



Universidade de Brasília

Programa de Pós-Graduação em História

Dissertação de Mestrado

Entre os filhos de Abraão: as interações historiográficas entre árabes e judeus no Medievo a partir da releitura da história de Josefo/Josippon pelos historiadores árabes com ênfase no *Kitab Alibar* de Ibn Khaldun

Ayub Naser

Orientador: Prof. Dr. Vicente Dobroruka

Universidade de Brasília
Programa de Pós-Graduação em História

Entre os filhos de Abraão: as interações historiográficas entre árabes e judeus no medievo a partir da releitura da história de Josefo/Josippon pelos historiadores árabes como ênfase no *Kitab al-Ibar* de Ibn Khaldun

Ayub Naser

Orientador: Prof. Dr. Vicente Dobroruka

Banca examinadora:

Prof. Dr. Vicente Dobroruka (PPG em História/ UnB)
Prof. Dr. Virgílio Arraes (PPG em História/ UnB)
Prof. Dr. Agnaldo Portugal (PPG em Filosofia/ UnB)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História como requisito para obtenção do título de Mestre em História.

Brasília, junho de 2015.

Resumo

A partir do Islã, séc.VI, a historiografia árabe acompanhou o desenrolar dos povos árabes à medida que seus domínios aumentavam. As primeiras histórias universais árabes nasceram em função da necessidade de legitimar o Islã como crença universal e verdadeira, neste momento a historiografia era tributária metodologicamente da exegese religiosa. No entanto, os árabes se interessavam cada vez pelos povos subjugados no Oriente Próximo, Norte da África e Espanha; o caldeirão cultural surgido pela confluência entre muçulmanos, judeus e cristãos contribuíram para aumentar o interesse dos historiadores árabes quanto à história de outros povos. Josippon apareceu pela primeira vez traduzido para o árabe no final do séc.X no Iêmen e em seguida iniciou seu trajeto pelos vários cantões do Oriente Próximo, Norte da África até chegar na Península Ibérica (não necessariamente nesta ordem). Historiadores árabes cristãos e muçulmanos fizeram do Josippon sua principal referência histórica após o Antigo Testamento, mas Ibn Khaldun foi mais além ao usá-lo para tentar levar sua lógica histórica até mesmo à história dos Filhos de Israel.

Palavras-chave: Historiografia, Ibn Khaldun, Josippon,

Abstract

From 6th Century on, Arabic historiography was witnessing the emerging of Arabs inasmuch their dominion was increasing. The first Arabic universal histories were born due to the need of legitimating Islam as universal true faith; in this meantime, historiography was a tributary of religious exegesis. Notwithstanding, the Arabs was becoming interested in knowing about the subjugated people around Near East, North Africa and Spain; this cultural cauldron emerged by confluence between Islamic, Jewish and Christian contributed to the Arabs to more keen on the histories about other people. Josippon appeared translated into Arabic for the first time at the end of 10th Century in Yemen, and then it started to travel beyond Near East, North Africa and finally came to Iberian Peninsula. Christian and Muslim historians looked to Josippon as their chief historical reference after the Old Testament, but Ibn Khaldun used him in his historical logic about the history of Children of Israel.

Keywords: Historiography, Ibn Khaldun, Josippon.

“Buscai o conhecimento nem que seja na China”
(Maomé)

Dedicatória

Dedico este trabalho a todos aqueles que estiveram ao meu lado ao longo do meu mestrado. Primeiramente, dedico aos meus queridos pais que sempre me apoiaram pela busca do conhecimento e que sempre estarão dispostos a me incentivar cada vez mais na minha jornada acadêmica. Aos meus queridos familiares que sempre estiveram ao meu lado e confiaram em mim desde o dia que decidi seguir a minha vida nos estudos acadêmicos. Dedico especialmente à minha amada namorada que tem me proporcionado momentos incríveis ao meu lado nos últimos meses com sua delicadeza e doçura para me tranquilizar em atribulações com quem sempre poderei contar. Ao meu querido orientador Vicente Dobroruka que acredita em mim desde os tempos da minha graduação quando guardávamos as nossas tardes de terças feiras para as aulas de árabe, grego e discutir assuntos ligados ao orientalismo. Dedico também à minha querida filha Esmeralda que tem mudado minha vida para melhor ao longo de todos esses anos em sua afável companhia, seja me acompanhando nas longas noites de estudo, seja ao meu lado na quietude de um dia tranquilo, mas sempre me transmitindo paz de espírito.

Agradecimentos

Primeiramente, agradeço a Deus, pois sem Ele eu jamais teria experimentado o gosto da existência e o qual é a Razão de todas as coisas, É a Causa e o Efeito, Foi, É e Será. Devo tecer agradecimentos a uma infinidade de pessoas que estão ao meu lado ao longo desses anos de UnB dentre eles: à minha família que sempre acreditou no meu potencial e me acompanha nos momentos de alegria e tristeza que a Fortuna nos guarda. Agradeço à minha querida e amada namorada, Paula, por eu nunca duvidar um só segundo sequer de seu amor por mim e porque sempre está disposta a me fazer feliz; que o nosso amor perdure para sempre e com a mesma intensidade. Aos meus leais amigos da “Casa do Valter” que desde a minha graduação estiveram ao meu lado seja para brincar, seja para aconselhar, seja na UnB, seja nos nossos “Churrascos na Casa do Valter”, mas sempre celebrarão a nossa sincera amizade. Agradecimento aos amigos do “Banco da Praça” que sempre estarão lá para me acolher e causar momentos de risos e alegrias em meio às repentinas tristezas que a alma humana pode sofrer subitamente e que me fizeram ver o quão valiosa é a amizade. Agradeço também à minha filha Esmeralda que tem sido minha fiel escudeira e companheira ao longo de dias e noites em claro e que tem me contemplado com alegria silenciosa enquanto debruço-me nos meus estudos.

Ayub Naser

**Entre os filhos de Abraão: as interações historiográficas entre árabes e judeus no
Medievo a partir da releitura da história de Josefo/Josippon pelos historiadores
árabes como ênfase no *Kitab al-Ibar* de Ibn Khaldun,**

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em História como
requisito para obtenção do título de
Mestre em História.

Banca Examinadora

(Assinatura) _____

(Prof. Dr. Vicente Dobroruka/ PPGHIS - UnB)

(Assinatura) _____

(Prof. Dr. Virgílio Arraes/ PPGHIS - UnB)

(Assinatura) _____

(Prof. Dr. Agnaldo Portugal/ POSFIL- UnB)

Brasília, ____ de _____ de _____

Os membros da Banca Examinadora consideraram o candidato

_____.



Universidade de Brasília

Programa de Pós-Graduação em História

Dissertação de Mestrado

Entre os filhos de Abraão: as interações historiográficas entre árabes e judeus no Medievo a partir da releitura da história de Josefo/Josippon pelos historiadores árabes como ênfase no *Kitab Alibar* de Ibn Khaldun

Ayub Naser

Orientador: Prof. Dr. Vicente Dobroruka

Universidade de Brasília
Programa de Pós-Graduação em História

Entre os filhos de Abraão: as interações historiográficas entre árabes e judeus no medievo a partir da releitura da história de Josefo/Josippon pelos historiadores árabes como ênfase no *Kitab al-Ibar* de Ibn Khaldun

Ayub Naser

Orientador: Prof. Dr. Vicente Dobroruka

Banca examinadora:

Prof. Dr. Vicente Dobroruka (PPG em História/ UnB)
Prof. Dr. Virgílio Arraes (PPG em História/ UnB)
Prof. Dr. Agnaldo Portugal (PPG em Filosofia/ UnB)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História como requisito para obtenção do título de Mestre em História.

Brasília, junho de 2015.

Resumo

A partir do Islã, séc.VI, a historiografia árabe acompanhou o desenrolar dos povos árabes à medida que seus domínios aumentavam. As primeiras histórias universais árabes nasceram em função da necessidade de legitimar o Islã como crença universal e verdadeira, neste momento a historiografia era tributária metodologicamente da exegese religiosa. No entanto, os árabes se interessavam cada vez pelos povos subjugados no Oriente Próximo, Norte da África e Espanha; o caldeirão cultural surgido pela confluência entre muçulmanos, judeus e cristãos contribuíram para aumentar o interesse dos historiadores árabes quanto à história de outros povos. Josippon apareceu pela primeira vez traduzido para o árabe no final do séc.X no Iêmen e em seguida iniciou seu trajeto pelos vários cantões do Oriente Próximo, Norte da África até chegar na Península Ibérica (não necessariamente nesta ordem). Historiadores árabes cristãos e muçulmanos fizeram do Josippon sua principal referência histórica após o Antigo Testamento, mas Ibn Khaldun foi mais além ao usá-lo para tentar levar sua lógica histórica até mesmo à história dos Filhos de Israel.

Palavras-chave: Historiografia, Ibn Khaldun, Josippon,

Abstract

From 6th Century on, Arabic historiography was witnessing the emerging of Arabs inasmuch their dominion was increasing. The first Arabic universal histories were born due to the need of legitimating Islam as universal true faith; in this meantime, historiography was a tributary of religious exegesis. Notwithstanding, the Arabs was becoming interested in knowing about the subjugated people around Near East, North Africa and Spain; this cultural cauldron emerged by confluence between Islamic, Jewish and Christian contributed to the Arabs to more keen on the histories about other people. Josippon appeared translated into Arabic for the first time at the end of 10th Century in Yemen, and then it started to travel beyond Near East, North Africa and finally came to Iberian Peninsula. Christian and Muslim historians looked to Josippon as their chief historical reference after the Old Testament, but Ibn Khaldun used him in his historical logic about the history of Children of Israel.

Keywords: Historiography, Ibn Khaldun, Josippon.

“Buscai o conhecimento nem que seja na China”

(Maomé)

Dedicatória

Dedico este trabalho a todos aqueles que estiveram ao meu lado ao longo do meu mestrado. Primeiramente, dedico aos meus queridos pais que sempre me apoiaram pela busca do conhecimento e que sempre estarão dispostos a me incentivar cada vez mais na minha jornada acadêmica. Aos meus queridos familiares que sempre estiveram ao meu lado e confiaram em mim desde o dia que decidi seguir a minha vida nos estudos acadêmicos. Dedico especialmente à minha amada namorada que tem me proporcionado momentos incríveis ao meu lado nos últimos meses com sua delicadeza e doçura para me tranquilizar em atribulações com quem sempre poderei contar. Ao meu querido orientador Vicente Dobroruka que acredita em mim desde os tempos da minha graduação quando guardávamos as nossas tardes de terças feiras para as aulas de árabe, grego e discutir assuntos ligados ao orientalismo. Dedico também à minha querida filha Esmeralda que tem mudado minha vida para melhor ao longo de todos esses anos em sua afável companhia, seja me acompanhando nas longas noites de estudo, seja ao meu lado na quietude de um dia tranquilo, mas sempre me transmitindo paz de espírito.

Agradecimentos

Primeiramente, agradeço a Deus, pois sem Ele eu jamais teria experimentado o gosto da existência e o qual é a Razão de todas as coisas, É a Causa e o Efeito, Foi, É e Será. Devo tecer agradecimentos a uma infinidade de pessoas que estão ao meu lado ao longo desses anos de UnB dentre eles: à minha família que sempre acreditou no meu potencial e me acompanha nos momentos de alegria e tristeza que a Fortuna nos guarda. Agradeço à minha querida e amada namorada, Paula, por eu nunca duvidar um só segundo sequer de seu amor por mim e porque sempre está disposta a me fazer feliz; que o nosso amor perdure para sempre e com a mesma intensidade. Aos meus leais amigos da “Casa do Valter” que desde a minha graduação estiveram ao meu lado seja para brincar, seja para aconselhar, seja na UnB, seja nos nossos “Churrascos na Casa do Valter”, mas sempre celebrarão a nossa sincera amizade. Agradecimento aos amigos do “Banco da Praça” que sempre estarão lá para me acolher e causar momentos de risos e alegrias em meio às repentinas tristezas que a alma humana pode sofrer subitamente e que me fizeram ver o quão valiosa é a amizade. Agradeço também à minha filha Esmeralda que tem sido minha fiel escudeira e companheira ao longo de dias e noites em claro e que tem me contemplado com alegria silenciosa enquanto debruço-me nos meus estudos.

Ayub Naser

**Entre os filhos de Abraão: as interações historiográficas entre árabes e judeus no
Medievo a partir da releitura da história de Josefo/Josippon pelos historiadores
árabes como ênfase no *Kitab al-Ibar* de Ibn Khaldun,**

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em História como
requisito para obtenção do título de
Mestre em História.

Banca Examinadora

(Assinatura) _____

(Prof. Dr. Vicente Dobroruka/ PPGHIS - UnB)

(Assinatura) _____

(Prof. Dr. Virgílio Arraes/ PPGHIS - UnB)

(Assinatura) _____

(Prof. Dr. Agnaldo Portugal/ POSFIL- UnB)

Brasília, ____ de _____ de _____

Os membros da Banca Examinadora consideraram o candidato

_____.

Sumário

Introdução	2
Capítulo 1 Considerações gerais sobre a historiografia árabe medieval	6
1.1 Questões conceituais – Gêneros historiográficos árabes.	6
1.2 Os primórdios da historiografia árabe	17
1.3 Ibn Khaldun: breve biografia e obras	25
1.4 O conceito de história para Ibn Khaldun: nova abordagem teórica	31
1.5 A filosofia da história em Ibn Khaldun: poder e historicidade	37
Capítulo 2 Flávio Josefo e sua influência na posteridade	42
2.1 Introdução à historiografia judaica antiga e medieval: da Bíblia até Sefer Josippon.	42
2.2 Flávio Josefo: historiografia judaico-grega.	46
2.3 Algumas considerações sobre Flávio Josefo na patrística e na Antiguidade tardia: Orígenes, Eusébio e o Pseudo-Hegesipo	55
2.4 Breve histórico de Josippon – versão medieval de Flávio Josefo	65
Capítulo 3 As interações entre árabes e judeus no Medievo oriental: Josippon e Josefo na historiografia árabe	71
3.1 Considerações sobre o método histórico para Ibn Khaldun	71
3.2 As relações entre árabes e judeus no medievo oriental: um resumo sobre a confluência semítica no Oriente Médio e Norte da África	83
3.3 O consumo de Josippon/Josefo pelos historiadores árabes medievais: cristãos e muçulmanos unidos pela historiografia.	99
3.4 A história dos judeus na obra Ibn Khaldun: <i>Sefer Iossipon</i> na <i>Muqaddima</i> e no <i>Kitab al-Ibar</i>	107
Bibliografia	121

Introdução

“Sem dúvida a melhor obra do seu gênero que alguma vez foi criada por alguém em qualquer tempo ou lugar”¹. Estas são palavras de Arnold Toynbee sobre a *Muqaddima*, elas revelam a transcendência de Ibn Khaldun na historiografia mundial. Considerado o maior historiador árabe da chamada Idade Média, Ibn Khaldun reformulou as ferramentas metodológicas e epistemológicas nas *Belles Lettres* islâmicas. Não obstante, seu “gênio” intelectual atravessou várias outras disciplinas, chegando ao ponto de ser considerado até mesmo por vários ocidentais como o “pai da sociologia”.

Abdul al-Rahman Ibn Khaldun nasceu no Norte da África no ano de 1332 e desde a mais tenra idade foi preparado para dar continuidade a tradição erudita da família Khaldun. Pelo menos quatrocentos anos antes de Comte, Ibn Khaldun já anunciara as bases para o estudo da sociedade, ou, de acordo com suas palavras, o *umran*, termo árabe para usado na *Muqaddima* para se referir aos elementos que permeiam o mundo sócio-político, (ver capítulo 1). Estudar Ibn Khaldun não é uma tarefa tão simples: primeiramente, a vastidão de sua obra nos permite abordá-la em diferentes vieses, no caso deste trabalho trataremos de sua visão historiográfica acerca dos judeus. Outro motivo é a abundância de sua obra (o *Kitab al-Ibar* e a *Muqaddima* chegaram até nós em sua totalidade) que gerou uma multidão de historiadores e sociólogos que fizeram dele o principal objeto de suas pesquisas. Ibn Khaldun não é apenas um mero historiador, mas também um arquétipo sócio-político que já enunciara todas as variações que as sociedades árabes sofreriam.

Ibn Khaldun é considerado o “pai da sociologia”, historiador, economista, marxista² e até mesmo vidente dos atuais acontecimentos no Oriente Médio³. Assim sendo, é possível que cada um se aproprie de Ibn Khaldun a seu bel-prazer, o risco disso é atribuir a ele teorias e paradigmas errôneos, se os pensadores clássicos como Maquiável sofreram com palavras atribuídas a ele (como denunciou Quentin Skinner), o nosso historiador árabe não se isentaria de atribuições erradas.

¹ TOYNBEE, Arnold. *Um Estudo da História*. Lisboa: Ulisseia, 1964.

² AHMEDULLAH, Muhammad. *Ibn Khaldun and Karl Marx: five centuries of history and two civilisations apart, yet remarkably similar*. Disponível em <<http://alochonaa.com/2014/10/21/ibn-khaldun-and-karl-marx-five-centuries-of-history-and-two-civilisations-apart-yet-remarkably-similar/>> acesso em 14 de junho de 2015.

³ AMSHKAH, Ahmad. *Hakadha tanabbaa Ibn Khaldun al-rabia al-arabi fi muqaddimat. هكذا الربيع العربي في مقدمته*. تنبأ ابن خلدون. Disponível em <<http://www.maghress.com/almassae/171148>> acesso em 14 de junho 2015.

Em qualquer biblioteca decente, a palavra-chave Ibn Khaldun remeterá à sua imortal obra que entre os árabes já se tornou um clássico. Atualmente, como o desenrolar da Primavera Árabe e os acontecimentos no Oriente Médio nas últimas décadas, muitos jornalistas e historiadores recorrem a Ibn Khaldun para explicar mudanças. Ironicamente, foi em seu local de nascimento, Túnis, que o levante árabe tomou forma em 2010 quando do auto sacrifício de Muhammad Bouzizi que protestava contra o governo tunisiano. Albert Hourani, renomado arabista, inicia sua obra, *Uma História sobre os Povos Árabes*:

No ano de 1383, um muçulmano árabe que servia ao soberano de Túnis, após obter a permissão deste para fazer a peregrinação a Meca, tomou o navio para Alexandria, no Egito. Aos cinquenta anos, deixava para sempre, como ia se revelar, os países do Magreb onde ele e seus ancestrais tinham desempenhado um papel importante.

Abd al-Rahman Ibn Khaldun (1332 -1406) pertencia a uma família que partira do sul da Arábia para a Espanha [...] A primeira parte dessa obra, o *Muqaddima (Prolegômenos)* continua atraindo atenção até hoje. Nele, Ibn Khaldun tentou explicar a ascensão e queda de dinastias de um modo que servisse de padrão para aferir a credibilidade das narrativas históricas.⁴

Todo arabista que se preze deve conhecer sua obra e entender sua nova abordagem teórica do conhecimento histórico (ver capítulo 1), pois ele reformulou o tratamento dado às narrativas históricas. Ibn Khaldun era polímata: jurista, conselheiro, jurisconsulto e finalmente historiador, suas aptidões intelectuais o condicionaram para o estudo das sociedades árabe e berbere do Norte da África. Seu trânsito pelo Norte da África até o Cairo o fez, analiticamente, entender o funcionamento das sociedades políticas e por fim compilar sua experiência e seus estudos no *Kitab al-Ibar*. O *Kitab al-ʿIbar wa Diwan al-Mubtadaʿua al-Khabar fi Tarikh al-Arab wa al-Barbar wa man asarahum min Dhawi Sultan al-Akbar*⁵ é a história universal até a contemporaneidade de Ibn Khaldun, sua introdução é conhecida como *Muqaddima*. Esta é a primeira parte do *Kitab al-Ibar*, embora muitos achem que sejam obras diferentes, é na introdução que ele discute as questões metodológicas e teóricas da “ciência da história” condenando práticas historiográficas que comprometiam a “excelência” daquela disciplina. A vastidão da *Muqaddima* fez com que os estudiosos, por uma questão de comodidade, dividissem a obra e a tratassem separadamente do *Kitab al-Ibar*, todavia isso não comprometeu os estudos sobre Ibn Khaldun.

⁴ HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007, p. 15.

⁵ Livro das Lições e Registros do Início dos Eventos na História dos Árabes, Berberes e seus Potentados Contemporâneos.

