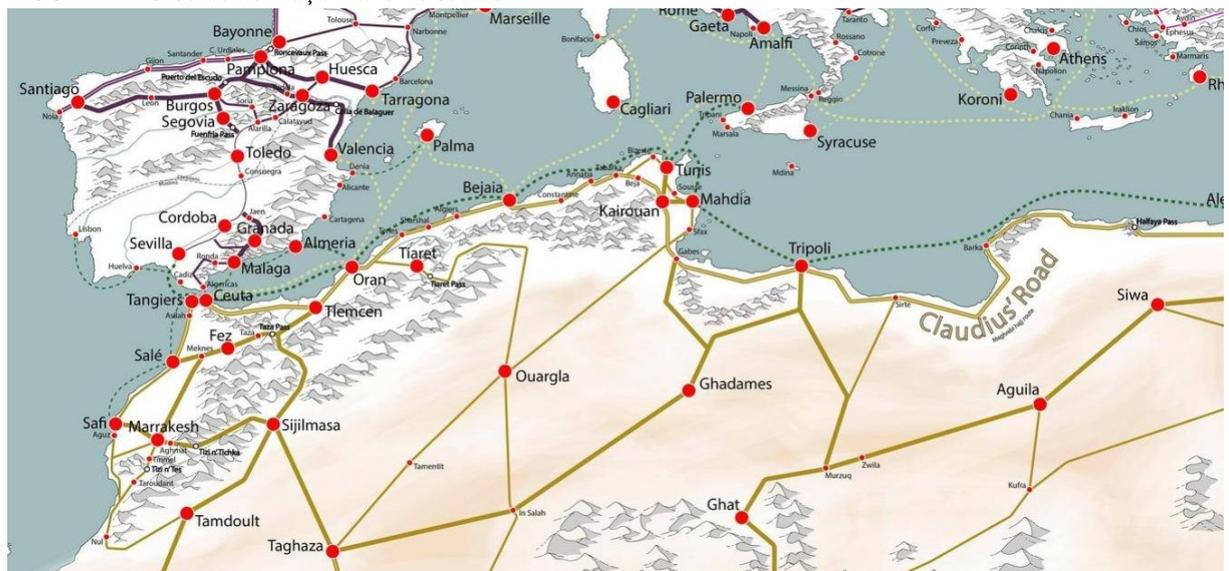
⁵ Ao contrário da noção que muitas vezes prevalece, há que referir que os berberes não são uma única etnia. Genericamente são designados de berberes os povos que vivem no norte de África. (ALMEIDA, 2014) Esses povos teriam chegado ao norte da África no século 8 a.E.C.

⁶ O Sultanato Mameluco do Cairo (1250/648 - 1517/923) foi uma unidade política formada por grupos de origem turca ou caucasiana que serviram como escravizados em um exército de elite, comandado pelos governantes da Síria e do Egito. Em 1250, os mamelucos derrubaram o governo aiúbida e estabeleceram sua dinastia, com capital no Cairo. (GARCIN, 2010)

⁷ A Peste Bubônica, popularmente conhecida como Peste Negra, foi uma epidemia causada pela bactéria *Yersinia pestis* que eclodiu na China no final do século 14/7. Sua rápida dispersão foi auxiliada pelas rotas comerciais, que durante a Idade Média ligavam a Ásia Central à Europa e ao Oriente Médio pela chamada Rota da Seda (FRANKOPAN, 2019). A transmissão por humanos se dá através de um tipo de pulga que infecta ratos e camelos. Além da alta taxa de mortalidade, a peste bubônica também tem terríveis sintomas, por conta do transporte de bacilos para os linfonodos que se multiplicam rapidamente causando inchaços e bulbos de pus e sangue. Além disso, pode causar hemorragia interna. Foi uma epidemia mortífera que acarretou na redução das populações na África, Ásia e Europa, em um curto período de tempo durante o século 14/7 (BASTOS, 2009).

expansão árabe e que serviram na corte da cidade de Sevilha. Na cidade de Túnis, seu pai foi um funcionário da corte que abandonou suas funções e cargos para se dedicar ao estudo da lei, da língua árabe e à devoção. Foi com o pai que Ibn Khaldun teve os primeiros ensinamentos de gramática árabe e da leitura do Alcorão, dando início a sua vida de estudo que resultaria no exercício de cargos profissionais pelas cortes no ocidente do mundo muçulmano (KHALDUN, 1958).

FIGURA 1 - O ocidente muçulmano no século 12



Fonte: <https://easyzoom.com/imageaccess/ec482e04c2b240d4969c14156bb6836f>. Acesso em: 29/10/2023

Ibn Khaldun é conhecido pela sua obra denominada *Kitāb al -'Ibār*, ou História Universal, que teve como introdução o livro *Muqaddimah*, traduzido para o português como Os Prolegômenos. Neste trabalho, o autor desenvolveu uma teoria onde tentou entender a situação que se encontrava o mundo muçulmano no norte da África durante o século 14/7 a partir de alguns conceitos centrais, como a *assabya* e o conceito de *umran*. Além disso, essa obra de Ibn Khaldun também contava com outros livros: em um deles o autor buscou escrever uma síntese da história das sociedades anteriores e posteriores a revelação de Muhammad e das sociedades magrebinas; o outro trabalho consiste em uma autobiografia, no qual o autor narra as origens de sua família, os momentos de sua infância, aspectos de sua educação e da atuação que teve nas cortes norte africanas (NIANE, 2010).

Utilizaremos como fonte principal para o desenvolvimento deste trabalho a Autobiografia. O uso desse tipo de documentação como ferramenta histórica foi impulsionada no século 20/14. Diversas biografias e autobiografias eram conhecidas no mundo ocidental, e

havia poucas dúvidas de que esse fenômeno literário havia atravessado sociedades e intelectuais nos três continentes que formam o “Velho Mundo”. Entretanto, pela metade do século 20/14, houve uma mudança na definição do conceito de autobiografia e os escritos autobiográficos passaram a ser considerados um fenômeno exclusivo do ocidente cristão (REYNOLDS, 2001). Essa nova definição tinha como objetivo associar os escritos autobiográficos ao “triunfo do individualismo ocidental” (CALLIGARIS, 1998, p. 47), legando assim ao ocidente a exclusividade desse tipo de escrita. Essa mudança estaria ligada a necessidade de autoafirmação do ocidente cristão moderno como única condição para o desenvolvimento de uma autopercepção legítima.

Dwight Reynolds (2001) propõe uma nova análise a partir do levantamento de documentos autobiográficos de culturas não ocidentais e anteriores ao século 20/14. O autor começa contestando a definição moderna de autobiografia e vai propor que já havia, durante o período medieval, uma longa tradição de escritos autobiográficos vinculados ao mundo muçulmano e que teria se iniciado no século 9/2 (REYNOLDS, 2001). Para demonstrar isso, seu trabalho *Interpreting the Self Autobiography in the Arabic Literary Tradition* problematiza e propõe outros olhares para os escritos autobiográficos, buscando assim contribuir para a superação de noções hierarquizadas que enraizaram uma definição excludente de autobiografia nos meios acadêmicos, definição essa que foi pouco contestada pelos estudantes posteriormente. Sobre biografias, Elaine Senko afirma que “no ambiente islâmico medieval, a narrativa biográfica do Profeta Muhammad se tornou um dos primeiros gêneros de escrita da história desde o século VII.” (SENKO, 2012, p. 19).

A utilização de biografias como fonte para o desenvolvimento de estudos históricos está ligada à revolução documental⁸. Iniciada com o movimento dos Annales⁹, a revolução documental buscava uma alternativa para a exclusividade que a escrita histórica tinha de considerar apenas fontes institucionais como legítimas para se pensar e fazer história (PEREIRA; SEFFNER, 2008). Além disso, a mudança no paradigma da história institucional

⁸ A “revolução documental” foi um movimento iniciado no começo do século 20 por acadêmicos de história, que passaram a questionar a definição de fonte histórica de modo a ampliar o alcance dos estudos históricos. As fontes históricas, até o século 20, eram definidas apenas por documentos escritos “oficiais” produzidos pelos estados e circunscritos às “tramas políticas”. A abertura do escopo de atuação da história significou a introdução de outros tipos de fontes: literatura, diários de viagens, crônicas, filmes, artigos arqueológicos, etc. Essa abertura permitiu aos historiadores direcionar suas análises para a vida privada, para o cotidiano e para as mentalidades. (BARROS, 2012)

⁹ O movimento dos Annales iniciou-se na década de 20 na França, momento em que os jovens historiadores Marc Bloch e Lucien Febvre passaram a questionar os métodos tradicionais de se escrever história e passaram a buscar fontes e epistemologias alternativas para o desenvolvimento de seus trabalhos. Além disso, o aumento no escopo de atuação do historiador deu origem a trabalhos que tinham como atores históricos personalidades cotidianas. (BURKE, 1997).

está ligada também com o desenvolvimento de uma história que pense e dialogue com os indivíduos do cotidiano dos contextos estudados (PEREIRA; SEFFNER, 2008) e não apenas o estudo de grandes eventos e grandes personalidades. Assim, o movimento dos Annales foi responsável por certa conscientização histórica do lugar do historiador e de sua influência subjetiva na construção do discurso histórico (BARROS, 2012).

Como apontado por Gomes (2000), o uso de autobiografias para estudos históricos tem sua valorização a partir dos anos 1960/1980 nos Estados Unidos e na Europa. Por conta dessa valorização ter-se dado nos países “ocidentais”, as perspectivas limitantes acerca do uso de autobiografias se evidenciam. Embora partam de uma premissa de supremacia eurocêntrica, podemos aproveitar algumas reflexões que os autores fizeram sobre autobiografias: Calligaris (1998) afirma que os escritos sobre si mesmo só são possíveis quando o indivíduo percebe-se e se situa separado da comunidade em que está inserido. Essa afirmação está de acordo com o que diz Celestina Gomes (2000), quando afirma que: “É quando o ser humano toma consciência de si enquanto ser que existe como ser único, enquanto Eu, que surge a capacidade de contar uma história.” (GOMES, 2000, p. 4). Outros motivos podem levar o indivíduo a escrita autobiográfica, como aponta Calligaris (1998):

“ainda uma cultura na qual importe ao indivíduo durar, sobreviver pessoalmente na memória dos outros - o que acontece quando ele começa a viver sua morte como uma tragédia, pois a comunidade pára de ser a grande depositária da vida, garantia de toda continuidade.” (Ariès, 1974, 1977 apud CALLIGARIS, 1998, p. 46).

No caso de Ibn Khaldun, por ter vivido no norte da África durante o século 14/7, o autor assistiu à peste bubônica levar ao óbito seus pais, seus primeiros professores e esvaziar as cidades norte africanas (TALBI, 2010). Esse fator, somado à decadência vivia pelo mundo muçulmano parecem constituir bons motivos para a preservação de sua história de vida.

A escrita autobiográfica está diretamente ligada ao eu e à memória autobiográfica (GOMES, 2000) e é construída a partir da interação entre o indivíduo, o meio cultural e o meio social. O texto autobiográfico se difere de outros tipos de escritos pessoais, como diários íntimos, livros de memória, das *rihlas* e das biografias vinculadas aos *hadiths*. Os relatos de viagem de peregrinos, inicialmente circunscritos às regiões sagradas na Arábia, foram ganhando importância no ocidente muçulmano, especialmente em Al-Andaluz e no Magreb. O prestígio e a multiplicação desses trabalhos fez deles um gênero literário, popularmente conhecido como *rihla* (BISSO, 2012). Os relatos eram, muitas vezes, objetivos quanto à sua função, no caso de descrever os caminhos e as localidades nas quais os viajantes entraram em

contato. Essas narrativas constituíam guias para os viajantes e a viagem é, ainda hoje, um dos pilares do islã.

Os *hadiths* foram escritos buscando reunir as tradições orais relativas à vida e aos discursos do profeta Muhammad. Esses relatos foram reunidos a partir da morte do profeta pelos primeiros califas, com o interesse inicial de preservar o Alcorão (SENKO, 2012). A busca e registro dos *hadiths* foi acompanhada de uma tradição de verificação de transmissão da oralidade, conhecida como *isnad* (SENKO, 2012) no qual era possível rastrear a origem e circulação das informações a partir da verificação através de uma cadeia de transmissão. Essas cadeias de transmissão foram enriquecidas por biografias das personalidades que eram citadas, em busca de se certificar que o indivíduo que transmitiu essa informação era confiável ou não.

Podemos perceber que existia no mundo muçulmano, durante a Idade Média, uma tradição biográfica que se desenvolveu e resultou na produção de autobiografias, de diários de viagens, de dicionários biográficos e outros. A importância desses textos para o desenvolvimento da história está muito além do indivíduo, pois esses relatos, muitas vezes, constituem fontes únicas para o estudo de determinadas sociedades que foram visitadas por esses viajantes.

A História como campo de conhecimento científico foi desenvolvida no século 19, quando os historiadores começaram a buscar um método mais rigoroso e objetivo para estudar o passado. Um de seus objetivos iniciais foi classificar dois tipos de sociedades: “sociedades com história” e “sociedades sem história” (FAGE, 2010). Inicialmente, essa definição tinha como principal ponto separar as sociedades letradas das sociedades orais. Entretanto, com os avanços científicos e a mudança no regime de historicidade moderno, as percepções dos europeus acerca das outras sociedades foram analisadas por lentes hierarquizadas, que tinham como ponto alto o desenvolvimento alcançado pelas sociedades centro europeias (FAGE, 2010). Essa percepção foi utilizada para justificar as invasões coloniais cometidas contra sociedades consideradas “atrasadas”, em nome de um suposto “progresso”. Esse processo foi especialmente cruel em África, onde no século 19/13 e 20/14, os processos de colonização e ocupação foram intensificados (FAGE, 2010).

Essa perspectiva que classifica os africanos, asiáticos e americanos como inferiores aos europeus influenciou a forma como eram desenvolvidas as histórias dessas regiões. Nos estudos sobre África, os efeitos desse tipo de pensamentos podem ser notados pela baixa produção de estudos desse continente durante o período anterior ao século 20/14 e na tentativa

de historiadores de associar fenômenos africanos considerados “avançados” a outras sociedades que se desenvolveram no continente africano, como é o caso da associação do desenvolvimento urbano aos árabes e da tentativa de associar aos gregos a filosofia egípcia. Essas opiniões foram repetidas por muitos anos nos centros de estudo europeus, atrasando os estudos históricos dessas regiões que foram sistematicamente encaixadas na periferia (FEIRMAN, 1993).

Assim, o interesse por uma história que não fosse circunscrita ao continente europeu e suas relações com outros lugares foi empurrada à marginalidade. Embora Fage (2010) cite algumas obras produzidas durante o século 17/10 e 18/11, Feirman (1993) afirma que até o final dos anos 1950/1370 havia apenas 1 estudante de história da África nas universidades estadunidenses. No Brasil, em 1959/1379 ocorreu a fundação do Centro de Estudos Afro-orientais (Ceao) na Universidade da Bahia (hoje UFBA) do qual fazia parte Paulo Fernando de Moraes Farias (REIS, 2019). Esse centro de estudos foi o primeiro fundado no Brasil, em um processo que iria resultar na fundação de mais três grupos entre o final dos anos 1950 e o início dos anos 1960/1380.

Apesar de os estudos sobre o continente africano não terem sido abolidos, grande parte deles foi desenvolvido buscando melhores formas de controle social e de aproveitamento de recursos dos territórios ocupados. Nos estudos das sociedades norte africanas, as pesquisas foram influenciadas pelo movimento orientalista, que buscava determinar a natureza dos povos “do oriente” através de uma perspectiva europeia estereotipada, como denuncia Edward Said na sua obra *Orientalismo* de 1978. Além disso, devemos lembrar que do século 19 até meados do século 20/14 era muito popular nos círculos acadêmicos o pensamento eugênico, que tinha como base a pseudociência da superioridade racial branca. Essa suposição alimentou o desinteresse em estudar as partes do mundo, que por muito tempo foram consideradas pouco atrativas do ponto de vista histórico (NIANE, 2010).

Em meados do século 20/14, ocorreu um aumento no interesse pela história africana, influenciado principalmente pelo nacionalismo dos países recém descolonizados e pelo movimento do Pan Africanismo. Foi durante a Conferência Geral de 1964/1384 da UNESCO, que foi levantado pelos recém-independentes Estados-Membros africanos um forte desejo de recuperar sua identidade cultural, de modo a corrigir a história de seu continente destacando a diversidade africana. O projeto História Geral da África demorou 40 anos para alcançar sua forma final e foi uma iniciativa muito importante para os estudos africanos para o Brasil, pois

foi durante alguns anos, um dos poucos trabalhos sobre história da África traduzido para o português.

No século 21, no Brasil, tivemos um aumento expressivo de produções e publicações sobre história africana, impulsionado pela abertura de cursos de história da África nas universidades brasileiras (SANTOS, 2005). Esse interesse pela história africana nas universidades foi estimulado pela Lei 10.639/03, que determinou a obrigatoriedade do ensino de história africana e afro-brasileira nos currículos da educação. As diretrizes para a aplicação da lei determinaram a abertura de cursos de história da África nas universidades que ofertam os cursos de história, de modo a garantir aos professores que tivessem a formação necessária para o ensino desses conteúdos nas escolas (SANTOS, 2005). Dessa forma, no século 21, houve o desenvolvimento de uma nova fase de estudos africanos no Brasil, estimulado por determinações legais e investimento nas universidades. Além disso, o alvorecer dos estudos decoloniais vem corrigir os erros do passado, como afirma Niane (2010):

“Descolonizar a história é precisamente derrubar as falsas teorias e todos os preconceitos criados pelo colonialismo para melhor assentar seu sistema de dominação e exploração e justificar a política de intervenção. Essas teorias pseudocientíficas ainda são veiculadas em muitos livros... e até nas publicações didáticas utilizadas em nossas escolas. É importante que, aqui, se traga à história algum rigor.” (NIANE, 2010, p. 15).

Assim como a história da África, a história medieval também teve seus desafios até se consolidar como uma área de estudos tão relevante quanto às outras. A marginalidade dos estudos medievais está relacionada ao momento em que ocorre as definições da periodização temporal, quando intelectuais europeus do século 19/20 procuraram definir a Modernidade de uma forma que o diferencia das épocas anteriores. O conceito de Renascimento foi desenvolvido para marcar a passagem de tempo entre a Idade Média e a Modernidade e a partir do século 19/20 o conceito de Idade Média foi utilizado quase sempre de formas pejorativas (AMARAL, BERTARELLI, 2020). Assim, os intelectuais europeus decidiram que o espaço de tempo de quase 1000 anos que separava os escritos da antiguidade clássica e a época em que ocorre, na Europa, a redescoberta desse material seria descrito com desprezo como *medium tempus* (LE GOFF, 2017). Essa definição sobre o período medieval foi pensada dentro das fronteiras do continente europeu e a essa periodização foram associados estereótipos do período que passaram a habitar o imaginário dos estudantes (YOUNG, FINN, 2022). Grandes castelos, regimes de trabalho baseados na servidão, feudos, guerras religiosas e uma igreja poderosa e autoritária são algumas das características vinculadas a uma Idade Média genérica que povoam o imaginário popular.

Apesar de o termo medieval vincular-se a uma localização geográfica específica, também é possível pensar em uma Idade Média que leve em conta a periodização e não as características. Neste caso, durante o período entre os séculos 5 e 16/9 podemos perceber características nas sociedades “periféricas” que podem melhor definir o que seria o período medieval fora do continente europeu. Assim como propõe Aline Dias da Silveira: “em provincializar/descolonizar o conceito de Idade Média, desapropriá-lo dos regionalismos europeus e reintegrá-lo à história do mundo.” (SILVEIRA, 2019, p. 214). Ou seja, é através do desenvolvimento de pesquisas que pensam o medievo em África, Ásia e América que conseguiremos desvincular da Europa o termo Idade Média.

François-Xavier Fauvelle (2018) vai propor utilizar o termo Idade Média africana, tendo como alicerce para a definição a periodização. Além disso, Fauvelle vai pensar em características comuns do período, especialmente a articulação de sociedades africanas nas “dinâmicas de troca do mundo islâmico” (FAUVELLE, 2018, p. 22). Dessa forma, ao associar os processos ocorridos em África ao mundo muçulmano, evidenciamos a importância que a religião islâmica teve para o desenvolvimento social e econômico do continente africano durante o medievo, apesar de não descartamos as contribuições autóctones. Além disso, Henri Pirenne afirma que durante o período medieval não havia o entendimento dos espaços da Europa, Ásia e África como separados e diferentes (PIRENNE, 2010, p. 272).

A história da Idade Média africana demorou a receber atenção de historiadores brasileiros. Grandes africanistas como Paulo de Moraes Faria, José Rivair Macedo e Alberto Costa e Silva produziram trabalhos que apresentam visões da África medieval, foram responsáveis por abrir as possibilidades para que novas pesquisas fossem realizadas pelos estudantes brasileiros. Novos trabalhos produzidos por historiadores brasileiros como Otávio Luiz Vieira Pinto e Bruno Tadeu Salles confirmam o aumento do interesse pelo medievo africano no Brasil.

Ainda que possamos notar um aumento expressivo nas produções brasileiras sobre estudos medievais nas últimas décadas, a história da África e a história medieval são dois campos que ainda tem lutado pelo reconhecimento dentro das academias. Trabalhos como o livro História da África desenvolvido por José Rivair Macedo, os estudos sobre história medieval conectada desenvolvidos por Aline Dias da Silveira e os trabalhos de medievalistas brasileiras vinculados aos mais de 60 grupos de estudos medievais espalhados pelo Brasil (SILVEIRA, 2016) confirmam o aumento do interesse dos estudos medievais brasileiros. Além disso, o lançamento de livros e coletâneas com temas medievais, como é o caso do

trabalho *Dossiês da Idade Média: Fontes documentais e atividades didáticas para o ensino de História Medieval*, organizado por Arnaldo Martin Szlachta Junior, Bruno Uchoa Borgongino e Felipe Augusto Ribeiro, tem contribuído para estimular que novas produções sejam realizadas e para a dispersão de uma nova idéia de Idade Média no contexto escolar. Diante disso, neste trabalho buscamos contribuir para o desenvolvimento dos estudos sobre Ibn Khaldun no Brasil e para os estudos realizados sobre eruditos medievais africanos e muçulmanos.

Essa pesquisa busca evidenciar uma parte da obra de Ibn Khaldun que vem recebendo pouca atenção dos estudantes brasileiros, sua autobiografia. A escolha por se trabalhar com esse documento tem diversas razões: a) a disponibilidade de uma tradução para o português da obra *Muqaddimah*, realizada por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury, realizada em 1958/1378; b) as narrativas presentes na autobiografia sobre a formação de Ibn Khaldun apresentam ligações entre os saberes que circulavam no norte da África. c) Essa obra tem recebido pouca atenção dos historiadores, que tem maior interesse pela obra filosófica do autor.

O desenvolvimento de pesquisas sobre personalidades eruditas muçulmanas tem como justificativa a superação de visões estereotipado sobre o mundo muçulmano, construídos por europeus e posteriormente pelos Estados Unidos, principalmente a partir dos conflito árabe-israelense decorrente da criação do Estado de Israel após a Segunda Guerra Mundial. Para Said, neste momento teríamos entrado em uma nova fase do Orientalismo (SAID, 2003), que seria diferente do orientalismo desenvolvido anteriormente, embora fosse racista e determinista assim como o orientalismo europeu. Essa fase é marcada pelo estabelecimento de novos centros de estudos sobre o Oriente, que antes eram centrados na Europa, mas que no século 20/13 se estabeleciam nas universidades estadunidenses.

A reação dos Estados Unidos às crises do petróleo decorrentes dos conflitos no Oriente Médio entre os países árabes e o recém fundado Estado de Israel deu impulso aos estudos que buscavam determinar a natureza dos povos muçulmanos, de modo a auxiliar no controle daquelas populações. Assim, estereótipos como “terrorista” ou “xiitas” foram utilizados para se referir aos muçulmanos e resultaram no desenvolvimento de uma máquina cultural imperialista que tinha como objetivo fixar esses termos no mundo ocidental de modo a se justificar as invasões e guerras que se seguiram após os boicotes de petróleo. Dessa forma, ao apresentar o mundo muçulmano medieval, busco construir uma outra imagem dos

muçulmanos e evidenciar as contribuições que essas sociedades deram ao desenvolvimento do conhecimento.

