

O PODER NO ISLÃ CLÁSSICO E NA FILOSOFIA POLÍTICA DE IBN KHALDUN: UM ESTUDO DOS CONCEITOS DE *UMMA* E *ASSABIYA*

Carlos Douglas Martins Pinheiro Filhoⁱ

Resumo

Com o propósito de compreender a noção de poder no pensamento social árabe-muçulmano, realiza-se um estudo dos conceitos de *umma* e *assabiya*, em diálogo com Ibn Khaldun (1332-1402), na obra *Al-Muqaddimah*, e seus interlocutores. Neste sentido, articulo elementos da narrativa biográfica do profeta Mohammad (Maomé, ou Muhammad) com o propósito de construir uma sociogênese da *umma*, unidade político-social precursora do Império Árabe-Islâmico. Por fim, retorno a Ibn Khaldun e a seu conceito de *assabiya*, que tem como propósito designar os laços de solidariedade advindos do parentesco, comunidades ou nações, traduzido com “espírito de corpo” ou “solidariedade de grupo”.

Palavras chave: Poder; Política; Islã clássico; Ibn Khaldun; Pensamento social árabe-muçulmano.

POWER IN CLASSICAL ISLAM AND IN IBN KHALDUN’S POLITICAL PHILOSOPHY: A STUDY OF THE CONCEPTS OF *UMMA* AND *ASSABIYA*

Abstract:

To understand the notion of power in the Arab-Muslim social thought, this research makes a study of the *umma* and *assabiya* concepts in dialogue with Ibn Khaldun (1332-1402) in *Al-Muqaddimah* and his interlocutors. For the purpose of building a sociogenesis of the *umma* – the political and social unit precursor of the Muslim Empire –, we introduced the biographical narrative of the Prophet Muhammad (or Mohammed). Finally, to demonstrate the socio-cultural intermingling of these two concepts, we return to Ibn Khaldun and his concept of *assabiya*, which is designated as bonds of solidarity arising from kinship, communities or nations, translated as “Spirit of Corps” or “Group Solidarity”.

Keywords: Power; Policy; Classical Islamic philosophy; Ibn Khaldun; Islamic social thought.

ⁱ Carlos Douglas Martins Pinheiro Filho é doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), pesquisador vinculado ao Núcleo de Pesquisas em Sociologia da Cultura (NUSC/UFRJ). Atualmente é professor de Sociologia pela Fundação de Apoio à Escola Técnica do Estado do Rio de Janeiro (FAETEC), na Escola Técnica Estadual Henrique Lage.

Introdução

O propósito deste estudo é compreender como o poder foi abordado no pensamento social árabe-muçulmano, a partir dos conceitos de *umma* e *assabiya*. A compreensão dos conceitos depende do entendimento do contexto em que estes são reificados, e vice-versa, na medida em que o próprio conceito mantém “fossilizadas” certas expressões dessas vivências e das formas de pensamento a ela culturalmente atreladas. Neste sentido, apesar de sua historicidade, penso que o estudo desses conceitos colabora na compreensão da noção de poder na atualidade, constituindo um patrimônio intelectual que deve ser reivindicado pelas Ciências Sociais.

Este estudo também é uma resposta ao etnocentrismo intelectual, de maneira crítica, mas positiva e propositiva (Spickard, 1998: 174). Como alerta o autor, a transposição de modelos de análise ocidentais e os pressupostos culturais euro-cristãos nas formulações da sociologia da religião, como problema da autoridade religiosa em Weber, a teoria da secularização e da escolha racional, não podem ser considerados paradigmas universais para compreender as religiões. Pelo inverso, o propósito do trabalho é considerar os elementos culturais, morais e éticos do Islã, sua cosmologia própria e concepções sociopolíticas e

religiosas, formuladas por intelectuais e grupos inseridos neste contexto com o propósito de inserir estes autores como vozes legítimas para o diálogo com as Ciências Sociais modernas.

Parto dos conceitos de *umma* e *assabiya* como categorias nativas, procurando descrever e analisar os discursos de agentes, sua configuração e o seu contexto histórico. Busca-se desenrolar sua historicidade dando voz aos protagonistas desta experiência, como Ibn Khaldun e outros, e seus interlocutores como Bisso, Coggiola, Lawrence, Alatas, Dhaouadi e Connell, com o propósito de traçar uma sociogênese¹ desses conceitos, pela descrição e análise histórico-cultural do islã, abordando elementos da biografia do profeta Muhammad.