Este trabalho é dividido em três capítulos: o primeiro abordará as condições gerais da historiografia árabe entre os séc.VI e XIV, mostrando as mudanças epistemológicas e a influência da exegese islâmica no tratamento às narrativas históricas. Além disso, trarei as mudanças conceituais presenciadas com a proposta historiográfica de Ibn Khaldun de maneira a consertar os erros de seus antecessores. Embora o período de oito séculos discutido seja relativamente extenso para apenas um capítulo, reitero que elucidarei em linhas gerais a gênese da historiografia árabe⁶, já que meu objeto é outro. O capítulo dois tratará da historiografia judaica (também resumidamente) tendo como foco Flávio Josefo e suas variações ao longo da Antiguidade tardia e do medievo até culminar com suas versões orientais sob forma do livro de Josippon. Finalmente, o capítulo três será a síntese dos anteriores, mas a ideia aqui é centralizar nas interações árabe-judaicas ao longo do medievo e que elas foram fundamentais para a confluência intelectual de ambos os povos.

A necessidade de se entender a presença judaica nas *Belles Lettres* árabes é mister para o estudo histórico dos judeus levado a cabo pelos historiadores árabes, a ideia é mostrar que os judeus foram atores históricos nas narrativas históricas árabes. Mas o objeto central é história dos judeus escrita por Ibn Khaldun em seu *Kitab al-Ibar* e que seu “método” inicial tratado na *Muqaddima* foi praticado mais adiante ao estudar os judeus tomando como referência Josippon. Porém, a forma árabe de Josippon produziu novas perguntas ao meu objeto que pretendo respondê-las em trabalhos posteriores, de imediato temos que o consumo de Josippon pelos árabes foi importante principalmente para os coptas.

Este é o primeiro trabalho escrito em língua portuguesa sobre a relevância de Josippon na historiografia árabe com ênfase na obra de Ibn Khaldun. Assim, espero que no futuro tal objeto suscite novas perguntas aos leitores e que eles se sintam à vontade para criticar ou incrementar novas ideias. A temática foi desenvolvida ao longo de meses de discussão com o Dr. Vicente Dobroruka, professor de História Antiga da Universidade de Brasília. A ideia inicial seria uma possível ponte entre a historiografia helênica com sua análoga árabe e que Ibn Khaldun, sendo conhecedor da história dos povos, poderia ter acesso a ela. Em momentos subsequentes, remodelamos o tema e chegamos à seguinte conclusão: o que poderia haver seria a presença da historiografia judaica (sob forma do Josippon) no *Kitab al-Ibar*, mas que sua forma helenística já teria sido perdida muito anteriormente à sua versão hebraica do séc.X.

⁶ Para um estudo mais detalhado sobre a historiografia árabe, cf. ROSENHTAL, Franz. *The History of Muslim Historiography*. Leiden: Brill, 1968.

Este não é um trabalho comparativo entre as historiografias semíticas, já que tal empresa consumiria muito mais tempo sendo inviável a nível de mestrado. Não obstante, as similaridades linguísticas entre árabes e judeus adentraram ambas as historiografias e criaram gêneros historiográficos semelhantes (comparar Livro de Crônicas com os *Ayyam* – ver capítulo 1). A partir deste trabalho, espero que o leitor infira muitas questões acerca das relações entre árabes e judeus no medievo oriental, mas por que tratar especificamente da historiografia?

Desde o séc.XIX, alguns arabistas têm demonstrado interesse em estudar as relações entre muçulmanos e seus confrades judeus e cristãos em terras islâmicas, os chamados Povos do Livro (*Ahl al-Kitab*). Idealizadas por um lado e desdenhadas por outro, tais relações marcaram o zênite da confluência entre muçulmanos e não-muçulmanos que produziu uma civilização ímpar e multifacetada. Ainda que os religiosos dos diferentes segmentos religiosos desprezassem aqueles que estivessem fora de seus credos não se pode negar que, a nível de sociedade e política, as minorias religiosas foram importantes na formação intelectual dos muçulmanos. Eis que surgia o movimento das traduções, por volta do séc. VIII, em que os árabes, por intermédio de cristãos, judeus e outros, se interessavam pelas obras gregas e atribuíam a elas grande valor. Nesse interim, a escolástica islâmica tomou bases lógicas gregas para se fundamentar e legitimar as crenças religiosas e a superioridade do Islã. Estudar a historiografia árabe medieval é estar diante das várias matrizes intelectuais e religiosas que permeavam o universo do historiador árabe, é necessariamente conhecer não apenas o *porquê* de se escrever história, mas também o *como*. Até hoje, muitos consideram as obras de Ibn Khaldun clássicas, estas só se tornam tais por serem eternas, ironicamente Khaldun significa “eterno”.

Capítulo 1

1.1 Questões conceituais – Gêneros historiográficos árabes.

Passados mais de dois milênios e meio desde as obras de Heródoto e Tucídides, ainda se discute a natureza epistemológica da história. O fato é que, desde os tempos de outrora, ela tem sido responsável por registrar eventos passados que pudessem ser relevantes para o estudo do homem no tempo. A máxima de Cícero *historia magistra vitae* mostra o relevante papel da história na pedagogia do ser humano, ela, *per se*, já carregaria elementos para sua admoestação. Todavia a autorreflexão da história enquanto saber epistemológico no Ocidente veio mais tardiamente tendo seu auge no séc. XIX. Tal característica repercute até hoje nos vários debates acerca do conhecimento histórico.

A história entre os árabes muçulmanos⁷ se destaca pelo registro dos acontecimentos da Providência, seja por meio da genealogia (busca por personagens legendários) ou de fatos relevantes no tempo. Não se pode dizer que a gênese da historiografia islâmica seja concomitante ao islã, pois anterior a ele os árabes já tinham conhecimento histórico, embora de caráter não epistemológico⁸. No primeiro momento, abordaremos as tendências históricas árabes, ainda que resumidamente, antes do advento do islã, mostrando que a história estava muito mais voltada para a memória.

Para este trabalho⁹, deve-se entender as terminologias árabes para o conceito de *história*. O léxico historiográfico árabe compreende uma série de palavras que denotam noções de

⁷ Árabes ou muçulmanos? Historiografia árabe ou muçulmana? Primeiramente, a definição de *árabe* é complicada, pois leva em consideração questões conceituais e históricas. Atualmente, é árabe todo aquele que nasce em um dos 22 países do Oriente Médio e Norte da África, tem a língua árabe como idioma oficial e compartilha um passado comum, isto é, dos tempos em que os muçulmanos subjugaram aquelas regiões. Porém um escrutínio mais profundo nos permite ver que o termo mudou semanticamente ao longo do tempo demonstrando seu caráter volátil conforme a época. Etnicamente, os árabes são semitas, mas houve populações que se submeteram ao patronato árabe e ao aderirem ao islã, levaram consigo o modo de vida árabe, já que no primeiro momento, sécs. VII e VIII, a religião islâmica era essencialmente árabe. Para este trabalho, *árabe* remeterá necessariamente aos muçulmanos que têm o árabe como língua mãe, isto é, aqueles oriundos do Oriente Próximo, sobretudo da Península Arábica. Ver HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

⁸ Uma história narrada principalmente por meio da poesia, mais baseada na genealogia e de caráter particular remetendo a personagens gloriosos de certas tribos e clãs, no entanto sem considerar a universalidade, algo que o Islã tomará de empréstimo do cristianismo.

⁹ As fontes primárias árabes foram traduzidas diretamente do seu idioma original para o português. No caso da *Muqaddima*, traduzi do árabe, porém usei a versão inglesa de Rosenthal como auxílio a fim de evitar paráfrases, mal tão comum na tradução de línguas distantes. Nem todas citações das fontes usadas estão transliteradas e com o texto original nas notas de rodapés, tive o cuidado de transliterar e traduzi apenas as citações mais relevantes no

temporalidade, eventos e fatos. Alguns termos possuem similaridades com seus análogos semíticos, outros já condizem especificamente com a sociedade árabe. Na primeira parte deste capítulo, trataremos dos vários conceitos historiográficos em língua árabe que remetem às transformações epistemológicas ao longo do medievo. Além do mais, abordaremos as tendências históricas árabes, ainda que resumidamente, antes do advento do islã, mostrando que a história estava muito mais voltada para a memória¹⁰. Na segunda parte, trataremos de questões específicas da historiografia árabe, ainda que o tema de nosso trabalho seja mais delimitado, porém se faz necessário entender as suas multiplicidades a fim de situar nosso objeto.

O conceito de história, em muitas línguas ocidentais, deriva do grego *historia*¹¹, que significa *pesquisa* ou *investigação*. Heródoto, Tucídides¹² e outros empregaram constantemente o termo remetendo ao estudo dos eventos passados e desde então várias línguas indo-europeias o usam designando as ações situadas num dado tempo. A palavra mais usada em árabe para se referir à história é *tarikh*¹³, que significa *datação* ou *data* (dependendo do contexto), mas sua origem remonta a outros povos semíticos. Inicialmente, *tarikh* é a forma nominal do verbo *arrakha*¹⁴, que tem como raiz *a-r-kh*. Paralelamente, temos algo equivalente em hebraico¹⁵ que significa *data*, mas não história¹⁶ (nota) (referência de dicionário em hebraico). Um estudo sobre origem etimológica da palavra demandaria muito tempo, todavia deve-se entender que a palavra *tarikh* é constituída de uma raiz comum a outras línguas semíticas. Como se nota:

Etimologicamente, parece que [*tarikh*] tenha derivado da palavra semítica para “lua (mês)”. Em acádio [*warhu*], em hebraico [*yarh*], em

tema em destaque. No caso da *Muqaddima* e do *Kitab al-Ibar*, haverá casos em que a transliteração e o texto original estarão acompanhado a localização de trechos na obra, no entanto em outros casos tal observação será omissa. Isso se explica pelo fato dos trechos transliterados serem importantes do ponto de vista conceitual e linguístico do nosso objeto. As duas fontes mais importantes, *Muqaddima* e o *Kitab al-Ibar*, usadas para este trabalho são a versão edita e publicada pela editora Bait al-Afkar al-Daulia (ver “bibliografia”), porém para o leitor fica destacado a localização da passagem na versão inglesa da *Muqaddima*. Quanto ao *Kitab al-Ibar*, foi usado tão somente a versão árabe, portanto, diferentemente da *Muqaddima*, não há uma versão oficial em língua vernácula.
¹⁰A memória foi amplamente usada pelos árabes pré-islâmicos, ela seria o recurso mais próximo à história. Considerando que os árabes se constituíam em assentamentos nômades e seminômades e careciam de um estado centralizado, a história/memória visava apenas fortalecer e justificar questões tribais, em outras palavras, ela seria transformada na tradição.

¹¹ ἱστορία

¹²A historiografia ocidental tem sua origem com Heródoto e Tucídides. Uma de suas particularidades é a investigação do passado por meio de indagações e perguntas. Ver MOMIGLIANO, Arnaldo. *The Faults of the Greeks in: Daedalus, Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C.* Vol. 104, No. 2, 1975, p. 9-19.

¹³ تاريخ

¹⁴ أرخ

¹⁵ תַּאֲרִיךְ

¹⁶No hebraico moderno, o termo para história é *historia* -היסטוריה. Para o hebraico antigo e medieval, talvez os judeus usassem *ha-iamim* -הימים – *os dias* (sing. *iom*), cf. FRUCHTMAN, M.; SIVAN, D. *Milon Ariel Hamakif – Ivri Chadash*.

aramaico *yrah*, em árabe meridional *wrh*, em etíope *warh*. Contudo, como sabemos essa palavra não é usada em árabe. Um empréstimo do acádio para o árabe é altamente improvável. Assumir que é um empréstimo direto do hebraico ou do aramaico também é errôneo, considerando particularmente o *y* (e também *oi h >h*) nas formas hebraica e aramaica¹⁷

Ao que parece, ambos os termos derivam de uma raiz semítica *a- r- kh*, palavra para *lua*, já que o sistema de datação dos povos semíticos era lunar – vide os calendários judeu e islâmico. Nota-se que o uso de *tarikh* aos poucos aparece no cenário historiográfico árabe, sobretudo após o séc. IX, o fato é que aos poucos essa palavra será usada para se referir a história até nos dias de hoje. Entre os séculos VIII e X uma série de gêneros historiográficos apareceram na alta cultura árabe, cada qual revelando um tipo de historicidade entre aqueles povos. Neste trabalho, trataremos resumidamente de cada gênero apenas para nortear o leitor acerca dos princípios da historiográfica árabe e informa-lo de suas diferenças.

Pouco mais de um século após a morte do Profeta, o primeiro gênero surgiu, isto é, a *sira*¹⁸, (biografia), sua origem remonta às antigas genealogias, mas agora ela tem como função reviver a vida de grandes personagens religiosos, neste caso, do Profeta. À medida que o mundo de Maomé se distanciava temporalmente, era necessário registrar por escrito suas ações passadas servindo de guia para as gerações atuais. As biografias foram o primeiro gênero historiográfico do Islã e mostra que o estudo das genealogias no mundo árabe medieval continuava em ascensão. Seu estudo revela o quadro social da Arábia pós Maomé, mesmo com um conteúdo universalista, o islã não conseguiu extinguir as genealogias particulares, marca tão comum no mundo semítico monoteísta¹⁹.

O gênero seguinte é o *khavar*²⁰. É necessário entender que há uma dicotomia semântica entre os termos *tarikh* e *khavar*, ambos significando história, porém cada qual carregando uma série de significados específicos. O *khavar* nos séculos iniciais do islã era usada para designar relato de caráter histórico, em contraste com seu par *hadith*, que se referia ao relato religioso

¹⁷ROSENHTAL, Franz. *The History of Muslim Historiography*. Leiden: Brill, 1967.

¹⁸ *Sira* سيرة: a *biografia* desempenhou um papel importante para a historiografia árabe, pois marca a transição da oralidade para a escrita na historiografia. Os primeiros biografos dependiam amplamente de fontes orais. Ver COOPERSON, Michael. *Classical Arabic Biography the Heirs of the Prophet in the age of Ma'mun*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

¹⁹ As genealogias são pertinentes nas literaturas religiosas dos judeus, cristãos e muçulmanos. Por ela, traça-se a origem da profecia e a nobreza do sangue de cada profeta, mostrando que, consanguineamente, eles já eram creditáveis à pregação da Verdade.

²⁰ *Khavar* خبر: o relato histórico, isto é, o reporte que indica algum evento importante digno de lembrança.

(ver adiante). A palavra *khobar*²¹ (pl. *akhbar*) é traduzida por *relato*, *notícia*, isto é, algo que tem origem numa fonte passada e chega ao conhecimento de quem o lê. Etimologicamente, a raiz de *khobar* *kh – b – r* se assemelha ao hebraico *חבר*, todavia possui outro sentido:

Os dois termos técnicos os quais denotam a ideia de história em árabe é {*Him*} *al-ahbar* e *ta[^]rikh*. *Ahbar*, o plural de *habar*, é um termo mais geral. A etimologia da raiz *hbr* não é tão clara. Não há pista alguma sobre seu significado original possível em árabe propriamente. A evidência de outras línguas semíticas também não permite uma decisão nítida. Todavia, uma conexão sugerida de *hbr* como o acádio *habdru*, que significa “fazer barulho, causar balbúrdia”, parece o mais provável do que qualquer outra combinação. Em tempos históricos, a palavra árabe significa “informação (sobre fatos notáveis)” e também os próprios eventos os quais esses últimos possuem um grande número de sinônimos não-técnicos. *Ahbr* corresponde a história no sentido de estória, anedota.²²

Nos séculos iniciais, os *khobar* eram de caráter oral e geralmente relatados por pessoas contemporâneas ou partícipes dos eventos registrados até o momento que o *Akhbari*²³ o registrasse no futuro. À medida que os domínios islâmicos foram se consolidando juntamente com a burocracia²⁴ dos califados, a tendência era o gradativo avanço do registro escrito, sobretudo com a chegada do papel²⁵. Sendo assim, a função do *khobar* era registrar (da oralidade para a escrita) memorialmente fatos e dados importantes concernentes à recém fundada religião islâmica. Muitas vezes este tipo de história seguia uma longínqua cadeia de transmissão oral, *isnad*²⁶, método herdado da tradição religiosa dos *hadiths*:

²¹ ROBINSON, Chase. *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.16. “Of particular importance in understanding the rise of the historiographic tradition is the strikingly *anecdotal* character of Arabic written narrative (both fact and fiction). The crucial Arabic terms are *hadith* and *khobar* (pl. *akhbar*). Both words relate to verbs that express the idea of ‘informing’, ‘reporting’, or ‘recounting’ – that is, telling a story or making a point. Sometimes they are used”.

²² ROSENTHAL, Franz, op. cit., p. 11.

²³ *Akhbari* أخبري: aquele que se encarrega de registrar o *khobar*. Ambas as palavras compartilham mesma raiz, mas a função do *akhbari* é dar valor ao testemunho e a veracidade do *khobar*, caso verdadeiro, ele é registrado.

²⁴ A burocracia árabe era centrada nos *diwan* (pl. *dawawin*) que eram repartições criadas logo após as conquistas árabes iniciais a fim de facilitar a administração árabe ao longo de seus novos domínios. Geralmente seus funcionários poderiam ser nativos cristãos ou judeus das regiões dominadas, pois eles já tinham uma certa experiência adquirida dos impérios antecessores. Num primeiro momento, os árabes careciam do conhecimento necessário para gerir coisas públicas por isso dependiam amplamente logo recorriam aos súditos não árabes.

²⁵ Bagdá foi o segundo local onde se estabeleceu uma fábrica de papel após a China. Tal cidade desempenhava um grande papel intelectual na *Belles Lettres* árabe, sobretudo após o séc. VII. O advento do papel mostra a necessidade e o fortalecimento da escrita entre os povos árabes, já que o texto alcorânico foi mister para o desenvolvimento da gramática árabe e retórica, disciplinas importantes para o historiador árabe.

²⁶ *Isnad* إسناد: trata-se da cadeia de narradores que relatam algum fato. Por ser um ambiente essencialmente oral, o *isnad* será de suma importância para averiguar a autenticidade dos relatos orais, no primeiro momento ele será usado pelos religiosos para o estudo dos textos proféticos, os *ahadith* (sing. *hadith*). A historiografia árabe posterior o utilizará para a investigação dos eventos históricos, por isso acredita-se que o método histórico dos primeiros historiadores era tributário do método exegetico islâmico.

Algumas vezes, eles são intercambiáveis, mas enquanto o termo *hadith* é geralmente usado apenas no contexto das palavras e ações do Profeta, *khobar* é usado mais genericamente para se referir a qualquer tipo de relato. Um *khobar* ou um *hadith* é, portanto, um relato de algum tipo, mesmo que seja de apenas uma linha ou de dez páginas (este último é extremamente raro). Sempre possui uma marca (figurativamente) ligada ao seu início [o início da cadeia de transmissão, o primeiro narrador], esta marca é chamada de *isnad*.²⁷

O *khobar* obedece ao mesmo critério de seleção do *hadith*²⁸, todavia este estaria vinculado essencialmente ao dito do Profeta, aquele a uma narrativa factual histórica. Ambos são de caráter histórico²⁹ e poder-se dizer que confluíam metodologicamente. A diferença entre *hadith* e *khobar* se baseia no conteúdo: o primeiro costuma ser atribuído aos ditos do Profeta, o segundo a eventos sejam religiosos ou não.

Antes do séc. VII a referência conceitual mais próxima de história era os *ayyam al-arab*³⁰ (sing. *iaum*: dia; comparar com o hebraico *iom*³¹), ou seja, que remetiam a histórias sobre grandes personagens e campanhas militares. No caso do *ayyam*, verifica-se uma natureza epistemológica diferente do *tarikh*, no primeiro uma imortalização de pessoas e eventos e, no segundo caso, temos algo dentro de padrões ditos eruditos de sua época. Ainda que os *ayyam* carreguem forte elemento tribal e genealógico, há também fatos históricos relevantes; poeta árabe, similar ao aedo, recitava a poesia em ode a algum herói de determinada tribo ou uma campanha, além de mencionar alguns fatos concretos. Pelo fato de estar no domínio da literatura, o uso de hipérboles e outros elementos linguísticos fazem jus à retórica textual, mas também presenciam-se elementos históricos. (Comparar semanticamente com o termo hebraico

²⁷ KHALIDI, Tarif. *Arabic historical thought in the classical period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

²⁸ O cânone do Islã sunita é composto do Alcorão (literatura de inspiração divina, ditada pelo próprio Deus), a *Sunna* (conjunto de práticas e condutas do Profeta Muhammad ‘Maomé’) que por sua vez é composta dos *ahadith*. Eles são os ditos e ordenanças de Maomé aos seus súditos. A palavra *hadith* é derivada da raiz h – d – th حدث que possui vários significados, dentre os quais *dizer, falar, narrar, acontecer*. Sua raiz análoga no hebraico h – d – s שדח.