Como propõe Aline Dias da Silveira, entender outras formas de se pensar a história medieval, que buscam a superação do nacionalismo e em favor de uma história que evidencie suas conexões e trocas culturais, sociais e intelectuais (SILVEIRA, 2019, p. 12). Essa perspectiva apoia-se no conceito nomeado como “entrelaçamentos transculturais”¹⁰. Essa premissa tem como ponto de partida o entendimento de que as sociedades não existem sozinhas e as culturas não são formas fixas, mas são constituídas por diversos fatores e alimentadas pelas trocas entre as diversas sociedades. Assim como sintetizado por Silveira:

“A ideia de entrelaçamentos constrói imagens mentais de uma teia ou rede, onde cada fio interconectado a outros infinitos fios e laços seria parte constituinte de um tecido histórico maior. No entanto, quando o pesquisador torna-se de fato consciente dessa rede encadeada, surge a questão de como trabalhar metodologicamente com essa perspectiva. Uma via possível seria, a partir da identificação de um ponto de intersecção nessa teia (vórtice histórico), analisar diversos fios e conexões, obtendo, assim, uma visão mais ampla do fenômeno histórico.” (SILVEIRA, 2016, p. 41).

Essa metodologia da transculturalidade propõe uma alternativa interessante para relacionar fenômenos de grande abrangência como o *translatio studiorum* com fenômenos que lidam com escalas menores, mais locais, como é o caso da Autobiografia de Ibn Khaldun. Pensar o *translatio studiorum* no Norte da África é ir além das obras gregas, pois o conhecimento não se limitava a elas, mas pensar em toda uma produção erudita que muitas vezes é ignorada pelos historiadores que refletem sobre a história do conhecimento. É a partir dos entrelaçamentos transculturais que iremos pensar nas conexões presentes na autobiografia de Ibn Khaldun. Sua Autobiografia vai ser analisada como o vórtice histórico no qual podemos visualizar os outros fios que compõem a complexa obra khalduniana.

Silveira busca evidenciar as dinâmicas que ocorriam no espaço afroeuroasiático, destacando suas conexões e trocas durante o medievo. Neste contexto, este trabalho se encaixa numa História Global da Idade Média. Michael Borgolte (2017) afirma que a escrita de uma História Global da Idade Média está muito distante das perspectivas clássicas de história mundial. Para além de uma história de todas as sociedades do globo, a história global será pensada através das trocas desenvolvidas entre as sociedades e o enfraquecimento do uso

¹⁰ “O termo “entrelaçamentos transculturais” (transkulturelle Verflechtungen) (Borgolte; Tischler (orgs.), 2012). surgiu nos estudos medievais alemães a partir da experiência interdisciplinar do programa “Integração e Desintegração na Idade Média Europeia” (Integration und Desintegration im europäischen Mittelalter), desenvolvido entre os anos 2005 e 2011. Diante do problema de lidar com modelos teóricos de grande escala e, ao mesmo tempo, com problemas práticos de pequena escala no jogo analítico da macro e microanálise, apresenta-se uma alternativa que pode balancear entre sistemas culturais abrangentes e o modo de sua efetivação, ou não, em espaços menores.” (SILVEIRA, 2019, p. 12)

de grandes entidades culturais (ocidente europeu, mundo islâmico) em favor de “focar em contatos e interações culturais em nível local ou regional”¹¹ (BORGOLTE, 2017, p. 79 tradução nossa).

O conceito *translatio studiorum*, pensado durante a Idade Média (FLORIDO, 2005) para se referir ao movimento do conhecimento através de obras ou intelectuais, é atualmente bem conhecido pelos medievalistas brasileiros (SILVEIRA, 2016). Em sua análise do conceito, León Florido afirmou que o único espaço possível para o desenvolvimento da história do pensamento medieval é o Mediterrâneo. Devemos notar que Florido não está falando apenas da Europa ou do Egito, mas de todo o norte da África, que foi conectado com centros de produção de outros lugares, como do Oriente Médio através do estabelecimento do Império Omíada (FLORIDO, 2005). Suas análises dos processos de transferência de conhecimento no mundo muçulmano, evidenciam a importância que a tradução e o desenvolvimento de casas de conhecimento tiveram na preservação de obras gregas. Esse processo de contato das sociedades mediterrânicas com o conhecimento teria começado em Bizâncio com as discussões sobre as heresias trinitárias (FLORIDO, 2005). Mas, com a ascensão do Islã e a rápida expansão teriam inaugurado uma nova fase do *translatio studiorum* que acompanhou a ocupação árabe das cidades dos antigos Império Sassânida e Império Bizantino resultando no contato dos árabes com outras tradições de conhecimento. A assimilação desse conhecimento foi possível graças ao estabelecimento de centros de tradução, onde ocorriam a cooperação entre judeus, cristãos e muçulmanos em trabalhos de tradução e dos processos de arabização.

Na fase inicial, do século 7/1 ao século 10/4, o conhecimento estava circunscrito ao Oriente Médio, tendo como grande centro irradiador a cidade de Bagdá (FLORIDO, 2005). Essa situação se altera com o estabelecimento dos árabes em Al-Andaluz e com a ascensão do Califado Omíada de Córdoba como centro irradiador de conhecimento no mundo muçulmano do século 10/4. Neste período, o movimento de conhecimento assume características de intercâmbio comercial e cultural, encerrando a fase anterior que tinha como principal aspecto a “conquista”. (FLORIDO, 2005). Apesar de construir uma narrativa interessante sobre o movimento do conhecimento, Florido não está se referindo ao conhecimento muçulmano, mas ao movimento da filosofia grega. Para esse trabalho iremos definir o conhecimento em circulação não nos restringindo apenas às obras gregas, mas observando o movimento das

¹¹ “focus on cultural contacts and interactions at the local or regional level”. BORGOLTE, 2017, p. 79

obras de caráter muçulmano que circulavam pelas escolas e *madrastas*¹² norte africanas. Neste caso, devemos pensar no movimento do Alcorão, dos *hadiths*, dos manuais de gramática, dos livros de filosofia, dos tratados de direito sunita, além de outras obras.

Embora tenha se consagrado como um grande e importante teórico do seu tempo, o desenvolvimento de pesquisas sobre Ibn Khaldun no Brasil gerou poucos frutos. A primeira e única tradução para o português do *Muqaddimah* que data de 1958/1378, traduzida por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury, não foi suficiente para inaugurar uma nova fase de estudos islâmicos no Brasil (SENKO, 2012). Dos poucos trabalhos realizados sobre Ibn Khaldun no Brasil, podemos destacar o livro de Beatriz Bissio *O Mundo Falava Árabe*, de 2012/1433 e as pesquisas desenvolvidas por Elaine Senko, na sua dissertação *O passado e o futuro assemelham-se como duas gotas d'água : uma reflexão sobre a metodologia da história de Ibn Khaldun (1332-1406)* de 2012/1434.

Beatriz Bissio vai refletir a importância do conceito de espaço no mundo muçulmano medieval e o desenrolar da história através da *rihla* de Ibn Battuta e da obra Prolegômenos de Ibn Khaldun. A autora parte do conceito de “espaço” e pondera como esse conceito era pensado e construído no mundo muçulmano medieval, destacando como se desenrolavam as relações sociais e qual o papel que o islã desempenhava na construção desses locais. Além disso, a autora vai analisar as teorias árabe-islâmica sobre o espaço, evidenciando o papel da cidade como espaço de desenvolvimento da civilização, moldado e hierarquizado pelo islã. Sua tese foi publicada como livro e foi muito importante como motor para o desenvolvimento de novos trabalhos sobre Ibn Khaldun e trabalhos com temáticas islâmicas no Brasil.

Elaine Senko explorou a fundo a obra teórica de Ibn Khaldun. Em seu trabalho sobre a metodologia utilizada na *Muqaddimah*, Senko propôs analisar como se deu a construção da teoria principal de Ibn Khaldun e os conceitos forjados pelo autor para analisar a sociedade em que vivia. Com o foco maior na parte teórica, Elaine Senko destaca as contribuições que o contexto em que Ibn Khaldun deu para as reflexões sobre a sociedade e a civilização muçulmana daquele período.

Ambas as autoras irão evidenciar o papel que as viagens tiveram para os sábios estudados. Além disso, Senko e Bissio concordam que o mediterrâneo no século 14/7, foi um

¹² As *madrastas* eram escolas de formação, muitas vezes vinculadas a mesquitas, embora nem sempre. As *madrastas* eram estabelecidas a partir de doações inalienáveis privadas de soberanos ou outras personalidades importantes e eram mantidas através dessas doações. A escola mantinha professores e estudantes e tinha importante papel no ensino da língua árabe, do Alcorão, das tradições e do direito muçulmano. Surgidas nas Mesopotâmia, as *madrastas* rapidamente se espalharam pelo mundo muçulmano, pois eram importantes ferramentas de islâmização. (HOURANI, 2006)

momento em que houve o enfraquecimento dos muçulmanos e o fortalecimento dos cristãos. A crise desencadeada no Magreb devido às disputas entre os povos nômades e sedentários também é evidenciada em ambos os trabalhos. Essas características são compartilhadas através da utilização da mesma obra de Ibn Khaldun. Beatriz Bissio se diferencia pela análise da *rihla* de Ibn Battuta. Elaine Senko e Beatriz Bissio podem ser consideradas os principais nomes quando falamos em estudos de Ibn Khaldun no Brasil. Seus trabalhos foram muito importantes para os estudos medievais norte africanos. Apesar de a obra de Ibn Khaldun tenha sido bastante explorada, trabalhos que têm como fonte central a autobiografia e que focam na sua formação ainda são pouco comuns na historiografia brasileira.

O recurso de análise da fonte utilizada para a leitura da autobiografia vai seguir a metodologia proposta por Márcia Sá Cavalcante Schuback, denominada hermenêutica imaginativa, desenvolvida em seu trabalho intitulado *Para ler os medievais*. Nesta obra, a autora procura desenvolver um método alternativo à hermenêutica tradicional para analisar fontes medievais, pois afirma que a hermenêutica não seria suficiente para interpretar textos medievais já que teria sido desenvolvida na modernidade, período no qual as percepções acerca do medievo estavam carregadas de estereótipos. (SCHUBACK, 2000). A hermenêutica tradicional parte da ideia de que as fontes devem ser analisadas de forma objetiva, a partir de uma interpretação simples de modo a decifrar seus significados. Essa ideia, desenvolvida na modernidade, não leva em conta o contexto e os motivos pelos quais o material foi produzido, nem as perspectivas de quem está interpretando, resultando em análises nas quais não há tanta liberdade em questionar as fontes. Assim como defende José D'Assunção Barros (2012), a análise da fonte deve começar com a reflexão do percurso que a fonte teve até chegar aos historiadores. Além disso, a análise de fontes é muito enriquecida a partir da experiência subjetiva de quem está analisando, pois a perspectiva do historiador é atravessada por diversos fatores de ordem

“social, institucional, cultural, político, intertextual, epistemológico – e que precisa ser considerado quando esses mesmos historiadores tomam consciência das especificidades de suas próprias práticas, constitui de fato a questão crucial que logrou situar a historiografia moderna em um novo patamar de autoconsciência.” (BARROS, 2012, p. 410).

A hermenêutica imaginativa propõe uma análise de fontes através da metáfora de um mosaico, formado por esses pequenos fragmentos que compõem a fonte e que devem ser analisados de forma cuidadosa. Dessa forma, Schuback defende que haja um “contato íntimo” com a fonte (SCHUBACK, 2000). A metodologia da hermenêutica imaginativa está alinhada com o que escreve Vavy Pacheco Borges (2008) sobre autobiografias, quando afirma que a

biografia mais completa é aquela que consegue "penetrar na intimidade da pessoa já falecida" (BORGES, 2008, p. 214). Essa imersão na intimidade do indivíduo pode ser alcançada por meio da análise de textos autobiográficos, nos quais o próprio autor fala de si mesmo. É por meio dessas obras que temos acesso à intimidade do indivíduo em questão.

A hermenêutica imaginativa propõe uma análise de fontes que supere a visão moderna de que "ser uma anão nos ombros dos gigantes" possibilita um entendimento mais aprofundado. O gigante, neste caso seriam os textos antigos e o anão o intérprete desses textos. Márcia Schuback propõe que, após a modernidade, o anão já não se situa nos ombros do gigante, mas em sua frente, tanto fisicamente quanto metaforicamente. "Essa mudança de posição possibilitou ao espírito moderno colocar-se criticamente diante da "grandeza gigantesca dos antigos", observando-a de frente, com base nas suas próprias pernas." (SCHUBACK, 2000, p. 14). O gigante da tradição, distante da realidade contemporânea do historiador que o encara, é visto como um monumento estático de um tempo antigo. Schuback defende que haja um "contato íntimo" com a fonte (SCHUBACK, 2000).

Assim, ao analisar a autobiografia de Ibn Khaldun, entendendo seus escritos como um documento que retrata a intimidade do autor, diversos questionamentos surgem. Por que escrever uma autobiografia naquele momento? De que formas podemos observar o movimento do conhecimento dentro dessa obra? São as indagações que irão alicerçar o desenvolvimento deste trabalho.

No primeiro capítulo vou procurar demonstrar como se deu a formação de uma tradição de busca pelo conhecimento nas sociedades muçulmanas, estimulada pelo contato do Islã com outras culturas, pelo incentivo à tradução de textos para a língua árabe e pelo desenvolvimento de escolas e instituições de estudos, como as *madrasas*. Irei definir o conceito de conhecimento, de modo a entender como essas informações circulavam. Além disso, procurarei identificar os cargos exercidos pelos sábios no mundo muçulmano medieval, de forma a compreender as possibilidades do trabalho abertas a partir de sua formação.

No segundo capítulo, irei apresentar a Autobiografia de Ibn Khaldun como fonte para o entendimento do *translatio studiorum* no norte da África no final da Idade Média. Assim, evidenciando as obras, os autores e os conhecimentos que compõe a longa formação de Ibn Khaldun, acredito estar contribuindo para compreender como se dava a educação no final do período medieval no mundo muçulmano. A divisão de subcapítulos da fonte apresenta uma ordem cronológica, sendo os três primeiros subcapítulos uma pesquisa sobre os antepassados de Khaldun, seguido por um subcapítulo sobre sua educação e outro subcapítulo que trata de

sua participação nas cortes e nas disputas pelo poder. Entendendo os capítulos como os fragmentos que juntos formam a autobiografia, o mosaico apresenta a vida e a trajetória desse autor.

Na conclusão irei compartilhar os resultados de minha análise e tentarei relacionar o entendimento do movimento do conhecimento na Idade Média com a História Global. Dessa forma, ao evidenciar a globalidade presente no mundo muçulmano entendo estar contribuindo para uma outra noção de globalidade, que não começaria no período conhecido como “grandes navegações”, mas que teria seu início com as migrações da espécie humana em seu percurso através dos continentes.

1. CAPÍTULO 1: OS HERDEIROS DE AL-ANDALUZ

É notável a presença no continente africano, desde a antiguidade, de sociedades que tinham como tradição a produção e acumulação do conhecimento. O Egito, uma das primeiras grandes civilizações, foi berço de importantes filósofos e pensadores séculos antes da era comum, como Imhotep, Amenhotep e Akhenaten. Para além do Nilo, as colônias fenícias, encabeçadas por Cartago, a presença grega e posteriormente romana, os nômades saarianos, as cidades núbias e o reino de Axum são apenas algumas sociedades que se desenvolveram nessa região e que contribuíram para a construção, manutenção e dispersão do conhecimento na antiguidade.

No Oriente Médio não foi diferente. Por volta de 610 da Era Comum, Muhammad, um comerciante da cidade Meca passou a receber mensagens do anjo Gabriel em uma caverna próxima da cidade. Inicialmente, o Profeta teria comunicado apenas sua esposa, entretanto passados alguns anos, Muhammad passou a espalhar as mensagens e ensinamentos que teria recebido aos habitantes de Meca (HOURANI, 2006). Conforme o número de convertidos aumentava, as tensões entre os clãs cresciam na mesma proporção. Essa nova religião tinha como característica o monoteísmo e as pregações de um deus único entrava em conflito com o principal clã da cidade, os coraixitas, que recolhiam impostos de peregrinos politeístas que tinham a Caaba como centro religioso. Com o aumento das tensões clânicas que se seguiram após o início das pregações de Muhammad em Meca, em 615/1 os convertidos ao Islã foram expulsos da cidade, indo muitos deles buscar exílio no na Etiópia (HOURANI, 2006). Outros se dirigiram a Medina e assim se iniciou a Hégira, que adotou essa importante migração como ponto de partida para o calendário islâmico.

Passados alguns anos, Muhammad conseguiu unificar os clãs da Árabia e converter a maior parte da população. Além disso, estendeu seu poder à Palestina. Com a morte de Muhammad em 632/11, os quatro primeiros califas - Abu Bakr, Omar, Uthman e Ali - prosseguiram o processo de expansão que resultou na tomada do antigo Império Sassânida e parte do Império Bizantino (HOURANI, 2006). Essa rápida expansão territorial foi marcada pelos exércitos compostos de árabes e sírios, pelos processos de arabização, manifestados na imposição da língua árabe como língua administrativa e como linguagem religiosa e pela falta de interesse na conversão das populações conquistadas. Além disso, ao expandir para os antigos territórios do Império Sassânida e Império Bizantino, os árabes entraram em contato

com vasto corpus documental, oriundos de uma tradição antiga remontando ao conhecimento de tradição persa.

A ascensão do Império Omíada (661/41 - 750/133) foi marcada pelas disputas quanto à legitimidade dos soberanos e pelo impulso à expansão territorial. Esse impulso integrou o norte da África e a Península Ibérica em um vasto império, que com o tempo foi sendo arabizado e islamizado. Esses processos tiveram intensidade variada conforme a região que entravam em contato. Na Pérsia, por exemplo, os processos de arabização foram diferentes que em outras regiões, por conta da longa tradição persa de valorização do idioma, embora isso não impedisse certo grau de penetração da língua árabe (HOURANI, 2006). No norte da África o processo foi especialmente lento, pois as populações berberes mostraram resistência às conversões e a dominação territorial. A religião islâmica percorreu um longo percurso até se tornar a religião hegemônica no Magreb e na Ifrikyia (MONÈS, 2010).

A chegada do islã na África foi acompanhada pelo estabelecimento de algumas obrigações, sendo consideradas pilares do islã as cinco obrigações mais importantes: a oração cinco vezes por dia direcionada a Meca, o jejum no mês do Ramadan, a peregrinação a Meca, o pagamento de impostos para os pobres e a aceitação da unicidade de Deus (HOURANI, 2006). Para ser cumpridos, esses deveres necessitavam de algumas orientações que só poderiam vir através do desenvolvimento de conhecimentos específicos, como a astronomia que teve grande estímulo com a necessidade do islã em orientar corretamente os muçulmanos quanto aos horários e a direção para realizar as orações (LYONS, 2011). Nesta época a relação entre religião e o saber, no mundo muçulmano, era de colaboração.

A queda dos Omíadas e a ascensão dos Abássidas (750/133 - 1258/656) iniciou uma nova etapa de desenvolvimento do conhecimento no mundo muçulmano. Os omíadas foram depostos através de um golpe, no qual quase todos os descendentes da dinastia foram massacrados pelos abássidas, tendo se salvado apenas um deles ‘Abd Al-Raḥmān I, que fugiu e posteriormente alcançou Al-Andalus (LYONS, 2011). Os Abássidas fundaram Bagdá em 758/141, no Iraque, que rapidamente tornou-se uma importante cidade para o desenvolvimento do conhecimento. A presença árabe-islâmica no norte da África e no Oriente Médio unificou duas tradições que se opunham desde a antiguidade clássica, a tradição bizantina e a tradição persa (HOURANI, 2006). Nesse momento, os árabes passaram a reunir esses escritos e buscar formas de integrar esses conhecimentos. Essa fase do movimento do conhecimento é caracterizada pelo contato dos árabes com outras culturas de conhecimento, especialmente as culturas do norte da África, da Síria e do Iraque, pelo incentivo a traduções

através do estabelecimento de instituições como a Casa da Sabedoria de Bagdá, pela busca por livros e textos, pelo trabalho realizado coletivamente entre judeus, cristãos e muçulmanos e pelo incentivo dos califas no desenvolvimento de estudos que auxiliam no cumprimento das obrigações religiosas (LYONS, 2011) (FLORIDO, 2005).

A administração de um vasto império com sede inicialmente em Damasco e posteriormente em Bagdá não era tarefa fácil. Mesmo que tenham garantido o controle das grandes cidades, o controle dos califas sobre as populações que não eram urbanas era praticamente inexistente (HOURANI, 2006). Além disso, quanto mais distante dos centros de poder, menor a garantia de controle. Por volta do século 10/3, o Califado Abássida perdeu força e se fragmentou, dando lugar a diversas unidades políticas: na Mesopotâmia o estabelecimento de um governo com capital em Bagdá detinha poder e legitimidade suficiente para garantir o controle das ricas terras do Iraque e dos portos do Golfo de Aden. No Egito, o estabelecimento dos fatímidas e posteriormente dos mamelucos colocaram o Cairo como centro de poder que estendia sua influência através da Síria e muitas vezes da Árabia. Al-Andalus ocupou durante um período o título de centro irradiador do islã e de cultura no ocidente muçulmano, embora a ascensão dos nômades bérberes e árabes como potente força de mudança resultaram em centros de poder flutuantes, como do estabelecimento de Fez como capital, Marrakesh ou mesmo Kairuan (HOURANI, 2006). Os motivos para a fragmentação do poder abássida foram vários: a dificuldade de administrar um império que se estendia do Oceano Atlântico até o Rio Indo, por conta do fortalecimento de governadores de províncias distantes, pelo constante movimentos de mercenários para os exércitos e por diferenças de interpretação do Alcorão.

O desenvolvimento de diversas interpretações do Islã não era novidade. Desde a morte do quarto califa Umar já existiam interpretações que conflitavam com a opinião geral sobre quem tomaria o lugar de Muhammad após a sua morte. Alguns seguidores do profeta acreditavam que o próximo califa deveria ser Ali, que era primo de Muhammad e marido de sua filha Fátima. Os seguidores dessa interpretação da linha sucessória ficaram conhecidos como xiitas (HOURANI, 2006). Os xiitas tiveram muitos adeptos na Mesopotâmia e com o tempo outros foram se espalhando pela Síria e pelo norte da África. No Egito, a ascensão do xiismo resultou na tomada de poder por um grupo denominado Fatímidas (909/297 - 1171/567), em referência a Fátima, filha do profeta. Antes disso, no Magreb assiste-se à ascensão dos Idrissides (778/162 - 994/384), também de orientação xiita. Data desse período

o estabelecimento da Universidade de Al-Azhar no Cairo pelos fatimidas e o desenvolvimento de Fez e Kairuan como centro de conhecimento (HOURANI, 2006).

Enquanto isso, a maior parte dos habitantes das cidades muçulmanas vivia sob a lei da *charia*. A *charia* pode ser identificada como a jurisprudência e tinha como base o Alcorão, os *hadith* (tradições de ditos e feitos do profeta que não foram incluídos no Alcorão) e da *sunna* (que significa “hábito” ou “modo de conduta”) (BISSIO, 2012). Os que aceitavam a sucessão de Muhammad como legítima e que viviam sob a lei da *charia* ficaram conhecidos como *sunitas* e eram numericamente maiores que os *xiitas* no norte da África. Essas unidades políticas variadas foram importantes para o desenvolvimento de centros de irradiação de conhecimento e poder, diminuindo assim a marginalidade das regiões magrebinas e ibéricas. Al-Andaluz rapidamente tornou-se um importante centro de conhecimento e de religião, que atraía muitos eruditos e estudantes.

O avanço dos muçulmanos no norte da África foi acompanhado do estabelecimento de mesquitas, para estimular as conversões, e de *madrasas* para garantir a formação de uma classe erudita para exercer cargos administrativos e de justiça, além de servir como locais de alfabetização, muito valorizada e estimulada no mundo muçulmano por conta da centralidade que o Alcorão ocupava na sociedade. As mesquitas eram alocadas no centro das cidades e tinham importante papel como local de socialização e de educação. As *madrasas* teriam surgido na Mesopotâmia e se espalhando pelo mundo muçulmano. “A *madrasa* era uma escola muitas vezes, embora não sempre, ligada a uma mesquita” (HOURANI, 2006, p. 221). As *madrasas* eram estabelecidas por um *waqf* (uma doação religiosa inalienável) e mantidas através de doações, que tinham como função pagar os professores, realizar as manutenções e algumas vezes alimentar os estudantes. Além disso, muitas *madrasas* também tinham dormitórios para os estudantes (HOURANI, 2006).

A presença de mesquitas e *madrasas* no norte da África acelerou os processos de arabização, por conta do aumento de alfabetizados e da circulação de livros. A língua árabe possui um importante papel como língua religiosa e de culto, acabou tornando-se uma língua franca das produções eruditas. Por conta dessa centralidade da língua árabe na produção de conhecimento, desenvolveram-se os estudos da língua árabe, como a gramática, filologia e os estudos literários. No Magreb, assim como em Al-Andaluz, o estudo da língua árabe constituiu a base da educação inicial formativa (BISSIO, 2008).