Inicialmente procura-se compreender a relação entre o islã e as demais religiões monoteístas, nas suas origens, pois a plurirreligiosidade é uma noção-chave para compreender o conceito de *umma*, comunidade fundada na tolerância com as religiões monoteístas e tributária da tradição árabe pagã da Meca pré-islâmica. Neste sentido, pode-se pensar a *umma* como uma comunidade plurirreligiosa nas origens, mesmo que não haja um Estado “laico” no sentido ocidental, relativizando narrativa característica do processo civilizatório euro-cristão.

Posteriormente, procura-se

¹ Utilizo o conceito de sociogênese inspirado nas obras de Norbert Elias, *O processo civilizador*, volumes 1 e 2 (Elias, 1992, 1993), em que define sua abordagem dos processos históricos, compreendendo sociogênese e psicogênese como elementos relacionais articulados em um processo mais amplo de longa duração. A sociogênese, *grosso modo*, refere-se às mudanças gerais e estruturais deste mesmo processo histórico. Assim, Elias estudava um determinado processo civilizatório, europeu, que acabou por influir nos demais, num sentido universal. Porém, destacamos que compreendemos sua teoria como método, não sendo aplicáveis os mesmos pressupostos relativos ao processo civilizatório europeu, como descrito por Norbet Elias, como modelo de compreensão ético para o processo histórico específico da cultura árabe-muçulmana.

levantar elementos para compreender o entrelaçamento entre a religião e a comunidade no islã, explorando o viés sociopolítico do debate. Assim, descreve-se como o profeta Mohammad tornou-se líder daquela comunidade ao fundar a *umma*, e cujo poder decorre de uma racionalidade política, comunitária e suprarreligiosa.

Por fim, busca-se descrever o conceito de *assabiya* a partir dos estudos de Ibn Khaldun (1987) a respeito da ascensão e queda dos Estados, que trata de elementos do islã clássico, outros acontecimentos históricos e acontecimentos de sua atualidade no Norte da África.

Os Primórdios do Islã

Na Meca pré-islâmica, Alá, que significa o Deus em árabe, era mais um dos 360 ídolos de pedra em torno da Ka'ba, onde diversos cultos conviviam conjuntamente. A peregrinação e as sete voltas em torno da Pedra Negra eram práticas comuns em diversos cultos.

A Ka'ba havia se tornado uma Casa Sagrada muito frequentada, um lugar que Abraão partilhava com outros, com ídolos que representavam deuses locais e divindades tribais. Dizia-se que esses ídolos possuíam um poder que rivalizava com o do Deus de Abraão. Algumas pessoas iam a Meca lançavam dúvidas sobre o poder dos ídolos, dizendo que, após Abraão, haviam surgido outros profetas, todos proclamando um deus não presente nos ídolos. Alguns dos não-partidários dos ídolos eram os judeus, cujo profeta era Moisés. Outros eram os cristãos, cujo profeta era Jesus, embora alguns deles fossem mais longe, afirmando

que Jesus era mais que profeta. (Lawrence, 2008: 27)

Osvaldo Coggiola (2007) em *Islã histórico e islamismo político*, cita Karen Armstrong ao descrever a origem do islamismo, dizendo que o autor relacionou seu nascimento com mudanças significativas na vida social dos coraixitas² da região de Meca. “Especificamente com uma mudança rápida e dramática de uma vida nômade nas estepes da Arábia para uma vida muito próspera baseada no comércio da região de Meca” (Coggiola, 2007: 5).

O autor comenta que o Islã, quando Mohammad começou a defini-lo, recebeu uma variedade de influências, especialmente do Judaísmo e do Cristianismo, religião com comunidades crentes na região. Após a queda do reino judeu de Asmoneus, em 37 a.C., e uma nova diáspora, os judeus haviam se instalado em toda a Península Arábica. Era grande a sua comunidade em Meca e nos arredores. Os cristãos também eram numerosos na Arábia pré-islâmica e o Cristianismo havia se espalhado pela península e pela África, onde a Igreja Copta era forte e o Egito figurava como reino cristão.