²⁹ Deve-se fazer uma observação importante: para a historiografia semítica, não há distinção entre memória e história. A queda do homem, o Dilúvio, as destruições do Templo (no caso judeu), a crucificação de Cristo (cristão), o término da profecia com Maomé (muçulmano) são passíveis de historicidade para o semita. A separação entre memória (mito para os gregos antigos) e história é algo grego que posteriormente foi sendo incorporado pelos demais povos indo-europeus. Ver MOMIGLIANO, Arnaldo, *op.cit.*

³⁰ *Ayyam al-arab* أيام العرب: *dias*, ou seja, referência aos dias passados quando das batalhas entre as várias tribos da Península Arábica. Rosenthal traduz como “*battle-day tradition*” uma vez que a historicidade dessas tribos era marcada pelas disputas entre clãs. A referência mais próxima no hebraico de *ayyam* é *iamim* ימים, verifica-se que em ambos os casos *dias* remetem aos fatos passados, isto é, aceitam uma historicidade por parte do narrador e do ouvinte. Comparar sing. *iaum*/plur.*ayyam* – ár.; sing.*iom/iamim* – hebr..

³¹ O par *iaum/ayyam* está presente na literatura bíblica hebraica sob o nome de *iamim*. No hebraico: o Livro de Crônicas é chamado de דברי הימים *davarim haiamim*, novamente aqui vemos a clara noção de que *dias* é uma referência aos dias históricos, no caso do Antigo Testamento, trata-se das crônicas históricas do povo judeu.

iom, e relacioná-lo ao livro de Crônicas) O objetivo do *ayyam*, diferentemente do *tarikh*, é inculcar e encarnar fatos e heróis passados objetivando a sacralização, respeito ou ode a uma tribo e seus homens e campanhas militares. Podemos situar o *ayyam* numa lógica literária e histórica repleta não apenas de elementos míticos, mas também históricos:

Não há dúvida que a tradição dos “*dias de batalhas*” [*ayyam*] é tão antiga como clama ser – antiquíssima. Jamais poderia ser inventada livremente por um exagerado escritor muçulmano de Damasco ou Bagdá. É uma forma semítica antiga. Certamente, é a mesma forma que aparece nas porções históricas da Bíblia. Lá, a narrativa histórica do evento pode ser conectada com um poema que dizia “naquele dia”.³²

O gênero *ayyam*, por ser de caráter essencialmente poético, tem suas bases na retórica, *balagha*, e pode-se dizer que a disposição e a arte de dispor boas métricas e rimas era indispensável para a validação do texto. Talvez a disposição perfeita e simétrica do texto poético dos *ayyam* eram mais importantes do que manter uma narrativa histórica plausível. Nesta medida, tal gênero se enquadraria mais na *tekne* das palavras do que na *episteme* de manter credibilidade do fato histórico.

A ideia é mostrar que antes mesmo da profissionalização da história no medievo árabe sob a forma de *tarikh* houve tentativas de registrar fatos, personagens importantes sob a forma de *memória*. O *ayyam* sobreviverá até o séc. VII da Era Cristã, todavia achar-se-ão seus resquícios na poesia árabe subsequente que rememorarão epicamente os personagens da *jahiliya*³³. Assim, verifica-se que há uma diferença semântica entre a *história* grega e o *tarikh* árabe, cada qual remetendo ao passado, mas se o primeiro o trata como *pesquisa* o segundo faz imprescindivelmente a *datação*. Outro termo fundamental é *ibra*³⁴, derivado da raiz ‘-b-r³⁵ (ver adiante) que significa *lição* é amplamente usado entre os historiadores árabes, a história, assim faria uso da máxima *historia magistra vitae*. No campo historiográfico, *ibra* é o que percorre eras até chegar no momento atual, daí tomado como lição. Curioso notar que em hebraico a palavra significa também passado, neste caso, tomado como referência e as lições produtos dele. O título da obra de Ibn Khaldun, *Kitab al-Ibar ua Diwan al-Mubtada ua al-*

³² ROSENTHAL, Franz. op. cit.p.19 .

³³ Na cronologia islâmica, *jahiliya* corresponde ao momento que antecede a chegada de Maomé e de sua mensagem, *risalah*. Historicamente compreende do séc. III ao VII da Era Cristã, quando os árabes viviam sob um politeísmo ímpar ao lado de cristãos e judeus na Península Arábica. A palavra tem tom pejorativo, pois *jahiliya* deriva da raiz j-h-l que significa *ignorância*, isto é, o momento em que os árabes desconheciam o monoteísmo puro que seria pregado mais tarde por Maomé.

³⁴ عبرة

³⁵ ع-ب-ر, hebr.: עבר

*Khabar fi Ayyam al-Arab ua al-Barbar ua man asarahum min Dhawi al-Sultan al-Akbar*³⁶ elucidada bem a temática da história como lição e exortação para as gerações videntes. Mais adiante, veremos que o historiador, aos olhos de Ibn Khaldun, possuía uma “função social” e seu objeto, a história, era de suma importância para o entendimento sócio-político. De todos os conceitos, utilizaremos *tarikh* como referencial para história, pois engloba todos os demais sendo corrente até os dias atuais.

Será com o islã que os árabes incorporarão uma consciência histórica mais fundamentada e centrada em que novos personagens e tramas aparecerão ocupando o lugar dos épicos da poesia árabe pré-islâmica. Porém os árabes anteriores à pregação de Maomé conheciam a história e tinham ideia do mundo que viviam, basta ver a quantidade de poesias árabes pré-islâmicas que fazem alusão a fatos e personagens históricos. Além do mais, cristãos e judeus coexistiam na Península Arábica, assim a tradição bíblica ajudaria os árabes a se situar no tempo e mais tarde emprestaria a temporalidade linear ao islã.

Com o advento do islã, surge uma nova temporalidade marcada pela reforma da tradição monoteísta inaugurada por Adão, fortalecida por Noé e solidificada pelo patriarca Abraão. As pregações dos profetas do Antigo Testamento e de Jesus em momento algum estariam erradas, mas foram “corrompidas” pelos homens, daí que surge Maomé, um reformador que inauguraria o monoteísmo puro. A mensagem maometana clamava cristãos, judeus e pagãos a mensagem da unicidade divina, atribuindo a eles uma origem comum. Temporalmente, Maomé seria o fim da profecia, o “Selo dos Profetas”³⁷ que lacraria todas as revelações e daria origem a um novo começo que antecederia o Juízo Final.

O Alcorão fará uso da história como ferramenta didática para exortação dos fiéis muçulmanos. A história tomaria a forma de memória ao lembrar de fatos relevantes para a gênese de uma nova religião que carregaria elementos judaico-cristãos, mas com o passar do tempo se distanciaria do *Povo do Livro*³⁸. O Islã não criou um novo modelo histórico, mas reaproveitou a tradição judaico-cristã e se adaptou a ela de acordo com novos personagens e eventos.

Sabe-se que a grande inovação, em termos históricos, foi a linearidade judaica que criou um *começo, meio e fim* e atribui temporalidades ao homem, uma de caráter profano e outra

³⁶ Livro dos Exemplos e Registros do Princípio dos Eventos na História dos Árabes, Berberes e de seus Potentados Poderosos Contemporâneos. A partir de agora *Kitab al-ibar*.

³⁷ Em árabe, *khatim al-anbia*.

³⁸ Em árabe, *ahl al-kitab*: cristãos e judeus que estariam mais próximos dos muçulmanos pelo fato de desacreditarem no politeísmo e na idolatria. Em suma, compartilhariam da mesma mensagem da unicidade divina.

sacra. Cada qual coexistiria e caminhariam para um *fim* (*escathos*, *akharon* (hebr.), *akhira* (ar.))³⁹ que encerraria a profecia e seria um novo começo: a Era Messiânica dos judeus, a volta de Jesus Cristo, no quadro islâmico, a vinda do *mahdi* e o retorno do Messias, todos esses fatos antecederiam o Juízo Final. Não se podem minimizar os efeitos da mudança de temporalidade na mente dos semitas, tão marcado por idas e vindas de profetas e ímpios. Discutiremos os alicerces religiosos e profanos da historiografia árabe pois tais questões são importantes para o entender a lógica dos historiadores árabes muçulmanos.

Veremos a seguir como a história, mesmo não sendo ainda uma disciplina independente, conseguiu ocupar um lugar notável no desenvolvimento intelectual das *Belles Lettres* árabe nos séculos seguintes a formação do islã. A ideia é mostrar que história se constituía como prática legitimadora dos diversos poderes, político, militar e religioso.

*O cristianismo é uma religião de historiador*⁴⁰ já dizia Marc Bloch. A afirmativa não é gratuita, pois parte da premissa de que os cristãos usam o discurso histórico, seja factual ou memorial⁴¹, como parte da liturgia religiosa. Contudo, anacronismos à parte, a história como disciplina só foi reconhecida a partir do séc. XIX (pelo menos no Ocidente), sendo seu objetivo diferente dos antigos cronistas e historiadores que registravam eventos⁴². No nosso caso, o oriente árabe, mais precisamente, a história dos judeus de acordo com Ibn Khaldun⁴³ estará inserida em outro contexto que difere daquele dos primeiros historiadores árabes e da época dos califados.

Seria um absurdo igualizar o mundo de al-Tabari (séc. X) com o de Ibn Khaldun (séc. XIV). Ainda que ambos, pelo fato de serem muçulmanos, compartilhem a nostalgia dos tempos do Profeta e tomar seu tempo como o ideal, cada qual fará usos diferentes da história. Seria incabível discutir o modelo historiográfico dos principais historiadores árabes neste trabalho⁴⁴, mas algumas ponderações devem ser feitas sobre eles.

³⁹ *Escathos* - ἔσχατος / *akharon* - אחרון / *akhira* - أخيرة

⁴⁰ BLOCH, Marc. *Apologia ao Historiador ou Ofício do Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

⁴¹ Factual se refere aos acontecimentos históricos das profecias, como a construção e destruição do Templo, o cativo na Babilônia, a monarquia judaica. Todavia, ao tratar de assuntos que fogem da percepção do historiador como a Queda do homem, o Dilúvio, fala-se em aspectos memoriais, neste caso estuda-se a receptividade de tais temas entre os povos.

⁴² COLLINWOOD, Robin G. *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

⁴³ Nos tópicos seguintes, discutiremos o contexto no qual vivia Ibn Khaldun, isto é, as transformações sócio-políticas do Norte da África e o seu amplo conhecimento da história universal que o impeliram a escrever sua célebre obra *Kitab al-ibar* e sua *Muqaddimah* como parte introdutória deste vasto trabalho.

⁴⁴ Para tal, recomenda-se as obras de ROSENHTAL, Franz, *History of Muslim Historiography* e ROBINSON, Chase, *Islamic Historiography*. Ver bibliografia.

Neste momento, trataremos do papel da religião na formação da identidade⁴⁵ dos primeiros árabes muçulmanos. História e religião confluem em um mutualismo para a solidificação da memória religiosa. É sabido que poucos séculos antes da chegada de Maomé e sua religião, cristãos e judeus⁴⁶ viviam na Península Arábica, embora fossem de denominações diferentes, eles professavam praticamente o mesmo cânone. No caso dos judeus, a Torá, e dos cristãos, o Evangelho, ambos os textos se entrelaçam no quesito temporal, o segundo toma de empréstimo do primeiro a noção de linearidade histórica. A essa altura, os árabes⁴⁷ pagãos já conheciam os textos judaico-cristãos, conseqüentemente, já tinham noção do monoteísmo de Abraão. É nesse quadro religioso que, historicamente, surge o islã, como sincretismo das revelações e elementos.

O Alcorão foi o responsável em remodelar questões temporais. Elas teriam agora um novo tratamento, e, ademais à herança dos judeus e cristãos, a nova história islâmica fará dos muçulmanos os portadores e reais agentes da História. Se a pretensão de universalidade do Cristianismo tomou forma sobretudo com o Império Romano, será com a minúscula comunidade de fiéis de Maomé, em Medina, e posteriormente com os califados que o islã terá uma essência universal.

A disposição do Alcorão e de suas *suratas* (capítulos) não obedece a uma cronologia mundana, já que o texto sagrado, por ser a palavra de Deus, é atemporal, sua função é admoestar os homens por meio de exemplos e imperativos. Além do mais, as revelações das *suratas* ocorreram em momentos distintos da vida de Maomé.

Não obstante, ao leitor percebe-se instintivamente a necessidade de dispor as narrativas (pois elas são desconexas umas das outras) numa escala temporal, os versos que fazem

⁴⁵ Por identidade islâmica subtende-se a ideia de pertencer a um grupo coeso que compartilham de tradições passadas, todavia, no contexto religioso. A noção de identidade islâmica fica mais clara ao trabalhar com a ideia da *ummah*, uma comunidade islâmica universal que abarcaria todos os fiéis sem definições geográficas. É o análogo da Cristandade. A *ummah* englobaria todo os muçulmanos das mais diferentes origens, porém que compartilham a ideia da mensagem, *rissalah*, do Profeta Maomé. Para mais, ver ANDERSEN, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

⁴⁶ Sabe-se que entre os sécs. II e VII da Era Cristã havia uma população considerável de judeus na Península Arábica, sobretudo na região de Medina.

⁴⁷ Ao traçar o histórico do cristianismo na Arábia antes de Maomé, verifica-se a presença de grupos cristãos sobretudo no noroeste da península, uma região que fazia fronteira com o antigo estado Ghassanida. Cf. *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times* apud BORGE, Kevin. *A Historical Survey of the Rise and Spread of Christianity in Arabia in the first six centuries AD*. Paper apresentado ao Southwestern Baptist Theological Seminary em 8 de abril 2011.

referência a fatos passados são colocados numa linha do tempo imaginária. O Alcorão não se organiza cronologicamente, mas o leitor, herdeiro da tradição história linear semita, rearranja o texto sagrado de acordo com as histórias sagradas anteriores, de Adão a Maomé. O Alcorão trabalha com a noção temporal bivalente do Aquém, *dúnia*, e do Além, *akhira*, é nesse intervalo que se desenvolve todas as tramas humanas.

O Islã é uma religião eterna, paradoxalmente, histórica. Eterna por se considerar digna a se adequar em qualquer tempo e espaço, uma vez que é a própria palavra de Deus, que é o Senhor dos tempos⁴⁸. Temporalidade é um aspecto puramente mundano, inexistente no Além, *al-akhira*, o islã por ser algo divino dispensaria tal medida. É histórica, contraditoriamente, por entender a condição humana fadada ao tempo desgastante. O tempo que provou e mostrou a ascensão e queda de impérios, que testemunhou a corrupção dos seres humanos que se desviaram da palavra de *Allah*. Entretanto, a temporalidade do texto alcorânico é uma forma inteligível de ensinar o homem acerca das lições passadas a partir da lembrança (*uzhkur allah* – “lembre-se de Deus” ou o *zhikr* tão desenvolvido pelos sufis quase como um mantra). Assim, o texto alcorânico é dividido em duas camadas: uma de caráter atemporal que remete a fatos que transcendem a vida como a morte, o Juízo Final e o Além e outra mundana e temporal que mostra os fatos passados de maneira que sirvam de *lições* para os muçulmanos.

Além do mais, seria necessário condicionar a historicidade islâmica em uma lógica temporal em que o passado regido pelo Profeta e seus pios Companheiros seria o exemplo o presente e o presente. O árabe toma o passado (a época de Maomé e seus companheiros) como modelo a ser assimilado por todo crente, uma nostalgia obrigatória a todo aquele que declara a sua fé em um Deus Único e Maomé como seu profeta. Se o presente é marcado pela decadência e o futuro pela incerteza, então o passado deve ser o subterfúgio a todo aquele que preza pelo bem, já que ele, em essência, foi o palco das grandes profecias. O próprio tempo verbal passado em árabe é conhecido como *completo*, ou seja, ações concretas que já se realizaram ou foram realizadas, diferente do presente, *incompleto*, que dá uma carga pejorativa de algo incerto podendo ou não ser realizado:

O Islame clássico é dominado pelo pensamento do paraíso perdido, pela convicção íntima de que a sua própria perfeição se situa nas origens e de que qualquer diligência não se justifica senão na medida em que se aproximar do modelo primitivo. Daí o sucesso, em direito e em história, do método chamado *isnad*, cadeia de responsáveis que permite remontar, através da tradição oral, portanto vivida mais estreitamente à

⁴⁸ Uma relação entre tempo e divindade é o *hadith* do Profeta Maomé: “Não maldiga o tempo, pois Allah é o tempo” – Narrado por Muslim através de Abu Huraira, *hadith* no: 5827.

personagem de referência, ao responsável supremo pela verdade: contemporâneo do Profeta e, bem entendido, sempre que possível, ao próprio Profeta⁴⁹ [sic]

Essa tensão entre passado, presente e futuro é fundamental para a consolidação da identidade islâmica. À medida que a pequena comunidade islâmica de Meca e Medina cresce e se fortalece, ela tende a se separar cada vez mais do culto judaico-cristão criando sua própria identidade. Algumas décadas mais tarde, quando o Islã se torna força política no Oriente Próximo, sua identidade é estabelecida. O muçulmano buscará no tempo, na história e na memória elementos que os declarem superior e legítimo herdeiro da tradição monoteísta abraâmica.

Por identidade islâmica, entende-se o valor da *umma*, a comunidade de fiéis muçulmanos (ver nota 29). A *umma* inculca no fiel a necessidade de recuperar os tempos da profecia de Maomé, momento ideal, contrastando os tempos presente e futuro, marcado pela corrupção, *fassaad*, e rixas internas, *fitna*. Os ditos do Profeta em relação ao futuro geralmente expressam lamentação e tristeza pelos tempos vindouros:

Chegará um tempo em minha nação (*ummati*) em que o Islã será apenas um nome, as grandes mesquitas serão ruínas, seus sábios serão os piores que estarão abaixo do céu, por causa deles haverá guerras civis (*fitna*) [grifo nosso]

A ambição da história universal é *topos* para grande parte da elite intelectual árabe, já que ela seria uma ferramenta pedagógica para assuntos profanos e religiosos:

A história árabe nasceu, sobretudo, em Medina, deste piedoso cuidado de recolher integralmente, como um depósito sagrado e intangível, as recordações das idades primeiras. Pouco a pouco, contudo, a própria aventura do Islame e os seus contactos com o estrangeiro conduzem ao alargamento dos seus quadros originais. Elabora-se, então, a história analítica do califado que é completada por uma larga visão sobre o passado das nações estrangeiras, reunida em redor das grandes figuras dos patriarcas bíblicos, de Alexandre, de Zenóbia ou de Chosroés. Tal é o espírito da grande história universal em língua árabe, de inspiração chiíta, a de Tabari e de Mas'udi (mortos em 310/923 e 345/956); mas nem a objectividade, nem o ecletismo, nem a largueza de visão dos seus autores impedem de considerar o Islame como o evento essencial, o advento de uma humanidade entrada enfim na maioridade. Assim, se perpetua, mas por vias completamente originais e puras de qualquer influência estrangeira, uma tradição antiga e providencialista da história: por exemplo, a de um Políbio em frente do facto romano⁵⁰ [sic]

⁴⁹ MIQUEL, Andre. *Islão e sua Civilização*. Lisboa: Companhia Editora do Minho, 1971, p.163.

⁵⁰ *Ibidem*, p.164.

Cabe aqui fazer uma menção ao uso da religião, ou melhor, das “ciências da religião” dos muçulmanos na normatização do método investigativo dos primeiros historiadores árabes. Sabe-se que o cânone islâmico se divide em Alcorão (a palavra divina, o Verbo em língua árabe) e a *Sunna* (composta dos hadiths, isto é, os ditos e práticas do Profeta que remetem à etiqueta dos muçulmanos). No segundo caso, a grande variedade de ditos falsos ou autênticos atribuídos ao Profeta impeliu os muçulmanos a criar uma disciplina especial para a investigação de sua veracidade. A pesquisa histórica dos primeiros séculos tomará de empréstimo os métodos das ciências dos ahadith para se chegar ao fato histórico (veja abaixo).

1.2 Os primórdios da historiografia árabe

Sob o califado de Omar Ibn Al-Khattab, (entre 634 e 644) os muçulmanos criaram um calendário próprio e poderiam segui-lo diferentemente de seus análogos judaico e cristão. O calendário islâmico tinha como ano zero a fuga de Maomé e seus seguidores de Meca para Medina, em 622 da Era Cristã, episódio conhecido como *hégira*. Mais que utilitário, o novo calendário revela a ruptura histórica entre os árabes seguidores do islã e os seus antecessores, a ideia era recriar uma nova sociedade, um novo mundo em detrimento de um paganismo corruptor. O tempo cronológico islâmico seria o início de uma nova era na saga monoteísta.

No plano cultural, revela a progressiva diferenciação entre muçulmanos e *ahl al kitab*, de maneira a separar os servos de *Allah* dos seguidores do Evangelho e da Torah. Em termos historiográficos, revela que o novo historiador árabe deverá necessariamente respeitar os novos parâmetros cronológicos e se filiar inconscientemente à ideia de universalidade do Islã. A partir de agora, a história dos árabes e outros povos deverá ser contada dentro de um viés religioso e universalista, assim se inicia a parceria entre religião e história no mundo árabe-islâmico medieval. A historiografia árabe acompanhou progressivamente o avanço do Islã entre os sécs. VII e XI. Estes tempos marcaram a constituição do islã enquanto civilização ultrapassando os limites geográficos que compreendia a Transoxiana até a Andaluzia e criando um ambiente baseado no sincretismo de altas culturas⁵¹.