O desenvolvimento do Emirado de Córdoba foi muito significativo para o norte da África. O emirado foi fundado por um descendente da dinastia Omíada, ‘Abd Al-Rahmān I

(731/113 - 788/172), que fugiu do massacre realizado pelos partidários dos abássidas e alcançou a região em 756/139. A presença de um descendente omíada em terras ibéricas foi muito importante para o desenvolvimento de uma identidade que lutava pela causa omíada (SOUZA, 2020). Essa associação a um descendente dos omíadas significou o rompimento da relação de Al-Andaluz com o mundo muçulmano e transformou a figura do califa abássida “que deveria servir como representante do profeta, mas que no mundo andalusino carregaria traços da usurpação e da chacina contra a Banū Marwān” (SOUZA, 2020, p. 84). Além disso, o estabelecimento de uma dinastia árabe muçulmana deu impulso às conversões e aos processos de arabização, transformando assim Al-Andalus de uma região com uma minoria muçulmana que governava uma população não islamizada em uma região de maioria muçulmana (HOURANI, 2006).

O estabelecimento de um governo independente dos Abássidas foi acompanhado de algumas ações que visavam manter a legitimidade do poder nas mãos dos novos governantes. Para isso, os omíadas iniciaram sua dinastia definindo uma nova cidade que se tornaria a capital desse novo governo. A cidade de Córdoba foi adotada como capital pelos omíadas por conta de sua proximidade ao Rio Guadalquivir e em pouco tempo tornou-se um grande centro irradiador do islã e dos processos de arabização (HOURANI, 2006). Sua localização próxima do rio garantia a irrigação das regiões em volta, que cultivadas abasteciam a cidade de alimentos. Córdoba era o ponto de encontro de várias estradas e “um mercado para o intercâmbio de produtos agrícolas de várias regiões” (HOURANI, 2006, p. 70).

Inicialmente o poder estabelecido em Córdoba tinha um caráter descentralizado, mas essa situação foi se transformando resultando na centralização do poder nas mãos do emir. Além da forte presença árabe, Al-Andalus tinha como parte de sua população sírios e berberes que migraram para a região durante a época da expansão. É nesta leva de migração que identificamos a família de Ibn Khaldun (KHALDUN, 1958).

Os omíadas enfrentaram muita oposição após a ascensão do emirado, mas ainda tinham muitos apoiadores, especialmente os sírios e berberes migrados anteriormente. Para assegurar o poder, os governantes incentivaram uma valorização dos elementos árabes, que seriam integrados em uma identidade andalusia (SOUZA, 2020, p. 100). No final do século 10 a maior parte da população já estava convertida ao islã (HOURANI, 2006) e o desenvolvimento de um identidade andalusia ajudou a legitimar que ‘Abd Al-Raḥmān III (890/277 - 961/350) reivindicasse o título de Califa (HOURANI, 2006) (SOUZA, 2020).

‘Abd Al-Rahmān III subiu ao trono em 912/300, momento que o governo de Córdoba havia perdido parte do poder após 30 anos de rebeliões. Célia D. Moreira de Souza (2020) vai afirmar que a legitimidade do califa

“se construiria de duas formas: a primeira pela construção ideológica, e a segunda pela construção simbólica. Cabe ressaltar o papel da historiografia andalusina, a qual refletiu e reforçou a validade omíada ideologicamente. A competição entre os três califados no séc. X – Omíada, Abássida e Fatímida – foi fundamental para a elaboração da política cultural andalusina desse período, uma vez que o Califado Omíada de Córdoba necessitou forjar todo um aparato ideológico para distingui-lo e alça-lo como o verdadeiro detentor do título califal.” (SOUZA, 2020, p. 103)

A busca por legitimação como Califa serviu como combustível para a competição entre as cortes omíada, abássida e fatímida.

“No final do século 10, o califa omíada de Córdoba, al-Hakan II al-Mustansir, decidiu desafiar a supremacia intelectual de seus rivais abássidas em Bagdá. Ele reuniu uma enorme coleção de textos eruditos e atraiu importantes estudiosos para seu reino de al-Andalus.” (LYONS, 2011, p. 153 - 154).

Essa iniciativa resultou no aumento dos investimentos para a formação e o desenvolvimento do conhecimento. Esse patrocínio estimulava a migração de sábios de outras regiões que foram atraídos para a corte andaluz. Além disso, Al-Andalus contava com muitas bibliotecas, resultado da valorização do conhecimento, do estímulo à produção e circulação de livros e de uma sociedade letrada, que tinha necessidades literárias.

No século 11/4 ocorreu a ascensão dos impérios encabeçados pelos nômades berberes do Magreb, com o desenvolvimento do Império Almorávida. Diversos fatores contribuíram para a ascensão desse grupo, como: as disputas étnicas dentro do norte da África, que nesta época contava com *cabilas*¹³ berberes e árabes disputando as regiões de pasto, a expansão do *kharijismo*¹⁴, a necessidade de estabelecer um islã mais ortodoxo dentro do Magreb pelas lideranças e a insubordinação que os berberes demonstraram ao se encontrar sob o domínio de um grupo estrangeiro.

As diferenças entre o islã no Magreb do islã no restante do mundo muçulmano foram notadas por Yahya ibn Ibrahim, chefe berbere da *cabila* dos *djuddala*, que retornando da peregrinação a Meca pode constatar que o islã exercido no Magreb era muito diferente do islã tradicional (HRBEK; DEVISSE, 2010). Em busca de corrigir essas divergências, Ibn Ibrahim

¹³ confederações de nômades que se organizavam e que controlavam algumas regiões

¹⁴ O kharijismo é um ramo da interpretação sunita do islã que tem como características uma valorização dos atos, a fê, e a busca pela igualdade social além disso defendiam que o imame deveria ser qualquer indivíduo que mostrasse as qualidades requeridas “referentes à piedade, à integridade e ao saber religioso.” (FASI, HRBEK, 2010, p.54)

foi atrás de juristas que se dispusessem a acompanhá-lo ao Saara Ocidental para viver junto dos *sanhadja* e ensiná-los o islã de forma correta. Assim, o movimento Almorávida começou como um movimento reformador e se desenvolveu, tornando-se uma *jihad*¹⁵. Pregando uma interpretação mais literal do Alcorão, os almorávidas tiveram importante papel na difusão de um islã mais rígido através da *jihad*. Além disso, a transformação do movimento em *jihad* estimulou mudanças no exército “visando recolocar em vigor concepções originais na conduta da *jihad*”. (HRBEK, DEVISSE, 2010, p. 405). O estabelecimento do *maliquismo* como interpretação da *sunna* resultou em uma adesão rigorosa à lei islâmica e posteriormente a uma atitude combativa diante de práticas religiosas por eles consideradas heréticas ou não ortodoxas, tanto entre os muçulmanos, quanto entre cristãos e judeus presentes nas regiões conquistadas.

As disputas entre as *cabilas*, os desentendimentos entre os líderes berberes, a influência de Ibn Yasin e a aliança estabelecida entre o teólogo e os *lamtuna* resultaram na unificação de algumas das principais *cabilas* do Saara ocidental. Ao unificar essas tribos, Ibn Yasin certificou-se de garantir um alinhamento dessas *cabilas* com as atitudes combativas, esses grupos tomaram, entre 1054/446 e 1059/451, os territórios zanata e as cidades de Sijilmassa, e Audagoste, importantes paradas nas rotas transaarianas. (HRBEK; DEVISSE, 2010). A morte de Ibn Yasin ocorreu em 1059/451 e deu impulso à *jihad* iniciada anteriormente. Logo em seguida ocorreu a fundação de Marrakech em 1070/463, que se tornaria uma importante cidade no Saara Ocidental. Entre 1075/468 e 1083/476 os exércitos almorávidas expandiram o seu territórios e tomaram rapidamente o Marrocos e a Argélia entre 1075/468 e 1083/476, Fez foi tomada em 1075/468, Tlemcen e Oran foram conquistadas em 1082/475, Ceuta e Argel foram tomadas em 1083/476 (HRBEK; DEVISSE, 2010).

No século 10/4, ocorreu o fim do Califado Omíada de Córdoba e a fragmentação do antigo império em diversos reinos taifas. Esses pequenos reinos passaram a disputar entre si facilitando a tomada de algumas cidades pelos reis cristãos, que no século 11/5 foram impulsionados pela convocação às Cruzadas pelo Papa Urbano II. Com o avanço cristão, o governante de Sevilha pediu ajuda aos almorávidas, que entram na Península Ibérica e sem dificuldade saíram vitoriosos dos combates contra os cristãos (HRBEK; DEVISSE, 2010). Os

¹⁵ O conceito de *jihad*, está relacionado a uma concepção de Guerra Santa, que tem como objetivo assegurar a soberania de Alá e a dominação territorial pelos muçulmanos. É importante pontuar que nem toda expansão islâmica foi marcada pela *jihad*, mas que, esses conflitos foram convocados em momentos específicos, como sob o domínio dos Almóadas (VASCONCELOS, 2020). Além disso, Vasconcelos afirma que os muçulmanos tinham dificuldade em levar a *jihad* contra os cristãos e judeus, pois os muçulmanos consideraram os cristãos e judeus como irmãos.

almorávidas então se retiraram, mas foram novamente convocados devido a uma nova ofensiva. Novamente, os cristãos são derrotados e as almorávidas recuam. Na terceira vez que os almorávidas adentram os territórios andaluzes, no ano de 1090/483, não é mais como protetores do islã, mas como conquistadores e até 1094/487 tomam as principais cidades, com exceção de Toledo e de Zaragoza. (HRBEK; DEVISSE, 2010).

Os almorávidas tiveram um importante papel como militantes e reformadores sunitas em uma região que antes prosperavam governos de orientação xiita. Os almorávidas assim contribuíram para o renascimento sunita no Magreb e no Sahel no século 11/5, movimento que se observa do Magreb ao Irã (HRBEK, DEVISSE, 2010). Com a integração do Magreb, do Sahel e da Península Ibérica, os almorávidas controlavam as principais regiões do ocidente medieval africano. Todo esse poder se refletiu na construção de grandes mesquitas nas principais cidades, especialmente em Marrakech que se tornou um importante centro literário atraindo sábios eruditos das terras andaluzas (HRBEK, DEVISSE, 2010).

A investida dos almorávidas e suas reformas suscitaram uma reação de parte da população berbere que não viu com bons olhos as reformas religiosas que instituíram essa interpretação literal do Alcorão. O estudo dos *hadiths* e da *sunna* para a aplicação da lei islâmica foi substituído gradualmente pelos manuais de tratados jurídicos práticos. Essa nova atitude em relação ao islã transformou a religião em “uma questão de previsão, de cálculo e de ‘capitalização’; foi o triunfo do ritualismo, limitado à repetição monótona de certos ritos que asseguravam em troca uma ‘remuneração’.” (SAIDI, 2010, p. 21). Essa situação, onde a religião islâmica se distancia dos fiéis e se aproxima dos legistas, acarretou na reação de uma oposição que buscava uma interpretação mais alegórica e um retorno ao misticismo. Os almorávidas então foram contestados por certo Ibn Tumart (1077/470 - 1130/524), que divulgava essas idéias pelo Magreb.

“A carreira de Ibn Tumart pode ser dividida em várias etapas. Foi sucessivamente o censor de costumes, o teólogo que se impôs em Marrakesh, o chefe de uma nova escola em Aghmat e o chefe do partido-comunidade _ e candidato ao poder _ solidamente protegido pelos muros de Tinmallal, em plena montanha”. (SAIDI, 2010, p. 23).

Ibn Tumart, enquanto realizava sua peregrinação no leste, entrou em contato com um islã mais ligado à espiritualidade e percebeu que o islã defendido pelos almorávidas estava mais ligado à praticidade e ao direito que a espiritualidade em si. Sua interpretação do islã era ligada à escola *maliquita*, entretanto incorporava elementos do misticismo islâmico e tinha uma abordagem mais tolerante em relação a outras comunidades religiosas (SAIDI, 2010).

Ao retornar de sua viagem ao Oriente, Ibn Tumart foi ao Marrocos onde passou a criticar os almorávidas e angariar seguidores para sua causa. Ibn Tumart angariou seguidores e fortalecidos, os almóadas tomaram parte do Sus e do Anti Atlas, onde Ibn Tumart contava com o apoio das *cabilas* (SAIDI, 2010). Os almóadas aproveitaram do enfraquecimento do poder almorávida na Espanha para aumentar a pressão na região marroquina. Até 1145/540, os almóadas tomam Oran e Sijilmassa. Após completar a tomada do Marrocos, entre 1145/540 e 1147/542, os almóadas tomam Fez e Salé e posteriormente adentram Al-Andaluz incorporando as cidades de Sevilha e Granada. Logo em seguida, os almóadas se dirigiram ao Magreb conquistando cidades importantes como Argel e Bujaya entre 1151/546 e 1152/547 (SAIDI, 2010). Neste meio tempo, Ibn Tumart morreu e seu seguidor Abd Al-Mu'min tomou a liderança dos almóadas. Os almóadas levariam alguns anos para conquistar a Ifrikya, entre os anos de 1152/547 e 1159/554 tomam Túnis e posteriormente Tripoli (SAIDI, 2010). Dessa forma, a expansão almóada ficou lembrada como a maior unidade política do ocidente muçulmano, ao unificar o Magreb, parte da Península Ibérica, do Marrocos e a Ifrikya.

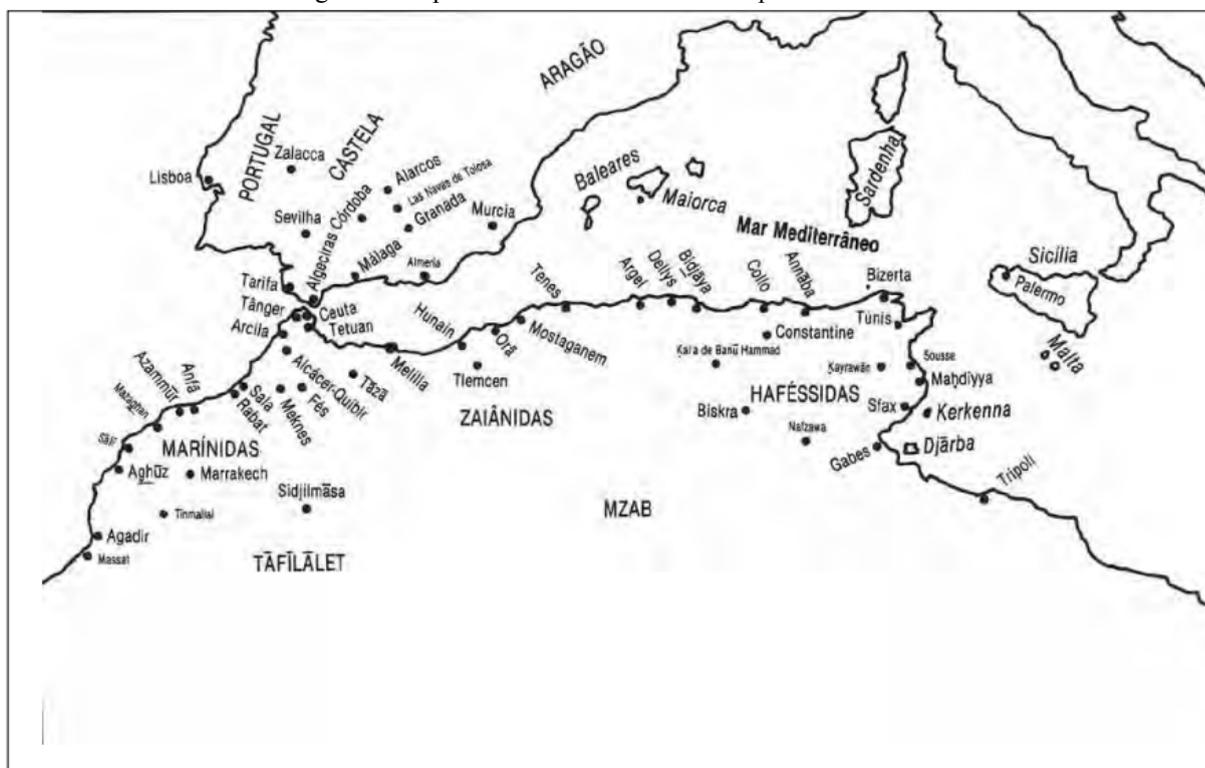
O século da sociedade almóada foi o mesmo da sociedade almorávida e ainda que tenha modificado a relação da população com a religião, “no plano da civilização, não houve corte entre as duas dinastias.” (TALBI, 2010, p. 78). Os almorávidas e os almóadas foram grandes construtores e utilizavam de grandes obras para demonstrar seu poder. Os almóadas construíram grandes mesquitas e fortalezas que decoravam as ruas das cidades norte africanas. Nesse período, a tradição do mecenato frutificou e os almorávidas e almóadas ficaram conhecidos como grandes patrocinadores da literatura. O período almóada foi especialmente frutífero em filosofia, com grande número de filósofos ilustres, como Ibn Rushd, mais conhecido no ocidente como Averróis e Ibn Arabi. As disciplinas religiosas e os conhecimentos práticos como matemática, astronomia, botânica e medicina, também foram estimulados (TALBI, 2010).

Embora tenha sido responsável por unificar o ocidente muçulmano, as pressões internas com as disputas entre *cabilas*, a pressão exercida pelos berberes no sul e pelos cristãos ao norte e as derrotas em Al-Andalus iniciaram o período de decadência dos almóadas. A derrota muçulmana na Batalha de Las Navas de Tolosa (1212/609), marcada pela participação de muitos aliados do lado cristão, deu início a decadência para os almóadas. Com a queda dos almóadas, o Magreb e a Ifrikya iriam voltar a uma situação de tripartição do poder, com três unidades políticas disputando as cidades: os Haféssidas (1228/625 - 1574/982) com capital em Túnis, os Zaiânidas (1235/633 - 1554/961), com capital em

Tlemcen e os Merínidas (1230/627 - 1472/877) que governavam o Marrocos (HRBEK, 2010). Essas sociedades seriam governadas por dinastias berberes arabizadas e que constantemente competiam entre si. O enfraquecimento de Al-Andalus e a tomada das cidades muçulmanas pelos cristãos, resultou na migração de andaluzes, que fugindo das conversões forçadas buscaram no Magreb e na Ifrikiya um refúgio (KHALDUN, 1958).

Dessa forma, no século 14/8, o ocidente muçulmano encontrava-se recentemente dividido e recebendo imigrantes que contribuíam para o desenvolvimento do conhecimento. Muitos autores vão concordar quando se fala no desenvolvimento de uma cultura ibero-magrebina, pois a migração de berberes para Al-Andalus e posteriormente a migração de andaluzes para o Magreb resultou em uma cultura própria, que mesclava elementos berberes, ibéricos, árabes e sírios (TALBI, 2010) (SENKO, 2009). Ibn Khaldun vai elogiar o passado andalusino e vai culpar os berberes nômades pela decadência do conhecimento em sua época. Assim, podemos identificar que, no norte da África do século 14/8, os indivíduos mais instruídos olhavam para o passado andalusino com certo sentimento nostálgico e ignoravam as contribuições berberes.

Figura 2: Mapa do desmembramento do Império Almóada.



Fonte: HRBEK, I. A desintegração da unidade política no Magreb. In Niane, D. T. (Ed.) (2010). **História geral de África: África do século XII ao XVI**. Vol. IV, Cap.4, pp. 89 - 116). Brasília: UNESCO, 2010.

Como podemos observar, as sociedades que se desenvolveram no norte da África e na Península Ibérica durante o período medieval foram sociedades que valorizaram o conhecimento e incentivaram sua busca. Embora não fosse um conhecimento científico, essa sabedoria foi central para o desenvolvimento dessas sociedades. Assim, as sociedades africanas islamizadas, desenvolvidas durante o medievo, passaram por um florescimento intelectual. A religião islâmica teve papel importante nesse processo, já que a busca pelo conhecimento sempre foi incentivada pela religião, seja através das tradições do profeta, através das necessidades de conhecimento para garantir o cumprimento correto dos ritos, dos processos de alfabetização e pelo incentivo ao estudo e à tradução. Além disso, ao nos atentarmos para os historiadores e filósofos andaluzes citados por Ibn Khaldun, podemos afirmar que esse conhecimento não ficava restrito ao local onde era produzido e que circulava, assim como circulavam esses sábios nas cortes.

1.1 O CONHECIMENTO DURANTE O MEDIEVO NO MUNDO MUÇULMANO OCIDENTAL

A relação entre o islã, os povos muçulmanos e o conhecimento foi, quase sempre, de colaboração. Mesmo que tenham havido momentos em que os avanços no conhecimento constituíram uma ameaça para a ordem religiosa, no geral, os governantes muçulmanos tinham muito interesse em patrocinar eruditos e produções intelectuais. O centro intelectual do ocidente muçulmano foi, inicialmente, o Egito e posteriormente Al-Andalus e o Califado de Córdoba, que conseguiu acumular poder e influência suficiente para rivalizar com as grandes realizações de Bagdá e do Cairo.

Com a queda de Córdoba após o século 10/3, ainda existiam cidades africanas que eram referências de estudo e que atraíam os eruditos emigrados das cidades ibéricas. Fez e Marrakesh foram por muito tempo os principais centros intelectuais do Magreb, na Ifrikya. Túnis tomou o lugar de Kairouan como centro de estudos, enquanto no Egito, o Cairo era o principal destino de onde convergiam hordas de intelectuais e outros indivíduos que partiam dali para Meca, rumo a peregrinação. Mais ao sul, do outro lado do Saara, no Sahel, Tombuctu e outros centros de estudo se espalharam, com imensas bibliotecas repletas de obras e traduções. O incremento das rotas transaarianas no século 8 conectou e estimulou que trocas intelectuais fossem realizadas (FARIAS, 2004). Não era só ouro, sal, alimentos e o islã

que circulavam no Saara, as caravanas levavam também livros, manuscritos, conhecimentos, ideias, hábitos e influências de um lado ao outro do deserto.

De modo a compreender como o conhecimento se movimentava na África durante a Idade Média se faz necessário, inicialmente, definir o que é esse conhecimento. Peter Burke em seu trabalho intitulado “O que é a história do conhecimento?” vai propor que se fale em “histórias de conhecimentos” no plural, para abranger os diferentes tipos de conhecimento. Pensar em conhecimentos plurais é necessário quando se trata de conhecimentos produzidos durante a Idade Média, visto que o conhecimento que se produziu durante esse período não pode ser chamado de científico. Não havia sido desenvolvido ainda um método científico, embora houvesse alguns métodos e interesse em desenvolver e armazenar esse conhecimento. É importante destacar que mais de um tipo de conhecimento pode conviver e disputar espaços dentro da sociedade. Além disso, “o conceito de conhecimento varia conforme local, época e, acima de tudo, idioma” (BURKE, 2015, p. 21).

Jonathan Lyons (2011) vai chamar de “ciência árabe” o conhecimento que circulava pelo mundo muçulmano durante a Idade Média. O autor vai propor que se utilize esse termo para falar do conhecimento no mundo muçulmano não por conta da produção de conhecimento ser restrita etnicamente aos árabes, já que não era, mas por que a língua árabe foi o principal veículo de produção e transmissão do conhecimento no mundo muçulmano. Neste trabalho optamos por não utilizar o termo “ciência” de modo a evitar que se relacione o conhecimento produzido na Idade Média com o método científico e também optamos por não utilizar o termo “informação”.

É importante também nos questionarmos por que é tão relevante definir e comparar os conhecimentos produzidos antes do estabelecimento de uma epistemologia científica? Talvez, por conta do etnocentrismo do método científico, que tem como paradigma epistemológico a negação de outras formas de conhecimentos.

O conhecimento científico foi imposto pela Europa ao resto do mundo durante a modernidade, em um processo que foi denominado pelos estudiosos decoloniais de colonialidade do saber (BALLESTRIN, 2013). Esse processo foi responsável pela hierarquização dos saberes, por negar as contribuições de outros tipos de conhecimento no desenvolvimento do conhecimento científico e pela imposição desse método como única forma epistemológica legítima. Sobre o papel das conexões, Sebastian Conrad afirma que "O conhecimento do mundo foi, conseqüentemente, pré-estruturado, tanto discursivo como institucionalmente, de forma a obscurecer o papel das relações de intercâmbio" (CONRAD,

2016, p. 15). Ainda que pareça infalível, é importante nos atentarmos quando estudamos conhecimentos “científicos”. É necessário realizar o exercício de pensar nos contextos em que tais conhecimentos eram produzidos, pois mesmo o conhecimento científico não está passível de erro. Isso fica mais evidente quando analisamos escritos de história ou sociologia produzidos durante o período em que o racismo pseudocientífico estava em alta e as teorias eugenistas espalham noções raciais hierarquizadas. Essas teorias foram superadas, mas na época que foram produzidas eram consideradas o conhecimento mais avançado produzido até então.