O Islamismo era uma síntese nova, capaz de transcender e de superar as divisões entre as tribos, unindo os árabes. Das condições novas de vida surgia a necessidade, tanto como a possibilidade, da união dos árabes sobre as divisões tribais. (Coggiola, 2007: p. 6)

Citando Armstrong, Coggiola (2007) apresenta como Mohammad foi o agente de uma nova espiritualidade ajustada às suas próprias tradições

² Os coraixitas foram os integrantes da tribo dominante na cidade de Meca.

que se oferecia aos árabes, mas que também poderia proporcionar, ao mesmo tempo, um conhecimento universal para poder comerciar. Neste sentido, o caráter “multicultural” do povo muçulmano é interpretado como garantia de sobrevivência comercial, adotando a tolerância como forma de relação com o “outro” e de convívio com a alteridade (Coggiola, 2007: 6).

O surgimento de Mohammad operou sérias mudanças na vida cotidiana daquela sociedade. Ele estava decidido a trilhar uma vida moral ascética, com preces e jejuns, procurando uma “doutrina clara para substituir o caos de divindades e os matadouros que eram os sacrifícios de sangue realizados em volta do templo de Meca” (Rogerson, 2004: 101).

Do Comerciante ao Profeta

Mohammad era um comerciante oriundo de uma família pobre da poderosa tribo dos Banu Quraysh ou coraixitas, força sociopolítica dominante em Meca. A despeito de sua origem, era órfão de pai e mãe, criado inicialmente pelo avô e, depois do falecimento deste, pelo tio Abu Talib. Por indicação deste tio, começou a trabalhar logo na infância com a condução de camelos. Amadurecido, casa-se com a viúva Khadija, muitos anos mais velha do que ele, e membro de família de ricos comerciantes mecanos. Desta maneira, Mohammad torna-se um comerciante e passa a dirigir caravanas.

Tinha o costume, como muitos comerciantes de Meca, dentre eles muitos cristãos e judeus, de jejuar e meditar nas cavernas de Hira, onde costumava passar o mês sagrado do Ramadã. A primeira revelação, ocorrida ali enquanto meditava, consiste num diálogo com o anjo Gabriel que ordena que ele recite um pergaminho que surge

à sua frente. Disse Gabriel: “Recita!” Mohammad era analfabeto, porém disse as palavras sem as ler, saíram de sua boca como se fizessem parte dele (Lawrence, 2008: 28-29).

Assim se faz a “revelação” de Deus a Mohammad, tornando-o a última voz a serviço divino. O então negociante de Meca se transformará em profeta, centrando-se na pregação do monoteísmo e no discurso da salvação do juízo final. Sua voz, legitimada pela sua experiência visionária da escritura sagrada do “livro-visão”, muda sua vida, levando-o a pregação em Meca.

A oralidade é um aspecto de notória importância, reflexo não apenas do islã, mas de toda tradição oral pré-islâmica na qual Mohammad estava inserido, fato traduzido no Corão, um livro para ser lido em voz alta, com rimas que imprimem uma determinada entonação, fazendo da fala um canto. A compreensão do Corão está ancorada “no patrimônio de récitas legendárias que constituíam o fundo comum da poesia árabe” (Bissio, 2012: 133).

Diga-se de passagem, antes de ser um livro escrito, o Corão era um “livro-memória” que o profeta Mohammad recitava para sua esposa Khadijah e os primeiros muçulmanos e, depois, para toda a comunidade muçulmana, a *umma*. Destaco uma elucidativa passagem de Bruce Lawrence (2008), recordada da discussão sobre a transformação do comerciante de vida mundana no profeta do Islã:

Tinha de suportar longos períodos em eu não havia voz interior. Sempre que a ouvia, repetia o que escutara para que os outros pudessem lembrar as palavras exatas. Acima de tudo, contava com sua amada [...] esposa Khadijah. Ela se tornou a primeira muçulmana [...]. (Lawrence, 2008: 31)

A primeira muçulmana é aquela que primeiro, por ser sua esposa, sua família, compartilha suas palavras recitando, construindo sua memória e fazendo multiplicar as vozes. A recitação tornou-se um extraordinário ato de memória coletiva, que ecoou após a morte de Mohammad, permitindo que esse mesmo “livro-memória” fosse finalmente escrito.

Logo veio a experiência visionária da Viagem Noturna. Nesta noite Mohammad teria viajado, conduzido pelo anjo Gabriel, para Meca, Jerusalém e ao mais elevado trono do céu. Lá encontra e é saudado pelos profetas ancestrais: Adão, Jesus, João Batista, José, Salomão, Moisés, Miriam, Ismael, Isaac, Elias, Noé e Abraão, o profeta máximo, que encontra no sétimo e último nível. Nesta noite, na Sidrati il-Muntahab,³ Gabriel ofereceu sua comunidade e beneficência divina, contanto que os seus seguidores rezassem 50 vezes por dia. Mohammad teria aceitado. No retorno Moisés lembrou-lhe que 50 orações era demais. Então Mohammad retorna e negocia com Gabriel a recitação diária de 5 preces (Lawrence, 2008: 34).