A língua árabe e o texto religioso possibilitaram uma revolução da escrita entre os povos árabes. Antes do islã os árabes viviam em uma sociedade basicamente oral, embora houvesse

⁵¹ Foi neste cenário que os muçulmanos se aproveitaram de intelectuais cristãos, judeus, zoroastrianos etc. fomentando o desenvolvimento da alta cultura, tendo seu auge com os califas abássidas. Todavia, após o séc. XI, começou a estagnação e conseqüentemente o califado abássida entraria em franca decadência.

registros escritos escassos, mas a arte de declamar poesias e a ausência de uma burocracia centralizada fez com que a oralidade prevalecesse sobre a escrita. A tradição da memorização, lembrança e oralidade é algo pertinente entre os povos semitas, vide o nome Zacarias que significa *Deus se lembrou* derivado da raiz semítica z- k- r que pode ser *lembrar, mencionar*. Pode-se dizer que a solidificação da língua árabe (considerada a língua semítica mais tardia) em um código escrito principalmente após a formação do islã possibilitou a criação de um sistema inteligível de comunicação nos vastos domínios islâmicos.

Comparando a Arábia anterior e posterior a Maomé, verifica-se que antes e durante a missão profética, os árabes viviam basicamente do registro oral⁵². A poesia antiga árabe recitada de cor e a tradição de memorizar (que logo seria incorporada no Islã sob a pessoa do Hafez, isto, é, aquele que memoriza todo o Alcorão), combinadas com a ausência de um estado forte na Arábia pré-islâmica que dispusesse de um arquivo e de uma burocracia letrada⁵³ fizeram com que os árabes pré-islâmicos se especializassem na oralidade.

A necessidade de uma língua forte que pudesse se impor frente às várias línguas do Oriente Próximo e Norte da África fez do árabe a língua mais importante nessas regiões, pois era usada na administração dos califas. Foi com a escrita árabe já consolidada que a historiografia surge, todavia os métodos adotados pelos estudiosos muitas vezes eram emprestados da exegese islâmica. Antes de tudo, devemos fazer algumas considerações sobre a escrita entre os habitantes da Arábia, já que ela é imprescindível para condicionar os futuros historiadores que registrarão seus primeiros livros de história.

Embora o Islã se baseasse na tradição oral (Maomé era analfabeto e o árabe é uma língua que facilitaria a memorização) deve-se levar em conta que cedo ou tarde seria necessário a codificação daquela tradição religiosa em um código escrito:

O surgimento do árabe clássico – isto é, a codificação de sua gramática e do entrelaçamento de uma escrita com a linguagem do Alcorão – está intimamente ligado com o aparecimento da tradição religiosa islâmica.
54

⁵² ROBINSON, Chase F, op. cit. p.8.

⁵³ Após a morte de Maomé, os seus sucessores, os “Califas Bem Guiados” construíram gradativamente uma burocracia estatal. Já no califado de Omar, foram criados os *diwan* (termo que o português adaptaria para “divã”) que eram originalmente repartições do califado com a função de realizar serviços de caráter público. Com o Califado Omíada e Abássida, a burocracia estatal islâmica atinge seu zênite, abarcando tanto muçulmanos quanto não-muçulmanos (principalmente cristãos, judeus e zoroastros que eram peças fundamentais no sistema político do estado islâmico, pois detinham o conhecimento e a experiência administrativa adquiridos na época dos romanos, bizantinos e persas)

⁵⁴ Ibidem, p.174

Ibn Khaldun também reconhece o pouco valor que os árabes (pré-islâmicos e dos primeiros tempos após a morte do Profeta) davam à escrita:

A razão é que os árabes não tinham livros ou erudição. A atitude do deserto e a iliteracia prevaleciam entre eles. Quando eles queriam saber certas coisas que atiçam a curiosidade do ser humano, como as razões das coisas existirem, a início da criação e os segredos da existência, eles consultavam o Povo do Livro sobre tais e adquiriam informações a partir deles. O Povo do Livro era os judeus que possuíam a torá e os cristãos que seguiam a religião dos judeus.⁵⁵

Alcorão, o primeiro livro em prosa árabe conhecido, foi talvez o precursor da escrita entre os árabes. Pode-se perceber isso pelo fato do livro sagrado dos muçulmanos fazer menção à escrita:

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso.1.Nun, Pelo cálamo e pelo que com ele escrevem,2. Que tu (ó Mensageiro) não és, pela graça do teu Senhor, um energúmeno!3.Em verdade, ser-te-á reservada uma infalível recompensa.4.Porque és de nobilíssimo caráter.(...)⁵⁶

Além disso, nos séculos seguintes a arte islâmica dará grandíssima importância à caligrafia (para compensar as interdições religiosas em pintar criaturas), disciplina ligada diretamente à escrita, favorecendo o florescimento e desenvolvimento da escrita árabe nos séculos seguintes dos califados. Logo, tanto a língua árabe quanto a valorização da escrita (sem, no entanto desprezar a oralidade) criará um terreno fértil para os primeiros historiadores islâmicos. A história compilada por eles fará uso da escrita a partir do séc. VII e imprescindivelmente o historiador deverá dominar a língua árabe, sua gramática e retórica⁵⁷, para produzir um discurso inteligível em todos os meios letrados do mundo islâmico. Além da escrita e da língua, a idéia de consciência histórica entre os muçulmanos dos primeiros séculos da hégira (sec. VII em diante) foi marcada pela noção da existência de um passado comum

⁵⁵ *Muqaddima*, p.566. و السبب ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب و لا علم و إنما غلبت عليهم البدواة و الإمية. إذا تشوقوا إلى معرفة شيء. *Muqaddima*, p.566. مما تشوق النفوس البشرية في أسباب المكونات و بدء الخليفة و أسرار الوجود فإبنا يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم و يستفيدونه منهم و هم إهل التوراة من اليهود و من تبع دينهم من النصارى

⁵⁶ Alcorão, surata LXVIII, versos 1-4.

⁵⁷ A compilação da gramática definitiva do árabe clássico (o árabe padrão do medievo) juntamente com sua retórica se deve principalmente à reunião definitiva do texto alcorânico. Este (considerado um “milagre”, *mu'jiza*, tamanha sua eloquência, *balagha*) servirá de exemplo para os primeiros gramáticos árabes (grande parte das gramáticas respeitadas da língua árabe, até hoje usam os versos do Alcorão como exemplos gramaticalmente corretos de textos em prosa). A retórica árabe se desenvolveu a partir dos primeiros séculos do Islã como suporte para o aprendizado da língua árabe. Sabe-se que a retórica árabe bebeu muito dos filósofos gregos como Aristóteles, para mais cf. RAOUF, Hussein A. *Arabic Rhetoric – A Pragmatic Analysis- Culture and Civilization in the Middle East*. Nova Iorque: Routledge. 2006, edição Kindle.

recheado de histórias fantásticas⁵⁸ acerca da trajetória de profetas ⁵⁹(é óbvio que esses historiadores dedicaram mais linhas de seus trabalhos a Maomé do que aos demais profetas) enviados de Deus ao mundo, *dúnia*, com a missão de espalhar a Islã. Um passado religioso compartilhado pelas populações muçulmanas poderia ser um amalgamador de uma comunidade de crentes muçulmanos, *umma*, que se estendia da Andaluzia até Samarcanda.⁶⁰

Costuma-se dizer que os primeiros historiadores árabes foram Urwa Bin Zubair e al-Zuhri⁶¹. Ambos fazem parte de uma tradição estritamente religiosa e faziam uso dos relatos históricos e dos dados biográficos do Profeta, metodologicamente, para endossar a religiosidade, a tradição islâmica nasce da história. Embora tenha chegado a nós apenas fragmentos de suas obras por intermédio de outros historiadores⁶², seus escritos provam a confluência entre religião e história. A historiografia árabe nasce da tradição religiosa, pois os métodos de exegese religiosos serão tomados pelos historiadores na análise de fontes, sobretudo as orais (ver capítulo 3).

Ibn Khaldun, ao se deparar com faltas graves de seus antecessores, proporá novas ferramentas para a construção do conhecimento histórico ou o *ilm al-tarikh*. Da primeira obra árabe de história até Ibn Khaldun há pelo menos seis séculos marcados por leve variação conceitual e epistemológica da disciplina que era legada aos cronistas. Doravante, a história seria um conhecimento construído epistemologicamente e inserida no quadro científico de disciplinas⁶³. Os historiadores árabes separavam os relatos históricos em verdadeiros, *sidq*, ou falsos, *kizhb*, da mesma maneira como os *muhaddithuna* (ac., gen., dat. – ina) qualificavam os *ahadith*.

⁵⁸ Em al-Masudi percebe-se que não apenas os fatos mundanos são historiados, mas também os atos divinos como o Dilúvio, assassinio de Abel, a idade do Mundo e outros fatos religiosos.

⁵⁹ A biografia, *sira*, foi um gênero fortemente usado pelos historiadores islâmicos dos primeiros séculos da Hégira. Consistia em registrar a vida de personagens principalmente profetas, pedagogicamente o uso da biografia se fez necessário para inculcar nos jovens muçulmanos a conduta correta a seguir.

⁶⁰ Não se deve ser ingênuo e achar que essa grande comunidade de crentes muçulmanos, simplificada pela palavra árabe *umma*, foi coesa e unida. Basta ver os eventos após 750 quando o Califado Omíada caiu e os abássidas assumiram o poder. Logo, o Califado Omíada ficaria restrito apenas à Andaluzia, onde rivalizaria com os abássidas o monopólio do Islã.

⁶¹ DURÍ Abdul A. *Nash 'at 'ilm al-tarikh 'inda 'arab* نشأة علم التاريخ عند العرب (Fundação da Historiografia Árabe). [S.l.]: Markaz Zaied li Turath ua Tarikh, [s.d]

⁶² Grande parte do que resta das obras de Urwa Bin Zubair e al-Zuhri foi compilado por al-Tabari.

⁶³ A rigor, os estudiosos árabes tomavam como referência a divisão epistemológica aristotélica que foi traduzida para o árabe quando do movimento de traduções de obras gregas a partir do séc. VIII. Al-Farabi e al-Khaurizmi elaboraram seus guias epistemológicos de acordo com o modelo grego.

O historiador árabe deve, antes de mais nada, estabelecer critérios que afastem todas as paixões, isto é, suas subjetividades *hawwa al-nafs*⁶⁴. Segue-se uma crítica sobre antigos historiadores que limitavam em extrair informações de fontes dúbias sem ao menos investigar suas condições heurísticas tendo o trabalho apenas de registrar os fatos tal como chegaram a eles. Toda reforma parte de uma crítica embasada que visa mudar um modelo teórico fadado à falência, erros e problemas metodológicos suscitam novos pressupostos. No caso de Ibn Khaldun, sua crítica era direcionada para os vários problemas de transmissão dos relatos históricos (*akhbar*):

Os renomados historiadores muçulmanos compuseram exaustivas coleções dos eventos históricos e as escreveram em forma de livro. Mas, então, pessoas que não tinham sequer o direito de se ocupar com a história, introduziram em tais livros inverdades, calúnias (que eles acreditavam ser ou inventaram livremente) e fatos desacreditados que maquiavam ou embelezavam. Muitos de seus sucessores seguiram tais passos e passaram a informação para nós de acordo com o que eles ouviam. Eles não procuravam muito ou não prestaram atenção alguma para as causas dos eventos e as condições, nem eliminaram estórias sem sentido algum.⁶⁵

Ibn Khaldun inovou ao estabelecer critérios para análises de fontes primárias. Ele localizou vários erros, alguns exagerados, nos livros de histórias anteriores revelando que o simples trabalho de reproduzir dados e fontes legaria o historiador ao fracasso. Vejamos o seguinte exemplo dado por ele em que critica a postura exagerada de tratamento de dados numéricos nas fontes:

Por exemplo, al-Mas'udi, e muito outros historiadores reportam que Moisés contou o exército dos israelitas no deserto. Ele possuía todos aqueles que eram capazes de carregar armas, especialmente aqueles que eram maiores de vinte anos que passaram pela revista. Havia em torno de 600.000 ou mais. Neste contexto, al-Mas'udi esquece de levar em consideração se o Egito e a Síria poderiam aguentar tantos soldados. Cada reino pode ter apenas um certo número capaz de suportá-las e não mais. Esse fato é provado pelos costumes e pelas condições familiares. Além do mais, um exército de tal tamanho não pode marchar ou lutar de maneira unida. O território inteiro seria muito pequeno para isso. Se, na situação de formação da batalha, ele se estenderia duas, três ou mais vezes além do campo de visão. Como, então, poderiam as duas partes lutarem uma com outra ou, na formação de batalha, o lado direito do flanco saberia o que o lado esquerdo estaria fazendo?⁶⁶

⁶⁴ هوى النفس : paixão do eu. Qualquer resquício que o impeça de estabelecer bases de pesquisas galgadas em premissas objetivas e neutras

⁶⁵ *Muqaddima*, p. 55.

⁶⁶ *Ibidem*, p.12.

Diferentemente de hoje, eventos memoriais como o Assassinato de Abel, Dilúvio se confundirão com dados históricos. Embora pareça absurdo para o historiador do séc. XX, esta é uma realidade corriqueira no campo da historiografia árabe. Fontes históricas escritas nos primeiros séculos do islam atestam para a imprescindibilidade de dados memoriais na compilação de tratados de história. Al Mas'udi (896 – 957) é um exemplo em sua obra *Akhbar Al-Zaman*:

Aqueles que estudam os vestígios (*Ahlu Al-Athar*) chegaram a um consenso de que Adão foi criado na sexta feira [...] [Deus] fez com que os anjos se prostrassem a ele, então prostraram, exceto Iblis [Lúcifer].... E disse – ‘eu sou Seu sucessor na Terra, mas moldado da terra sobre a qual piso e eu sou do fogo[...] E criou Eva, a qual vestiu e a fez habitar o Paraíso [...] [Ele] permitiu-lhe tudo no Paraíso exceto a árvore proibida⁶⁷[Grifo nosso]

Embora seja uma narrativa de caráter memorial e religioso, ele a agrupa ao lado de temas tipicamente históricos:

Quanto aos romanos [rum], eles são filhos de Aissu [...]. Quando Constantino assumiu e declarou o cristianismo, reuniu os bispos, depois foram divididos em estamentos: patriarca, bispo, padre, diácono, damasceno. Eles se reúnem aos domingos durante o jejum. Eles despojam apenas uma mulher e não seguem o concubinato e não se embebedam, pois a [bebedeira] é proibida. Valoram o domingo pois acreditam que Cristo ressuscitou [no domingo] pela noite e ascendeu ao céu.⁶⁸

Em outra obra, *Muruj Al-Zhahab*, Al-Mas'udi traça o histórico de todas as nações que ele teve conhecimento até sua contemporaneidade. Novamente vemos o mesmo esquema de mesclar temas religiosos e históricos:

O conselho de Adão para Set e a sua morte - Então, Adão aconselhou Set que o acatou fielmente, em seguida veio o falecimento [de Adão], que a paz esteja com ele [...] Diz-se que Adão morreu e deixou quarenta mil [descendentes] e as pessoas não está de acordo sobre o [local] seu túmulo [...]

Mandato de Set- [Ele] governou as pessoas, trouxe as leis advindas de seu pai e dos livros revelados. Set e sua mulher deram origem a Anush⁶⁹

Após discorrer longamente sobre os profetas e suas genealogias, finalmente Al Mas'udi menciona fatos históricos importantes de seu mundo, sobretudo questões ligadas à governança

⁶⁷ AL-MAS'UDI. *Akhbar Al-Zaman* أخبار الزمان (História do Tempo). Cairo: [s.e.], 1938, p.48.

⁶⁸ Ibidem, p. 86.

⁶⁹ AL-MAS'UDI. *Muruj al-Zhahab ua Ma'din al-Jauhar* مروج الذهب و معادن الجواهر (Os Campos de Ouro e as Minas de Jóias). Tradução livre: Ayub Naser. Beirute: Maktaba al-Asria, 2005, p.12.

dos califados. Nota-se a pontualidade de sua vasta obra em relatar detalhadamente o desenrolar político de sua época:

Abu Salma Hafs Bin Sulaiman Al Khalal Al Hamdani foi o primeiro vizir autorizado. [Ele] era cliente de Sabigh [...]. Então, Abu Muslim escreveu para Saffah sugerindo sua execução e disse: “Deus permitiu derramar o seu sangue por mudar de lado”. Eis que Saffah respondeu “Não quero inaugurar meu estado com a morte de um homem do meu grupo⁷⁰

Tabari, (839 – 923) contemporâneo de Al Mas’udi, dispõe sua história universal enquadrando temas religiosos e mundanos. Não havia diferença para o historiador árabe desses primeiros períodos entre memória e história, pois a história começaria já na *Criação*:

Acerca da criação de Deus nos seis dias mencionados em Seu Livro. Ele criou os céus e a Terra e o que há entre ambos. Os antigos diferem dos estudiosos [atuais] quanto a isso. Disse-me Al Muthna Bin Ibrahim: ‘Disseram-me⁷¹ Abdullah Bin Salh e Abu Ma’shar, por intermédio de Sa’iid bin Abi Sa’iid [advindo] de Abdullah Bin Salam que disse: -Certamente, Deus começou a criação no domingo e criou as duas terras no domingo, e na segunda-feira criou as provisões, na terça e na quarta as montanhas, na quinta e na sexta os céus. Na última hora da sexta-feira, finalizou [seu trabalho] e criou imediatamente Adão. Aquele foi o momento que se começou a contar a hora.⁷²

Cronologicamente, al-Tabari começa do Gênesis até sua época contemporânea. Mais adiante, percebem-se os acontecimentos concernentes ao seu mundo:

Ano duzentos e quatro [da hégira] e seus acontecimentos - relato sobre a chegada de Al Ma’mun⁷³ à Bagdá. O que havia em Bagdá quando de sua chegada e a diminuição das rixas internas [...] Sobre Al Ma’mun, quando chegou a Jarjan, ali ficou por um mês, após sair de lá, foi para Al Rai [no mês islâmico] de Dhi Al Hijja, permanecendo alguns dias [...]

O relato sobre a conquista de Alexandria feita por Abdullah Bin Taher – Neste ano, Abdullah Bi Taher conquistou Alexandria e diz-se: sua conquista sobre ela se realizou no ano 211 e expulsou todos que eram originários da Andaluzia. Sobre o relato acerca da situação: os egípcios me disseram que navios se aproximaram oriundos do Mar dos Romanos, lotados no momento que as pessoas estavam ocupadas com guerra civil de Jarui e Ibn Al Sari, até quando ancoraram seus navios em Alexandria e seu chefe, naquele momento era um homem chamado

⁷⁰ Ibidem, p.226. O episódio narra as primeiras ações do califa abássida Al Saffah. Abu Salma sugeriu mudar de lado e passar o poder para o grupo que rivalizava o de Saffah. Então, Abu Muslim, desconfiado de uma possível traição de Abu Salma, aconselhou que o novo califa ordenasse a execução de Abu Salma.

⁷¹ Mais adiante, voltaremos ao texto de Tabari, pois, como se evidencia, seu método de transmissão segue o *isnad*, cadeia de relatos suportados por vários narradores até chegar à “gênese” do fato.

⁷² AL-TABARI. *Tarikh Al Umami ua Al Muluk*. - *Tarikh Al-Tabari* تاريخ الطبري – الملوك و الأمم (História das Nações e dos Reis – História de al-Tabari). Tradução livre: Ayub Naser. Amã: Bait al-Afkar al-Daulia, [s.d], p.22.

⁷³ Califa Abássida, filho de Harun Al Rashid.

Abu Hafs e permaneceram lá até a chegada de Abdullah Bin Taher ao Egito.

Yunis Bin Abdu A'ala: chegou a nós, do oriente um hábil rapaz – quer dizer- Abdullah Bin Taher no momento que nosso mundo era tomado pelas intrigas internas, venceu todos os cantões de nossa terra, triunfante. As pessoas estavam desesperadas, mas ele renovou o mundo e protegeu o inocente, amedrontou o rancoroso, [então] as pessoas prestaram obediência a ele. [...]Quando Abdullah Bin Taher Bin Al Hussein adentrou o Egito, enviou para todos que estavam lá e eram da Andaluzia e seus colaboradores chamado para a guerra caso não aceitasse obedecê-lo, disseram-me que eles se submeteram à obediência e pediram salvo conduto ainda que fossem de Alexandria para algumas regiões extremas de Roma que não estavam sob tutela do Islam, e ele o concedeu a eles. Então saíram de Alexandria, atravessaram algumas ilhas até se fixarem em Icritis. Lá, povoaram e permaneceram, e até hoje alguns de seus filhos remanescem⁷⁴

Verifica-se que o texto gira em torno de um acontecimento relevante realizado por um ou vários personagens centrais. A presença de discursos diretos⁷⁵ nas narrativas históricas mostra a grande importância dada à pontualidade factual de maneira a reproduzir ao máximo os eventos. A exatidão e os pormenores dos fatos (embora nem sempre sejam autênticos) é a tarefa do historiador árabe, assim, a história, ontologicamente, seria o passado em *si*, e não sua *representação*. Mais adiante, veremos como a religião influenciou metodologicamente os historiadores árabes dos primeiros séculos a escrever suas histórias.