Ibn Khaldun em sua obra *Muqaddimah* buscou explicar os diversos aspectos que compõem a sociedade norte africana no século 14/7. Para isso, o autor dedica livros em busca de apresentar e definir conceitos básicos para o entendimento da sociedade. Em um desses livros, Ibn Khaldun vai se debruçar sobre o conhecimento e vai tentar definir as diversas categorias de conhecimento existentes no norte da África do século 14/7. Para Ibn Khaldun, a capacidade de pensar é uma habilidade que distingue os seres humanos dos animais e que teria sido concedida aos homens como presente de Deus. (KHALDUN, 1967, p. 545). A partir dessa afirmação, Ibn Khaldun afirma a relação entre a religião e o conhecimento.

A capacidade de pensar se desenvolveria em vários níveis, sendo o primeiro a capacidade intelectual de entender o mundo e as ordens naturais e arbitrárias nele presentes. O autor vai chamar de intelecto perspicaz esse conhecimento necessário para que o ser humano “obtem as coisas que são úteis para ele e seu sustento, e repele as coisas que lhe são prejudiciais”¹⁶ (KHALDUN, 1967, p. 545, tradução nossa). O segundo nível está relacionado com a capacidade dos seres humanos de se organizar e liderar seus semelhantes. Esse conhecimento está relacionado com o acúmulo de experiência e é denominado intelecto experimental (KHALDUN, 1967). O terceiro nível é nomeado intelecto especulativo. Está relacionado com a capacidade do ser humano de refletir sobre a existência.

“Eles são organizados de acordo com uma ordem especial, seguindo condições especiais, e assim fornecem algum outro conhecimento do mesmo tipo, isto é, seja perceptivo ou aperceptivo. Então, eles são novamente combinados com outra coisa e novamente fornecem algum outro conhecimento.”¹⁷ (KHALDUN, 1967, p. 546, tradução nossa).

¹⁶ “obtains the things that are useful for him and his livelihood, and repels the things that are harmful to him.” (KHALDUN, 1967, p. 545)

¹⁷ “They are arranged according to a special order, following special conditions, and thus provide some other knowledge of the same kind, that is, either perceptible or apperceptive. Then, they are again combined with something else, and again provide some other knowledge.” (KHALDUN, 1967, p. 546).

Ibn Khaldun vai destacar que o conhecimento teria duas origens: o conhecimento dos humanos e o conhecimento dos anjos (KHALDUN, 1967, p. 551). O conhecimento humano seria composto da percepção decorrente dos nossos sentidos e de "reflexões científicas" que estão acima de percepções sensoriais. O "conhecimento dos anjos" estaria ligado à essência do ser e ao mundo espiritual e seria alcançado através das orações e o jejum. Khaldun destaca ser possível se aproximar do conhecimento dos anjos através do entendimento das questões das leis religiosas estabelecidas pela fé (KHALDUN, 1967, p. 552).

Na perspectiva khalduniana, o ser humano é essencialmente ignorante e obtém seu conhecimento através da experiência conforme vai desenvolvendo habilidades para entender o mundo ao seu redor. A capacidade de pensar é definida por Ibn Khaldun como um ofício, resultado de hábitos que "permite ao seu possuidor compreender todos os princípios básicos daquela ciência particular, familiarizar-se com os seus problemas e desenvolver os detalhes dela a partir dos seus princípios."¹⁸ (KHALDUN, 1967, p. 556, tradução nossa). Sendo um hábito, o conhecimento não estaria restrito a determinado povo ou sociedade e seria impulsionado conforme a intensidade dos estudos e o acesso a obras. Embora não esteja circunscrito a apenas uma sociedade, Ibn Khaldun afirma que o desenvolvimento do conhecimento depende de algumas condições como o sedentarismo e o desenvolvimento da civilização. O desenvolvimento de conhecimentos diversos tem como necessidade a cidade, pois o conhecimento se relaciona com os ofícios exercidos, que aumentam e se diversificam conforme o número de habitantes (KHALDUN, 1967, p. 560).

Nas sociedades muçulmanas, Ibn Khaldun classifica dois tipos de conhecimento: um ligado à natureza e outro ligado às tradições. O primeiro tipo estaria relacionado com a filosofia e todo indivíduo tem a capacidade de refletir através de suas habilidades cognitivas; o segundo tipo está baseado nas autoridades das leis religiosas e não dependem diretamente do raciocínio (KHALDUN, 1967, p. 562). O segundo tipo, a ciência tradicional, tem como base o Alcorão e os *hadiths* que juntos definem a *sunna*. O estudo dos princípios básicos das leis e sua relação com o Alcorão, os *hadiths* e a *sunna* é chamado de jurisprudência. O estudo das tradições estava bem definido no século 14/7 e abrangia também outras áreas de conhecimento. Ibn Khaldun vai identificar áreas específicas para o estudo e a análise do Alcorão, como é o caso da ortografia do Alcorão, a leitura do Alcorão, estudos filológicos,

¹⁸ "enables its possessor to comprehend all the basic principles of that particular science, to become acquainted with its problems, and to evolve the details of it from its principles." (KHALDUN, 1967, p. 556)

estudos sobre os *hadiths*, a tradição sufista, o conhecimento relativo a jurisprudência e seus princípios e a teologia especulativa.

Esses estudos eram precedidos pelo estudo da língua árabe e os conhecimentos a ela relacionados: lexicografia, gramática, sintaxe e estilo e literatura. (KHALDUN, 1967, p. 563). Além disso, o estudo do Alcorão engloba não apenas o estudo do livro, mas também das formas de recitação e como elas se relacionam com o profeta e o contexto no qual elas foram transmitidas. O ensino do Alcorão tinha como metodologia a memorização. Essa metodologia tem suas raízes no início do islã, momento em que Muhammad estava espalhando suas revelações. Entre os primeiros muçulmanos que decoraram o Alcorão haviam sete que detinham autoridade universal como tradicionalistas, “Mas como divergiam na pronúncia de certas palavras, nas pausas e nas entonações, forçoso foi reconhecer que havia sete variantes de Leitura ou edições, todas autênticas, do Alcorão” (KHALDUN, 1958, p. 16).

O Alcorão ocupava um lugar de destaque nos sistemas de ensino muçulmanos, mas ele não era o único material estudado durante a formação dos estudantes. Os chamados conhecimentos intelectuais, relacionados com a capacidade de pensar, não estariam restritos a nenhum grupo religioso em particular. A lógica é o primeiro desses conhecimentos, “Seu uso permite ao aluno distinguir o certo do errado sempre que desejar em seu estudo das percepções e as percepções essenciais e acidentais.”¹⁹ (KHALDUN, 1967, p. 627, tradução nossa). Seguido pela física, que estuda as substâncias elementais perceptíveis pelos sentidos como minerais, plantas e animais. A metafísica estuda as questões espirituais e o conhecimento matemático se preocupa com números. O conhecimento matemático é dividido em quatro áreas específicas: geometria, aritmética, música e astronomia. Os conhecimentos matemáticos nas sociedades muçulmanas tem uma enorme dívida com a introdução dos “números arábicos”, contribuição dos indianos para o desenvolvimento dos conhecimentos matemáticos. Essas são, segundo Ibn Khaldun, os sete conhecimentos básicos (KHALDUN, 1967). Cada um desses conhecimentos tem subdivisões, de modo a abranger o estudo das mais diversas áreas do conhecimento.

As principais subdivisões apresentadas por Ibn Khaldun são: na aritmética, temos o cálculo, a álgebra, conhecimentos sobre negócios (business) e as leis de herança (KHALDUN, 1967). A geometria conta com subdivisões, sendo a primeira o estudo das esferas e cones,

¹⁹ “Its use enables the student to distinguish right from wrong wherever he so desires in his study of the essential and accidental perceptions and apperceptions.” (KHALDUN, 1967, p. 627)

topografia, óptica, astronomia e as tábuas astrológicas. A física também possui suas subdivisões, de modo a abranger o estudo de muitos aspectos da natureza.

“Estuda os corpos (substâncias) celestes e elementares, bem como os seres humanos, os animais, as plantas e os minerais criados a partir deles. Também estuda as fontes e os terremotos que surgem na terra, bem como as nuvens, vapores, trovões, relâmpagos e tempestades que existem na atmosfera, e outras coisas.”²⁰ (KHALDUN, 1967, p. 645, tradução nossa).

O estudo da medicina e o estudo da agricultura estão relacionados aos estudos da física. O estudo da metafísica trata de assuntos relacionados “a existência como ela é.”²¹ (KHALDUN, 1967, p. 649, tradução nossa). Ibn Khaldun vai falar de outros importantes conhecimentos, entendidos como conhecimentos de feitiçaria e de talismãs, que tem como subdivisão o estudo dos segredos das letras, utilizadas na produção de talismãs. Outros conhecimentos esotéricos que se encontravam bastante desenvolvidos nessa época foram os conhecimentos da alquimia (KHALDUN, 1967).

Embora não cite, mas a filosofia árabe também foi uma área de estudos muito importante no mundo muçulmano. Os estudiosos muçulmanos entraram em contato com muitas tradições da filosofia, especialmente os filósofos gregos e a filosofia neoplatônica²². Os processos de tradução e assimilação desse conhecimento já haviam ocorrido no século 14, época em que focamos esse trabalho. Os muçulmanos se tornaram, na Idade Média, os principais comentadores dos autores gregos e foi através deles que esse conhecimento foi preservado. Grandes tradutores e comentadores de Aristóteles e outros viveram no mundo muçulmano e foram responsáveis pela preservação dessas obras.

A filosofia muçulmana é, muitas vezes, lembrada como uma continuação do pensamento grego aristotélico, entretanto os muçulmanos foram muito além dos gregos. Alguns dos principais filósofos muçulmanos tentaram conciliar o pensamento de Aristóteles e de Platão, em uma tentativa de estabelecer ligações dentro do neoplatonismo, como fez Alfarabi (? - 950/339) (GIORDANI, 1976). Além de Alfarabi, outros filósofos muçulmanos adotaram esse esquema de fundo neoplatonizante misturado com elementos aristotélicos, enquadrado na astronomia de Ptolomeu. (GIORDANI, 1976). Muitos filósofos muçulmanos

²⁰ “It studies the heavenly and the elementary bodies (substances), as well as the human beings, the animals, the plants, and the minerals created from them. It also studies the springs and earthquakes that come into being in the earth, as well as the clouds, vapors, thunder, lightning, and storms that are in the atmosphere, and other things.”# (KHALDUN, 1967, p. 645).

²¹ “of existence as it is.” (KHALDUN, 1967, p. 649).

²² O neoplatonismo foi uma vertente filosófica que surgiu no século 3 em Alexandria, responsável por introduzir a metafísica na hierarquia de formas de Platão e introduzindo o princípio da emanção no pensamento medieval. Os muçulmanos foram muito influenciados pelo neoplatonismo e foram responsáveis por introduzir seus princípios no Ocidente a partir do século 12. (LOYN, 1992)

da Idade Média aceitaram o modelo de emanção proposto pelos neoplatônicos e trabalharam dentro dessas premissas, contribuindo de forma significativa para o desenvolvimento desses estudos. Giordani vai afirmar que “Fundamentalmente, a ciência árabe é uma continuação da ciência grega” (GIORDANI, 1976, p. 314) e vai chamar de “equivoco” as afirmações que dizem ser o conhecimento no mundo muçulmano uma amálgama de conhecimentos de diversos povos. Esse discurso está alinhado com a agenda ocidental orientalista de ignorar as contribuições feitas por outros povos ao desenvolvimento do conhecimento. No entanto, na *Muqaddimah*, Ibn Khaldun nos aponta uma direção bem diferente do que afirma Giordani, afirmando que o conhecimento grego se desenvolveu a partir da tomada do Império Aquemênida por Alexandre, o Grande, momento em que teriam os gregos entrado em contato com a grande tradição persa de conhecimento (KHALDUN, 1967). Dessa forma confirmando as contribuições de outros povos no desenvolvimento do conhecimento grego.

Como podemos perceber, a filosofia grega foi muito importante para o mundo muçulmano embora não tenha sido a única fonte de conhecimento naquele momento. Além da filosofia, os muçulmanos desenvolveram outras áreas de conhecimento através do incentivo ao estudo e a competição entre as cortes. O conhecimento, no século 14/7, compreendia conhecimentos diversos como matemática, astrologia, medicina, poesia, literatura e etc e já encontrava-se classificado e dividido. Alguns fatores contribuíram para que houvesse esse desenvolvimento, como a fabricação do papel, que teria se iniciado a partir do século 8, o estabelecimento das casas de tradução, a relação entre as mesquitas e as *madrasas* e o ensino, a construção de bibliotecas e o estabelecimento de uma língua compartilhada para produções intelectuais. O desenvolvimento e a manutenção de polos de estudo em cidades disputadas, como Fez e Kairouan, nos revela como o conhecimento era importante para os governantes norte africanos. Ibn Khaldun via o século 14/7 como um momento de decadência do conhecimento por conta da queda do Califado de Córdoba, entretanto não podemos ignorar as contribuições que os almorávidas e os almóadas deram ao desenvolvimento do conhecimento naquela região.

1.2 OS DETENTORES DE SABER NO MAGREB

No norte da África, assim como em outras partes do mundo muçulmano, o conhecimento estava diretamente relacionado com a religião. As mesquitas, além de espaços de culto e socialização, também eram espaços de ensino e de saber (BISSIO, 2008). As

madrastas estavam muitas vezes relacionadas às mesquitas e não raro, se encontravam fisicamente no mesmo espaço. Além das mesquitas e *madrastas*, no norte da África durante o final da Idade Média, surgem novas instituições de ensino, como as *zaouias* que eram centros de ensino religioso e de proselitismo guerreiro (BEDMAR, 2012) e que inicialmente estavam mais ligadas às cidades menores. Além dessas instituições haviam as escolas corânicas que “constituíram um espaço educativo no qual o indivíduo se socializava através da reprodução e transmissão do sistema de valores tradicionais na cultura e na sociedade do Marrocos” (BEDMAR, 2012, p. 125) e que tratavam de iniciar os estudantes no estudo da língua e do Alcorão.

Essas instituições de ensino eram o destino para aqueles que buscavam conhecimento e atraíam sábios de toda parte, como professores em busca de emprego, estudantes que iam de cidade em cidade em busca de sábios para complementar sua formação, filhos de mercadores, pessoas da elite e indivíduos que desejavam trabalhar nas cortes das cidades norte africanas. Vicente Bedmar (2012) vai afirmar que os professores das escolas corânicas

“Tinham uma escassa formação que se reduzia a conhecimentos do Corão e uma formação básica relativa às ciências religiosas. Por outro lado, lhes eram exigidas certas qualidades pessoais, como ter uma vida digna em sua comunidade e uma personalidade equilibrada.” (BEDMAR, 2012, p. 126).

Essa situação parece mudar com a migração de andaluzes para as terras africanas. A formação inicial nos centros de ensino norte africanos tinha como prioridade a alfabetização, o ensino da língua árabe e a leitura e memorização do Alcorão. Essa formação inicial ocupava os estudantes dos cinco aos dez anos. Segundo Ibn Jáldun (1985), no século 14/7, os centros de estudo norte africanos haviam perdido a potência de outrora devido a queda precoce de Córdoba e de Kairouan, grandes centros de conhecimento do ocidente muçulmano até o século 11/4. O declínio da civilização seria resultado do colapso do Império Almóada, devido ao despovoamento das cidades por conta do aparecimento da peste bubônica que resultou assim no desaparecimento dos ofícios. Em outro trecho Ibn Khaldun nos fala que a decadência dessas cidades influenciou o sistema de ensino de Fez (JÁLDUN, 1985), demonstrando assim as conexões presentes nessa época entre os centros de estudo de diversas regiões. O ensino era pago pelos pais dos estudantes ou através de um sistema de doações conhecido como *habús*

“O *habús* era uma das mais importantes formas de propriedade no direito muçulmano e administrava as doações feitas por particulares e seu usufruto. Os bens pertencentes à comunidade eram administrados por um religioso muçulmano que não tinha permissão para vendê-los nem transmiti-los em herança. (BEDMAR, 2012, p. 126)”

O ensino era, muitas vezes, pago pelos pais ou pelos impostos. Após esse período inicial havia outra fase de estudos que ia dos dez aos catorze anos, realizado nas *madrasas* ou mesquitas onde havia um aprofundamento do estudo do Alcorão e dos *Hadiths*. Essa etapa de estudos era essencial para aqueles que tinham a vontade de disputar cargos nas cortes e a multiplicação de *madrasas* mostra como esse ensino era valorizado pelos governantes, especialmente os merínidas, que utilizavam das *madrasas* como instrumentos “para formar os futuros gestores do estado, notários, professores e imãs, ao tempo em que favoreciam sua manutenção no poder.” (BEDMAR, 2012, p. 129).

Além das mesquitas, havia sábios trabalhando em outras áreas do conhecimento. As cortes norte-africanas contavam com especialistas em diversas áreas do conhecimento que são muito similares as profissões que na contemporaneidade são designados como historiadores, escrivães, músicos, médicos, mestres do direito, além disso cargos administrativos, cargos de guerra, cargos diplomáticos, vizires e emires. Não era raro que aqueles indivíduos que se destacavam nos estudos fossem chamados para o trabalho nas cortes. Além das cortes, as unidades políticas necessitavam de indivíduos instruídos para exercer cargos, como *cádis* e seus assistentes do direito muçulmano e os *ulemás* também tinham grande influência. Os especialistas em direito muçulmano também eram formados nessas escolas e constituíam um grupo a parte, que atuava julgando casos e fazendo-se valer a lei *maliquita*. Os principais centros de ensino como a Universidade *Quaraouiyine*, em Fez, eram o destino dos estudantes que mais se destacavam e era de onde saíam os indivíduos que exerciam os cargos mais altos.

Os centros de ensino ministravam principalmente disciplinas relacionadas à língua árabe, ao estudo do Alcorão e aos ensinamentos dos *hadiths*. Dessa forma, os centros de ensino também eram centros de formação de especialistas religiosos, como *ulemás* e *imãs*, que exerciam importantes cargos nas mesquitas. O cargo de professor também era valorizado no norte da África e aqueles que mais se destacavam tinham lugar garantido nos melhores centros de ensino. Alguns sábios também podiam ser contratados para escrever obras e tratados de conhecimento, como foi o caso de Ibn Khaldun, que conseguiu um patrocínio do sultão do Cairo quando lecionou nas *madrasas*.

Os detentores de conhecimento no norte da África durante o século 14/7 estavam diretamente relacionados aos centros de ensino (*madrasas*, mesquitas, escolas corânicas) e as cortes, exercendo cargos diversos que iam desde a administração do império, como vizires e emires, até cargos menos representativos como escrivães e músicos. Além disso, nas questões de direito, os *cádis* e outros membros dos tribunais eram formados nas *madrasas*. Com o

tempo, essas instituições de ensino foram ganhando autonomia do poder central, como é o caso das *madrasas* patrocinadas por ricos mercadores ou pagos através do imposto administrado pelo *habú*. Assim, os altos cargos vinculados ao governo eram ocupados por indivíduos formados nas principais escolas, situação que contrastava com o restante da população, que segundo Ibn Khaldun eram na sua maioria analfabetos (JÁLDUN, 1985).

1.3 ALÉM DAS OBRAS GREGAS: A CIRCULAÇÃO DE CONHECIMENTO NO NORTE DA ÁFRICA

Embora os almorávidas e almóadas tenham sido grandes construtores de obras e patrocinadores do desenvolvimento do conhecimento, ainda assim eles não conseguiram evitar o avanço dos reinos cristãos para as terras ibéricas. A queda de Toledo, Córdoba e Sevilha, importantes centros de estudo de Al-Andalus acelerou a decadência de Kairouan, resultando na ascensão da cidade de Fez como importante centro de estudos. As cidades norte africanas passaram a receber muitos sábios emigrados devido à queda das cidades andaluzes, resultando em uma um fortalecimento da integração intelectual entre essas duas sociedades distintas. Essa integração fica evidente na adoção do sistema de escrita andaluz pelos centros de estudo norte africanos (KHALDUN, 1967) e pela constante presença de emigrados andaluzes nas escolas norte africanas (KHALDUN, 1958).

Os sábios andaluzes deslocavam-se pelo norte da África e carregavam livros e manuscritos que viriam a compor as bibliotecas e os currículos nas instituições norte africanas. É importante lembrar que o estudo nas sociedades islâmicas, neste momento, é baseado na memorização, portanto os sábios emigrados, mesmo sem condições de transportar documentos, tinham grande carga intelectual para contribuir. Essa presença andalusina se manifesta na obra de Ibn Khaldun que vê no passado andaluz um ideal de sociedade que havia desaparecido. Esse movimento nos dá um panorama do que ocorria quando um centro de conhecimento é dissolvido e se espalha, criando assim novos centros.

O conceito *translation studiorum* está originalmente relacionado com a transferência de centros de poder que ocorreram durante o final da Antiguidade e o início da Idade Média. Em algum momento, esse termo foi utilizado para sinalizar os processos de tradução e trânsito da filosofia grega pelas margens do Mediterrâneo. Léon Florido (2005) vai propor que o movimento do conhecimento teria começado com a morte de Aristóteles em 322 AEC. que marcaria o início da Idade Escolar e o fim do ensino a partir do diálogo direto com o

professor. Esse momento possibilitou a transferência da filosofia grega para o oriente e ocidente nos territórios helenizados (FLORIDO, 2005). O trabalho de Florido analisa o movimento da filosofia grega pelo Mediterrâneo, deixando de lado assim o movimento de obras produzidas a partir de outras epistemologias. É importante ressaltar que a filosofia grega não foi a única fonte de conhecimento durante esse período e que outras obras circularam e foram buscadas dentro do território afroeuroasiático.

Trabalhos mais recentes sobre o *translatio studiorum*, como o de Emily F. de Souza (2023) também pensa, no movimento do conhecimento através do mundo muçulmano:

“Os territórios islâmicos foram parte fundamental da *translatio studiorum*, tanto na produção quanto na disseminação do conhecimento. Coube aos territórios ocupados e transformados pelas culturas islâmicas, sem, contudo, apagar as heranças que ali encontraram, garantir a circulação de toda matéria filosófica, histórica e científica que ali foi recebida, fomentada e expandida para outros territórios. Portanto, cabe ao historiador garantir a existência desta narrativa nos trabalhos que analisam a translação do conhecimento.” (SOUZA, 2023, p. 130).

A anexação do norte da África pelos árabes no século 7/1 teria iniciado um movimento de obras de conhecimento relacionado à religião e à jurisdição que iria ter efeitos duradouros. A imposição do árabe como língua de culto e como língua administrativa auxiliou na difusão de conhecimento na medida que diversos povos e sociedades diferentes foram sendo integradas no Império Omíada/Abássida, resultando na necessidade de uma língua comum de modo a facilitar as trocas culturais e intelectuais. A principal obra que circulou no início do processo de transferência do conhecimento foi o Alcorão. Apesar de não haver uma imposição para se converter havia ainda assim havia um estímulo, com altos cargos podendo ser ocupados apenas por muçulmanos, na questão dos impostos que eram cobrados apenas dos “povos do livro” ou seja, cristãos e judeus e também no estabelecimento de grandes obras arquitetônicas que afirmavam o poder dos soberanos muçulmanos e da religião islâmica. Além disso, como percebido por Paulo de Moraes Faria (2004), a partir do século 8, com o incremento das rotas transaarianas, iniciou-se um processo nas populações norte africanas de extroversão, momento em que os bérberes e especialmente os habitantes do Sahel se abriram para as influências externas. A partir desse interesse em se vincular com os costumes e a cultura do “outro”, que se intensificaram os processos de arabização e islamização dessa região. (FARIAS, 2004)

A rápida anexação da Península Ibérica no século 8/2 e o estabelecimento do Emirado Omíada de Córdoba estimularam a acumulação de conhecimento no oeste. O Califado Omíada de Córdoba também contou com seu centro de tradução e passou assim a competir com Bagdá dos Abássidas na busca por obras e traduções. No Egito, os fatímidas fundaram

um centro de estudos conhecido como *Dar-Al 'ilm* (Casa de Cultura), que contava com bibliotecas e era patrocinado pelos soberanos fatímidas (HOURANI, 2006).