É notório como a passagem reflete uma *hexis*³ do diálogo e negociação, em que Mohammad é saudado em um ato de apoio consensual ao “último profeta de Deus”. Finalmente, legitimado por este “fórum-visão”, Mohammad estava pronto para tornar-se líder político. Comparando a revelação divina do evangelho bíblico, cujo caráter histórico

de sua narrativa tem como produto-produtor Jesus, um homem, a revelação divina no Islã tem como sujeito-objeto a voz, a palavra divina expressa na fala do líder profético, eternizada no Corão.

Hégira e a Formação da *Umma*

Os muçulmanos passaram a incomodar os governantes de Meca, ricos comerciantes da tribo dos coraixitas, e Mohammad foi muito perseguido pelo seu tio Abu Lahab e sua mulher.

Crítico da vida suntuosa e fútil, ele instava os muçulmanos a criar uma sociedade justa e igualitária e a respeitar e ajudar os pobres [...]. A mensagem de *Allah* transmitida por seu profeta atraía sobretudo as camadas mais pobres e todos os descontentes com as desigualdades sociais. (Bissio, 2012: 104)

Seus caminhos encontram uma profunda mudança ao morrer Khadija e seu tio, pai adotivo e protetor, Abu Talib. Assim, Mohammad ficou vulnerável à solidão e à perseguição, tornando-se cada vez mais visado e atacado.

O principal canal de comunicação de que Maomé [Mohammad] dispunha com o exterior eram as feiras anuais realizadas nos arredores de Meca. Nesses eventos, reconhecidos como intervalos de trégua, até seus mais virulentos adversários não podiam atacar. (Lawrence, 2008: 41)

Num momento de intensa perseguição no ano de 622 d.C., o profeta

³ Cito Muniz Sodré (2009: 84) que, partindo dos estudos de Aristóteles, define: “Hexis é a possibilidade de instalação da diferença na imposição estaticamente identitária do ethos. O sujeito se apropria dos costumes herdados e tradicionalmente reproduzidos (portanto, concretamente, da moral, socialmente condicionada e limitada) com a disposição voluntária e racional de praticar atos justos e equilibrados dirigidos para um bem, uma virtude, um dever-ser [...]. Satisfaz deste modo uma exigência propriamente ética [...]”.

e seus adeptos muçulmanos (*muhajirun*) se refugiam em Yathrib, um povoado situado num oásis que, posteriormente, se chamaria Medina (literalmente *cidade* em árabe). Sua diáspora é chamada de hégira (*hijrah*) e passou a marcar o início do calendário muçulmano.

Ao chegar, Muhammad e os muçulmanos unificam as tribos de Aus e Khazraj que convertidas ao islamismo pelo “Pacto de Aqaba” passam a se chamar Ansar (“os ajudantes”). Além disto, segundo Ibn Ishaq (2013), os muçulmanos e judeus da região teriam feito um acordo que os comprometia a colaboração mútua numa comunidade plurirreligiosa.

As regras de convivência definidas por Mohammad, cujo manuscrito original chegou intato até os nossos dias, ficaram conhecidas como “Constituição de Medina” ou “Pacto do Ano I” e traduzem a visão política do profeta. (Bissio, 2012: 105)

Surge assim a *umma*, a comunidade muçulmana, que em seus primórdios compartilhava decisões políticas comuns, muçulmanos e judeus. Apesar de a *umma* corresponder à comunidade de muçulmanos em termos religiosos, politicamente tinha suas ações com base na decisão conjunta com outras comunidades religiosas. Tanto o que diz respeito ao Corão quanto nas *sunas* e *hadith* é possível uma interpretação que ressalta tolerância religiosa com os “Povos do Livro”, judeus e cristãos, as religiões monoteístas abraâmicas, reconhecendo, inclusive, os profetas de ambas como verdadeiros:

Ó Povo do Livro, não vos excedais em vossa religião, e não digais acerca de Deus nada senão a verdade. O messias, Jesus filho de Maria, foi somente um Mensageiro de Deus [...]. (Qu’ran, 2013, 4: 171)

Com relação a Moisés, profeta máximo judaico, este teria sido seu conselheiro na negociação com Gabriel que se seguiu à Viagem Noturna, conforme citada anteriormente.