No campo epistemológico, a história demorou muito tempo até se tornar independente de outros ramos de conhecimento. Por pelo menos seis séculos, a história se tornou tributária de outras disciplinas e finalmente, Ibn Khaldun a libertou recriando um novo modelo historiográfico. No campo disciplinar, os muçulmanos tomaram a divisão de conhecimentos de gregos, por muito tempo, ela será o guia epistemológico para os árabes. Assim, a história não tinha um lugar específico já que:

Encontra-se que a história não estava incluída no esquema das ciências estabelecidas, e pela mesma razão que também determinaria a posição da história na Idade Média Ocidental. A classificação helenística das ciências que os árabes tomaram não assegurou posição especial para a história. Política teve um papel importante naquela classificação, mas história não estava inclusa. Sequer os filósofos árabes helenizados, de maneira geral, mencionaram a história em conexão com a poética e a retórica.⁷⁶

⁷⁴ AL-TABARI, op. cit., p. 1793,1809,1810

⁷⁵ No árabe clássico, o discurso direto em um texto era um dos artifícios retóricos para prender a atenção do leitor. A gramática do árabe clássico estipula que os verbos *dizer*, *narrar*, *relatar* e outros do mesmo padrão semântico necessitam ter um complemento que é o próprio discurso direto.

⁷⁶ROSENTHAL, Franz., op. cit. p.31-32

Vários tratados árabes que ditam as divisões de disciplinas não qualificam a história como conhecimento independente, embora haja menção de sua importância no campo intelectual. Muitos, além de historiadores, se profissionalizavam em outros campos do conhecimento, como jurisprudência, religião, filosofia etc. A história era um registro memorial que se aprendia pelo próprio esforço sem a necessidade de escolas que formassem historiadores, dado o fato da falta de reconhecimento como disciplina autônoma. Sua inserção era de maneira marginal, apesar de sua importância, nos demais ramos do conhecimento sobretudo naquelas matérias que uso da língua árabe e de sua retórica era mister. Esses dois elementos foram fundamentais para o desenvolvimento da historiografia já que as grandes obras de história no medievo árabe foram escritas entre os sécs. VIII e X, momento que a retórica árabe atingiu seu zênite.

1.3 Ibn Khaldun: breve biografia e obras

A principal obra de Ibn Khaldun é o *Kitab al-Ibar ua Diwan Al-Mubtada' ua Al-Khabar fi Ayyam Al-Arab ua Al-Barbar ua man 'asarahum min Dhawi Sultan Al-Akbar*⁷⁷ que foi escrito por quase trinta anos (entre 1380 e 1406) abordando o passado dos mais variados povos até sua contemporaneidade, é um compêndio de história universal. Esse gigantesco livro reflete suas visões de mundo baseadas em experiências pessoais advindas de seu trabalho no meio política e no seu ofício de historiador. A *Muqaddima* (Introdução) é a primeira parte do *Kitab Al Ibar* e posteriormente será estudada separadamente devido à sua complexidade teórica acerca dos mais diferentes temas, desde historiografia até formação de um Estado. Um vício comum é achar que ambas são obras diferentes quando na verdade uma deriva da outra confluindo em temas históricos.

A *Muqaddima* discutirá temas concernentes à produção do conhecimento histórico, de maneira que Ibn Khaldun critica historiadores anteriores que não possuíam solidez em analisar fontes e relatos. Além disso, abordará questões metodológicas acerca da disciplina de história e estudará questões pertinentes aos homens, como vida em sociedade, dinastias, epistemologia e filosofia.

O ofício de historiador no medievo árabe se mesclava com outras profissões. Juristas, religiosos, genealogistas e filósofos poderiam se dedicar à prática, *fann*, da história, em geral,

⁷⁷ Daqui em diante, apenas *Kitab Al-Ibar*.

eram polímatos, dado que a disciplina de história não era independente. Ibn Khaldun, antes de historiador, era um jurista islâmico, mas foi na história que ele se imortalizou. A profundidade do trabalho de Ibn Khaldun o fez conhecido até mesmo nos confins da historiografia ocidental, personagens como Toynbee⁷⁸ e Hayden White fizeram questão de citar Ibn Khaldun ao se referir à historiografia.

Por trás de todo reconhecimento, se escondia um viajante cosmopolita oriundo de uma família tradicional da Andaluzia e que teve suas raízes na Arábia. Neste tópico trataremos brevemente de sua vida, tomando como base sua autobiografia em árabe⁷⁹ e de suas obras, dentre elas, o *Kitab Al Ibar* e a *Muqaddima*. O objetivo aqui é mencionar alguns fatos de sua vida que são importantes para nosso estudo, dentre eles seu exílio na fortaleza de Abu Salama (onde escreveu a *Muqaddima*) e sua estadia no Egito quando conheceu os textos de Josippon.

Abdul Rahman Ibn Muhammad Ibn Khaldun Al-Hadrami nasceu no ano de 1332 em Tunis. Desde a mais tenra idade, foi educado de acordo com os padrões árabes de erudição⁸⁰, sendo educado nas *ulum al islam*⁸¹ e *’ulum ’aqliya*⁸². Sua origem longínqua remonta aos árabes da região de Hadarmaut, no Iêmen, porém tardiamente um de seus membros, Khaldun⁸³, emigrou para a Andaluzia quando do domínio árabe. Lá, mais precisamente em Sevilha, desenrolou-se a história de sua família incluindo os vários episódios em que ela esteve envolvida em uma série de querelas políticas.

Ainda em Sevilha, membros de sua família foram chamados para trabalhar na organização do soberano daquela cidade, Abu Qassem Muhammad Bin Al-Mutadid Bin Abbad⁸⁴. Os Khaldun desempenharam funções políticas quando estavam na Península Ibérica

⁷⁸ TOYNBEE, Arnold. *A Study of History: The Growths of Civilizations*. New York: Oxford University Press, 1962, Vol. 3, p. 321-328. “In another aspect, the ephemeral man of affairs re-emerged from his retreat transfigured, once for all, into the immortal philosopher whose thought still lives in the mind of every reader of the *Muqaddamat*”

⁷⁹ Sua autobiografia, ver: *Al-Ta’arruf bi-Ibn Khaldun ua rihlatihi sharqan ua gharban* التعرف بابن خلدون و رحلاته شرقاً و غرباً (Conhecendo Ibn Khaldun e sua viagem ao Oriente e Ocidente). Foi usado o texto original em árabe. Tradução livre: Ayub Naser. Há duas edições de sua autobiografia: KHALDUN, Abdul Rahman Ibn. *Al-ta’arruf bi Ibn Khaldun ua rihlatihi sharqan ua gharban*. Dar Al-Kitab Lubnani, 1979. A segunda com o mesmo título, publicada pela Jiahu Books, 2003.

⁸⁰ SIMON, Róbert. *Ibn Khaldun History as Science and the Patrimonial Empire*. Budapeste: Akadémia Kiadó, 1999.

⁸¹ *Ulm islamiya*: Ciências do Alcorão, Tradições Proféticas, Jurisprudência e Gramática Árabe

⁸² *Ulm ’aqliya*: Propedêutica antiga e tardia, física e metafísica (lógica, matemática, astronomia, ciências médicas e filosofia)

⁸³ O nome completo de seu ancestral: Khaled, conhecido como Khaldun Bin Uthman Bin Hani Ibn Khattab Bin Kuraib Ma’dikrab Bin Harith Bin Ua’íl Bin Hujr.

⁸⁴ Abu Qassem Al-Mu’tamid Muhammad Bin Al-Mu’tadid Bin Abbad: Soberano muçulmano de Sevilha, governou no período conhecido como *muluk al – tawaif* ou *reyes de tayfas*, ou seja, momento que a Andaluzia começa sua fragmentação em diversos reinos menores. Cf. *Taifa* (pl. Tawaif) (طائفة (طوائف))

ocupando cargos altos e participando de deliberações junto às pessoas mais próximas do soberano:

Quando Ka'ab Bin Abbad tomou Sevilha, controlou ferrenhamente seus habitantes e nomeou alguns [membros] da família Khaldun como vizires recrutando-os a serviço do estado. Junto a ele, presenciaram a Batalha de Al-Jalaliqa⁸⁵ [ou Al-Zallaqa em outra versão da autobiografia] de Ibn Abbad e Yussuf Bin Tashifin contra os reis galegos. Numerosos [membros] da família Khaldun caíram mártires, pois permaneceram fixos na campanha de Ibn Abbad e foram cercados. Até o momento que os muçulmanos prevaleceram e Allah os concedeu a vitória sobre o inimigo. Em seguida, Yussuf Bin Tashifin e os Almorávidas tomaram conta da Andaluzia, desaparecendo o estado dos árabes e suas tribos.⁸⁶

Ibn Khaldun viveu em um mundo conflituoso. O Norte da África naquele tempo foi marcado por crises de soberanias entre os vários potentados locais, pois diversas dinastias e estados emergiam em função da ruína de outros. Apesar disso, sempre foi versado de maneira a manter a tradição familiar de erudição sobretudo no campo da religião e da política. De acordo com a sua autobiografia, desde jovem foi educado por religiosos:

Nasci em Tunis, nos primeiros dias do [mês] Ramadan no ano de 732 [da Hégira]. Fui criado pelo meu pai, que Allah tenha clemência dele, até me tornar um mancebo e estudei o Alcorão aos cuidados do grande mestre Abi Abdullah Muhammad Bin Sa'd Bin Nazal [...] Depois de ter memorizado o Alcorão, li para ele todas as sete versões recitações [...] Neste interim, aprendi o árabe a partir do meu pai e meu professor, dentre eles: Sheikh Abu Abdullah Muhammad Al 'Arabi Al-Hassairi, que era um notável em gramática [...]adquiri conhecimento me encontrando com o sábio da língua árabe e da literatura Abu Abdullah Muhammad Bin Bahr, que era um mar imenso nas ciências da língua. Recomendou-me decorar poesias e assim memorizei os seis livros [de poesia]. Em Tunis, aprendi jurisprudência por intermédio de vários [sábios], dentre eles, Abu Abdullah Muhammad Ibn Abdullah Al-Hayani e Abu Qassem Muhammad Al Qassir.⁸⁷

Durante sua vida, Ibn Khaldun foi um estudioso cosmopolita, conheceu várias cidades do Norte da África tendo contato com vários soberanos a ponto de assumir cargos políticos. Percorreu quase todo o Norte da África, Andaluzia e chegou até o Levante junto com o exército

⁸⁵ Batalha de Al-Zallaqa ou Sagrajas: ocorreu no ano de 1086 entre as forças dos Almorávidas lideradas por Yussuf Bin Tashifin e o exército cristão de rei Afonso VI de Castilha.

⁸⁶ IBN KHALDUN. *Al-Ta'arruf bi-Ibn Khaldun*. Jiahu Books, 2013, p. 8.

⁸⁷ Ibidem. p.11-1.2 Para mais, cf.: Walter J. Fischer. *Ibn Khaldun and Tamerlane: Their Historic Meeting in Damascus, 140 A.d. (803 A. H.) A Study Based on Arabic Manuscripts of Ibn Khaldūn's "Autobiography,"*. Califórnia: University of California Press, 1952.

do soberano mameluco do Egito contra as tropas de Tamerlão em Damasco, por volta do ano de 1401:

Na minha estadia junto ao Sultão Timur [Tamerlão], saiu da cidadela, durante o período de trégua, um homem descendente dos califas do Egito, da família dos Abássidas, ao qual foi nomeado por Zaher Baibars. Diante de Timur, ele o pediu para que julgasse sua causa: que restaurasse seu posto de califa tal como era antes. Eis que o Sultão Timur respondeu: ‘trarei sábios e juízes para julgar e assim farei justiça para você’, e chamou os sábios e os juízes, dentre eles, eu. Presenciamos junto a ele o homem que clamava pelo seu califado. Então disse a ele Abdul Jabbar: ‘eis o conselho de justiça, diga’. O homem respondeu: ‘Certamente, este califado pertence a nós e aos nossos ancestrais. Tal é a verdade de que o que está no mundo é dos filhos de Abbas [abássidas], ou seja, o califado. E eu sou o mais correto para assumir o posto no momento atual, pois meus antepassados o mereceram [...] E me chamou para inferir sobre isso, então eu disse: ‘A questão é, como disseram, incorreta’. Disse o Sultão Timur: ‘O que aconteceu com o califado dos Abássidas até a época atual do Islã?. Eu disse: ‘Que Deus te apoie! Os muçulmanos diferem desde o falecimento do Profeta, que a paz e a benção de Allah estejam com ele, sobre o dever de nomeação de um de seus homens para gerir os assuntos religiosos e mundanos. Será que não são todos que podem? Há quem negue, dentre eles os khaurij, mas há aqueles que concordam com tal dever e diferem quanto ao seu caráter. Os xiitas, em sua totalidade, se apoiam no *hadith al uassia* ao qual o Profeta, que a paz e a benção de Allah estejam com ele, recomendou que Ali seria [o califa]⁸⁸

Quando estive em Abu Salama, entre 1375 e 1378, Ibn Khaldun escreveu sua *Muqaddima*, afastado das turbulentas brigas políticas e tribais tão marcantes naquela região. Em Abu Salama, Ibn Khaldun pôde gozar da proteção do potentado local para se concentrar nos estudos, como é atestado em sua autobiografia:

Quando cheguei ao forte de Abu Salama[...] fiquei no castelo de Abi Bakr Bin Arif [...] minha estadia prolongou-se por lá enquanto eu estava fardo do estado do Magreb e de Talmasan, debruçando-me sobre a composição deste livro, já concluída sua introdução [Muqaddima] e dando continuidade em estudar os relatos históricos dos árabes, berberes e os zenatas [tribo] desejei estudar os livros e os registros que havia apenas nas cidades depois que minha memória esvanecia [o texto].”

Para fins de nossa pesquisa, devemos nos atentar também à sua permanência no Cairo⁸⁹, região dominada pelos mamelucos. Eles sucederam os ayubidas e instauraram o sultanato que

⁸⁸ Ibidem; p.165 - 166

⁸⁹ A região do Egito, desde o séc. VIII, foi palco de eventos marcantes na história do islã medieval. Mais precisamente, foi o Cairo, cidade fundada pelos árabes, que se destacou ao longo do medievo por ser a praça forte de várias dinastias poderosas. No campo cultural, Cairo se destacou pelo cosmopolitismo, já que possuía a famosa

duraria pelo menos 300 anos antes da chegada dos turcos que os colocariam na posição de clientes dos otomanos. Dentre os estados do Magreb, a região do Egito⁹⁰ era a mais poderosa e organizada, pois já contava com organização e centralização superiores aos demais estados árabes daquela região. Ibn Khaldun chegou ao Cairo no ano de 1382 permanecendo até sua morte, em 1406. Surpreendeu-se com o dinamismo e a vitalidade da maior cidade do Norte da África de seu tempo qualificando-a com uma série de hipérboles (elemento retórico recorrente na língua árabe):

[...] Fui ao Cairo no primeiro dia de Dhi Al Qa´da [mês islâmico] e vi a metrópole do mundo, o jardim do universo o encontro das nações, o caminho de todos até o menor dos humanos, o iwan⁹¹ do Islã, trono do rei. Em seu ar, surgem os castelos e os iwans, resplandecem os khauaniq; as escolas e os planetas em seu horizonte [...] A beira do Nilo se assemelha ao rio do Paraíso [...] ⁹²

Enquanto estive no Cairo, Ibn Khaldun trabalhou para o estado mameluco como jurista religioso malikita⁹³ além de lecionar em escolas religiosas. Destacou-se entre seus pares, fato corroborado pelo seu papel em acompanhar o sultão na campanha contra Tamerlão, Ao mesmo tempo que ocupou cargos de importância jurídica e religiosa no Egito, se dedicou também a estudar e complementar sua história universal. Foi no Egito que Ibn Khaldun teve acesso aos documentos relacionados à história dos judeus (ver capítulo 2):

Tive acesso, **quando estive no Egito**, aos trabalhos de alguns sábios judeus daquele tempo, dos relatos de Jerusalém, dos dois estados os quais existiram entre a primeira destruição do Templo da época de Nubucodonozor e a segunda de Tito que resultou na grande diáspora [...] [Quanto]ao autor do livro, Yusuf Bin Kurion, alega-se que ele era um dos grandes judeus e um de seus líderes durante o avanço romano contra eles⁹⁴ [grifo nosso]

Universidade de Al Azhar, um dos centros mais importantes de produção de saber no mundo islâmico até os dias atuais.

⁹⁰ O que conhecemos hoje como Egito, à época de Ibn Khaldun foi conhecido como Estado Mameluco ou Sultanato Mameluco. Não obstante, era conhecida como “*Misr*”, acredita-se que este nome remonta a neto de Cam, filho de Noé, chamado Masraim. Já no século VII, o Alcorão menciona “*misr*” se referindo ao Egito “*udkhulu misra in sha allah aminina*” (Adentrai-vos o Egito seguros se Deus quiser), mas talvez este seja o nome geográfico, pois os vários estados que tomaram a região do Egito, se batizavam com o nome do fundador de suas dinastias.

⁹¹ Na arquitetura oriental, trata-se de um espaço com a fachada em forma de arco inscrita em uma forma retangular maior. Típico elemento arquitetônico persa pré-islâmico, mas que foi preservado na construção de mesquitas

⁹² IBN KHALDUN. *Al-ta´arruf bi Ibn Khaldun*. P. 104

⁹³ Sabe-se que o direito islâmico sunita (*sharia*) se divide em quatro escolas canônicas: hanafita, malikita, shafiita e hanbalita. Cada qual toma o Alcorão e a *Sunna* como bases para os estudos de questões jurídicas, no entanto diferem em certas questões concernentes à aplicabilidade. Vale ressaltar que elas se desenvolveram em períodos e locais distintos.

⁹⁴ IBN KHALDUN. *Tarikh Ibn Khaldun – Kitab Al-Ibar*. Aman: Baitu Al-Afkar Al-Dawlia, p.381. O texto continua com alguns relatos que se assemelham à biografia de Flávio Josefo. É importante dizer que as versões

Quanto à sua obra, sabe-se que escreveu o *Kitab Al Ibar ua Diwan Al Mubtada'ua Al Khabar* e sua autobiografia (já tratada anteriormente). Trabalhos menores são atribuídos a Ibn Khaldun, embora não tão relevantes quanto sua coletânea de história universal. O *Kitab Al Ibar* é dividido em três partes:

Eu dividi o trabalho em um introdução e três livros:

A Introdução [*Muqaddima*] trata do mérito da ciência da história, [oferece] apreciação de seus vários métodos e cita os erros dos historiadores.

O Primeiro Livro trata da civilização e suas características essenciais, principalmente a autoridade real, o governo, os trabalhos vantajosos, as maneiras de se ganhar a vida, os ofícios, as ciências e também as causas e as razões de ser.

O Segundo Livro trata da história, das raças, das dinastias dos árabes, da criação até os nossos dias. Este incluirá referências de famosas nações e dinastias contemporâneas deles [dos árabes] como os nabateus, os sírios, os persas, os israelitas, os coptas, os gregos, os bizantinos e os turcos.

O Terceiro Livro trata da história dos berberes e dos Zanatah que são parte deles; suas origens e raças, e, em particular, como a autoridade real e as dinastias do Maghreb.⁹⁵

O título da obra já remete à nova função que a história. *Kitab Al Ibar ua Diwan Al Mubtada'ua Al Khabar fi Ayyam Al Arab ua Al Ajam ua Al Barbar ua man 'asarahum min Dhawi Sultan*, em português: Livro das Lições e Registro dos Princípios e dos Informes sobre os Dias Passados dos Árabes, Estrangeiros, Berberes e de seus Potentados Contemporâneos. Primeira observação é a palavra *ibar*⁹⁶ (sing. *ibra*), lição ou exemplo que mostra o papel da história em exortar os homens acerca dos eventos passados por meio de modelos.

A *lição* cria no leitor uma nova leitura de história. Sua atitude deve ser movida ambivalentemente - *aprovação/reprovação* enquadrando-se na lógica islâmica do *halal/haram*⁹⁷, sendo subordinada às forças do Além e seu uso decorre da religiosidade. O par

inglesa e francesa da *Muqaddima* não traduzem os fragmentos da história de Ibn Khaldun referentes a Josippon. Tanto Rosenthal quanto Macguckin traduziram apenas a *Muqadima*, os trechos relacionados a Josippon se encontram mais adiante, no *Kitab al-Ibar*. Ambas as traduções são dignas de crédito, contudo como já mencionado anteriormente, a obra completa de Ibn Khaldun é muito vasta, demandando muito tempo para traduzi-la por completo. Portanto, para os trechos referentes a Josippon, optei em traduzi-los do árabe para o português.