No século 8, os abássidas entram em contato com os chineses da dinastia Tang na Ásia central e após uma curta batalha tomaram como prisioneiro um homem que entregou ao mundo muçulmano os princípios da fabricação do papel através do linho e do canhâmo. A fabricação de papel foi muito importante na difusão do conhecimento do mundo muçulmano, sua produção era mais fácil e barata que a produção de pergaminhos de pele. Portanto, rapidamente o papel foi adotado como meio de registro de informações e diversos locais de produção se espalharam pelas terras abássidas (LYONS, 2011). O papel facilitou a difusão de conhecimento e estimulou a multiplicação de bibliotecas e bazares especializados no comércio de itens de papelaria. No norte da África e na Península Ibérica não foi diferente e foram estabelecidos centros de produção de papel. Na Península Ibérica a tradição de produção e cópia de livros resultou que a biblioteca de Córdoba que contava com tantos livros que o catálogo de obras presentes ocupava “44 volumes grandes” (LYONS, 2011, p. 187). Jonathan Lyons, assim como Léon Florido vão destacar o movimento do conhecimento que ocorreu de leste a oeste a partir do estabelecimento do Califado Omíada:

“Ao longo de quatro séculos, inovações de todo tipo vindas da Índia, da Pérsia e do Iraque deslocaram-se constantemente para o oeste, através do Egito, através dos muçulmanos do Magreb - essencialmente, os modernos Marrocos, Tunísia e Argélia -, da África ocidental e de Al-Andalus, que fazia fronteira com a Europa Cristã.” (LYONS, 2011, p. 183).

Essas inovações surgiam de diferentes áreas do conhecimento como a agricultura, a astronomia, a música e a poesia. Além disso, os andaluzes tornaram-se especialistas em Aristóteles e dos estudos que esse realizou nas áreas de cosmologia, metafísica e estudos do Alcorão. No século 11/4 quando a entidade de Al-Andalus se fragmentou em diversos reinos taifas, ocorreu um impulso das produções intelectuais devido a competição que se desenvolveu entre os reinos taifas, beneficiando assim os detentores de conhecimento (LYONS, 2011).

Podemos notar que o conhecimento se movimentou do oriente para o ocidente resultando em diversos pólos (Cairo, Bagdá e Córdoba) que competiram entre si até o século 11/4 quando há a fragmentação do Califado Omíada de Córdoba. A conquista dos antigos territórios pelos Almorávidas e Almoadas estimulou a circulação de conhecimento, já que conectou o Magreb, a Ifrikya e a Península Ibérica em uma grande unidade política.

O desmembramento do Império Almóada resultou na migração e acelerou a transferência do conhecimento, que agora viajava com os sábios que migraram fugindo dos

cristãos para a África. Além disso, o desmembramento resultou na tripartição do poder no Magreb e na Ifrikyia e essas novas unidades políticas também passaram a disputar de modo a garantir sua influência nas principais cidades da região. Enquanto isso, no Egito mameluco, os governantes patrocinaram a construção de *madrasas* e incentivaram o estudo de modo a popularizar a adoção do sunismo. (GARCIN, 2010). O fluxo constante de indivíduos que chegavam ao Cairo no século 14/7 em busca de realizar a peregrinação vindos dos mais diversos cantos da África era mais um fator que estimulava a circulação de conhecimento. Esse trânsito levou ao Egito sábios e místicos *maliquitas* que tiveram importante papel no enfraquecimento do xiismo e fortalecimento do sunismo nas terras mamelucas. (GARCIN, 2010).

A escola de interpretação *maliquita* era muito popular no norte da África e eram bastante difundidos seus conhecimentos nas *madrasas* e escolas, já que essa era a principal escola de interpretação da lei islâmica da região. A formação de indivíduos com essa base de interpretação sunita criou todo um corpo de funcionários que atuavam como *cádis* (jurisconsulto supremo) ou *muftis* (intérprete qualificado do Alcorão para resolver os pontos controvertidos da lei) nas cortes locais ou com outros cargos nas cortes norte africanas. É interessante perceber a mobilidade que a formação de Ibn Khaldun permitiu, podendo ele atuar como Grande *Cádi* da escola *maliquita* no Cairo mesmo tendo estudado em Túnis. Isso demonstra que a base de estudos das instituições de ensino norte africanas permitia a atuação de altos cargos em cidades no espaço entre o Cairo e Marrakech.

O fundador da escola de interpretação *maliquita* chamava-se Malik ibn Anas (711 - 795) e havia sido imã de Medina. Sua obra constitui um dos principais instrumentos de estudo nas escolas da Ifrikyia. A escola de interpretação *maliquita* difere das outras pela aceitação de *hadiths* oriundos dos quatro primeiros califas pós Muhammed, além do Alcorão e dos *hadiths* mais tradicionais. Como aponta Elaine Senko, a educação em Túnis no século 14 (2012) “tinha como livros essenciais o Alcorão, a *Sunna*, a *Sharia*, o *Muwatta* de Malik, *Sahih* de Bukhari e o *Sahih* de Muslim.” (SENKO, 2012, p. 75). Esses materiais produzidos originalmente na Península Arábica circulavam entre as cidades que contavam com *madrasas* e se encontravam em todo o norte da África devido à ampla aceitação que o rito *maliquita* teve na região.

Outros conhecimentos que tiveram grande circulação foram as obras de mestres e teóricos do estudo da língua árabe. Os estudos sobre a língua árabe foram amplamente produzidos por indivíduos que não tinham o árabe como primeira língua. Como resultado

ocorria a circulação de diversas obras de filologia, gramática, literatura, caligrafia, poesia e outras áreas de estudo baseada nos estudos linguísticos.

Além das obras baseadas na língua árabe, outro gênero literário que teve ampla circulação foram os diários e livros de viagens, conhecidos como as *rihlas*. As *rihlas* teriam surgido em Al-Andalus e no Magreb no século 11/4 e são livros que contam as narrativas de viajantes sobre outras partes do islã (BISSIO, 2008). As narrativas contavam com itinerários, falavam um pouco da cultura com o qual os indivíduos entravam em contato e algumas curiosidades das sociedades visitadas, quase sempre de forma bem objetiva. Com o tempo, essas narrativas foram revelando aspectos da subjetividade de quem escrevia. Embora estivessem escrevendo sobre o “outro”, as narrativas são muito importantes para os historiadores futuros pois muitas das narrativas sobre sociedades não letradas constituem fontes exclusivas para o estudo de certas sociedades, como por exemplo os povos *swahili* que foram visitados pelo viajante Ibn Battuta e que constituem um dos poucos relatos escritos preservados daqueles tempos.

Em Al-Andalus, as comunidades judaicas conviviam em tolerância com os muçulmanos e cristãos. Alguns direitos eram garantidos pelos governantes muçulmanos, como o direito ao culto e a manutenção dos locais de culto. Além disso, os judeus tinham que pagar a *dhimma*, imposto que garantia a eles preservar suas propriedades e a liberdade de culto dentro de certas limitações (MACEDO, 2023). Em Córdoba, grandes nomes judeus ascenderam a altos cargos e muitos se destacaram na poesia e na filosofia, como é o caso do grande polímata Maimônides (1138/533 - 1204/601). (LYONS, 2011). A queda de Al-Andalus também estimulou a migração das populações judaicas que viviam nos territórios europeus muçulmanos. As comunidades judaicas formadas em cidades costeiras norte-africanas contribuíram muito com o trânsito de mercadorias e com a produção de conhecimento. Além disso, a circulação de textos de origem judaica como o Talmude e a Torá nos revela a importância que essa mobilidade de textos teve para a preservação das tradições judaicas. Grandes cidades como Cairo e Kairouan também contavam com escolas de autoridade judaica.

De Al-Andalus e através dos sábios cristãos que circulavam na Europa durante a Idade Média que parte do conhecimento muçulmano chegou à Europa, processo que garantiu o acesso aos europeus das obras gregas que futuramente serviriam de base para o Renascimento. Houve um grande interesse em alguns círculos de absorver o conhecimento árabe. Jonathan Lyons (2011) vai observar que o movimento do conhecimento, na relação

entre cristãos e muçulmanos, foi cíclico: passou inicialmente dos cristãos aos muçulmanos, no século 7/1, e no século 13/6, dos muçulmanos aos cristãos. No seu livro *A Casa da Sabedoria*, Jonathan Lyons destacou o papel que a conquista efetuada por Leão e Castela teve ao disponibilizar o acesso às bibliotecas andaluzas para os eruditos europeus.

A ascensão de governantes muçulmanos foi um alívio para os cristãos nestorianos e monofisitas, que estavam tendo suas ações restritas pelos bizantinos. Sábios cristãos foram muito importantes no início do desenvolvimento de conhecimento no mundo muçulmano. Os centros de estudo cristãos presentes na Síria e na Anatólia e posteriormente a participação de cristãos nos centros de tradução nos revelam a essencial participação dos cristãos no desenvolvimento de uma tradição de acúmulo de conhecimento (LYONS, 2011). No Magreb, os cristãos perderam muito a força, sendo muito inexpressivos no século 14/7. Ainda assim, havia no Egito, alguns monastérios cristãos que se tornaram centros de produção de conhecimento, mas foram pouco expressivos no final da Idade Média. (HOURANI, 2006).

No mundo muçulmano norte africano, a viagem como método de estudos tinha um importante lugar na formação dos indivíduos. Quem decidisse ingressar na carreira de estudos, tinha que se deslocar para encontrar com os professores de diferentes regiões complementando assim seus estudos (JÁLDUN, 1985). Sobre esse método, Beatriz Bisso vai pontuar:

“Durante toda a Idade Média, a viagem fez parte da vida dos letrados do mundo islâmico. A dedicação extrema à exigência da peregrinação aos lugares santos e a procura do reconhecimento da condição de homem erudito exigiam deslocamentos, cuja extensão no espaço e no tempo era fluida e podia consumir uma significativa parte da vida.” (BISSIO, 2012, p. 145)

Assim como a peregrinação, a viagem de estudos era considerada uma obrigação entre aqueles que se dedicavam a se tornar grandes eruditos.

A integração cultural e intelectual realizada pelos omíadas, o desenvolvimento de centros de tradução sob os abássidas, a multiplicação de cidades no norte da África e o desenvolvimento de centros de produção intelectual de ambos os lados do Saara e do Mediterrâneo foram alguns fatores que tornaram possível o deslocamento do conhecimento na região. A instabilidade política também foi um fator importante, na medida em que a circulação do conhecimento foi muito enriquecida com o avanço das fronteiras e a migração dos intelectuais. Além disso, a abertura de rotas comerciais e o incentivo à peregrinação garantiam condições de deslocamento que tornaram possível a dispersão do conhecimento.

Esses fatores somados com a facilidade da produção e dispersão do papel transformaram o norte da África no local ideal para o desenvolvimento intelectual no final da Idade Média.

2. CAPÍTULO 2: O FENÔMENO DA TRANSLATIO STUDIORUM NA AUTOBIOGRAFIA DE IBN KHALDUN.

Durante o século 14/7, o mediterrâneo muçulmano encontrava-se dividido em cinco principais unidades políticas: os haféssidas, os zaiânidas e os merínidas no Magreb e Ifrikya, os nascéridas no que sobrou de Al-Andaluz e no Egito, os mamelucos. Por conta dessa riqueza cultural, o norte da África constituía uma região de grandes trocas culturais e intelectuais. As rotas comerciais abertas pelo mundo muçulmano, as migrações causadas pelas guerras e pela peste, o trânsito de indivíduos de várias partes da África para a peregrinação a Meca e a abertura e o desenvolvimento de cidades com centros de estudo fizeram do norte da África uma região propícia para o desenvolvimento e circulação do conhecimento.

A obra que iremos analisar neste capítulo foi resultado da formação dentro desse mundo muçulmano conectado. A curiosidade pelo momento político em que vivia inspiraram Ibn Khaldun a tentar entender a situação em que se encontrava seu mundo naquele momento. Em 1374/776, após ter servido em várias cortes norte africanas, como a merínida e a haféssida, Ibn Khaldun se isolou em uma fortaleza chamada *Qal'at Banu Salama* próximo a Tiaret, Argélia. onde começou a escrever o *Kitāb al -'Ibār*. O autor levaria 4 anos para finalizar o esboço de sua obra e continuaria trabalhando nela enquanto vivo. Elegendo a própria história como objeto de pesquisa, Ibn Khaldun buscou explicar a ascensão e queda dos impérios através de uma teoria universalizante, para isso “fazia-se necessária uma nova ciência, que fornecesse as leis universais capazes de explicar o funcionamento das sociedades humanas. É essa ciência que ele pretende fundar com sua obra.” (BISSIO, 2008, p. 88).

Assim, Ibn Khaldun buscou relacionar a ascensão e queda dos impérios a partir de alguns conceitos básicos: o conceito de "*Umran*" pode ser traduzido como "civilização" ou "sociedade" em árabe. Ibn Khaldun usou esse termo para se referir à organização social complexa que emerge quando os seres humanos se reúnem em comunidades sedentárias, formando cidades e sociedades estruturadas (BISSIO, 2008). O conceito de "*assabiyah*" (Coesão Social), se refere ao sentimento de coesão social, solidariedade e união dentro de um grupo humano. A *assabiyah* é mais forte em sociedades nômades e desempenha um papel crucial na formação de um governo forte. À medida que a *assabiyah* enfraquece ao longo do tempo, devido à prosperidade, conforto e afrouxamento moral, a sociedade começa a declinar. (SENKO, 2012). Para explicar o Magreb e as movimentações que vivia, Ibn Khaldun analisa a história a partir de uma perspectiva de história cíclica, que prevê o desenvolvimento de uma

sociedade como parte de um ciclo que envolve crescimento, prosperidade, estagnação, declínio e eventual colapso.

Figura 3: Africa 1453 CE



Fonte: <https://timemaps.com/history/africa-1453ad/>

Além de seu estudo sobre a sociedade, Ibn Khaldun também escreveu um livro onde narrou a trajetória de sua vida. A Autobiografia é iniciada com um levantamento dos antepassados de Ibn Khaldun e uma tentativa de associar seu ascendente mais distante com

um companheiro do profeta (KHALDUN, 1958). Seguem-se pequenas narrativas sobre outros descendentes e associações desses indivíduos com a história de Al-Andalus. No capítulo seguinte, Ibn Khaldun narrou sua formação erudita e apresentou pequenas biografias de seus professores e as obras que estudou. Esse foco nos estudos e nas obras está relacionado com a circulação da obra de Ibn Khaldun pelas mesquitas e *madrasas* das cidades norte africanas. Ibn Khaldun fez cópias da sua obra e as enviou aos soberanos com os quais teve contato, garantindo que sua obra se espalhasse através do norte da África.

Os motivos pelos quais o autor decidiu narrar sua vida encontram-se relacionados com a escrita da própria autobiografia. Esta obra seria vista por Ibn Khaldun como um currículo. Outro motivo que teria influenciado Ibn Khaldun a escrever sobre sua vida seria por conta do momento de instabilidade e decadência política vivenciado no século 14/7, com o avanço dos reinos cristãos, o desaparecimento do poder muçulmano e a peste bubônica. O medo de que sua obra e a história dos berberes fossem esquecidas teriam motivado a escrita da autobiografia de modo a deixar para a posterioridade um relato dos tempos incertos.

O certo é que, ao narrar as obras com o qual teve contato e os professores que contribuíram na sua formação, Ibn Khaldun nos dá um panorama dos conhecimentos que compunham as formações eruditas em Túnis no século 14/7, os saberes valorizados no norte da África e a forma como o conhecimento se movimentava nessa região durante esse período. A riqueza de obras apresentam a diversidade de localidades dos quais esses livros foram oriundos nos revela as consequências da política de desenvolvimento de mesquitas que resultou em obras intelectuais produzidas e distribuídas pelos quatro cantos do mundo muçulmano. As mesquitas, bibliotecas e outras instituições de ensino auxiliaram na difusão desse conhecimento, ao mesmo tempo que uma classe letrada era formada para trabalhar nas cortes norte africanas.

O conceito *translatio studiorum*, aplicado a autobiografia de Ibn Khaldun, evidencia as redes de contato entre os centros de produção de conhecimento presentes no norte da África, na Península Arábica, na Península Ibérica e em terras além. O movimento desses conhecimentos pelo mundo islâmico era constante e, no norte da África, esse deslocamento garantia o cumprimento das obrigações religiosas e da lei islâmica.

2.1 OS ANTEPASSADOS DE IBN KHALDUN E SEU PAPEL NA FORMAÇÃO DO MUNDO MUÇULMANO

O trabalho autobiográfico de Ibn Khaldun foi escrito de forma a apresentar sua vida em ordem cronológica. Portanto, Ibn Khaldun inicia sua Autobiografia com uma pequena pesquisa feita através de genealogistas e historiadores andaluzes para identificar seus antepassados. A produção de trabalhos de genealogias, no mundo muçulmano, tem sua origem na tradição oral muçulmana. Ibn Khaldun não utilizou o sistema de verificação conhecido como *isnad* na sua obra, entretanto esse método era muito popular no mundo muçulmano. O *isnad* se trata de uma cadeia de transmissão de conhecimento que tem como objetivo verificar a legitimidade da informação que está circulando. Os *isnads* se desenvolveram paralelamente ao processo de coleta e preservação de hadiths e serviam para classificar os *hadiths* quanto a sua confiabilidade. Essas longas cadeias de transmissão foram enriquecidas com livros de genealogias e pequenas biografias de transmissores de *hadiths* que eram utilizadas para examinar a confiabilidade dos indivíduos (SENKO, 2012).

Ibn Khaldun rastreou seu antepassado mais antigo que teria estado presente na época da invasão da Andaluzia, 700 anos antes do tempo em que viveu. Para isso, o autor buscou utilizar o trabalho do historiador e tradicionalista Ibn Hazm. Ibn Hazm nasceu em Córdoba em 994/384 e faleceu em 1070/463, entretanto sua obra chamada *Jamharat Al-Ansab*, uma coletânea de genealogias, ainda circulava no norte da África durante o século 14/7. Nesta obra, Ibn Khaldun identifica seu descendente mais antigo como Uail Ibn ‘Hojr, originário do sul da Península Arábica e companheiro do Profeta Muhammad (KHALDUN, 1958).

De forma a entender a trajetória desse antepassado, Ibn Khaldun buscou em um dicionário biográfico conhecido como *Al-Istiab*, do cordovés Abu Omar Ibn Abd Al-Barr, a história de Uail Ibn ‘Hojr. Essa obra apresenta pequenas biografias de companheiros do profeta Muhammad. Com essa obra, Ibn Khaldun descobriu que esse antepassado teria sido condenado à morte pelo primeiro imperador Omíada, Muawia (? - 680/61). Ibn Hazm revelou ao autor que seus antepassados teriam chegado à Península Ibérica através da expansão omíada, quando os Banu Khaldun teriam migrado para Sevilha.

A chegada dos antepassados de Ibn Khaldun na Península Ibérica está diretamente relacionada com o processo de expansão árabe nos territórios ibéricos. Durante o Império Omíada, o estabelecimento de *junds* (colônias militares) em territórios distantes constituía uma importante etapa da conquista, pois essas colônias facilitavam o trânsito e o deslocamento de indivíduos para colonizar as terras e de soldados para compor os exércitos. O *jund* do Iêmen, ao qual pertencia a família Khaldun, foi estabelecido em Carmona e os antepassados de Ibn Khaldun prosperaram na cidade antes de se mudarem para Sevilha.

Em Sevilha, a família Khaldun exerceu altos cargos no governo e teve papel importante nas revoltas que marcaram a cidade de Sevilha. Elaine Senko (2012) vai evidenciar as origens aristocráticas e a ligação entre os Khaldun e os omíadas durante sua permanência na Península Ibérica. Esses antepassados participaram de uma tentativa de golpe contra o governador de Sevilha, Emir Adb Abdallah. Curaib Ibn Khaldun chegou a tomar o poder da cidade de Sevilha. Entretanto, “Curaib oprimia os habitantes e demonstrava ao extremo seu desprezo” (KHALDUN, 1958, p. 9, apud SAID). Por conta de intrigas palacianas e de um governo pouco aceito pela população devido a forma como tratava o povo, Curaib foi deposto. A família Khaldun assim teria perdido seu prestígio, que seria futuramente recuperado no reinado de Ibn Abbad, quando este “abriu para a casa Khaldun a carreira de vizirato e cargos administrativos” (KHALDUN, 1958, p. 10). Outro antepassado célebre foi o astrônomo e médico Abu Muslim Omar Ibn Khaldun (? - 1057/449) nativo de Sevilha. Enquanto reinavam os Omíadas em Al-Andalus, a família Khaldun manteve seus cargos e altas posições ligadas às cortes. (KHALDUN, 1958)

Esses relatos foram reunidos por Ibn Khaldun através de outros historiadores andaluzes, como Ibn Said (1214/661 - 1287/686 - 88/687), nascido em Granada, Al-Hijari (? - 1195/591), tradicionalista, legista e historiador, natural de Guadalajara, Ibn-Haiyan (987/377 - 1076/469) , natural de Córdoba e o historiógrafo de Sevilha Ibn Al-Achâth. A tomada da Península Ibérica pelos Almorávidas no século 10 e posteriormente pelos Almóadas não influenciaram a posição da família Khaldun. Entretanto, com o enfraquecimento dessas unidades políticas e a queda de Sevilha pelos cristãos de Castela, os Khaldun migraram para Ceuta, no norte da África. Seu antepassado Al-Haçan Ibn Muhammad,

“Depois do que, viajou para o Oriente, e, havendo cumprido o dever da peregrinação, retomou o caminho da África, onde o esperava, ao pé do Emir Abu Zacaria, então em Bona, a mesma fervorosa acolhida. Desde aquele momento, até a sua morte, viveu na sombra tutelar do império Hafside, desfrutando os favores do príncipe, que lhe tinha atribuído apontamentos e feudos (ictâ).” (KHALDUN, 1958, p. 12).

Assim, Al-Haçan viveu servindo o Império Haféssida até que a família se mudou para Túnis. Com a subida ao trono da Ifrikya pelo Emir Abu Ishac, os antepassados de Ibn Khaldun conseguiram manter seus cargos, sendo seu avô nomeado *Amir Al-Achgal* (ministro das operações financeiras). Depois de algumas intrigas, esse antepassado foi nomeado *vice-hajib* (vice primeiro ministro). O pai de Ibn Khaldun, Abu Bacr Muhammad, foi educado em Túnis e trabalhou na carreira militar e administrativa. Entretanto, em algum momento da sua vida, abdicou da carreira nas cortes para se dedicar ao estudo e à oração. Abu Bacr

Muhammad teve sua instrução com grandes sábios de Túnis e tornou-se uma referência nos estudos da língua árabe.

A cidade costeira de Túnis, sua proximidade com Al-Andalus e a presença de mesquitas e *madrasas*, fez desta cidade o local ideal para a recepção do conhecimento que circulava por conta do colapso das cidades ibéricas, que se seguia as conquistas cristãs do norte. O norte da África foi o principal destino dos intelectuais fugidos, que traziam em suas bagagens importantes obras do pensamento andaluz. Neste subcapítulo, segundo a fonte, podemos perceber que circulavam muitos livros de história pelas bibliotecas, escolas, mesquitas e *madrasas*. É interessante pontuar que na narrativa de Ibn Khaldun, não há relato de livros de história como parte dos currículos, portanto a sua circulação e leitura se davam sem a instrução de outros sábios. Além disso, as obras de autores que circulavam não vinham exclusivamente de Córdoba, mas vinham também de outras cidades andaluzes, nos revelando assim a diversidade dos centros de produção intelectual na Península Ibérica.

2.2 A EDUCAÇÃO NA CIDADE DE TÚNIS DO SÉCULO 14

Ibn Khaldun teve sua educação inicial com o pai, que deu a ele a base para a língua árabe. Sua instrução no Alcorão foi ministrada pelo mestre de escola

“Abd Allah Muhammad Ibn Nazal Al-Ansari, oriundo de Jalla, localidade da província de Valência, na Andaluzia, que fizera seus estudos com os primeiros mestres dessa cidade e dos arredores, e sobrepujava a todos seus contemporâneos no conhecimento das diversas leituras corânicas.” (KHALDUN, 1958, p. 16).

Além deste professor, Ibn Khaldun também contou com outro professor que lhe ensinou as leituras corânicas chamado Abu'l Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn Al-Bataui. O estudo do livro sagrado deu a oportunidade de Ibn Khaldun ler e reler o Alcorão vinte e duas vezes, cobrindo assim todas as sete versões tradicionalmente reconhecidas (KHALDUN, 1958). Esse esforço em memorizar as diferentes formas de recitação confirma o caráter central que o Alcorão ocupava na sociedade muçulmana naquele momento. Os estudos do Alcorão não se limitavam a ler e memorizá-lo, havia também estudos que cobriam comentários e análises do texto sagrado. Ibn Khaldun prosseguiu no estudo do Alcorão, com análises através de comentários do leitor do Alcorão Yacub Ibn Ishac Al-Hadrami. Com esse autor, Ibn Khaldun estudou “o poema de Chatebi sobre as lições corânicas, intitulado *Lamiya*, e um outro poema sobre ortografia intitulado *Raya*.” (KHALDUN, 1958, p. 16).