Refletindo sobre a plurirreligiosidade, um personagem apresentado por Raewyn Connell em seu livro *Southern theory* (2007) é exemplar: Al-Afghani foi um intelectual e líder político do séc. XIX, considerado o pai do modernismo islâmico, associava a defesa do islã à interculturalidade. Despendeu boa parte de sua vida adulta viajando pelo mundo islâmico, de Kolkata ao Cairo, passando alguns períodos em países cristãos, sem se fixar em nenhum lugar. Estava profundamente envolvido com a política das elites, tendo sido conselheiro dos monarcas do Afeganistão, Irã e do Império Otomano. Também se envolvia com a reforma política em diversos países como o Egito e Irã.

Al-Afghani foi um pensador original e teve um potente impacto intelectual que influenciou outros pensadores depois dele de diversas maneiras. Pode ser considerado um intelectual de tipo historicamente novo. Estava dividido entre duas culturas, a dos imperialistas e a dos colonizados, e atuou na sua interseção; era considerado um dos primeiros pensadores do mundo a tentar mobilizar recursos de ambas as culturas para gerar poderosas questões. Parece ter sido um grande orador e professor, além de ter criado um dos primeiros jornais do mundo islâmico.

Sobre a comunidade, Beatriz Bissio (2012) nos coloca que Muhammad é o elo que unifica a sociedade muçulmana, toda ela parte da *umma*, comunidade fundada em Medina. A referência em um determinado território sempre foi questão secundária para os membros da *umma*, fato que teria grande importância

na coesão e irradiação do Império Muçulmano. A concepção muçulmana de pertencimento a uma unidade transcendente no plano religioso, o que torna difícil isolar os componentes do Islã, como a religião e seu legado temporal. Neste sentido, para os fiéis, não existe caráter duplo e, sim, um Islã único e indissociável (Bissio, 2012: 103).

Assim, a fala do profeta tem nova transformação: além de professar a fé em *Allah*, Deus único, também assume caráter político, de líder da comunidade. A diáspora, para Medina (*hégira*), marca o início da contagem do tempo do calendário muçulmano por determinação do califa Umar Ibn Khattab, primeiro a interpretar essa mudança como decisiva para a fé islâmica. Ibn Ishaq (2013) também dá destaque a esta passagem:

From a persecuted religious teacher in Mecca, Muhammad in Medina became the leader of a religious community and was acknowledged to be the messenger of God [...] [and] by careful diplomacy and firmness of purpose, he began to create a brotherhood of the faith, transcending all other ties and relationships, even those of father and son. This brotherhood united all Muslims by giving them a common purpose – the defence of the faith – and made God, and His prophet, the final source of law. (Ibn Ishaq, 2013: s/p)

Neste sentido, o profeta, líder carismático, aparece como fundador do Estado, sua voz, a lei. A unificação tribal e o monopólio da violência por parte do profeta, posteriormente do Califa, ocorre pela voz como mediadora dos conflitos, estabelecendo a lei. A voz do profeta é a voz de Deus, mas também a voz do líder, do governante.

Ibn Khaldun e o Conceito de *Assabiya*

O conceito de *assabiya*, como definido por Ibn Khaldun (1985), é considerado central em sua obra *Al-Muqadimah*, estimado por seus interlocutores como o conceito mais estudado do autor, termo que tem se revelado de difícil tradução, pois trata-se de um neologismo criado por Ibn Khaldun (Bissio, 2012: 134). Entretanto, a última palavra deriva da raiz arábica *assab*, que significa vincular (Dhaouadi, 1990: 325). Sem um sinônimo preciso de tradução para as línguas vernáculas, o termo tem sido traduzido como espírito de corpo, *group feeling*, *social cohesion* ou solidariedade agnática (Tradulose, 1987; Bissio, 2012; Dhaouadi, 1990; Alatas, 2006, 2007).

Ibn Khaldun (1987) realizou estudos sobre a ascensão e queda de vários estados do Magreb, concentrando sua análise nas diferenças sociais de organização da vida entre as sociedades nômades e sedentárias. Segundo Syed Farid Alatas (2006: 401), “Ibn Khaldun’s thesis was that groups with strong ‘*assabiya*’ could establish political rule over those with weak ‘*assabiya*’”. Como exemplo, a *assabiya* dos beduínos, que foi mais forte e presente, permitiu derrotar militarmente grupos sedentários, possibilitando o estabelecimento de suas próprias dinastias no entorno das áreas urbanas (Alatas, 2006: 401).