⁹⁵ *Muqaddima*, p.8.

⁹⁶ *Ibra* عبرة: “lição”, derivado da raiz árabe *'abara* عبر, “atravessar” “passar” Seria tudo aquilo que tem uma origem passada, mas seu uso persiste até os dias atuais, atravessando as fronteiras temporais. Dessa maneira, a lição poderá se tornar um exemplo. Cf. hebraico *avara*

⁹⁷ *Haram* حرام: “interditado”, “proibido”, “tabu” trata-se de tudo que é proibido pelas normas islâmicas, quando se diz que tal coisa é *haram* se refere à sua proibição no meio islâmico. Seu oposto é o *halal*, حلال, “permitido”, consensualmente aceito pelos intérpretes das leis islâmicas.

aprovação/reprovação está intrinsecamente vinculado ao ato de ler um evento passado, o que é reprovado, deve ser evitado, conseqüentemente é *haram*. Por sua vez, algo que marcou e foi aprovado pela exegese, logo é *halal* e cabe ser imitado, *quadwa*. A palavra *ibra* deriva da raiz árabe *'abara* que significa *atravessar*, no caso da historiografia árabe, refere-se a tudo aquilo que atravessou eras e chegou até o momento presente em forma de lição ou exemplo.

O historiador árabe (muçulmano) é antes de tudo um religioso. As grandes figuras da historiografia árabe islâmica eram sábios versados nas ciências da religião, tinham sua formação intelectual baseada no estudo do Alcorão, da *Sunna* e das *Sharia*, Ibn Khaldun não será diferente. Toda visão de mundo de um historiador árabe muçulmano é permeada pelo universo religioso. Veremos posteriormente como a historiografia se tornou tributária da religião em questões metodológicas.

As idas e vindas de Ibn Khaldun pelo Norte da África e o Cairo o possibilitaram a acrescentar novas ideias acerca da história, seu conhecimento provinha também pela própria experiência, além de várias fontes que teve acesso. Se Tucídides foi o primeiro a criar o método da *autópsia* em sua *História da Guerra do Peloponeso*, Ibn Khaldun fará uso do mesmo artifício, embora em escala muito menor, sem ser considerado um método⁹⁸ *de facto*. Sua obra recolherá fragmentos de historiadores anteriores, mas reconhecerá o valor de sua observação ao longo de suas viagens. Veremos no próximo tópico que o conceito de história para Ibn Khaldun será mister para a reformulação de sua análise e metodologia de pesquisa das fontes.

1.4 O conceito de história para Ibn Khaldun: nova abordagem teórica

Segundo o *Lissan Al Arab*, o maior léxico árabe escrito no séc. XII, história é:

A **datação [história]** é determinar o tempo (...). Diz-se que a **datação** que as pessoas usam não é árabe, certamente os muçulmanos a tomaram do Povo do Livro **[cristãos e judeus]** e a **datação** dos muçulmanos remonta ao tempo da hégira⁹⁹ do Profeta, que a paz de Deus esteja com ele, e foi escrito no califado de Omar, que Deus esteja satisfeito com ele [...] [Grifo nosso]

⁹⁸ A *autópsia* de Tucídides consistia no historiador presenciar o evento sem intermediários. O autor grego a considera imprescindível para o estudo do passado. Muitos acontecimentos históricos no *Kitab Al Ibar* são recolhidos pela observação de Ibn Khaldun, *mas* isso é mais um produto de sua vida conturbada politicamente do que um método histórico tal como foi em Tucídides. Ibn Khaldun presenciou e viu queda e ascensão de dinastias, pois ele era, além de historiador, funcionário e intelectual envolvido na governança do Magreb. Vide GOODMAN, Lenn E.. Ibn Khaldun and Thucydides. In: *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 92, no. 2, 1972.

⁹⁹ Hégira: trata-se da fuga de Maomé de Meca para Medina. Cronologicamente, este evento marca o ano 1 do calendário islâmico que é lunar, correspondente ao ano 622 do calendário cristão.

Entre os sécs. XIV e XV, a historiografia árabe passou por uma renovação epistemológica. Passados mais de seis séculos desde o aparecimento dos primeiros historiadores árabes, finalmente surgiu uma remodelação dos modos de como se pensa a história. Novas reflexões aparecem frente a um novo mundo que se configura, até então religião e história caminhavam lado a lado, mas agora a política surge cada vez mais nos compêndios de história. A principal mudança historiográfica foi com a obra *Muqaddima* de Ibn Khaldun

A *Muqaddima* propõe novos meios para a remodelação da história como disciplina. Descontente com a maneira como os árabes escrevem a história, Ibn Khaldun critica os métodos de produção do conhecimento histórico de seus antecessores e sugere novas questões.

Percebe-se que a necessidade de definir a história em termos inteligíveis e a limitação de seu objeto de estudo:

História é uma disciplina amplamente conhecida entre as nações e raças, é altamente visada. O homem na rua e as pessoas comuns aspiram em conhece-la; reis e líderes visam-na, ambos o douto e o ignorante são capazes de entendê-la. **Quanto à história aparente** [*zhaher*], não é senão informações sobre eventos políticos, dinastias e ocorrências do passado remoto elegantemente apresentados e temperados com provérbios. Serve para entreter grandes multidões e trazer até nós o conhecimento sobre as coisas humanas; (ela mostra) como as condições (humanas) mudam e como certas dinastias vieram a ocupar um grande espaço no mundo e como eles povoaram a terra até o momento em que ouviram o chamado suas vidas se encerraram. **O significado interno da história** [*batin*], por outro lado, envolve especulação e se preza em chegar à verdade, uma explicação sutil sobre as causas e origens das coisas existentes, um profundo conhecimento de como e o porquê dos eventos. (História) é, portanto, firmemente baseada na **filosofia, merece ser qualificada como um de seus ramos.**¹⁰⁰ [grifo nosso]

Antes de redigir sua história universal, Ibn Khaldun fez questão de discorrer sobre a história enquanto disciplina¹⁰¹, mostrando suas duas camadas a história aparente (*zhaher*)¹⁰², e a interna, (*batin*)¹⁰³. Para ele, o importante seria a história interna que é marcada pela relação

¹⁰⁰IBN KHALDUN, p.5.

¹⁰¹ *fann al-tarikh* فن التاريخ: *fan* فن técnica ou arte, expressa algo que se obtém através do esforço, braçal ou intelectual. No caso da expressão *fann al – tarikh*, mostra a ideia da busca incessante do conhecimento histórico. Aqui deparamos com outro problema de caráter conceitual, seria a história, em Ibn Khaldun, uma *doksa, episteme* ou *teknê*?

¹⁰² *Zaher*, ظاهر: o que se torna aparente.

¹⁰³ *Batin* باطن: aquilo que está oculto. Pretendo dar continuidade aos meus estudos de historiografia árabe no doutorado, no entanto meu objeto de pesquisa será o estudo das diferentes correntes filosóficas na formação historiográfica de Ibn Khaldun. Um dos elementos que permearam o universo intelectual islâmico-árabe no medievo foi a existência de várias correntes de pensamento, ora religiosas, ora filosóficas; podemos destacar correntes que pregavam o dualismo interpretativo do texto religioso que acreditava em dois “significados” do Alcorão, tal ideia teve popularidade entre os xiitas ismaelitas e em algumas ordens místicas sufis.

entre causa e efeito dos acontecimentos¹⁰⁴. Essas questões são novas para a historiografia árabe que até então se baseava apenas no registro, fazendo jus apenas a trabalho mnemônico de datas e eventos. Mais adiante veremos que filosofia e história se entrelaçaram ao longo da *Muqaddima*, durante todo o medievo oriental, muitos autores árabes tiveram fascínio por temas filosóficos, todavia outros a condenavam. Ibn Khaldun a qualificaria como um ramo da filosofia¹⁰⁵ pelo fato de ambas tratarem de questões humanas, a história inquietaria a mente do historiador com questões ligadas à relação de causa e efeito.

Diferentemente da antiga historiografia árabe¹⁰⁶, o conceito de história para Ibn Khaldun carrega uma série de minúcias:

A excelência da historiografia – uma apreciação dos vários caminhos de história. Uma breve compilação dos diferentes tipos de erros e ilusões que ocorrem entre os historiadores e suas causas. Saiba que a técnica da história é uma disciplina que tem um grande número de vieses, seus benefícios são vários. Seu objetivo é distinguido. **História nos informa acerca das condições sobre as nações passadas e suas morais; os profetas e suas biografias; os reis e seus estados e políticas de maneira a beneficiar quem quer que toma-los como exemplos nas circunstâncias da religião e da vida mundana. Ela [a história] requer numerosas fontes e grande variedade de conhecimentos, além de uma boa mente especulativa e precisão. Também requer uma boa mente especulativa e precisão que guiam o historiador para a verdade e o mantém longe dos deslizes e dos erros.** Caso ele confie nas informações históricas [*akhbar*] se baseando apenas na transmissão [*naql*] sem ter claro conhecimento dos princípios resultantes dos costumes, de fatos políticos fundamentais, da natureza da civilização, das condições que regem a sociedade humana e não analisam o passado remoto ou o material antigo em comparação com o próximo e o contemporâneo, ele [historiador] poderá cair em erros, deslizes e inverdades.¹⁰⁷ [Grifo nosso]

¹⁰⁴ في باطنه نظر و تحقيق و تحليل للكائنات و مبادئه ¹⁰⁴. A causalidade é um tema corriqueiro na história universal proposta por Ibn Khaldun. Para mais cf. La causalité dans la Muqaddimah d'Ibn Khaldūn Johan H. Meuleman In: *Studia Islamica*. No. 74, 1991, p. 105-142

¹⁰⁵ O saber que não se origem unicamente pela tradição (*naql*), mas também pela especulação (*aql*). A partir do séc.XI, o pensamento teológico islâmico foi palco de lutas entre aqueles os tradicionalistas que defendiam o uso da tradição como arma contra as heresias e os filósofos que acreditavam na conciliação entre a religião e a filosofia, isto é, o uso especulativo da razão e do intelecto para inferir questões dúbias.

¹⁰⁶ Por muito tempo, os historiadores árabes se encarregavam apenas de registrar e datar eventos, muitas vezes não levavam em questão o trabalho heurístico das fontes e evitavam a tratar a história como um ramo de conhecimento independente das demais artes (ou disciplinas). A proposta de Ibn Khaldun para a história era qualifica-la como independente, porém subsidiada por outras disciplinas para auxílio técnico. Sua obra de história universal é um exemplo disso, pois discute questões ligadas ao conhecimento histórico juntamente com geografia, política e religião

¹⁰⁷ Ibidem, p.11. فضل علم التاريخ و تحقيق مذاهبه و الإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط و الأوهام و ذكر شيء من أسبابها – إعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم و الأنبياء في سيرهم و الملوك في دولهم و سياستهم حتى تتم فائدة الإقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين و الدنيا. فهو محتاج إلى ماخذ ممتعدة و معارف متنوعة و حسن نظر و تثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق و ينكبان به عن المزلات و المغالط، لأن الأخبار إذا إعتد فيها على مجرد النقل و لم تحكم أصول العادة و قواعد

A história é também é um guia de ações para o homem. Neste quesito, a história proposta por Ibn Khaldun segue o antigo padrão de produzir um conhecimento voltado para ensinar as pessoas por meio de *lições*¹⁰⁸ e a prática de *imitação*¹⁰⁹ (já mencionado). A história visa a busca do conhecimento das sociedades, sendo seu objeto o agrupamento humano, *umran*¹¹⁰, envolvido em uma rede causalidades. Ela explicaria as mudanças humanas no âmbito sócio-político:

Saiba que a história, na verdade, é o relato sobre a organização social humana que é em si idêntica com a civilização dos homens. Ela trata de tais condições que afetam a natureza da civilização como, por exemplo, a vida selvagem do homem e a sociabilidade, o sentimento de grupo e as diferentes maneiras: como cada grupo humano se supera diante de outro.¹¹¹

História, lição e imitação são variáveis da fórmula da história proposta por Ibn Khaldun a fim de produzir uma narrativa que condissesse com sua expectativa frente aos novos desafios que confrontam os humanos. A produção do texto histórico deve obedecer uma série de critérios objetivos, pois questões subjetivas arruinariam o conhecimento advindo da análise das fontes:

Naturalmente, inverdade afeta a informação histórica. Há várias razões que a tornam inevitável. Uma delas é o partidarismo de opiniões e escolas. Se a alma é imparcial em receber informação, ela [a alma] se empenha em investigá-la criticamente tal como merece, e sua verdade ou inverdade torna-se clara. Contudo, se a alma está contaminada com o partidarismo a favor de alguma opinião particular ou seita, aceita-a [a informação] sem hesitação alguma. Tomar partido e partidarismo obscurecem a faculdade crítica e a investigação crítica. O resultado é o falso sendo aceito e transmitido. Outra razão que torna a inverdade inevitável na informação histórica é dependência dos transmissores. Investigar esse assunto é tarefa do criticismo pessoal [*al-ta'dil ua al-tajrih*, vide cap.3]. Outra razão é a falta de consciência do propósito de um evento.¹¹²

O historiador deve pesquisar a fundo sem depender de especulações ou pensamentos que tendem a criar hipóteses. Para Ibn Khaldun, o conhecimento histórico se encaixa em duas

السياسة و طبيعية العمران و الأحوال في الإجماع الإنساني و لا قيس الغائب منها بالشاهد و الحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور و مزلة القدم و الحيد عن جادة الصدق.

¹⁰⁸ *Ibar*: exemplos, lições. Na história universal escrita por Ibn Khaldun, *ibar* carrega a função de educar os seres humanos por meios de experiências que chegam até o momento contemporâneo do leitor de sua obra na forma de lição

¹⁰⁹ *Fa'idat Iqtida'*: benefício da imitação, isto é, tomar o passado como exemplo e ser a imitado.

¹¹⁰ *Umran*: عمران. A tradução de Franz Rosenthal traduz o termo por *civilização*.

¹¹¹ *Ibidem*, p.35.

¹¹² *Ibidem*, p.35.

categorias: verdade¹¹³ ou falsidade¹¹⁴. A intenção de sua obra é mostrar a objetividade, portanto a inviabilidade do sujeito se confundir com objeto, já que o historiador arguto estaria isento de indagações que o levassem à dicotomia sujeito x objeto:

Muitos transmissores não conhecem o significado real de suas observações ou das coisas que aprendem por meio da oralidade. Transmitem a informação atribuindo ao seu significado o que ele [transmissor] supõe ou imagina o que seja. O resultado é a falsidade [do relato histórico]¹¹⁵

Não obstante, o maior vício dos historiadores árabes era a generalização. O maior diferencial de Ibn Khaldun em seu método é a análise singular, ou seja, considerar cada fato dentro de suas multiplicidades de causas (Ver capítulo 3). Os eventos são traçados pela Providência divina, mas em sua essência humana são atos singulares, gerados dentro de suas condições. A *natureza*¹¹⁶ da ação humana na história é única, metafisicamente seria a alma de todo acontecimento, sendo assim, diferente e inigualável:

Todo evento (ou fenômeno), caso (venha a ser uma ação com outra) seja **essência** ou (resultado de uma) ação deve possuir uma **natureza peculiar** em sua existência, além disso suas condições podem estar ligada a ela. Se o estudante conhece a natureza dos eventos, as circunstâncias e as condições no mundo da existência, elas o ajudarão a distinguir a verdade da inverdade na investigação crítica histórica. Tais são as mais efetivas [medidas] na investigação crítica do que qualquer outro aspecto que possa ser ligada a ela.¹¹⁷ [Grifo nosso]

Por fim, outro aspecto merece ser mencionado, ainda que possa passar despercebido. Linguisticamente, Ibn Khaldun foi um dos primeiros historiadores a usar as palavras *ilm al-tarikh* para se referir a um estudo mais analítico da história. A expressão é formada por *ilm* (conhecimento, estudo) e *tarikh* (história), a junção cria um genitivo, *estudo da história*.

A ideia dessa nova expressão é gerar a autorreflexão por parte do historiador frente à necessidade de escrever uma história plausível. As versões inglesa e francesa da *Muqaddima* traduzem, respectivamente, a justaposição por *historiography* e *science historique*¹¹⁸, embora soe anacrônico, talvez tenha sido por mera economia linguística. *Ilm al-tarikh* revela a

¹¹³ *Sidq صدق*: no caso da obra de Ibn Khaldun, é a verdade apreendida pela análise proveniente da retidão e do cuidado quanto à procedência do evento histórico

¹¹⁴ *Kizhb كذب*: geralmente traduzido como a mentira, no entanto, para a historiografia árabe, *kizhb* é a falsidade do relato histórico

¹¹⁵ *Ibidem*, p.11.

¹¹⁶ *Tabi'ia طبيعية*: a condição natural e desnudada, cada evento, ontologicamente, carrega as causas próprias de sua gênese.

¹¹⁷ *Ibidem*, p.6.

¹¹⁸ A explicação da tradução francesa condiz com o seu tempo, isto é, segunda metade do séc. XVIII, momento que a disciplina de história passa por transformações epistemológicas principalmente sobre a sua cientificidade.

necessidade de renovação da historiografia árabe que se esgotava há tempos com longos tratados de história universal que ainda conservava métodos de investigação emprestados das ciências da religião. Ibn Khaldun foi um dos pioneiros em reconsiderar a história e separar os eventos humanos, dignos de processos analíticos, da Providência sem que a religiosidade fosse afetada.

Os primeiros tratados¹¹⁹ de história universal árabes escritos nos sécs. VIII e IX carregavam um forte elemento religioso. A narratividade do texto mesclava questões sacras com profanas, em alguns casos, contos fantásticos que contribuiriam ainda mais para a indignação de Ibn Khaldun, pois enfraqueceriam o conhecimento histórico legando-o a inverdades. Ele critica seus antecessores que eram incapazes de separar história de fantasia:

Al-Mas'udi¹²⁰, por exemplo, relata a seguinte história sobre Alexandre. Monstros marinhos impediram Alexandre de construir Alexandria. Ele fez uma caixa de madeira onde foi inserido um caixão de vidro e a mergulhou no fundo do mar. Lá, ele desenhou os diabólicos monstros vistos por ele. Em seguida, ele esculpiu estátuas de ferro desses monstros e as colocou onde seria construída [a cidade]. Quando os monstros apareceram e viram as estátuas, eles fugiram. É uma longa história repleta de baboseiras, absurdas por várias razões. Assim, (É dito que Alexandre) entrou no caixão de vidro e adentrou pessoalmente o mar e suas ondas, sabemos que líderes mundiais não se arriscariam tanto. Qualquer líder que tentasse tal façanha provocaria revoltas contra ele mesmo e ele provavelmente seria substituído por outro. Seria o fim. Pessoas não esperariam pelo seu retorno devido ao risco.¹²¹

A nova proposta de Ibn Khaldun mudaria completamente os rumos da historiografia árabe subsequente. Doravante, os historiadores indagariam mais suas fontes e analisariam a procedência de suas fontes já que sua maior crítica era a descuidado em relação a elas. O fato de Ibn Khaldun discutir questões metodológicas da história na introdução de sua obra mostra sua real preocupação em alertar os historiadores vindouros sobre os vícios que podem corromper o conhecimento.

O que se verifica quanto ao conceito de história em sua obra é que, linguisticamente, o código permanece inalterável desde o séc. VII, todavia há uma resignificação do conceito de história. A estrutura lexical sofrerá mudanças, pois, destarte, história seria não apenas um mero registro factual e sim uma análise das causas e efeitos dos eventos. Semanticamente, a história

¹¹⁹AL-TABARI. *Tarikh al-Umam ua al-Muluk* تاريخ الأمم و الملوك (*História das Nações e dos Reis*). Amã: Bait Al-Afkar Al-Daulia, [s.d]. Nota-se claramente, apenas pelo título, a influência religiosa na historiografia. Todavia, deve-se entender que o imaginário dos eruditos dessa época, séc. X, se baseava na religiosidade sobreposta aos assuntos humanos.

¹²⁰ Al-Mas'udi: historiador árabe do séc. X.