Além dessas obras, Ibn Khaldun realizou estudos de obras de caráter jurídico, como é o caso da obra chamada de *Tafassi*, de Ibn Al-Barr. Essa obra trata das tradições relatadas no

Muwatta, obra de Malik Ibn Anas (711/93 - 795/179), considerada a base do sistema de jurisprudência *maliquita*. Al-Bataui incentivou o estudo de outros livros, como: *Thashil* do célebre gramático, Ibn Malik (? - 1273/672), obra que “fornece esclarecimentos sôbre todas as questões que pode suscitar cada regra da gramática; teve grande número de comentadores.” (IBN KHALDUN, 1959, p. 17) e a obra *Mukhtaçar* (Resumo da Jurisprudência) de Ibn Al-’Hajib, legista da escola *maliquita*. Nesse trecho podemos notar que as obras de direito *maliquita* eram bastante valorizadas na formação intelectual de Túnis. Como essa era a principal escola de interpretação do direito muçulmano no norte da África, é provável que essa obra estivesse presente em outros centros de ensino.

A formação de Ibn Khaldun nos estudos da língua e gramática árabe apresentam-se como motivo de orgulho para o autor, que cita uma longa lista de professores que teve como mestres para o ensino: Abu Abdallah Muhammad Ibn Al-Arabi Al-Haçairi, cheik e doutor em gramática, Abu Abdallah Muhammad Ibn A-Chuach Az-Zarzali, Abu’l Abbas Ahmad Ibn Al-Cassar, gramático que vivia em Túnis, Abu Abd Allah Muhammad Ibn Bahr, gramático e filólogo de Túnis que orientou Ibn Khaldun no estudo das obras: Seis Poemas (coletânea de poesias de seis antigos poetas árabes), o livro *Hamaça* (coletânea de poesia épica), organizada por Abu Tammam (? - 845/231), alguns poemas da obra *Mutanabbi* (915/303 - 955/344) obra de poesia pró-árabe que ainda hoje em dia continua influente e algumas poesias presentes no *Kitab Al-Agani*, maior coletânea de poesia árabe (KHALDUN, 1958). Outro importante professor na formação de Ibn Khaldun foi Chams Ad-Din Abu Abd Allah Muhammad Ibn Jabir, chefe tradicionalista de Túnis e autor de *rihlas*. Esse sábio orientou Ibn Khaldun no estudo do *Muwatta*, da obra de Muslim Ibn Hajjaj (? - 875/262), um dos principais especialistas em *hadiths*, uma obra de gramática conhecida como Cinco Tratados Elementares, que contém cinco lições sobre gramáticas muito populares nas escolas corânicas: *Maât Amil*, de Jorjani e um comentário da mesma obra chamado *Charh*, o *Misbah* de Mutarazzi, o *Hidayat An-Nahu* e o *Kafiyat* de Ibn Al-Hajib (KHALDUN, 1958). Com esse sábio que Ibn Khaldun conseguiu sua *ijaza* geral

“*Ijaza* ou licença” é o certificado de capacidade dado pelo professor ao aluno, autorizando-o a ensinar as matérias explicadas em suas aulas. Cada disciplina tinha sua licença, a *Ijaza* geral, compreendia tôdas as disciplinas do curso.” (KHALDUN, 1958. p. 18).

O estudo do direito na cidade de Túnis contava com muitos mestres: Abu Abd Allah Muhammad Ibn Allah Al-Jaiani, nativo de Jaén, Abu’l-Cacim Muhammad Ibn Al-Cacir e Abu Abd Allah Ibn Abd As-Salam, cádi de Túnis. Esses sábios transmitiram a Ibn Khaldun

importantes obras do pensamento *maliquita*, como o *Muwatta*, o *Mudawana* e obras de resumo e comentários desses livros como o *Tamhid*. A maior parte desses professores sucumbiu com a chegada da peste bubônica (KHALDUN, 1958).

Em 1347, Abu'l-Haçan, soberano merínida do atual Marrocos, invadiu e ocupou a cidade de Túnis. Sua corte contava com grande número de sábios versados na lei islâmica que chegaram à cidade e passaram a ministrar aulas nas escolas e mesquitas. Ibn Khaldun vai citar os mais importantes sábios com que teve contato: Abu Abd Allah Muhammad Ibn Sulaiman As-Sitti, mufti e chefe do rito *maliquita* no Magreb, Abu Muhammad Abd Al-Muhaiman Al-Hadrami, chefe tradicionalista e gramático do Magreb, Xeque Abu'l-Abbas Ahmad Az-Zuawi, leitor do Alcorão no Magreb, Abu Abd Allah Muhammad Ibn Ibrahim Al-Abelli, mestre nas ciências fundadas na razão e Abu'l Cacim Abd Allah Ibn Yuçuf Ibn Riduan, doutor em jurisprudência *maliquita* (KHALDUN, 1958).

A chegada desses sábios que acompanhavam as comitivas dos conquistadores nos revela que a migração e a movimentação de eruditos não ocorriam apenas com a queda de centros de conhecimento, mas que acompanhava as conquistas das cidades nos exércitos dos soberanos norte africanos. Esses sábios foram muito importantes na formação inicial de Ibn Khaldun, garantindo uma formação diversa: licenças para ensinar as seis principais Coleções de tradição, o *Muwatta*, *As-Siar* de Ibn Ishac, obra de *hadiths* de grande autoridade e o tratado de Ibn As-Salah sobre as tradições. Além da circulação de sábios, Ibn Khaldun nos revela a circulação de livros após a mudança de sábios para Túnis. O autor cita Al-Hadrami, que possuía uma biblioteca que contava com três mil volumes sobre diversos assuntos: tradições, direito, gramática e filologia, poesia e ciências fundadas na razão (KHALDUN, 1958). Através da fonte podemos perceber que o conhecimento circulava nos contatos entre diversos professores e obras, confirmando assim o caráter transitório do conhecimento norte africano naquele momento.

A partir do relato autobiográfico de Ibn Khaldun, somos apresentados as principais obras e autores com o qual o erudito teve contato em Túnis no início de sua formação: tratados de gramática, livros sobre a tradição, coletâneas de *hadiths*, poesia, livros sobre as ciências fundadas na razão, livros de história e obras e coletâneas do direito *maliquita*. Além disso, Ibn Khaldun nos informa da importância que o movimento do conhecimento teve na sua formação, que foi muito enriquecida pelo trânsito de sábios nas cortes dos conquistadores norte africanos.

Elaine Senko analisou, além da Autobiografia, a obra *Muqaddimah* de Ibn Khaldun e encontrou importantes vestígios da sua formação que não foram incluídos na Autobiografia. A influência da *falsafa* (filosofia árabe) na sua formação, por exemplo, foi muito importante, já que foi através “de uma técnica da Falsafa intitulada *tahafut* (refutação baseada na reflexão) para trabalhar seus pensamentos.” (SENKO, 2012, p. 62). Além disso, Senko vai afirmar que o autor foi influenciado pela escolástica islâmica, que segundo Ibn Khaldun era

“uma ciência que fornece os meios de provar os dogmas da fé por argumentos racionais, e de refutar os inovadores que, no que tange às crenças, se afastam da doutrina seguida pelos primeiros muçulmanos e pelos observadores da sunna.” (KHALDUN, 1958, p. 63 apud SENKO, 2012).

Assim, podemos afirmar que a formação dos sábios na cidade de Túnis era bastante influenciada pelo rito *maliquita*, a principal escola jurídica presente no norte da África, pelo estudo da língua árabe, pela *falsafa* e pelas obras de poesia. Essa formação habilitava os estudantes ao trabalho com ofícios administrativos, como professores nas *madrasas* ou nas cortes como *mufti* ou mesmo como *cádis*. A diversidade de obras e trabalhos oriundos de outras localidades do mundo muçulmano indica que a circulação do conhecimento no norte da África se encontrava bastante articulada e sólida no século 14/7.

2.3 OS DIVERSOS OFÍCIOS EXERCIDOS POR IBN KHALDUN APÓS SUA FORMAÇÃO

O subcapítulo anterior apresentou a formação inicial de Ibn Khaldun na cidade de Túnis, até o ano de 1347/748, momento em que a Peste Bubônica chega à cidade e vitima grande parte dos professores de Ibn Khaldun e seus pais. Ibn Khaldun tinha apenas 15 anos quando ele e os irmãos ficaram órfãos. Assim, após a peste, Ibn Khaldun passou a frequentar o curso do professor Abu Abd Allah Al-Abelli, em uma *madrasa* de Túnis (SENKO, 2012) onde permaneceu pelos próximos três anos. Mais tarde, recebeu então um convite para exercer o cargo de escrivão da alama junto do Sultão merínida Abu Ishac, sua função consistia em escrever

“o parafo em nome do sultão, isto é, traçava em grossas letras, sôbre os decretos e cartas imperiais, as palavras: Louvores a Deus, gratidão a Deus, que se colocavam entre a basmala e o resto do texto.” (KHALDUN, 1958, p. 25).

Neste momento, Ibn Khaldun tornou-se um componente da corte merínida, e passou a acompanhar o soberano em campanhas militares. O soberano merínida tomou o caminho de Biskra e foi acompanhado de todos os sábios magrebinos que haviam sido levados a Túnis. O

clima de instabilidade, decorrente das disputas entre os líderes militares, atrasou o deslocamento de Ibn Khaldun. Em 1354/755, após reunir grande número de sábios, o Sultão Abu Inan mandou convidar Ibn Khaldun para se estabelecer na sua corte em Fez, pois

“falou-se a meu respeito durante uma dessas reuniões e, como o príncipe queria escolher alguns estudantes para discutirem em sua presença questões versando sobre direito e Belas Artes, os doutores que tinham encontrado em Túnis me apontaram descrevendo minhas qualidades.” (KHALDUN, 1958, p. 27).

Neste trecho, podemos observar que Ibn Khaldun já era bastante popular no Magreb, tendo sua fama alcançado Fez, outro importante centro de conhecimento norte africano. Túnis não era uma cidade pequena, as estimativas de Albert Hourani giram em “torno de 50 mil a 100 mil habitantes no século 15.” (HOURANI, 2006, p. 155). Portanto, esse convite confirma que Ibn Khaldun se destacava como erudito, sendo reconhecido fora de sua cidade natal.

Mais tarde, em Fez, Ibn Khaldun foi nomeado secretário do Sultão e ficou encarregado de “escrever suas decisões sobre os documentos submetidos a seu julgamento” (KHALDUN, 1958, p. 27). O autor, entretanto, não ficou nada feliz em ser nomeado para esse cargo, como podemos notar no seguinte trecho “Aceitei com repugnância esta colocação, visto que nenhum dos meus antepassados ocupou tal cargo.” (KHALDUN, 1958, p. 27). Esse trecho da autobiografia revela-nos o orgulho “aristocrático” de Ibn Khaldun, que parece profundamente decepcionado por aceitar um cargo de secretariado. Mesmo que não estivesse satisfeito com seu emprego, Ibn Khaldun pode aproveitar sua presença em Fez para seguir se dedicando aos estudos e tomando aulas com os grandes sábios magrebinos e andaluzes que iam a Fez em missões diplomáticas. O autor faz questão de mencionar alguns sábios com os quais teve contato na corte de Abu Inan: Ibn As Saffar Abu Abd Allah Muhammad, nativo de Marrakesh e principal doutor nas leituras corânicas; Al-Macarri Abu Abd Allah Muhammad, natural de Tlemcen e grão-*cádi* de Fez, era professor e juriconsulto; Charif Al-Haçani Abu Adb Allah Muhammad, nativo de Aluin, versado nas ciências teológicas, filosofia, tradições e jurisprudência; Al-Buriji Abum Cacim Muhammad Ibn Yahia, de Borja na Andaluzia, servia como secretário e redator da chancelaria, mais tarde foi nomeado como *Cádi* militar e Ibn Abd Ar-Razzac Abu Abd Allah Muhammad, xeque de grande saber (KHALDUN, 1958). Após alguns anos, Ibn Khaldun foi nomeado para trabalhar no secretariado do Sultão Abu Inan.

“Distinguiu-me com um favor especial, permitindo que tomasse parte nas discussões literárias havidas em sua presença; me escolheu para transcrever (Tauki’), sôbre cada peça e documento submetido a seu exame, a resposta que julgava conveniente.” (KHALDUN, 1958, p. 28).

Segundo Ibn Khaldun, neste momento, sua relação com o sultão haféssida Abu Abd Allah Muhammad serviu de combustível para que outros membros da corte iniciassem intrigas contra o erudito. Teria chegado ao Sultão Abu Inan informações que Ibn Khaldun e o sultão haféssida planejavam fugir para Bujaya, onde teria sido prometido a Ibn Khaldun o cargo de *hajib* (KHALDUN, 1958). Essas denúncias foram acolhidas pelo sultão e Ibn Khaldun foi preso e torturado até a morte do Sultão, quando o vizir Al-Haçan Abu Omar concedeu a liberdade e restaurou o cargo de Ibn Khaldun. Nesse momento, Ibn Khaldun desejou voltar a Túnis, mas não obteve a autorização e permaneceu na cidade de Fez (KHALDUN, 1958).

Al-Haçan Abu Omar nomeou As-Asid, filho de Abu Inan como próximo Sultão merínida, mas com a morte de Abu Inan, o filho de Abul Haçan chamado Abu Salem, foi trazido de volta à África da Península Ibérica, onde permanecia exilado durante o reinado de Abu Inan. Essa situação gerou incertezas quanto a quem seria o ideal para ocupar o trono merínida. Ibn Khaldun se encontrava no serviço de secretariado de Mansur Ibn Sulaiman, proclamado vizir em Tlemcen (KHALDUN, 1958). Abu Salem teria pedido ajuda a Ibn Khaldun para tomar de volta seu lugar como sultão oferecendo-lhe dinheiro e altos cargos. Ibn Khaldun então passou a tentar angariar seguidores entre os chefes merínidas para a causa de Abu Salem (KHALDUN, 1958).

Após alguns desentendimentos, Abu Salem foi proclamado Sultão e marchou sobre Fez tomando controle da cidade. Além disso, tomou Ibn Khaldun para seu cortejo e o colocou no cargo de secretário particular, onde passou a redigir suas correspondências (KHALDUN, 1958). O alto cargo que exercia e a proximidade do Sultão colocaram Ibn Khaldun novamente, segundo seus próprios relatos, em uma situação que despertava inveja de outros funcionários. As intrigas palacianas resultaram na tomada do trono de Fez pelo vizir Amar Ibn Abd Allah e novamente, no exílio de Abu Salem (KHALDUN, 1958). O novo vizir chamava-se Omar e o novo governante manteve Ibn Khaldun em seu cargo e aumentou seu pagamento de *ictâ*, que era a concessão de lotes de terra a oficiais por períodos limitados. Mas, as ambições de Ibn Khaldun não estavam alinhadas com as oportunidades que o novo vizir oferecia, situação que fez ele se afastar desse vizir (KHALDUN, 1958).

Esse distanciamento evidenciou-se quando, posteriormente, Ibn Khaldun pediu a permissão de retornar a sua cidade natal. A autorização foi negada, pois segundo Ibn Khaldun, os novos governantes tinham dúvidas quanto ao relacionamento dele com o governante de Tlemcen, Abu Hammu, que tinha assumido a autoridade de todo Magreb central

(KHALDUN, 1958). Posteriormente, a autorização para partir lhe foi concedida, com a condição de que Ibn Khaldun não poderia dirigir-se a Tlemcen, então ele decidiu embarcar para a Andaluzia em 1362/763. Ibn Khaldun escolheu a Andaluzia pois tinha entrado em contato em Fez com Muhammad V, antes governante de Granada, quando este foi deposto por um de seus parentes. Muhammad V conseguiu, depois de pedir apoio ao sultão merínida, tomar o trono de Granada novamente em 1362/763. Primeiro, Ibn Khaldun se dirigiu a Ceuta e de lá desembarcou em Gibraltar. Depois dirigiu-se a Granada, onde teve uma boa acolhida pelo governante.

“Desde êste momento, o sultão me colocou no primeiro lugar entre as pessoas de sua sociedade, e me tornou seu confidente, o companheiro de seus passeios e de seus divertimentos.” (KHALDUN, 1958, p. 35).

Figura 4: Reino nazarí em 1482, antes del comienzo de la guerra de Granada.



Fonte: Colaboradores de Wikipedia. Reino nazarí de Granada. Wikipedia, La enciclopedia libre, 2023. Disponível em: https://es.wikipedia.org/wiki/Reino_nazar%C3%AD_de_Granada. Acesso em: 14/11/2023

Essa proximidade com o soberano, levou Ibn Khaldun a ser enviado em missão diplomática ao encontro com o príncipe de Castela, Pedro, o Cruel, filho de Afonso XI. Nesta ocasião, Ibn Khaldun foi ratificar um tratado de paz entre esse príncipe e os emires de Granada. O encontro deu-se em Sevilha, momento em que Ibn Khaldun teve a oportunidade de entrar em contato com “inúmeros vestígios deixados pelos meus poderosos antepassados” (KHALDUN, 1958, p. 35). Nesse encontro, Ibn Khaldun afirmou que o príncipe Pedro, o Cruel, teria ficado encantado com suas qualidades e ofereceu-lhe restaurar as suas heranças de

seus antepassados caso decidisse por permanecer na sua corte. Ibn Khaldun negou este convite e retornou à corte de Granada, onde lhe foi cedida através de carta patente terras na vila de Elvira (KHALDUN, 1958). Segundo Elaine Senko, Ibn Khaldun teria recusado o convite por conta da “fama atroz do rei cristão ou por entender que o tempo de glória muçulmana em Al-Andaluz já teria passado...” (SENKO, 2012, p. 46).

Estabelecido em Granada, Ibn Khaldun pediu para que sua família, que nesta época encontrava-se em Constantina, fossem enviados à Península Ibérica, para morar junto dele. Em 1364, Ibn Khaldun recebeu uma carta do Sultão Abu Abd Allah Muhammad, informando que esse soberano acabara tomar a cidade de Bujaya e que desejava a sua presença em sua corte, prometendo ao autor o cargo de *hajib* (camareiro mor), que “consiste em dirigir sozinho e sem contrôles, a administração do estado, e servir de intermediário entre o soberano e seus grandes oficiais” (KHALDUN, 1958, p. 38). Ibn Khaldun então pediu licença ao sultão Ibn Al-Ahmar que prontamente autorizou a partida e forneceu mantimentos e uma carta de recomendação para a viagem.

Em Bujaya “as rédeas do governo me foram entregues e apliquei-me com zelô a organizar a administração e a conduzir bem os negócios do Estado.” (KHALDUN, 1958, p. 38). Ibn Khaldun foi nomeado pregador na grande mesquita da cidade. Logo em seguida de sua chegada a Bujaya, foi declarada guerra entre o Sultão de Bujaya e o Sultão de Constantina por conta de questões fronteiriças. Por necessidades financeiras, o soberano de Bujaya pediu a Ibn Khaldun que fosse cobrar os impostos das populações nômades que viviam nas proximidades da cidade. “Depois de invadir e devastar o seu país, as obriguei a entregar-me reféns em garantia do pagamento integral das contribuições.” (KHALDUN, 1958, p. 39). Esses recursos auxiliaram o governador de Bujaya a resistir algum tempo à invasão do sultão de Constantina, entretanto com a perspectiva de perder, o próprio Ibn Khaldun entregou a cidade ao Sultão Abu'l-Abbas, senhor de Constantina (KHALDUN, 1958). Esse trecho revela que Ibn Khaldun também possuía habilidades militares suficientes para impor a vontade do soberano de Bujaya sob as sociedades nômades e autoridade suficiente, naquele momento, para entregar a cidade capitulada.

Na corte do Sultão Abu'l-Abbas, Ibn Khaldun revela que presentia estar sendo mal falado pelos outros membros da corte e rapidamente pediu autorização para partir. Foi então procurar Yacub Ibn Ali, chefe dos zaiânidas, que se achava no Magreb. O soberano de Constantina mandou então prender o irmão de Ibn Khaldun e revistar sua casa em busca de tesouros (KHALDUN, 1958). Ibn Khaldun então dirigiu-se a Biskra, onde acreditava que teria

uma boa acolhida. É interessante notar que em diversos trechos da autobiografia que Ibn Khaldun é seguido por intrigas nas cortes que se estabelece. Como o autor não dá muitos detalhes dessas intrigas e levando em consideração que Ibn Khaldun está narrando sua própria história, podemos imaginar que essas intrigas deveriam ter algum tipo de fundamento que provavelmente foi ocultado pelo autor.

O Sultão Abu Hammu de Tlemcen, resolveu marchar contra Bujaya e pediu o auxílio de Ibn Khaldun para tentar forjar uma aliança entre ele com os nômades árabes da “tribo dos Riaha” (KHALDUN, 1958, p. 40). Abu Hammu prometeu a Ibn Khaldun o cargo de *hajib* e secretário do parafo real. Ibn Khaldun reproduz a carta que o convida a ingressar na corte de Tlemcen e que tece grandes elogios ao seu destinatário, como podemos ver abaixo:

“Seguros do amor que tendes por nossa pessoa, do devotamento que vós nos demonstrates e de vossos bons serviços prestados em tempos idos e hodiernos, conhecendo também as belas qualidades de vossa alma, o saber que vos coloca acima de toda rivalidade, assim como sabedores de vossos profundos conhecimentos nas Ciências e Belas Artes (...)” (KHALDUN, 1958, p. 41).

Ibn Khaldun teve sucesso em garantir a aliança entre o senhor de Tlemcen e as tribos árabes, acabando assim com a aliança de Abu Hammu com as mesmas tribos. Esse trecho nos revela a fragilidade que o poder tinha no norte da África ao apresentar as relações entre os governantes sedentários e as sociedades nômades. A disputa pelas cidades nos revela outros personagens nesse complexo tabuleiro que foi o Magreb pré moderno, os nômades teriam papel essencial nas disputas e seriam um elemento decisivo para a garantia do controle das cidades. Além disso, esse trecho revela um pouco da agenda das populações nômades, que podiam trocar de aliados quando recebiam uma oferta melhor de outros soberanos. A vida nas cortes e sua participação em conflitos políticos, como mediador entre os nômades e sedentários e como conselheiro e *hajib*, levaram Ibn Khaldun a deixar de lado sua vida intelectual, como demonstra no seguinte trecho:

“Aliás, já tinha me desembaraçado das seduções do poder, e, como havia muito tempo que me tinha descuidado da cultura das ciências, desejava abster-me da política para dedicar-me ao estudo e ao ensino.” (KHALDUN, 1958, p. 42).

Neste momento, embora o desejo de Ibn Khaldun fosse de retornar aos estudos, a situação em que se encontrava o Magreb beirava a guerra. O Sultão Abu Hammu preparava-se para atacar Bujaya e pediu a Ibn Khaldun que intervisse a seu favor com a tribo dos Riah. Abu Hammu e Abu Ishac, sultão de Túnis fizeram uma aliança contra Abu'l-Abbas, senhor de Bujaya e Constantina. Abu Hammu foi surpreendido pela aliança entre as tribos árabes e perdeu grande parte de seu território, indo se refugiar em Tlemcen (KHALDUN, 1958).

Em 1370/772, chegou a notícia de que o soberano merínida Abd Al-Aziz cogitava marchar contra Tlemcen, situação que fez com que Abu Hammu recuasse nas suas campanhas militares. A guerra estava sendo formada e Ibn Khaldun, percebendo que não poderia se movimentar muito pelas estradas, resolveu partir para Al-Andaluz (KHALDUN, 1958). Dirigiu-se a Hunain, onde não encontrou nenhuma embarcação disponível para realizar a travessia. No porto, Ibn Khaldun foi reconhecido e rapidamente o Sultão Abu'ul-Aziz encaminhou um destacamento militar para verificar suas posses. O destacamento militar interceptou Ibn Khaldun e o levou para Tlemcen, ao Sultão, onde esse explicou a sua situação. O sultão então repreendeu Ibn Khaldun por abandonar o serviço de sua família. Ibn Khaldun então culpou seu afastamento ao regente Omar Ibn Abd Allah, declaração que foi confirmada por outros membros da corte (KHALDUN, 1958). Ao perceber que o sultão preparava-se para a guerra contra Bujaya, Ibn Khaldun estimulou o sultão a sua investida e partiu, indo fixar-se no *ribat* dedicado ao Xequê Bu Midian em busca de distanciar-se das cortes e dedicar-se ao estudo.