Esses grupos, diz o autor, onde a *assabiya* é mais forte, são grupos nômades que conservam seus laços de solidariedade e que possuem seus próprios meios de defesa, mantendo sua soberania. São grupos cuja política é exercida pela comunidade, representada na figura de um líder, um pai fundador, e a soberania assegurada pelo ímpeto guerreiro dos membros masculinos mais jovens da sociedade.

Segundo Beatriz Bissio (2012: 134), a *assabiya* é o elemento de

coesão do grupo que torna os beduínos tão temíveis e que permite entender por que os povos menos civilizados realizam conquistas mais vastas.

La soberanía es, pues, la meta concluyente de la *assabiya*. En una tribu compuesta de varias familias principales, con sus respectivos *assabiyas*, se precisa que una de estas últimas supere a las demás y las reúna bajo su dirección, formando con ellas un solo haz. Entonces la tribu constituiría una sola y poderosa *assabiya*. Sin tales providencias la desunión sobrevendría en la comunidad, resultando de allí las pugnas y querellas. (Ibn Jaldun, 1987: 296)

Ibn Khaldun (1987) contextualiza sua definição na análise dos grupos nômades, tribos do deserto nas quais a agressão recíproca entre membros do grupo “cesa a la voz de sus ancianos y de sus jefes, a quienes todo el mundo respeta y venera profundamente” (Ibn Jaldun, 1987: 275). No que diz respeito à proteção, os nômades são autossuficientes, e cada tribo “cuenta com selectos grupos de guerreiros compuestos por su juventude más briosa” (Ibn Jaldun, 1987: 275). Porém, estes grupos só poderiam repelir ataques externos caso pertencessem a uma mesma *assabiya*, ou seja, caso compartilhassem laços comuns de sangue, partilhando um partidarismo entre os parentes de sangue, a força vital de uma tribo ou povo que se expressa na vontade comum.

Eso es justamente lo que hace a los contingentes beduinos tan fuertes y tan temibles; puesto que la idea de

cada uno de sus combatientes, de proteger a su familia y su agnación, es la primordial (Ibn Jaldun, 1987: 276)

O ato fundador da política entre os homens é a ligação entre parentes para ajuda mútua e proteção, o que, segundo Ibn Khaldun (1987), ocorre antes da formação dos Estados, visto que a vida nômade antecede o sedentarismo, a formação das cidades e o surgimento do Estado (Ibn Khaldun, 1987: 267). Ibn Khaldun (1987) reconhece o fundamento político da sociedade, em termos diacrônicos, nos grupos nômades de beduínos (al-umran al-badawa) em que a política é pautada pela liderança e soberania, de forte *assabiya*; e, em termos sincrônicos, nos laços de relação mais elementares, como no parentesco. Sendo a *assabiya* uma categoria analítica que não remete à razão, mas ao afeto, a solidariedade e relações que não dependem de vínculos racionais.

Assim, Ibn Khaldun (1987) mobiliza uma primeira definição de *assabiya* na explicação da coesão de grupo advinda dos laços de parentesco, os primeiros e mais próximos laços entre as pessoas. Para o autor, “cuanto más inmediato es el parentesco entre los coligados, más íntima se es la unión y más sólida” (1987: 277). A *assabiya* é a força que deriva do conhecimento ou crença de que esses indivíduos compartilham uma origem comum (Alatas, 2007: 276). Podemos dizer, então, que em termos de relações humanas num dado contexto, sua força é primeiramente definida de forma absoluta, ou seja, pelos laços agnáticos.⁴

⁴ Parentesco por sanguinidade de linha masculina.

Posteriormente, Ibn Khaldun (1987) traz uma segunda definição de *assabiya*, ilustrada por ele no exemplo do homem que deixa sua tribo e adere a outra, adotando a genealogia da outra tribo e encontrando um novo lar ali (Dhaouadi, 1990: 325). Neste caso, a origem comum não ocorre por laços agnáticos, mas por outros fatores relativos, como parentesco ou a crença na origem comum. Dentre esses tipos de laços enquadrados nesta definição, cita a relação entre o patrão e o cliente, o familiar, o amigo e o agregado.