¹²¹ Ibidem, p.6.

vista pelos árabes aumentaria seu campo não se limitando apenas à prática literal da *datação* de eventos, pois processos analíticos seriam bem vindos.¹²²

1.5 A filosofia da história em Ibn Khaldun: poder e historicidade

Ibn Khaldun foi o primeiro árabe-muçulmano a produzir uma história moldada por elementos filosóficos e meta-históricos marcados pela confluência entre os registros, *akhbar*, e a filosofia, *falsafa* ou *hikma*. Ele tomou o conceito de filosofia por meio de Ibn Rushd (Averrois), dado o fato que o historiador usa duas palavras para designá-la: *falsafa* (empréstimo do grego) e *hikma* (em árabe, *sabedoria*). Dependendo do local da obra, Ibn Khaldun usará um termo em detrimento do outro:

O **significado interno da história** [*batin*], por outro lado, envolve especulação e se preza em chegar à verdade, uma explicação sutil sobre as causas e origens das coisas existentes, um profundo conhecimento de como e o porquê dos eventos. (História) é, portanto, firmemente baseada na **filosofia**¹²³, **merece ser qualificada como um de seus ramos**. It deserves to be accounted a branch of it¹²⁴ [Grifo nosso]

Não obstante, localizamos outros trechos da obra onde o autor prefere usar *falsafa*, sobretudo quando ele define a filosofia. Deve-se lembrar que neste tempo o debate entre filósofos e religiosos estava acirrado no que tange à especulação do texto religioso. Por um lado, liderados por al-Ghazali¹²⁵, estavam os que defendiam uma religiosidade isenta da especulação filosófica, pois ela corromperia a sacralidade do texto religioso. Este por si só seria a própria palavra de Deus, logo não haveria motivo para contestar, ainda que em termos especulativos, as permissibilidades e interdições de *Allah*.

¹²² Dadas as diferenças temporais, metodológicas, conceituais e linguísticas, verifica-se algo semelhante na historiografia alemã, embora neste caso o código tenha mudado de *Historie* para *Geschichte*, mas houve alterações de caráter semântico, conceitual e léxico. Cf. Reinhart Koselleck. *O Conceito de História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.p.109

¹²³ علم بكيفيات الوقائع و اسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق و جدي بأن يعد في علومها و خليق. Segundo Franz Rosenthal, a tradução correta seria *filosofia* embora *hikma* possa abarcar uma variedade de termos relacionados. Chedadi, por sua vez, escolhe *sabedoria*, optamos pela tradução de Rosenthal já que contempla o conceito de Averrois sobre filosofia.

¹²⁴ *Muqaddima*, op. cit. p.5.

¹²⁵ Al-Ghazali criticou a postura dos filósofos em sua obra *Tahafut al-Falasifa* (*A Inconsistência dos Filósofos*). Embora ele tenha defendido posturas místicas do Islã, sua crítica aos filósofos ocorreu no momento em que muitos muçulmanos, influenciados por suas traduções de obras gregas, tentaram entender a religião por meio da especulação e do raciocínio.

Por outro lado, teremos os filósofos árabes que acreditavam na conciliação entre religião e filosofia. Um dos maiores representantes dessa corrente é Ibn Rushd (Averroes) que refutou as teses¹²⁶ de Al-Ghazali movido pelas traduções das obras gregas para o árabe e a validação das filosofias aristotélicas e platônicas. Ibn Khaldun, em certa medida, considerou o uso da filosofia dialética religiosa islâmica, *kalâm*, aceita, mas uma vez sanadas as dúvidas teológicas, ela poderia ser dispensada. A filosofia teria seus benefícios, mas não necessariamente atrelada à religião¹²⁷; a *Muqaddima*, possui vários elementos histórico-filosóficos, um deles é a natureza da história enquanto disciplina que dependeria de outras ciências, inclusive a filosofia. O envolvimento político de Ibn Khaldun em assuntos políticos no Norte da África o faz estar a par da estrutura social das sociedades do Magreb. Durante sua vida, Ibn Khaldun esteve atualizado aos eventos políticos cataclísmicos descritos em sua obra. O historiador é antes de tudo especulativo e contempla o evento histórico de maneira clínica e íntegra, *nazhar*:

A escrita da história requer numerosas fontes e conhecimentos variados. Também requer uma **boa mente especulativa**¹²⁸ e **precisão**¹²⁹ que guiam o historiador para a **verdade**¹³⁰ e o mantêm longe dos deslizes e dos erros.¹³¹ [Grifo nosso]

Dessa maneira, Ibn Khaldun não se baseia sua história unicamente nos arquivos, mas também na especulação e observação do mundo ao seu redor, isto é, o Norte da África marcada por reviravoltas políticas e instabilidade. O conhecimento histórico seria uma maneira de corroborar as atitudes políticas de seus contemporâneos. O real agente da história é o homem político subordinado a elementos¹³² como religião, política e estruturas sociais¹³³. A sociedade

¹²⁶ Ibn Rushd, em sua obra *Tahafut al-Tahafut (A Inconsistência da Inconsistência)*, replicou as ideias de al-Ghazali. Outros livros como *Fasl al-Miqal fima bain al-Sharia wa al-Hikma* (Harmonia entre Lei e a Filosofia) demonstram e provam a necessidade da análise especulativa do texto religioso que até então era direito apenas do religioso.

¹²⁷ MAHDI, Mushin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1967, p.33

¹²⁸ *Husn al-nazhar* حسن النظر: olhar acuradamente, contemplação, seria enxergar o real de maneira a discerni-lo do ilusório.

¹²⁹ *Tathabbut* تثبت: estar confiante, ter certeza, isento de dúvidas. No caso de Ibn Khaldun, ter certeza da verdade do evento histórico

¹³⁰ *Al-haqq* الحق: a verdade, no árabe está palavra tem um significado forte e poderoso, pois pode se referir à Verdade, isto é, Allah (ver Hallaj, o famoso sufi que após ter sua epifania declarou “*Ana Al-Haqq*” *Eu sou a Verdade*), ao mesmo tempo, *haqq* pode significar *direito*, já que verdade e justiça coincidiriam. No contexto historiográfico, Ibn Khaldun desconsidera meios-termos, um *khabar* é verdadeiro ou falso.

¹³¹ *Muqaddima*, p.11.

¹³² Al-AZMEH, Aziz. *Ibn Khaldun an Essay in Reinterpretation*. New York: Central European University Press, 2003, p. 25 “It is historical writing that provides the *Muqaddima* with its primary *denotatum*: the state as a self-sufficient unit of succession in time. The physiognomy of the state, *daula*, in the *Muqaddima* corresponds to that provided by historical writing [...]”

¹³³ *Umran* عمران: tal como *assabiya*, possui inúmeros significados, mas limitamos à definição de Rosenthal: civilização, isto é, as estruturas que envolvem os estados o os inserem numa ótica universal a ponto de serem qualificados como autoridades locais.

humana está envolvida por laços, *assabiya*¹³⁴, que amalgamam qualquer grupo, neste sentido tal ligação pode ser o sentimento de pertencimento a uma tribo, religião ou sangue. No caso do Magreb, era o sangue e religião, enquanto na Arábia pré-islâmica ligavam todos aqueles que possuíam uma ancestralidade comum.

Podemos afirmar que a genealogia, *ʿilm al ansab*¹³⁵, desempenhou um papel importante na filosofia da história de Ibn Khaldun dado o fato que era fundamental nas grandes famílias árabes mesmo depois do Islã. As várias dinastias árabes como os omíadas, abássidas, fatímidas, marinidas etc. eram baseadas em laços de sangue além de compartilharem a fé islâmica que não foi capaz de extinguir laços tribais). A *assabiya*¹³⁶ molda os homens sob uma afiliação e quando este sentimento se consolida, os homens podem se reunir sob uma “ideologia” e construir um grupo organizado – clã, tribo, dinastia ou estado, este é o primeiro estágio histórico. Depois de organizados e unidos, os homens se fortalecem com elementos governamentais, o estado passa a monopolizar a força e o soberano passa a dominar.

Centralizado e forte, o estado gasta em demasia, desperdiçando, *tabdhir*, suas reservas movido pela desejo de opulência e frivolidades, *taraf ua na ʿim*, tais elementos mostram a aparente superioridade do estado em relação aos estágios anteriores. O quarto estágio é o zênite do luxo e da ganância prejudicando a dinastia reinante e abalando suas estruturas até levá-la ao declínio. Ibn Khaldun trata o estado de maneira orgânica, o último estágio marca a velhice, *haram*, da dinastia vigente que será sucedida por outra e passará pelo mesmo processo de nascimento, vida e morte.

Temos afirmado que a vida de uma dinastia, de maneira geral, se estende por três gerações. A primeira geração conserva as características do deserto, a dureza e a selvageria. [...] Portanto, a força do espírito de grupo (*assabiya*) continua a ser preservado entre eles. [...] Pessoas se submetem a eles. Sob influência da autoridade real e uma vida menos dura, a segunda geração muda sua característica dos povos do deserto para uma cultura A sedentária, da privação para o luxo e a abundância, de um estado em que todos compartilham a glória para um em que um homem clama para si toda a glória enquanto os demais estão cómodos demais para lutar pela glória, e da orgulhosa superioridade para a humilde subserviência. [...] A terceira geração, então, esquece (totalmente) a vida e a dureza no deserto, como se nunca houvesse

¹³⁴ *Assabiya* عصبية: Há inumeros significados para *assabiya*, mas no obra de Ibn Khaldun ela se refere aos *laços* que unem e mantem as pessoas unidas. É claro que tal determinação é simple demais, já que tal palavra abarca uma série de significados. Há quem traduza *assabiya* como *esprit du corp* ou *group feeling*. Para o português, traduzimos como solidariedade.

¹³⁵ HITTI, Philip K.. *The History of Arabs*. Nova Iorque: Palgrave Macmillian, edição Kindle, localização 1031, 2002.

¹³⁶ SIMON, Róbert. *Ibn Khaldun History and the Patrimonial Empire*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2002, p.148.

existido. Eles perdem o gosto pela doçura da fama e pelo grupo, pois estão dominados pela força. Luxo alcança seu auge entre eles [...] Ele toma muitos clientes e seguidores. Eles ajudam a dinastia até um certo nível, até que Deus deixe que se destrua juntamente com tudo aquilo que estiver junto. [...] Portanto, essa é a quarta geração em que o prestígio (ancestral) é destruído.¹³⁷

Este é o ciclo de vida e morte do poder político de acordo com filosofia da história de Ibn Khaldun movida pelas ações humanas. Este é o modelo cíclico que constitui a base de sua filosofia da história, mas ele é submetido à ordem divina do destino, *qadar*, neste caso teremos uma linearidade divina que rege os ciclos mundanos de governança. Ibn Khaldun não menciona diretamente o papel de Deus, *Allah*, mas depreende-se isso pelo fato de ele ter sido um muçulmano e como tal a crença no destino seria mister. Eis a diferença de Ibn Khaldun e seus antecessores: a separação entre uma história mundana e uma história divina. Se Jean Mabillon¹³⁸ foi o precursor do método histórico desvinculado da religião no Ocidente, Ibn Khaldun é o primeiro historiador árabe muçulmano a fazer o mesmo.

Ibn Khaldun concebia a história submetida ao fator político de ascensão e queda de estados, algo naturalmente aceitável, da mesma forma com o nascimento e a morte dos seres humanos. Isso fica mais claro em sua obra:

Na opinião de médicos e astrólogos, **a vida dos indivíduos é de cento e vinte anos, ou seja, o período que os astrólogos chamam de grande ano lunar.** Dentro da mesma geração, o tempo de vida difere de acordo com as conjunturas. Pode ser mais ou menos de cento e vinte anos. A vida das pessoas que estão sob alguma conjuntura particular será de cem anos completos. [...] **O mesmo vale para o tempo de vida das dinastias.** Sua duração pode diferir de acordo com as conjunturas. **Todavia, no geral, dinastia alguma perdura mais de três gerações.** Uma geração é idêntica com a média da vida humana de um certo indivíduo, nomeadamente, quarenta anos, (o tempo) necessário para que o crescimento completo e a maturidade alcançada. Deus disse: “**Até que ele alcance a sua maturidade e chegue aos quarenta anos de idade**”[...] Portanto, temos dito que a média de vida de um indivíduo é idêntica com a duração de uma geração.¹³⁹ [Grifo nosso]

Nota-se claramente a formação dinástica organicamente. A dinastia ou estado, *per se*, seria o macrocosmo do homem político e logo estaria submetido ao nascimento (ascensão) e à morte (declínio). Mais adiante, verifica-se, ainda que despercebidamente, a ideia de que tudo estaria submetido a uma certa *tyché*:

Deus disse: “ até quando ele alcança a sua maturidade e chegue aos quarenta anos de idade” [...] Eles ajudam a dinastia até certo nível, até

¹³⁷ *Muqaddima*, p.136.

¹³⁸ MABILLON, Jean. *Méthode pour Apprendre l'Histoire*.

¹³⁹ *Muqaddima*, p. 136.

que Deus deixe que se destrua e tudo aquilo que estiver junto. [...].
Portanto, é na quarta geração que o (prestígio) ancestral é destruído¹⁴⁰
[Grifo nosso]

Diferentemente da versão polibiana, a fortuna nesse caso seria a Providência e estaria por detrás dos ciclos mundanos de ascensão e queda. Ela passa imperceptivelmente na obra do autor, todavia uma análise mais arguta da vida de Ibn Khaldun e seu apego à religião o fez acreditar no destino, em alguns pontos de sua história universal ele faz menção a *Allah*:

Eles ajudam a dinastia até um certo nível, até que Deus deixe que se destrua e tudo aquilo que estiver junto.¹⁴¹

A filosofia da história de Ibn Khaldun situa o homem nos ciclos de ascensão e declínio de dinastias. Cada evento tem seus próprios condicionais, todavia todos se encaixaram na lógica cíclica:

Todo evento, caso ação, deve inevitavelmente possuir uma natureza peculiar de sua essência e também as condições acidentais que se ligam a ele. Se um estudante conhece a natureza dos eventos, as circunstâncias e os pré-requisitos no campo da existência, isso irá ajudá-lo a distinguir a verdade da inverdade quando da investigação do relato histórico de maneira crítica.¹⁴²

É a tensão entre o transcendente e o humano que faz surgir a história, o historiador arguto precisa captar os elementos que geram a gênese e a morte dos estados que estão inseridos no lado oculto da história, *batin*.

O **significado interno da história** [*batin*], por outro lado, envolve especulação e se preza em chegar à verdade, uma explicação sutil sobre as causas e origens das coisas existentes, um profundo conhecimento de como e o porquê dos eventos. (História) é, portanto, firmemente baseada na **filosofia, merece ser qualificada como um de seus ramos.**¹⁴³ [grifo nosso]

O homem de Ibn Khaldun é político por excelência e regido unicamente pelo *qadar* de *Allah* metafisicamente, mas suas ações são exclusivamente humanas e materiais. Enquanto religião e filosofia se digladiavam entre os árabes do séc. XI em diante, Ibn Khaldun conseguiu conciliar ambas deixando claro a dependência mútua de ambas para chegar a um conhecimento factual mais preciso isento de falsas informações acerca do passado. Este é o grande diferencial de Ibn Khaldun em relação aos seus predecessores, pois sua história universal é marcada pela por uma linearidade transcendental (*Allah – qadar*) que carrega os traços de um movimento cíclico humano (ascensão e queda dos estados).

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² Ibidem, p. 36.

¹⁴³ Ibidem, p.5.

Capítulo 2

2.1 Introdução à historiografia judaica antiga e medieval: da Bíblia até Sefer Josippon

A historiografia judaica foi pioneira na incorporação de novas noções temporais entre os semitas. O Islã e o Cristianismo foram dependentes em larga escala da visão meta-histórica dos judeus¹⁴⁴ sobre o sentido da história que caminhava para a salvação ou a danação linearmente. Os judeus emprestaram também a importância da *memória* na fundamentação de uma história-lição para os seguidores das liturgias cristã e muçulmana. Outro elemento é a história para fomentar a identidade, o passado tomado para rememorar os antepassados e o pacto que sua divindade fez com seu povo escolhido. Dessa maneira, memória, história e identidade caminhariam lado a lado para a formação de cosmologias que se constituíam entre a lição do passado (rememorar os pecados e a punição divina) e o devir (Juízo Final).

Pode-se dizer que a Bíblia hebraica foi a primeira obra da “historiografia” judaica¹⁴⁵. Nela estão contidos livros que abordam desde temas memoriais (queda de Adão e Eva, o Dilúvio etc.) até os de caráter histórico (construção e destruição do Templo, cativo na Babilônia, exílio). À medida que os judeus criavam seu cânone religioso, sua identidade frente aos pagãos se consolidava, sobretudo ao lembrar (*zhakor*) o passado envolto na ordem divina de punição ou benção. O judaísmo desafiou o paganismo do Oriente Próximo e, mais tarde, a helenização pelo seu monoteísmo e sua nova concepção de tempo e passado.

O primeiro elemento histórico fundamental na historiografia judaica é o tempo, *zaman*¹⁴⁶. O tempo foi crucial para situar o judaísmo dentro de uma lógica baseada na *expectativa* do devir. A construção da narrativa meta-histórica é baseada na premissa de que o devir já é um imperativo divino, mas antes de chegar até ele, desenrolam-se ações humanas¹⁴⁷. O tempo histórico é limitado às ações humanas, o passado como experiência para admoestar os fiéis, porém o futuro já construído (advento da era messiânica) imprime no leitor a expectativa

¹⁴⁴YERUSHALAIMI, H. Yosef. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: University of Washington Press, 1982, pos. 507, edição Kindle.

¹⁴⁵ O termo “historiografia” foi usado por economia linguística. É óbvio que não estamos falando em uma historiografia galgada em padrões e critérios estipulados por uma suposta academia de eruditos. No entanto, a Bíblia foi uma das principais fontes usadas por historiadores judeus renomados na Antiguidade e no medievo.

¹⁴⁶זמן. Cf. Eclesiástico 3: 1-8. Para este trabalho, utilizaremos a Bíblia de Jerusalém.

¹⁴⁷Como exemplo, temos o livro de Daniel que narra a ascensão e queda dos grandes impérios mundiais. A linguagem simbólica de Daniel nada mais é que uma representação histórica das oscilações de grandes estados.

da salvação ou danação. A tensão temporal para o fiel judeu faz do presente um pré-futuro, mas reconhece o valor do passado. A disposição dos livros de Gênesis até Neemias (embora cada uma seja independente do outro) cobre toda história do povo judeu; da criação do universo, o Dilúvio, o pacto de Abraão com Deus até chegar na destruição do Templo e no cativo na Babilônia. Essa organização linear dos livros não foi meramente gratuita, mas sim evocava os vários revezes que o povo judeu teve ao longo de sua história.

A temporalidade é fundamental para a criação de uma narrativa que contém aspectos materiais e religiosos para os judeus. É no tempo que as ações humanas se constroem e marcam a prática religiosa judaica, Deus é atemporal, o homem temporal:

Que o nome de Deus seja bendito de eternidade em eternidade, pois são dele a sabedoria e a força. E ele quem muda tempos e estações, quem depõe reis e entroniza reis, quem dá aos sábios a sabedoria.¹⁴⁸

O tempo judaico-cristão está ligado aos homens, pois, considerando sua efemeridade, ele seria o seu norteador. Ao passo que o Além é atemporal por estar contido na eternidade, contrastando a condição efêmera do mundo.

Mas, do Filho, diz: O Deus, o teu trono subsiste pelos *séculos dos séculos*; Cetro de equidade é o cetro do teu reino. [...] Tu, Senhor, no *princípio* fundaste a terra, E os céus são obra de tuas mãos. Eles perecerão, mas tu permanecerás; E todos eles, como roupa, envelhecerão; e como um manto os enrolarás, e serão mudados. Mas tu és o mesmo. E os teus *anos* não acabarão.¹⁴⁹[grifos meus]

Percebe-se que no Antigo Testamento¹⁵⁰ o papel do tempo, como um todo, na divisão e no fortalecimento da dicotomia divino – homem / eterno – efêmero. No presente caso, não é cabível debruçar sobre questões metafísicas e ontológicas do tempo bíblico, e sim em suas condições históricas. A consciência histórica seria resultado do passado e presente interpostos, no caso judaico, o futuro entraria como um elemento centralizador que possa criar uma ideia de teleologia tipicamente judaica, contrastando o cenário pagão da Antiguidade

A história dos judeus também é a história do futuro quando trata de previsões e expectativas de um futuro obscuro, mas que divinamente já teria um *telos*. O livro de Daniel evoca bem essa ideia. No livro de Daniel, há um viés histórico-espiritual, em que o tempo, em suas variações metafísica e histórica, se encontra dentro de uma retórica textual de tal maneira a conciliar as ações divinas e as humanas. A ideia da narrativa do Livro de Daniel é colocar lado a lado os papéis do Deus e do Homem, duas categorias opostas.

¹⁴⁸ Daniel, 2:20-21

¹⁴⁹ Hebreus, 1: 8-12

¹⁵⁰Daqui para frente, AT.