O Sultão Abd'ul-Aziz conseguiu ocupar Tlemcen e Abu Hammu, vendo-se na desvantagem, fugiu. Abd'ul-Aziz, foi atrás de buscar o apoio de outras tribos nômades e pediu a Ibn Khaldun que se retirasse do seu exílio e servisse como intermediário entre ele e as tribos zaiânidas (KHALDUN, 1958). Ibn Khaldun prosseguiu seu caminho passando por Al-Batha, Al-Macila e seguindo a Biskra. Neste percurso, garantiu aliança com algumas tribos árabes, fortalecendo assim o Sultão Abd'ul-Aziz. Em Biskra, Ibn Khaldun novamente se envolveu em intrigas, dessa vez relacionadas ao Sultão Abd Al-Aziz que sentiu-se incomodado com a influência que Ibn Khaldun tinha com os povos nômades. O Sultão

“olhando como verdadeiro o que suspeitava, deu ouvido a tudo o que se lhe relatava, mesmo as mais contraditórias notícias, que os delatores traziam a meu respeito, até que, finalmente, escreveu uma carta cheia de queixumes a Uanzamar, o amigo íntimo e conselheiro do sultão. Este comunicou-a ao sultão que não tardou a escrever-me, chamando-me a sua presença.” (KHALDUN, 1958, p. 51).

Esse trecho evidencia outro episódio de intrigas palacianas envolvendo Ibn Khaldun. Essa não seria a última vez que o erudito teria seu nome envolvido em intrigas. Em seu caminho ao Sultão, chegou a notícia de que este teria falecido e seu filho teria sido nomeado sultão por Ibn Gazi, que o tutelava. Ibn Khaldun passou um tempo com os nômades Banu'l Attaf e depois partiu para Fez. Abu Hammu, sabendo da morte do Sultão, lançou um ataque à província de Tlemcen, tomando seu controle rapidamente (KHALDUN, 1958). Abu Hammu, ao descobrir o trânsito de Ibn Khaldun, mandou um destacamento para interceptar e impedir o

avanço dele. A comitiva em que se encontrava Ibn Khaldun foi atacada e o sábio teve de fugir pelo deserto, assim como outros membros. Ibn Khaldun vagou pelo deserto por dois dias até que encontrou o caminho de Fez e dirigiu-se ao vizir Ibn Gazi, que o esperava com

“a acolhida mais honrosa e amigável possível; ultrapassou até minha esperança no que tange aos apontamentos e doações que fez. Conservei pois minhas funções e posição na côrte; desfrutava do conceito público, e ocupava um posto elevado no conselho do gôverno.” (KHALDUN, 1958, p. 52).

Ibn Khaldun aponta que, durante seu serviço na corte de Fez, teve a oportunidade de dedicar-se ao estudo e ao ensino. Neste período, ocorreu de Ibn Al-Ahmar pedir a extradição de Ibn Al-Khatib ao vizir Ibn Gazi, pedido esse que lhe foi negado. Como resposta, Ibn Al-Ahmar mandou a África o emir Abd’ul-Rahman Ibn Abi Ifellucen, príncipe merínida que até então estava “guardado em cativeiro honrado” (KHALDUN, 1958, p. 52). Abd’ul-Rahman desembarcou em Gafsa e os nômades da região, que pertenciam a cabila Botua, o proclamaram Sultão. Além desse príncipe, o filho do Sultão Abu Salem, Abu’l Abbas Ahmad recuperou a liberdade e foi proclamado Sultão do Magreb, entregando-lhe as províncias de Sijilmassa e Dera. O Sultão Abbu’l Abbas, no ano de 1374, invadiu e ocupou a cidade de Fez e colocou no lugar de vizir Muhammad Ibn Othman e na soberania da cidade o emir Abd ur-Rahman. Ibn Khaldun teve a oportunidade de escolher se desejava permanecer em Fez ou seguir o caminho do Marrocos com Abd’ ur-Rahman (KHALDUN, 1958). Ibn Khaldun escolheu abandonar Fez e seguir Abd’ ur-Rahman, entretanto não tendo muita segurança de sua posição decidiu embarcar para Al-Andaluz.

Novamente Ibn Khaldun foi interceptado e levado de volta a Fez onde o vizir Muhammad Ibn Othman tentou impedi-lo de prosseguir viagem. Logo, Ibn Khaldun obteve a permissão e prosseguiu para Granada “com o propósito de fixar residência e de passar o resto de meus dias no retiro e no estudo.” (KHALDUN, 1958, p. 54). Em seu caminho a Granada, Ibn Khaldun passou por Gibraltar onde encontrou com o jurisconsulto Ibn Zamarak, secretário de Estado de Granada, que se dirigia a Fez para cumprimentar o Sultão Abu’l Abbas por parte do soberano de Granada. Ibn Khaldun pediu a ele que encaminhasse sua esposa e filhos a Granada. Ao desembarcar, Ibn Khaldun foi apresentar-se ao soberano Sultão Ibn Al-Ahmad onde foi bem recebido (KHALDUN, 1958).

A partida dos familiares de Ibn Khaldun foi negada, pois segundo Ibn Khaldun, o Sultão Abu’l Abbas acreditava que Ibn Khaldun estava servindo como emissário do emir Abd’ur Rahman. Além disso, pediram ao soberano granadino que entregasse Ibn Khaldun nas mãos dos governantes de Fez (KHALDUN, 1958). Esse pedido foi-lhes negado. Por conta de

seu posicionamento nas questões relacionadas a um prisioneiro de guerra, Ibn Khaldun foi desembarcado em Hunain, na costa africana. De Hunain, Ibn Khaldun foi chamado a Tlemcen por Abu Hammu. De lá, Ibn Khaldun buscou o *ribat* Al-Ubbad, mandou chamar sua família e passou a dar aulas públicas. Por conta de sua experiência com as tribos e cabilas, o Sultão Abu Hammu, nomeou Ibn Khaldun como agente no meio das tribos Zaiânidas.

“Como tinha renunciado aos negócios para viver no recolhimento, sentia grande repugnância em me encarregar dessa missão; mas fingi aceitá-la com prazer.” (KHALDUN, 1958, p. 56). Em 1374/776, aproveitando-se da presença da tribo nômade dos Aulad Arif, que o acolheram com honras e presentes, Ibn Khaldun fixou residência com esse grupo e mandou que fossem buscar sua família. Assim, Ibn Khaldun escapou do Sultão Abu Hammu e, aproveitando de sua liberdade, foi viver em *Qal'at Banu Salama* onde passou a redigir sua grande obra, a *Kitāb al - 'Ibār*. Sobre esse período, Ibn Khaldun escreve:

“Fiquei ali durante quatro anos, completamente livre de qualquer preocupação, longe das agitações da política, e foi ali que comecei a composição de meu trabalho (sobre a História Universal). Neste retiro acabei os Prolegômenos, obra cujo plano é completamente original, e para cuja execução tinha tomado o melhor de u'a massa enorme de material e de informações” (KHALDUN, 1958, p. 56).

Após o longo período de escrita da sua obra, Ibn Khaldun teve o desejo de retornar a Túnis, pois “desejava grandemente consultar muitos livros e coletâneas que se encontravam nas grandes cidades; tinha de corrigir e pôr a limpo um trabalho quase inteiramente ditado de memória;” (KHALDUN, 1958, p. 57). O trecho acima nos revela que Ibn Khaldun tinha consciência do caráter inovador de sua obra. Além disso, mostra o cuidado que o erudito teve ao revisar a sua obra, de modo a garantir a legitimidade de suas citações.

Foi no ano de 1378 que Ibn Khaldun, em seu deslocamento para Túnis, encontrou o Sultão Abu'l-Abbas nas imediações da cidade de Jarid. O sultão havia ido a essa cidade punir os xeiques da cidade e garantir seu alinhamento com o governante haféssida. O sultão instruiu Ibn Khaldun ao caminho de Túnis, garantindo a ele que fosse recebido pelos seus funcionários, alocado e alimentado (KHALDUN, 1958). Posteriormente, a família de Ibn Khaldun também se dirigiu à cidade de Túnis. O retorno a sua cidade natal teve um efeito positivo em Ibn Khaldun, como podemos constatar no seguinte trecho: “Vindo minha família juntar-se a mim, achámo-nos, finalmente, reunidos no campo da felicidade que estê príncipe nos abriu.” (KHALDUN, 1958, p. 58).

Assim como em outras ocasiões onde foi colocado sob a proteção de algum soberano poderoso, Ibn Khaldun relata que novamente foi vítima da inveja gratuita dos cortesãos que não viram com bons olhos sua proximidade com os dirigentes. Os relatos de Ibn Khaldun que

tratam das intrigas que acompanhavam o erudito nas cortes em que ele se estabelecia, especialmente os relatos em que houve intrigas gratuitas, constituem parte da autobiografia que deve ser analisada de forma cuidadosa. Em Túnis, Ibn Khaldun foi procurado pelos estudantes de certo Ibn Arafat, grande *mufti* e imame da principal mesquita da cidade, pedindo que lhes ministrasse aulas (KHALDUN, 1958). Ibn Khaldun aceitou dar aulas para os estudantes e isso teria despertado a um mal sentimento no *mufti*, que seria um antigo colega de Ibn Khaldun com o qual o mesmo tinha certa rivalidade. O imame teria pedido aos seus estudantes que abandonassem as aulas de Ibn Khaldun, mas “Como não lhes prestaram nenhuma atenção, seu ódio para comigo duplicou” (KHALDUN, 1958, p. 58).

Enquanto ministrava suas aulas, Ibn Khaldun foi estimulado pelo soberano a prosseguir o trabalho em sua obra. Ibn Khaldun trabalhava, nessa época, em sua obra História dos Berberes e dos Zanata. Em Túnis, Ibn Khaldun nos informa que conseguiu reunir todas as “informações que pude colher sobre as duas dinastias (dos Omaiya e dos Abbassidas), assim como dos tempos ante-islâmicos, fiz uma cópia para sua biblioteca” (KHALDUN, 1958, p. 59). Assim, Ibn Khaldun deixou uma cópia de sua obra em Túnis.

As intrigas dos outros cortesãos, estimuladas pelo imame Ibn Arafat, conseguiram convencer o sultão Abu'l Abbas a solicitar a presença de Ibn Khaldun em sua comitiva quando saísse em campanhas e expedições militares. A oportunidade surgiu quando o sultão precisou realizar uma expedição punitiva a cidade de Touzer, que havia sido perdida. Ibn Khaldun o acompanhou, mas foi enviado a Túnis. “Chegando a capital, fui para minhas terras, chamadas os Mirtos, para proceder as colheitas.” (KHALDUN, 1958, p. 60). Neste trecho, Elaine Senko (2012) comenta que, ao retornar para suas terras para realizar a colheita, Ibn Khaldun mostrou-se um grande senhor, pois teve o cuidado de participar da colheita. Após as colheitas, o sultão se preparava para outra campanha militar. Ibn Khaldun

“Receando ser obrigado a acompanhá-lo, e sabendo que havia no porto um navio pertencente a mercadores de Alexandria, o qual recebia mercadorias com destino aquêlê porto, implorei ao sultão que me deixasse partir para Meca. Obtido seu consentimento, dirigi-me para o porto, seguido por um mundo de estudantes e das pessoas de mais destaque da côrte e da cidade. Depois de ter feito a todos minhas despedidas, tomei o navio, no dia 15 do mês de Chaban (25 de outubro de 1382) e pude enfim achar sossêgo para os estudos” (KHALDUN, 1958, p. 60).

Dessa forma, Ibn Khaldun conseguiu escapar da guerra e dirigiu-se a Alexandria, no caminho de realizar pela primeira vez a peregrinação. Esse fragmento evidencia o desejo de Ibn Khaldun de abandonar a carreira nas cortes e prosseguir com os estudos, assim como seu pai. Ele passou um mês em Alexandria e escreveu poucos comentários a respeito da cidade. Após esse período, Ibn Khaldun prosseguiu seu caminho e dirigiu-se ao Cairo

“Em primeiro de Dul’-hijja (5 de fevereiro de 1383), fazia minha entrada na metrópole do universo, o jardim do mundo, o formigueiro da espécie humana, o pórtico do islâmismo, o trono da realeza, cidade que regurgitava de magníficos palácios e castelos, ornada de conventos de derviches e de colégios, iluminada por luminares de saber e estrelas de erudição. Em cada margem do Nilo, estendia-se um paraíso; o curso de suas águas desempenhava, aos olhos dos habitantes, o papel dos mananciais do céu, que lhes proporcionavam com abundância frutas e mantimentos (94).” (KHALDUN, 1958, p. 61)

Como podemos perceber através da leitura do trecho acima, o esplendor da cidade do Cairo arrancou de Ibn Khaldun diversos elogios. No século 14/7, a cidade do Cairo era a maior cidade da África e contava com uma população estimada de 250 mil habitantes. (HOURANI, 2006, p.155).

A fama da cidade do Cairo já havia se espalhado pelo ocidente muçulmano, como mostram os comentários que fizeram os mestres ou discípulos de Ibn Khaldun, os quais o autor deixou registrado na Autobiografia. Um deles, afirmou: “Quem não viu o Cairo não conheceu a grandeza do islamismo.” (KHALDUN, 1958, p. 61). Outro chegou a afirmar “O que se vê em sonho ultrapassa a realidade, porém, o que se poderia sonhar do Cairo (imaginar o que ele é) ficaria abaixo da realidade” (KHALDUN, 1958, p. 61). Esses trechos revelam a admiração que a cidade do Cairo causava nos habitantes do ocidente muçulmano.

“Poucos dias depois de minha chegada, vieram os estudantes, em grande número, pedir-me que lhes desse aulas. Embora leve de saber, vi-me forçado aqui escer a seus desejos, e comecei a dar aulas na mesquita de Al-Azhar (95).” (KHALDUN, 1958, p. 61).

A mesquita de Al-Azhar é tida como uma das primeiras *madrasas* de África. Foi fundada pelos fatímidas e sob o governo de Saladino foi transformada para se tornar um centro de referência sunita (SENKO, 2012). Esse fragmento também nos revela que a fama de Ibn Khaldun como grande intelectual do ocidente muçulmano já havia se espalhado, de modo que, ao entrar no Cairo, o erudito foi recebido por estudantes interessados em suas aulas. Ibn Khaldun também se apresentou ao sultão do Cairo, que determinou a ele uma “pensão sobre o fundo de obras pias, como era hábito com os homens da ciência.” (KHALDUN, 1958, p. 61). Assim, podemos afirmar que no Cairo do século 14/7, havia o interesse das autoridades em patrocinar a permanência de sábios e eruditos na cidade. Devemos lembrar que a autobiografia, sendo um relato escrito pelo próprio Ibn Khaldun, vai dar prioridade por apresentar narrativas que tem como objetivo engrandecer o seu autor.

Ao decidir se instalar no Cairo, Ibn Khaldun teve o desejo de reunir-se com sua família. Entretanto, ao pedir ao sultão de Túnis que sua família fosse embarcada ao Cairo, o mesmo teve a solicitação negada. O sultão de Túnis esperava que Ibn Khaldun voltasse à

cidade para juntar-se ao soberano. Desse modo, Ibn Khaldun pediu ajuda do sultão do Egito. Neste período, Ibn Khaldun foi nomeado para um cargo no Colégio d'Alcamha, instituição de ensino fundada por Saladino “destinada ao ensino do direito *maliquita*. Instalou quatro professores neste colégio, que se tornou a principal escola *malikita*” (KHOURY, 1958, p. 62). Assim, a principal atividade que Ibn Khaldun exerceu quando chegou à cidade do Cairo foi de professor, inicialmente na mesquita de Al-Azhar e posteriormente no Colégio D'Alcamha.

No ano de 1384/786, o sultão do Cairo destituiu o *cádi maliquita* e nomeou Ibn Khaldun para o cargo. Ibn Khaldun afirma que “em vão supliquei que me dispensasse; não escutando senão a sua vontade, revestiu-me de trajes de honra. (KHALDUN, 1958, p. 62). No Cairo, havia

“um *cádi* para cada um dos quatro ritos ortodoxos; todos eles levam o título de *Cádi'l-cudat* (juiz dos juizes); mas a proeminência pertence ao *Cádi* chafiita, não somente pela extensão de sua jurisdição, que se exercia sobre as províncias orientais e ocidentais como sobre o Said e o Fayum, mas também por que só a ele pertence o direito de fiscalizar a administração dos bens dos órfãos e dos legados testamentários.” (KHALDUN, 1958, p. 62)

Ibn Khaldun foi nomeado para o cargo mais alto dentro de sua linha de interpretação da jurisprudência muçulmana, a *maliquita*. Sua atuação se deu no tribunal estabelecido no Colégio Salahiya. A sua indicação ao cargo de *Cádi'l-cudat* revela-nos a influência e autoridade que obteve Ibn Khaldun como professor do principal colégio de interpretação *maliquita*. O cargo de *cádi* assemelha-se muito ao cargo de juiz e o cargo de *Cádi'l-cudat* seria para julgar as decisões de outros *cádis*. Sobre sua experiência no cargo, Ibn Khaldun escreveu

“No cumprimento dos deveres que me competiam, trabalhava com zêlo digno de encômios, empregando todos os meus esforços para justificar a boa opinião do príncipe que me tinha confiado a aplicação dos preceitos divinos. Para não deixar nenhuma prêsã á maldade dos censores, esforçava-me por aplicar a justiça a todo o mundo, sem me deixar influir pela posição ou poderio de quem quer que fôsse; protegia o fraco da prepotência do forte/ repelia tôda a ingerência, tôda a tentativa, quer de uma parte quer de outra, restringindo-me a ouvir as provas testemunhais.” (KHALDUN, 1958, p. 63).

Ao ser inserido no sistema de justiça do Cairo, Ibn Khaldun pôde constatar que, nos diversos cargos do judiciário, o sistema estava corrompido. O autor identificou problemas com os *adel* (tabeliães, escrivães e assessores do *cádi*), que eram indicados pelo *hakam* (oficial encarregado de fiscalizar a administração judiciária). O *hakam* deveria “investigar a fundo e com rigor o carácter destes indivíduos” (KHALDUN, 1958, p. 63). Ibn Khaldun acusou o *hakam* de deixar-se influenciar pelo “prestígio do alto patrocínio que parecia envolvê-los” (KHALDUN, 1958, p. 63). Além disso, nos informa que as fraudes e os

escândalos dos funcionários do judiciário eram conhecidos e comentados por toda parte, o que levou-o a mandar castigar esses indivíduos.

Além desses escrivães, outros funcionários vinculados aos *cádis* também foram investigados por Ibn Khaldun que constatou a presença nas cortes de homens: “acostumados a redação das queixas, hábeis em formular julgamentos e que se faziam empregar por homens poderosos para lhes dirigirem as atas e convenções.” (KHALDUN, 1958, p. 64). Esses escrivães aceitavam subornos de homens ricos e poderosos, para dessa forma facilitar o andamento de seus processos. Ibn Khaldun identificou que as *waqf* (doação inalienável), de número muito grande no Cairo, eram muitas vezes vinculadas à jurisprudência de alguma das quatro escolas jurídicas e que eram feitos acordos com os escrivães para comprar e vender essas doações. Posteriormente, o erudito identificou os mesmos problemas contra os títulos de propriedade, os contratos e os bens imóveis.

Outros funcionários foram investigados por Ibn Khaldun, que pode identificar problemas nas nomeações dos *muftis* (legistas consultores) do rito *maliquita*. Segundo Ibn Khaldun, esses profissionais tentavam “ditar sentenças jurídicas (*fatwa*) inteiramente contrárias aos julgamentos que os aludidos juízes acabavam de pronunciar.” (KHALDUN, 1958, p. 64). Estes *muftis* não tinham a educação suficiente para exercer tais cargos, todavia alcançavam os postos e eram muitos, tantos que ninguém tinha a coragem de os repreender. Ao tentar reformar um sistema jurídico pouco eficiente, Ibn Khaldun tornou-se alvo desses funcionários. Mandou castigar e punir “segundo as ordenações de Deus, sem que os protetores com quem contavam pudessem subtraí-los à minha severidade.” (KHALDUN, 1958, p. 66).

A partir dessa atitude reformadora, Ibn Khaldun passou a ser vítima de caluniadores, que sussurravam mentiras nos ouvidos do sultão. Além disso, Ibn Khaldun também foi contatado por alguns *cádis*, que aconselharam-o a seguir o sistema: “agradar aos grandes, mostrar deferência para com as pessoas de destaque e julgar debaixo da sua influência tôdas as vêzes que se podiam salvar as aparências.” (KHALDUN, 1958, p. 66). Sobre essa afirmação, Ibn Khaldun tece o seguinte comentário: “Desejava saber como pensavam desculpar-se perante Deus de terem salvo as aparências, tendo a certeza de que, procedendo assim (lesavam gravemente a justiça).” (KHALDUN, 1958, p. 66). As denúncias levaram a instalação de uma assembleia numerosa, composta de *cádis* e *muftis* para examinar as condutas de Ibn Khaldun, que foi inocentado das acusações. Entretanto, mesmo após esse julgamento, outras calúnias surgiram e assim Ibn Khaldun perdeu a benevolência dos homens do governo. Nessa mesma época, o navio que transportava a família de Ibn Khaldun

naufragou enquanto se dirigia ao Magreb, vitimando toda a família de Ibn Khaldun. “Assim, num só golpe perdi para sempre riqueza, felicidade e filhos.” (KHALDUN, 1958, p. 67). Tendo perdido toda a família e tendo o nome sujo pelas acusações dos outros membros da corte, Ibn Khaldun pensou em demitir-se e passou a buscar refúgio nas orações. No entanto, refletiu e decidiu permanecer no cargo, para não desagradar o sultão. O sultão posteriormente permitiu que Ibn Khaldun deixasse o cargo e se integrasse nas cortes novamente, vivendo ainda sob a proteção do sultão.

“limitando meus desejos á felicidade da vida eterna, ocupei-me de lecionar, de ler o Alcorão, compilar e redigir, na esperança de que Deus me permitiria passar o resto dos meus dias no exercicio da devoção e que faria desaparecer tudo o que se pudesse opor a minha felicidade na vida futura” (KHALDUN, 1958, p. 68).

Ibn Khaldun permaneceria três anos lecionando e se dedicando aos estudos no Cairo. Neste momento, o autor teve a oportunidade de revisar novamente sua obra *Kitāb al -'Ibār* e de escrever outras obras. Após esse período, Ibn Khaldun decidiu realizar sua peregrinação a Meca, deixando o Cairo no meio do Ramadan de 1387/789. Ibn Khaldun dirigiu-se à cidade Tor, de onde tomou um navio que o levou até Yambo. Em Yambo, Ibn Khaldun encontrou a caravana dos peregrinos que era organizada pelo soberano do Egito. Essa caravana contava com um Mahmal, “uma espécie de caixão piramidal, coberto de enfeites e de descrições, e carregado no lombo de um camelo.” (KHOURY, 1958, p. 68). Um símbolo da caravana organizada pelo soberano do Cairo. Com essa caravana, Ibn Khaldun foi a Meca, onde realizou todos os deveres da peregrinação sem dar maiores detalhes. Após retornar ao Cairo, Ibn Khaldun viveu sob a tutela do sultão ocupado em estudar e lecionar. Ibn Khaldun encerra o texto da autobiografia informando o ano que estava, no caso 1394/797, momento em que provavelmente estava revisando sua obra.

A Autobiografia termina neste trecho, com Ibn Khaldun vivendo no Cairo no final de 1394. Entretanto, a versão brasileira da Autobiografia de Angelina B. Khoury e José Khoury, apresenta um compilado de citações que narram a vida e os acontecimentos que ocorreram com Ibn Khaldun e que não foram incluídos na autobiografia. Esses detalhes aparecem através de três autores cujos trechos foram traduzidos. São eles Makrizi, Ibn Cádi Chohba e Ibn Arabchah.

O primeiro capítulo após a autobiografia chama-se “O que sucedeu a Ibn Khaldun depois de sua volta de Meca até sua morte”. Neste trecho somos informados que em 1399/802, Ibn Khaldun aceitou o convite que recebeu para exercer o cargo de *cádi maliquita*.

O trecho nos revela que Ibn Khaldun abriu certos inquéritos para investigar a moralidade dos indivíduos que serviam como testemunhas e que “ordenou o fechamento de muitas tabernas de bebida, que foram reabertas mais tarde quando da sua deposição.” (KHALDUN, 1958, p. 68-B). Sua posição no cargo durou pouco tempo. Em 1400/803, Ibn Khaldun foi deposto e outro *cádi maliquita* foi posto em seu lugar. Sobre essa rápida substituição, o autor do trecho comenta:

“Nesta época, o governo egípcio parece ter seguido a norma de não conservar o mesmo *cádi* em exercício se não por um tempo assaz curto; quase cada mês havia destituição e nomeação de *cádi*, por isso, não demorou muito a substituição de Ibn Khaldun.” (KHALDUN, 1958, p. 68-B).