Estos lazos son casi tan fuertes como los sanguíneos [...]. Quiere decir que el verdadero parentesco consiste en esa unión de ánimos que hace valer los lazos sanguíneos y que impele a los hombres a la solidaridad; exceptuad esa virtud el parentesco no es más que una cosa prescindible, un valor imaginario, carente de realidad. (Ibn Khaldun, 1987: 277)

Essa segunda análise traz uma definição relativa da *assabiya*, que pode se fazer pelos vínculos afetivos e de solidariedade que os grupos estabelecem entre seus membros, como no caso da diáspora que fez surgir a *umma* em Medina. Neste sentido, Ibn Khaldun (1987) diz que o “sentimiento de afecto y solidaridad” é o que “conduce el espíritu de la ‘*assabiya*’” (Ibn Khaldun, 1987: 278).

A *assabiya* é uma força social “centrípeta” que descreve o processo pelo qual um grupo dominante conquista outros grupos, atraindo-os para sua liderança e centralizando o poder, levando à acumulação crescente de *assabiya* e à extensão de seu raio de influência. Neste sentido, “la finalidad última de toda *assabiya* es la conquista del poder” (Ibn Khaldun, 1987: 297).

O processo de conversão do conceito absoluto para o relativo decorre da análise da constituição sócio-histórica do poder nas sociedades árabe-muçulmanas analisadas por Ibn Khaldun (1987). Descreve o abandono da vida nômade e de uma linhagem “pura” em prol da fundação de cidades e formação de um Estado.

Conclusão

Pode-se dizer que a *assabiya* é o núcleo de entendimento da teoria política de Ibn Khaldun, em que, assim como demonstra Bissio (2012: 138), o espaço onde o poder é exercido se configuram como círculos concêntricos em que o núcleo é a capital.

Una dinastía es mucho más poderosa en la capital de su gobierno que en los extremos y fronteras de su imperio. Cuando ha extendido su poder hasta su radio, que es el límite máximo, ya no podría llevarlo más allá. Es así como los rayos de la luz que emanan de un punto central, y las ondulaciones circulares que se extienden sobre la superficie del agua al ser herida. (Ibn Khaldun, 1987: 334)

Porém, Ibn Khaldun (1985) nota que os impérios têm um ciclo próprio de ascensão e queda. Ao realizarem conquistas e formarem impérios, as tribos dominantes vão tornando-se sedentárias e passam a experimentar uma erosão gradual de sua *assabiya* na medida em que vão assumindo o modo de vida sedentário. Em outras palavras, os hábitos sedentários vão substituindo o modo de vida nômade, reduzindo o sentimento de coesão social.

Os impérios possuem um ciclo que podem ser reduzidos a cinco fases, segundo Ibn Khaldun (1985: 356): a primeira corresponde à conquista de

um reino com a tomada do poder de uma antiga autoridade; a segunda, o soberano usurpa toda a autoridade e priva o povo da participação do poder; a terceira é um período de ociosidade e sossego. Com a redução da coesão na vida social, a força militar de um líder será minada e sua capacidade de governar estará comprometida. O ciclo se completa quando a dinastia é conquistada por um grupo de tribos pré-sedentárias, com a *assabiya* intacta, que substitui o mais fraco, urbanizado. As tribos dominantes e as elites são substituídas em uma base cíclica, mas o sistema permanece estável. Esta é a natureza do ciclo Khaldunian.

Analisando o processo em que grupos humanos conquistam e exercem o poder, Ibn Khaldun (1987) explicita que o poder e a religião não estão necessariamente vinculados. Exemplifica como sociedades que não professam religião e nas quais há um poder estabelecido. Porém, o autor atribui papel fundamental à religião que duplica a força da *assabiya* dirimindo conflitos entre os seus componentes. “Señala a todos una dirección común, la de la verdad.” (Ibn Jaldun, 1987: 328).

Sendo a *umma* a unidade política basilar para formação de um novo tipo de Estado na região, ela é plataforma de unificação das tribos árabes, apesar de se expressar em definições religiosas, tem seu fundamento numa racionalidade política intramundana, definida pela articulação de interesses extrarreligiosos: aliança entre diferentes grupos para o combate de um inimigo em comum, unificação territorial de diferentes grupos, monopólio da violência, da justiça e do poder.