O costume de não preservar um *cádi* por muito tempo no cargo não parece ser o único motivo que levou à destituição de Ibn Khaldun do cargo. Devemos lembrar que Ibn Khaldun foi seguido por intrigas e calúnias em toda corte em que era aceito, assim como lembrar as desavenças que ocorreram quando este exerceu o cargo de *cádi maliquita*. O trecho seguinte, de autoria de Ibn Cádi Chohba, confirma que “o motivo desta mudança (a substituição de Ibn Khaldun no cargo *maliquita*) foi a severidade de Ibn Khaldun e sua prontidão em aplicar penalidades.” (KHALDUN, 1958, 68-B).

Após esse curto período como *cádi maliquita*, Ibn Khaldun foi novamente nomeado professor do colégio *maliquita*. Nesse mesmo ano de 1400/803, o sultão do Egito recebeu a notícia de que as hordas de Timur Lang haviam tomado Alepo e se dirigiam a Damasco. O filho do sultão, Malik an-Nassere Faraj, reuniu um pequeno exército e emires, *cádis* diversos e o califa, assim como Ibn Khaldun. Essa comitiva conseguiu alcançar Damasco, e parte do exército retornou ao Egito por medo de uma tentativa de golpe. Em Damasco, Ibn Khaldun e outros membros da comitiva desceram as muralhas com cordas e foram ao encontro com Timur.

Segundo as narrativas presentes no trabalho de Angelina e José Khoury, Ibn Khaldun teria sido muito bem acolhido por Timur Lang, que teria ficado “admirado de sua bela fisionomia, e encantado com suas palavras, o fez sentar-se e lhe agradeceu o ter-lhe proporcionado conhecer um homem de tanto saber.” (KHALDUN, 1958, p. 70). Essa narrativa é confirmada por outros trechos e por Ibn Cádi Chohba, que também narra os diálogos que Ibn Khaldun teve com o soberano mongol. Ibn Khaldun teria narrado a Timur Lang a história dos povos do Magreb e mesmo a história dos antepassados de Timur, com genealogias e outros detalhes, ao que Timur Lang, curioso com o modo como o historiador

havia obtido essas informações, questionou-o. Ibn Khaldun respondeu que havia obtido as informações de mercadores que haviam visitado os países de Timur Lang.

Essa narrativa também conta que Timur Lang havia convidado Ibn Khaldun a fazer parte de sua corte e o mesmo teria aceitado, mas pedido algum tempo para retornar ao Egito e resolver suas pendências. O que ocorreu foi que Ibn Khaldun conseguiu se desvencilhar dos mongóis e retornar ao Egito, levando consigo alguns prisioneiros que conseguiu libertar. É interessante pontuar que, neste ponto da narrativa, quem afirma que Ibn Khaldun encantou o líder mongol e que esse líder o convidou para integrar sua corte foram outros eruditos, o que, de certa forma, confirma o carisma e o magnetismo de Ibn Khaldun. De retorno ao Cairo, Ibn Khaldun foi novamente nomeado *grão-cádi maliquita* em 1401/805, sendo substituído em 1402/806. Mas, retornou ao cargo em 1406/810, morrendo apenas 20 dias após assumir novamente o cargo com a idade de setenta e quatro anos.

Ibn Khaldun, ao escrever sua autobiografia, procurou evidenciar suas qualidades e omitir suas limitações, de modo a construir e apresentar certa imagem para os leitores da *Muqaddimah*. Sendo um texto que compunha o *Kitāb al -'Ibār*, Ibn Khaldun tinha consciência que seria um trabalho lido por soberanos e que estaria presente nas bibliotecas norte africanas. Por conta disso, podemos encarar o trabalho autobiográfico como uma propaganda, na qual Ibn Khaldun divulgava sua formação e os trabalhos que realizou durante seu percurso. Por se tratar de uma propaganda pessoal, devemos supor que Ibn Khaldun constrói uma narrativa onde há escolhas em evidenciar certos momentos e esconder outros.

Um ponto interessante da Autobiografia é que Ibn Khaldun não fala dos marcos relacionados a sua família. O autor tece longas listas para revelar os intelectuais com os quais teve contato, mas não nos revela o momento em que conheceu sua esposa ou que os filhos nasceram. Essa omissão de momentos chaves da vida privada do autor nos revela que Ibn Khaldun percebia seu trabalho autobiográfico como um trabalho de divulgação de sua carreira erudita e não uma narrativa da sua vida privada.

A autobiografia começou a ser escrita em 1374/776, momento em que Ibn Khaldun havia se afastado das cortes das grandes unidades políticas e estava vivendo na fortaleza *Qal'at Banu Salama*. Neste momento, Ibn Khaldun encontrava-se sob a tutela de uma sociedade nômade, situação que parece não ter sido um empecilho para o desenvolvimento de sua obra. Ibn Khaldun escreveu sua obra sem o auxílio de uma biblioteca ou das obras que necessitava, portanto podemos supor que os planos de Ibn Khaldun eram de retornar às

grandes cidades em busca das bibliotecas para consultar mais materiais e revisar sua obra. Além disso, por conter detalhes posteriores ao seu estabelecimento na fortaleza de fortaleza *Qal'at Banu Salama* devemos supor que Ibn Khaldun estava desenvolvendo seu trabalho autobiográfico quando voltou a se estabelecer nas cidades.

Elaine Senko (2012) nos informa que

“No ano de 1381, no Cairo, Ibn Khaldun fez uma revisão da sua obra *Muqaddimah* e enviou um manuscrito ao sultão hafside da região, Abu'l-Abbas. Em 1397 dedicou uma segunda cópia do manuscrito ao sultão mameluco Malik Al-Zahir Barquq. Ainda quando Ibn Khaldun estava no Cairo enviou outra cópia do manuscrito para o sultão marínida de Fez, Abu Faris. As revisões feitas por Ibn Khaldun se realizaram até a data final de 1402 (o manuscrito mais completo é o de Atif Effendi n. 1936 da Biblioteca Süleimaniye, Istambul, Turquia)²⁴. A *Muqaddimah*, portanto, foi um trabalho escrito por Ibn Khaldun desde 1374 até o momento de sua revisão final, em 1402, sendo também divulgada pelo autor em mesquitas. Os manuscritos da obra de Ibn Khaldun hoje existentes estão divididos entre aqueles assinados de seu próprio punho, com seu estilo de escrita magrebino (especialmente desenvolvido para o entendimento dos soberanos), e outros que foram redigidos por copistas, sendo que a maioria de tais manuscritos se encontra em Túnis e no Egito.” (SENKO, 2012, p. 12).

Elaine Senko, nessa passagem, nos revela que, Ibn Khaldun produziu cópias de seu trabalho para soberanos com os quais teve contato anteriormente, como o soberano hafside, o soberano mameluco e mesmo o soberano merínida em Fez. Considerando a autobiografia como um trabalho que teria servido como certo currículo para Ibn Khaldun, é possível que o erudito buscasse a dispersão de sua obra de modo a aumentar sua influência perante as cortes norte-africanas. Ibn Khaldun pretendia assim abandonar o Egito e retornar ao Magreb? É bem possível. Sobre a relação de Ibn Khaldun com o Magreb, Beatriz Bissio vai afirmar que

“Mas há evidências de que mesmo tendo passado a ser homens cosmopolitas, ambos cultivaram ao longo da vida as raízes magrebino e, sempre que possível, mostraram orgulho em pertencer ao entorno geopolítico e cultural forjado sob a influência de al-Andalus. (BISSIO, 2008, p. 117)

Esse orgulho da herança andaluza também pode ser percebido quando analisamos as partes da *Muqaddimah* que se ocupam de falar sobre o conhecimento naquele momento. Além disso, outros trechos também revelam esse orgulho magrebino, como na seguinte passagem:

“Ibn Khaldun faleceu no Cairo, sem retornar a Túnis, mas fez questão, ao longo dos mais de vinte anos no Egito, de manter a sua caligrafia de estilo magrebino e de usar as vestes de sua região de origem, até mesmo quando desempenhou como juiz (cadi).” (BISSIO, 2008, p. 118).

Neste capítulo analisamos a trajetória de Ibn Khaldun pelas cortes norte africanas e sua atuação através das cortes de diversos soberanos. Através de suas narrativas, Ibn Khaldun nos informa ter sido muito procurado por estudantes nas cidades que chegava, como quando

retornou a Túnis, quando chegou ao Cairo ou quando foi a Fez, revelando assim sua popularidade nos meios intelectuais norte africanos. Além disso, podemos notar que Ibn Khaldun também era bastante requisitado pelas lideranças das cidades onde passava. Não podemos levar ao pé da letra todos os convites para integrar as cortes que Ibn Khaldun diz ter recebido dos soberanos com os quais teve contato, já que a autobiografia foi escrita por ele com o objetivo de ser uma propaganda para os eruditos que entrassem em contato com sua obra. Mesmo assim, podemos constatar, pela análise da autobiografia, que as cortes norte africanas contavam com eruditos oriundos de diversas localidades. Além disso, os relatos de outros autores sobre Ibn Khaldun presentes na autobiografia narram que Timur Lang convidou Ibn Khaldun a integrar sua corte por ter se encantado com seu porte, sua erudição e suas qualidades, sugerindo assim o magnetismo que o erudito exercia sobre os governantes. Ibn Khaldun era um sábio versado em muitos assuntos e que possuía habilidades diplomáticas notáveis, que segundo sua narrativa, foram decisivas nas disputas norte africanas.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho buscamos entender como se manifesta o movimento do conhecimento na autobiografia de Ibn Khaldun. Além disso, também buscamos compreender os motivos que levaram Ibn Khaldun a deixar registrado para a posterioridade as narrativas de sua vida na forma da autobiografia. Ibn Khaldun escreveu sua autobiografia como um anexo de uma obra mais ampla, a *Muqaddimah* e os motivos para sua escrita estariam relacionados com diversos fatores: o medo que o autor teria sentido de que as sociedades no ocidente muçulmano sucumbissem devido a peste; as disputas entre os berberes que resultaram no enfraquecimento das unidades políticas e a decadência resultantes da ascensão dos cristãos do norte. Ibn Khaldun sabia que sua obra estaria presente nas bibliotecas dos centros de produção de conhecimento, portanto buscou apresentar um relato de sua atuação pelas cortes e de sua formação nas instituições de ensino dos quais passou de modo a divulgar sua trajetória profissional.

Sempre que pode, Ibn Khaldun buscou se desvencilhar da vida nas cortes para se dedicar a lecionar, estudar e escrever suas obras. Dessa forma, o erudito contribuiu diretamente para a circulação do conhecimento, pois em seus deslocamentos teve a oportunidade de atuar como um instrumento da dispersão de saberes através do cargo de professor. Além disso, o deslocamento constante possibilitou que Ibn Khaldun prosseguisse nos seus estudos, já que teve contato com os eruditos e as instituições de ensino das cidades onde passou. A viagem, sendo uma importante etapa na formação de eruditos muçulmanos, foi determinante na formação de Ibn Khaldun, que teve a oportunidade de prosseguir seus estudos em Fez, importante centro de estudos norte africano.

Assim, para a análise do movimento do conhecimento no mundo muçulmano do final da Idade Média compreendemos que parte do conhecimento que circulava pelo norte da África compreendia conhecimentos diversos que já estavam catalogados e constituam áreas de estudos bem estabelecidas. O conhecimento formativo estava principalmente relacionado com a língua árabe, com a religião e a jurisdição, mas não se reduzia a esses temas, sendo muito populares e difundidos outros conhecimentos como obras de história, obras de conhecimentos ligados à natureza, obras de matemática, de história e poesia.

É importante ressaltar que a formação de Ibn Khaldun foi possível pois o autor era de uma família ligada as cortes e que a formação dos indivíduos, como nos foi narrada, não era uma realidade da maioria da população do ocidente muçulmano. A atuação profissional de

Ibn Khaldun nas cortes norte africanas revela-nos que os conhecimentos formativos que o erudito recebeu habilitaram ele a cargos diversos, evidenciando assim certa padronização dos ensinamentos vinculados às madrasas e escolas na região norte africana neste período. Entretanto, seria necessário um estudo mais aprofundado através de outras fontes para afirmar que a formação de Ibn Khaldun representaria um padrão nas instituições de ensino norte africanas. Além disso, é importante lembrar que, na Autobiografia, Ibn Khaldun fala apenas dos conhecimentos que circulavam em instituições islâmicas, deixando de lado os conhecimentos que circulavam com as populações judaicas e as populações cristãs.

Podemos afirmar que o mundo muçulmano medieval era uma unidade cultural transcontinental, formada por sociedades diversas que estiveram interligadas através da religião muçulmana, da língua árabe e de costumes em comum. Essas condições foram essenciais para garantir as condições necessárias para que ocorresse o deslocamento de indivíduos e o trânsito do conhecimento. As conexões entre o conhecimento produzidos no norte da África, no Oriente Médio, na Ásia e na Europa, revelam as teias que interligam os centros de produção de conhecimento presentes nos três continentes e a globalidade das interações eruditas no mundo muçulmano medieval.

O conceito *translatio studiorum*, assim como a História Global, ao discutir a circulação de conhecimentos diversos, oriundos de inúmeras localidades, revela as conexões entre os três continentes tocados pelo islã. Sebastian Conrad distingue três vertentes da História Global: uma delas relacionada a uma “história total”, a outra, pensa a História Global como história das conexões e a terceira estaria baseada no conceito de integração (CONRAD, 2016, p. 17). Esse trabalho foi desenvolvido pensando nas relações, trocas e conexões desenvolvidas entre as sociedades islâmicas do final da Idade Média, encaixando-se na definição de História Global como história das conexões. Além disso, os entrelaçamentos transculturais dialogam com essa vertente, a partir do pressuposto de que as sociedades não se desenvolvem isoladas.

Assim, podemos perceber que a circulação de conhecimentos, no norte da África no final do século 14, tinha um caráter diverso e era estimulada através do trânsito de eruditos que circulavam naquela região. Através da análise da autobiografia podemos vislumbrar os conhecimentos que compunham a trajetória intelectual de Ibn Khaldun e revelar como essa trajetória foi enriquecida pelas migrações causadas pelos avanços cristãos e pelas disputas entre berberes e árabes sedentários e nômades.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES

JALDÚN, Ibn. **Introducción a la historia (antologia)**. Sevilha, Biblioteca de La Cultura Andaluz, 1985

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

KHALDUN, Ibn. The Muqaddimah. Trad. Franz Rosenthal, New York: Routledge, 1967.

BIBLIOGRAFIA

AMARAL, Clínio de Oliveira; BERTARELLI, Maria Eugênia. Discursos sobre a Divina Comédia ou Temporalizações de Dante Alighieri? A construção do conceito de Idade Média e uma análise decolonial por meio da teoria do medievalismo. **Revista Sigmum**, Londrina. v. 21, n. 2, 2020. p. 37 - p. 62, janeiro, 2020.

ALMEIDA, Virgílio Luís de Castro. **Movimento Almóada**: uma proposta para o século XII. 2014. Dissertação de Mestrado. Universidade de Évora.

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, p. 89-117.

BARROS, J. D'A. **A fonte histórica e seu lugar de produção**. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

BASTOS, Mário Jorge. **O poder nos tempos da peste**: Portugal – séculos XIV/XV. Niterói: UFF, 2009.

BEDMAR, Vicente Llorent. O islã e o sistema escolar no Marrocos pré-colonial. **Afro-Ásia**, v. 45, (2012): 123-141.

BISSIO, Beatriz. **O mundo falava árabe**: a civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

BISSIO, Beatriz. **Percepções do Espaço no Medieval Islâmico (séc XIV)** – O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Battuta. Tese de Doutorado - Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2008

BORGES, Vavy Pacheco. Fontes biográficas: grandezas e misérias da biografia. In: PINSKY, Carla Bessanezi (org.). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2008. p. 203-233.

BORGOLTE, Michael. A Crisis of the Middle Ages? Deconstructing and Constructing European Identities in a Globalized World. In: LOUB, Graham A.; STAUB, Martial (ed.). **The Making of Medieval History**. York: York Medieval Press, 2017.

BURKE, P. **A Escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia**. São Paulo: Editora Unesp, 1997

BURKE, Peter. **O que é história do conhecimento?**. Tradução de Freire, Cláudia. São Paulo: Editora UNESP, 2016.

CALLIGARIS, C. Verdades de autobiografias e diários íntimos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, v. II, n. 21, 1998.

CONRAD, Sebastian. 2019 Abordagens Concorrentes. Em CONRAD, Sebastian **O que é a História Global?** Lisboa: Edições 70, 2019, cap.3, p.53-80.

DJAÏT, H. (1982). As fontes escritas anteriores ao século XV. In J. Ki-Zerbo (org.), **História geral da África: metodologia e pré-história da África. vol. I**. São Paulo/Paris, Ática/Unesco, pp. 105-128.

DRAMANI-ISSIFOU, Zakari. O Islã como sistema social na África, desde o século VII. In: EL FASI, MOHAMMED (Org.). **História Geral da África III - África do século VII ao XI**. Brasília: UNESCO, v.3, 2010. cap. 4, pp.113-141.

EL FASI, Mohammed & HRBEK, Ivan. O advento do Islã e a ascensão do Império Muçulmano. In: EL FASI, Mohammed (org.). **História Geral da África. V. 3: A África do século VII ao XI**. Vários tradutores. São Paulo/Brasília: Cortez/UNESCO no Brasil, 2011.

FAGE, J. D. A evolução da historiografia da África. In: Ki-Zerbo, J (Editor). **História geral da África, I: Metodologia e Pré-História da África**. Brasília: UNESCO, 2010, p. 1-22.

FAUVELLE, François-Xavier. **O Rinoceronte de Ouro – Histórias da Idade Média Africana**. Tradução de Regina Salgado Campos e Iraci D. Poleti. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

FARIAS, Paulo Fernando de Moraes. **Sahel: a outra costa da África**. Curso apresentado no departamento de História da USP, setembro de 2004. Transcrição Daniela Baudouin.

FEIRMAN, Steven. African History and the Dissolution of World Histories. In Robert Bates, V. Y. Mudimbe, Jean O’Barr. **Africa and the Disciplines: The Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities**. Chicago: University of Chicago, 1987, p. 168.

FLORIDO, F. Léon. “Translatio Studiorum: traslado de los libros y diálogo de las civilizaciones en la Edad Media”. **Revista General de Información y Documentación**, 2005, v. 15, n. 2, 51-77

FRANKOPAN, Peter. **O coração do mundo**. Planeta Estratégia, 2019.

GARCIN, Jean-Claude. O Egito no mundo muçulmano (do século XII ao início do XVI). **História Geral da África IV: África do século XII ao XVI**. Editor Djibril Tamsir Niane. Brasília: UNESCO, pp. 415-444, 2010.

GIORDANI, M. C. **História do mundo árabe medieval**. Petrópolis: Vozes, 1976.

GOMES, C. **Construção social da memória autobiográfica e histórias de vida**. Paz e Terra. Rio de Janeiro, 2000.

HOURANI, Albert. A Criação de um Mundo (Séculos VII-X). In: **Uma História dos Povos Árabes**. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HOURANI, Albert. Sociedades Muçulmanas Árabes (séculos XI-XV). In: **Uma História dos Povos Árabes**. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HRBEK, I. A desintegração da unidade política no Magreb. In Niane, D. T. (Ed.) (2010). **História geral de África: África do século XII ao XVI**. Vol. IV, Cap.4, pp. 89 - 116). Brasília: UNESCO, 2010.

HRBEK, Ivan. A África no contexto da história mundial. In: FASI, M. El; HRBEK, I. (ed.). **História geral da África III: África do século VII ao XI**. Brasília, DF: UNESCO, 2010. p. 01- 38.

HRBEK I., DEVISSE, J. Os Almorávidas, In: FASI, M. El; HRBEK, I. (ed.). **História geral da África III: África do século VII ao XI**. Brasília, DF: UNESCO, 2010. p. 395 - 430.

IDRIS, Hady Roger. A sociedade no Magreb após o desaparecimento dos Almóadas. **História Geral da África IV: África do século XII ao XVI**. Editor Djibril Tamsir Niane. Brasília: UNESCO, pp.117-131, 2010.

LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). Dicionário analítico do Ocidente medieval: Volume 2. Traduzido por Hilário Franco Júnior. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

LLORENTE Bedmar, Vicente O Islã e o sistema escolar no Marrocos pré-colonial. **Afro-Ásia**, núm. 45, 2012, pp. 123-141 Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/770/77023550005.pdf>. Acesso: 22 de out. de 2022.

LYONS, Jonathan. **A casa da sabedoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

MACEDO, Cecília C. C. Judeus em Al-Andalus: uma outra Idade Média. in: BORGOGINO, Bruno O. **Para além do ocidente cristã, Outras Idades Médias?** Recife: Editora UFPE, 2023. p. 54 - 77.

MONÈS, Hussain. A conquista da África do Norte e a resistência berbere. In: EL FASI, MOHAMMED (Org.). **História Geral da África III: África do século VII ao XI**. Brasília: UNESCO, v.3, 2010. cap. 9, pp. 267-291.

NIANE, D. T. (2010). Relações e intercâmbios entre as várias regiões. In Niane, D. T. (Ed.), **História Geral de África IV: África do Século XII ao Século XVI**. Brasília: UNESCO, v.4, 2010.

PEREIRA, N. M. & SEFFNER, F. O que pode o ensino de história? Sobre o uso de fontes na sala de aula. **Anos 90** (UFRGS. Impresso), v. 15, p. 113-128, 2008.

PIRENNE, Henri. **Maomé e Carlos Magno: o impacto do Islã sobre a civilização europeia**. Contraponto/PUC. Rio de Janeiro. 2010

REIS, Luiza. “O exílio africano de Paulo Farias 1964–1969”, **Tempo**. Revista do Departamento de História da UFF, v. 25, 2019. p. 430–452.

REYNOLDS, Dwight F. **Interpreting the self: autobiography in the Arabic literary tradition**. Londres: University of California Press, 2001.

SAID, Edward. “A fase mais recente”. IN: _____. **Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. pp. 380-432.

SAIDI, Othmane. A unificação do Magreb sob os Almóadas. In: NIANE, DJIBRIL TAMSIR (Org.). **História Geral da África IV - África do século XII ao XVI**. Brasília: UNESCO, v. 4, 2010. cap. 2, pp.16-63.

SANTOS, Sales Augusto dos. A Lei no 10.639/03 como fruto da luta anti-racista do Movimento Negro. In: **Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03**. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. **Para ler os medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SENKO, E. C. Reflexões sobre a escrita e o sentido da História na Muqaddimah de Ibn Khaldun. São Paulo: **Ixtlan**, 2012.

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)**. Dissertação de Mestrado - Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2012

SILVEIRA, Aline Dias da. Algumas experiências, perspectivas e desafios da Medievalística no Brasil frente às demandas atuais. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 36, nº 72, p. 39-49, 2016.

SILVEIRA, A. D. Europeização e/ou Africanização da Espanha Medieval: Diversidade e unidade cultural europeia em debate. **História, Franca**, v. 28, n. 2, 2009. Disponível em: . Acesso em 27 ago. 2016.

SILVEIRA, Aline Dias da. Política e magia em Castela (século XIII): um fenômeno transcultural. **Topoi** (Rio de Janeiro), v. 20, p. 604-626, 2019.

SILVEIRA, Aline Dias da. Da Expansão Árabe à Era Dourada. In: SILVA, Paulo Duarte; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. **Ensaio de História Medieval: Temas que se renovam**. Curitiba: CRV, 2019, pp. 33-50.

SILVEIRA, Aline Dias da. História Global da Idade Média: estudos e propostas epistemológicas. **Roda da Fortuna**, n. 1, v. 8, p. 210-236, 2019.

SILVEIRA, Aline Dias da. Política e magia em Castela (século XIII): um fenômeno transcultural. **Topoi** (Rio de Janeiro), v. 20, p. 604-626, 2019.

SOUZA, Célia D. M. de. **Amor como elogio ao califado omíada de Córdoba em O Colar da Pomba de Ibn Hazm (séc. XI)**. Universidade Federal do Rio Janeiro, 2020.

TALBI, Mohamed. A expansão da civilização magrebina: seu impacto sobre a civilização ocidental. **História Geral da África IV: África do século XII ao XVI**. Editor Djibril Tamsir Niane. Brasília: UNESCO, pp. 65-87, 2010.

VANCINA, Jan; DEVISSE, Jean. A África no contexto da história mundial. In: FASI, M. El; HRBEK, I. (ed.). **História geral da África III: África do século VII ao XI**. Brasília, DF: UNESCO, 2010. p. 881 - 928.

VASCONCELOS, Éderson José de. **A Reconquista: pesquisa e ensino da história medieval ibérica por meio de objeto educacional**. Universidade Federal de Alfenas, 2020.

YOUNG, Helen; FINN, Kavita Mudan Finn. **Global Medievalism: An Introduction**. Cambridge, Inglaterra; Cambridge University Press, 2022.