A *umma* seria caracterizada pelos deveres e direitos, políticos e sociais, definidos no Corão, somados à fé, tanto no plano espiritual como

temporal. Assim, foram tomando forma seus rituais, festividades, calendários e suas vestes, chamadas na jurisprudência islâmica *dar al-Islam*, desafiado a se expandir para o território estrangeiro, *dar al-harb*. O fato de a *umma* se situar acima de qualquer divisão étnica, linguística, política ou social, dá-lhe o caráter universal (Bissio, 2012: 107).

Constitui, de fato, uma nação formada por aqueles que reconhecem na fé comum o espaço de convívio social, separando os grupos que não professam a mesma fé por fronteiras invisível, barreiras culturais.

Essa foi à primeira fronteira invisível e abstrata que Muhammad quis alargar substituindo a solidariedade tribal de sangue por uma adesão voluntária ao Islã, unindo os árabes muçulmanos frente àqueles que recusavam sua mensagem (Bissio, 2012: p. 109)

Para Al-Afghani, a religião é a chave do progresso, pois recusava a dicotomia modernidade/tradicionismo tão familiar ao pensamento social ocidental:

Pois é sabido que a religião é, sem dúvida, a fonte de bem-estar do homem, por isso, se for colocada em bases firmes e sólidas, a religião se tornará naturalmente a fonte da completa de felicidade e perfeita tranquilidade. Acima de tudo, será a causa do progresso material e moral. (Connell, 2007: 115)

Segundo Ali Shariati (Connell, 2007:115), o Islã não está apenas envolvido com o social, mas é, especificamente, uma religião revolucionária, comprometida desde o início com a igualdade social e contra as estruturas de poder de qualquer tipo, reforçando o caráter político da

religião, estruturada pela militância e mobilização social.

Para Ibn Khaldun (1987), o povo cuja *assabiya* está fortalecida por uma doutrina religiosa, estando todos unidos numa mesma meta, torna-se invencível.

Una dinastía mantiene bajo su obediencia a pueblos tan fuertes como el suyo, e incluso más fuertes, a condición de que lo haya sometido después de haber duplicado sus fuerzas con el influjo de la religión. (Ibn Jaldun, 1987: 328)

Al Jabri, segundo Dhaouadi (1990), identifica três forças que moldaram a história árabe-islâmica até o tempo de Khaldun. Primeiro, o fator religioso, pois o Islã havia mudado o caráter beduíno

dos árabes e lhes permitiu expandir a mensagem islâmica além da península Arábica, com o universalismo da *umma*, sendo a base da liderança inspirada por vocação religiosa; posteriormente, o efeito *assabiya*, elemento fundamental que dá suporte para tornar a religião um movimento histórico, mesmo sendo a religião um fator determinante na história islâmica. Por último, outros fatores sociais, que se mantiveram a despeito da ascensão do Islã, que não pôs fim à diversidade de grupos constitutivos da sociedade muçulmana. Na visão de Al-Jabri, religião e *assabiya* são fundamentais para a compreensão da dinâmica da sociedade árabe-muçulmana (Dhaouadi, 1990: 326).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alatas, Syed Farid. (2007). The historical sociology of Muslim societies: Khaldunian applications. *International Sociology*, 22, pp. 267-288.
- Alatas, Syed Farid. (2006). A Khaldunian exemplar for a historical sociology for the South. *Current Sociology*, 54/3, pp. 397-411.
- Bissio, Beatriz. (2012). *O Mundo falava árabe. A civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. São Paulo: Civilização Brasileira.
- Coggiola, Osvaldo. (2007). Islã histórico e islamismo político. Instituto da Cultura Árabe. Disponível em: <<http://www.icarabe.org/>>. Acesso em julho 2013.
- Connell, Raewyn. (2007). *Southern theory. The global dynamics of knowledge in social science*. Australia: Allen&Unwin.
- Dhaouadi, Mahmoud. (1990). Ibn Khaldun: the Founding Father of Eastern Sociology. *International Sociology*, 5, pp. 319-335.
- Ibn Jaldun. (1987). *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ibn Ishaq. (2013). The earliest biography of Muhammad. Disponível em: <http://hraiic.com/hadith/ibn_ishaq.html>. Acesso em julho 2013.
- Lawrence, Bruce. (2008). *O Corão: uma biografia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Rogerson, Barnaby. (2004). *O profeta Maomé, uma biografia*. Rio de Janeiro: Record.

Spickard, James. (1998). Ethnocentrism, social theory and non-Western sociologies of religion. Toward a Confucian alternative. *International Sociology*, 13/2, pp. 173-194.