Historicamente, o Livro de Daniel conta a saga dos hebreus que foram escravizados pelo rei babilônico Nabucodonosor. Vários estudos já foram realizados sobre a veracidade da figura de Daniel, alguns o tratam como mito para colocar em evidência os problemas dos israelitas pré-cativeiro. Já no início do livro, há um indicativo temporal:

No *terceiro ano* do reinado de Joaquim, rei de Judá, o rei da Babilônia, Nabucodonosor, marchou contra Jerusalém e pôs-lhe cerco. O Senhor entregou-lhes nas mãos de Joaquim, rei de Judá, assim como boa parte dos utensílios do Templo de Deus. Ele os transportou à terra de Senaar, depositando esses utensílios na sala do tesouro de seus deuses. ¹⁵¹[grifo meu]

Em Daniel, a narrativa textual obedece a questões de natureza histórica, por conseguinte é estruturada de maneira que o leitor possa se situar no tempo vigente, isto é, à época da invasão de Nabucodonosor. A narratividade do texto carrega um forte elemento temporal, pois a história de Daniel segue fortemente a tendência linear da temporalidade judaica. Nesse campo, narrativa e tempo correlacionam e interdependem, pois a primeira influenciará o leitor de maneira retórica tomando como referência as experiências ou o devir do segundo.

A reunião do passado, presente e futuro está intrinsecamente ligada à elaboração dos significados da experiência no tempo através da narrativa. Esta é baseada na orientação temporal de tal maneira que o homem se norteie nas mudanças do mundo. O poder da narrativa revela que, a partir dela, podem-se trocar informações e experiências, neste caso, ela estaria envolta em uma rede de subjetividades. O narrador, por questão retórica, pode influenciar seu público por meio de exemplos passados que se materializam na experiência histórica. Assim é a lógica textual de parte significativa dos textos bíblicos, em que o tempo assume um valor importante como depositário de lições dentro da narrativa.

Outro elemento de grande valia na historiografia judaica é a memória, *zikaron*¹⁵². A memória foi muito importante para condicionar os historiadores judeus a escrever histórias tomando como referência principal o judaísmo, considerando o seu distanciamento em relação ao paganismo vigente no Oriente Próximo. Nesse aspecto, para o historiador judeu, não haveria diferença entre memória e história, ambas estariam interligadas e se fundiam na narrativa histórica.

Sendo assim, o Dilúvio e a destruição do segundo Templo teriam o mesmo grau de veracidade e estariam inseridos dentro da mesma historicidade, pois ambos seriam eventos

¹⁵¹Daniel 1:1

¹⁵²זיכרון

humanos, porém emanados e inspirados divinamente. A separação entre história humana e mito é algo especificamente indo-europeu, mais precisamente grego, tal ideia aparece, sobretudo, em Tucídides e Heródoto. Na historiografia semítica a ideia é colocar os eventos humanos e ‘míticos’¹⁵³ (memoriais) lado a lado, pois antes de historiador o semita¹⁵⁴ é religioso *per se*.

A historiografia hebraica representa a convicção do judeu em escrever o passado de seus pares que foram escolhidos e consagrados por Deus. O principal ponto é a aliança entre Deus e os filhos de Israel¹⁵⁵ (Bani Israel) e partir dela desenvolvem-se tramas e eventos que devem ser rememorados. A história judaica é essencialmente filosófica porque revela o caráter meta-histórico em sua narrativa que é acompanhada do desenrolar do enredo até seu clímax. No caso judaico, por meta-história entende-se o conjunto de aspectos memoriais e transcendentais que condicionam a escrita da história, para cada ação humana haveria uma reação (transcendental).

O exemplo mais claro da meta-história judaica é o tempo linear da narrativa bíblica seguido pelos vários ciclos desobediência-castigo-perdão (padrão deuteronomio). Os hebreus *desobedeceram* a Lei¹⁵⁶ do Senhor, foram *castigados*, depois se arrependeram e por fim ganharam o *perdão*. Mais tardiamente na história judaica, outros eventos seguiram a mesma ordem: *desobediência* dos filhos de Israel, cativeiro na Babilônia (*castigo*), perdão (*libertação dos cativos e retorno à Jerusalém*). Nesse momento que a memória exerce um papel capital na lembrança de atos passados louváveis ou condenáveis. A lembrança faz o judeu reconsiderar suas ações no presente de acordo com o pretérito remetendo à ideia de que a história e tradição confluíam na consolidação da fé:

Delas não tenhas temor; não deixes de te **lembrar** do que o Senhor teu Deus fez a Faraó e a todos os egípcios. Das grandes provas que viram os teus olhos, e dos sinais, e maravilhas, e mão forte, e braço estendido, com que o Senhor teu Deus te tirou; assim fará o Senhor teu Deus com todos os povos, diante dos quais tu temes.¹⁵⁷ [grifo nosso]

Devemos considerar também o aspecto filológico e conceitual da história entre os judeus. Diferentemente do árabe que desde o séc.VII usa *tarikh* para se referir à história ou a *geschichte* que os alemães usam desde o séc.XIX para diferenciá-la da antiga *historie*, o hebraico

¹⁵³ MOMIGLIANO, Arnaldo. Time in Ancient Historiography in: *History and Theory*. Vol. 6, 1966, p. 1-23.

¹⁵⁴ Por *semitas*, entendemos os povos que habitavam o Oriente Próximo na Antiguidade, dentre eles os hebreus (mais tarde judeus), fenícios, acadianos, babilônios, assírios, sumérios, nabateus, egípcios, abissínios e árabe. Cada qual possuía uma língua própria que carregava similaridades com as demais gramatical e lexicalmente. Ao longo deste artigo alguns termos em árabe serão comparados com seus análogos em hebraico, visto que as historiografias árabe e judaica são congruentes.

¹⁵⁵ SOARES, Theodoro G. Hebrew Historiography in: *The Biblical World*. Vol. 2, No. 3, Set., 1893, p. 178-188.

¹⁵⁶ A Lei Mosaica que rege a vida do hebreu, posteriormente o judeu, nos aspectos espirituais e mundanos.

¹⁵⁷ Deuteronomio 7:18-19.

só passou a usar o termo *história* muito recentemente pela influência clara do léxico grego. No hebraico de hoje admite-se *historia*¹⁵⁸ para indicar o estudo dos eventos passados, nota-se claramente a influência grega dado que várias línguas modernas contribuíram lexicalmente para a sua formação. Não obstante, para os cronistas e historiadores judeus da Antiguidade e do medievo, a palavra grega era desconhecida (com exceção de Flávio Josefo que era um judeu helenizado e tinha noção do grego).

Conclui-se que os judeus usaram a história para fins memoriais e religiosos sem, no entanto, se ater a questões universais. Os historiadores cristãos e muçulmanos fizeram questão de escrever suas histórias com um discurso universalista, dado o fato de suas crenças assumirem para si a totalidade da humanidade. No caso judeu, a tendência era o estudo de genealogias e de acontecimentos marcantes tangentes à história baseada nas revelações sagradas.

Chamo a atenção do leitor que nas próximas páginas será traçado um breve histórico de Flávio Josefo enfocando suas obras, em seguida uma curta consideração sobre a releitura e recepção de sua obra pelos pais de Igreja e até chegar à Antiguidade tardia. Aproveito o espaço para reiterar que este trabalho não é a história da recepção de Josefo pelos cronistas medievais, mas sim demonstrar que Josippon foi a ponte mais próxima entre os historiadores árabes, i.e, Ibn Khaldun no nosso caso, e a historiografia judaica. Para tal tarefa é de suma importância entender, ainda que não pormenorizadamente, a fundamentação das obras de Josefo e sua receptividade pós-morte.

2.2 Flávio Josefo: historiografia judaico-grega

Flávio Josefo¹⁵⁹ é lembrado como o maior historiador judeu da Antiguidade. Suas obras cobrem inúmeros temas corriqueiros ao universo judaico antigo da Palestina romana. Flávio Josefo foi a principal fonte usada para escrever o Josippon no séc.X, pois acreditava-se que suas obras eram as mais creditáveis para se estudar a história do povo judeu, ainda que ele deixasse transparecer vários aspectos subjetivos em seus livros.

¹⁵⁸ היסטוריה

¹⁵⁹ Para as obras de Flávio Josefo, é recomendável as traduções da Loeb Classical Library. As traduções para o português basearam-se na tradução das obras de Josefo pelo Padre Vicente Pedroso na década de 1930.

Para nosso trabalho¹⁶⁰, devemos entender as condições textuais e históricas que possibilitaram Flávio Josefo a escrever as *Antiguidades Judaicas*, obra que influenciou decisivamente Josippon. Não devemos esquecer que os judeus da Palestina no séc.I sofriam continuamente o processo de helenização desde o séc.III A.C, sendo assim vários elementos gregos já eram corriqueiros para os judeus, dentre eles os métodos adotados pela historiografia grega.

Embora este capítulo não vise pormenorizar a vida e as obras de Flávio Josefo, devemos entendê-las a fim de compreender Josippon, sua “versão medieval”. O contexto palestinese desempenhou uma grande função nas obras de Josefo de maneira que, sendo ele judeu helenizado, logo foi ‘romanizado’, porém sem nunca abandonar sua crença e origem judaicas. Dentre as principais obras, estão: *Antiguidades Judaicas*, *Guerra contra os Judeus*, *Contra Apião* e sua Autobiografia, todas elas foram frutos de fatores subjetivos em consonância com as condições da Palestina romana do séc.I da nossa era.

Suas obras constituem a síntese entre o helenismo e o judaísmo palestinese do séc.I, ainda que seus pares o tenham visto como traidor, não devemos assumir que sua postura pró romana significou que ele tenha apostado de sua fé. O principal foco é mostrar a sua repercussão no universo judaico-cristão dos séculos subsequentes (e mais tarde, no contexto árabe), para isso devemos entender o porquê de elas ter se tornado as principais referências dos cronistas medievais para o estudo do judaísmo.

Youssef Ben Mattiahu (37 – 100 D.C) teria nascido em Jerusalém, sua linhagem remonta aos *kohenim* (sacerdotes), fato esse atestado em sua autobiografia de maneira exacerbada. Após se submeter aos Flavianos e adquirir cidadania romana, adotou o nome latinizado de Tito Flávio Josefo (*Titus Flavius Josephus*). Presenciou um dos momentos mais tensos do judaísmo e do poderio romano sobre a Palestina quando o Templo foi destruído e saqueado pelas tropas do imperador Tito, marcando o início da Diáspora. Lutou ao lado dos insurgentes judeus liderando-os contra os romanos, todavia, capitulou e se tornou cliente dos flavianos, fato esse angariou a fúria da judiaria palestinese.

Josefo foi acusado veementemente de traição, porém o autor forneceu uma versão diferente dos fatos alegando que sua rendição e submissão aos Flavianos foram por inspiração

¹⁶⁰Quanto à tradução das obras de Josefo, escolhi as respectivas edições da Loeb para esta dissertação. A tradução para o português foi levada a cabo pelo padre Vicente Pedroso e publicado em 1956, posteriormente na década de 1990 e 2000 foi editado pela CPAD. No entanto, as edições da Loeb são conhecidas de longa-data e sendo as mais usadas no universo acadêmico. Cf. “bibliografia”. As citações diretas das obras de Josefo serão baseadas na versão inglesa da Loeb.

divina. Doravante, levado a Roma, ele se dedica a escrever a história de seu povo em língua grega para seus senhores, sua obra pode ser enquadrada na alta cultura pelo fato de ter apoio do patronato romano.

No *Contra Apião*¹⁶¹, nota-se claramente a defesa do judaísmo como religião e filosofia de vida revelando a necessidade de legitimar o credo judaico dentro de um viés especulativo a fim de convencer os leitores greco-romanos da longa data de sua religião. É importante deixar claro dois aspectos da obra: a primeira diz respeito ao uso da *tradição* para provar o peso histórico do judaísmo; gregos, judeus e romanos recorriam aos eventos antigos para deixar claro a veracidade de suas crenças:

Em minha história sobre nossas Antiquidades, excelentíssimo Epafroditus, eu penso, ter demonstrado claramente para quem poder ler atentamente tal trabalho a antiguidade extrema da nossa raça judaica, a pureza de fontes originais e a maneira de como se estabeleceu no país que ocupamos atualmente. Essa história engloba o período de cinco mil anos e foi escrita por mim em grego com base nos Livros Sagrados. [...] Quanto ao mundo grego tudo que lá se encontra é novo e assim datado, de ontem ou anteontem: refiro-me a fundações de suas cidades, à invenção das artes e a compilação de um código de leis, mas a mais recente de suas realizações é o cuidado de compor histórias¹⁶².

Assim sendo, o cristianismo era estranho aos gregos pelo fato de clamar uma universalidade baseada na anterioridade de sua revelação, ainda que paradoxalmente tenha sido a mais nova de todas. Secundariamente, qualificar o judaísmo como filosofia expressa claramente explica-lo de acordo com os padrões gregos de cosmologia dado que a religião semítica monoteísta poderia ser incongruente com as noções helênicas. Filon de Alexandria talvez tenha sido o precursor do judaísmo filosófico, Josefo apenas deu continuidade a essa tradição especulativa de maneira a usá-la em sua apologética.

Por tratar-se de um trabalho que visa defender seus argumentos e derrubar os de seu rival, Apião, percebe-se a presença de elementos retóricos¹⁶³ (outra influência helênica) incorporados ao longo de sua narrativa. De Alexandre até o domínio romano da Palestina há aproximadamente três séculos, tempo suficiente para que os judeus se familiarizassem com a

¹⁶¹ A obra foi escrita em resposta a crescente propaganda antissemita e as acusações de Apião contra o judaísmo. Escrita por volta de 94 da Era Cristã, é uma das obras mais tardias do autor, escrita quando de seu exílio em Roma e sob o patronato de um certo Epafrodita.

¹⁶² *Contra Apião*, Livro I. 1-4.

¹⁶³ BARCLAY, John. Josephus V. Apionem in: *Understanding Josephus Seven Perspectives*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 194.

polêmica¹⁶⁴ e a apologética¹⁶⁵ grega que foram incorporadas aos tratados de defesa de sua fé. O convívio com os gentios, sobretudo após as conquistas de Alexandre criaram novos desafios para os judeus que, destarte, tiveram que proteger sua religião contra o paganismo dos povos que os circundavam. A helenização excessiva que periodicamente afetava os judeus criaram um ambiente onde trabalhos como o de Fílon, *Apologia em nome dos judeus*¹⁶⁶ se tornaram comuns na intelectualidade judaica antiga.

O *Contra Apião* pode ser considerado o zênite da apologética judaica na Antiguidade, pois foi escrito no momento que judeus, gregos, egípcios e romanos já se conheciam o suficiente para redigir tratados que visassem seus respectivos pontos de vista. Josefo condena o sofisma dos gregos ao serem mestres na retórica e na linguagem, mas escassos na verificação de suas fontes:

Certamente, portanto, é absurdo que os gregos devam ser tão vaidosos a ponto de se considerarem os únicos predecessores do conhecimento da antiguidade e os únicos que informam precisamente suas histórias. Qualquer um pode facilmente descobrir dos próprios historiadores que seus escritos não possuem base alguma do conhecimento autêntico, mas meramente apresenta fatos especulados por autores individuais.¹⁶⁷

As *Antiguidades Judaicas* (AJ), obra mais importante de Josefo, contam a história do povo judeu da criação até a queda do Templo, auge da guerra entre romanos e judeus escrita em vinte livros. Foi escrito posteriormente à *Guerra aos Judeus* durante o governo de Domiciano, austero inimigo da literatura, nesse momento Josefo tomou como patrono Epafrodita (a *Guerra aos Judeus* foi patrocinada pelos Flavianos). Acredita-se que ele a escreveu como medida para redimir sua culpa¹⁶⁸ diante de seus pares que o acusavam de traição depois do evento de Jotapata¹⁶⁹, pois tal obra visa esclarecer o público greco-romano da antiguidade do povo judeu (similar à ideia do *Contra Apião*).

¹⁶⁴A palavra “polêmica” πόλεμος significa “batalha” ou “guerra”. Metaforicamente, no campo retórico diz respeito a disputa de ideias ou debate.

¹⁶⁵Outro aspecto importante na retórica é a apologética, ἀπολογία, “defesa da falta”. O Cristianismo utilizou apologética para provar sua veracidade frente ao paganismo e as heresias.

¹⁶⁶Απολογίαὑπὲρ Ἰουδαίων: conhecida também como *Hypothetica*. A obra chegou até nós por meio de Eusébio que a mencionou em seu *Praeparation Evangelica*.

¹⁶⁷ Id. Ibid, 15.16.

¹⁶⁸ THACKERAY, John. *Josephus – The Man and the Historian*. Nova Iorque: Ktav Publishing House, 1967, p. 52.

¹⁶⁹O cerco à Jotapata (*Yodfat*) foi um dos eventos mais decisivos durante a invertida romana contra os judeus na Palestina. Josefo e seus companheiros foram capitulados pelos soldados romanos enquanto estavam numa caverna, em meio ao desespero eis que ele discursa e conclama os demais ao suicídio baseado em um sonho em que Deus os ordena à rendição. Sendo o único sobrevivente, se entrega aos romanos e afirma categoricamente que o fez por

O livro dispõe os acontecimentos numa lógica linear e cronológica, seguindo muitas vezes a disposição da literatura veterotestamentária¹⁷⁰, fato esse corroborado por Josefo ter usado o Antigo Testamento como fonte. O primeiro capítulo começa com a Criação e logo após a queda de Adão e Eva e sua prole, interessante notar que Josefo transforma em história a memória do povo judeu com os fatos corriqueiros do mundo helenístico:

No princípio, Deus criou o céu e a Terra. A Terra não era visível, mas sim coberta pela grossa escuridão pairando o sopro por cima dela, quando Deus ordenou que houvesse luz. Ela apareceu e tomou conta de tudo, Ele dividiu a luz da escuridão chamando a última de noite e a primeira de dia, nomeando de manhã o começo do dia e a tarde o fim do dia. Assim esse seria o primeiro dia, mas Moisés o chamou de "um dia"; eu poderia explicar o porquê de nomeá-lo assim, mas como prometi em falar sobre isso em um trabalho especial.¹⁷¹

Esta atitude mostra, como dito anteriormente, que a historiografia judaica, e, mais tarde, islâmica não separaram suas respectivas memórias da historicidade (comparar com Tabari e Mas'udi). Isso é retoricamente aceitável considerando a contexto religioso no qual os historiadores viveram, qualificar eventos religiosos e históricos juntos traria maior credibilidade ao texto. Além da Bíblia, Josefo usa diversas outras fontes como Maneton do Egito, Berossus da Babilônia, Dius da Fenícia, Menander de Efesus, Heródoto e principalmente Nicolau de Damasco.¹⁷²

Josefo situa sua narrativa condensando fatos contidos na Bíblia, assim ele amalgama o livro de Crônicas com o de Reis e produz sua história ímpar a partir de ambos, ao mesmo tempo incorpora certos cânones da Lei Mosaica. Finalmente temos *Guerra aos Judeus (Bellum Judaicum, BJ)* que foi a primeira obra de Josefo escrita em sete livros quando de seu exílio em Roma tendo os Flavianos como seu patrono.

Por ter sido escrita após derrota dos judeus na Palestina, a obra visava esclarecer os rebeldes remanescentes de que o domínio romano era certo, portanto era necessário reconhecer a sua supremacia no Oriente. É óbvio que fatores subjetivos foram decisivos para a composição dessa obra: Josefo, ao ser “adotado” pelos Flavianos e ter conseguido cidadania romana¹⁷³, deveria convencer seus conchavos revoltosos a se entregar a Roma. Para o estudo de Josippon,

causa da ordem divina, causando o furor dos judeus palestinos daquela época. Josefo encarou o fato como preceito divino, pois uma vez rendido, ele viveria como o ministro de Deus entre os romanos, ver: BJ 3.352-254.

¹⁷⁰ MASON, Steve. Should any wish to enquire further (*Ant.* 1.25): The aim and audience of Josephus's *Judean Antiquities/Life* in: *Understanding Josephus*. P. 65.

¹⁷¹ *AJ*. Livro I. 27-29.

¹⁷² THACKERAY, John, op.cit. p. 59.

¹⁷³ LEBEL, Mireille H. *Flávio Josefo, o judeu de Roma*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

devemos nos ater à *Guerra aos Judeus* e às *Antiguidades Judaicas*, pois fica claro no texto hebraico a influência dos eventos cataclísmicos presentes nas obras de Josefo. Veremos que Ibn Khaldun optou em destacar a destruição do Templo como principal evento da história judaica, atribuindo sua fonte ao historiador judeu helenístico.

Pode-se afirmar que ambas as obras foram as mais relevantes por causa de seus conteúdos temáticos. O *Contra Apião* pertencia ao gênero apologético e visava rebater as denúncias e acusações do público greco-romano, logo poderia não ser tão aplicável à posterioridade, isto é, cristãos medievais que eram contra os judeus. As *Antiguidades Judaicas* e a *Guerra aos Judeus* buscam uma atemporalidade textual, a primeira almeja a história do povo judeu e de seu pacto inviolável¹⁷⁴ com Iaveh; o segundo mostra as graves consequências que o povo eleito teve ao se entregar à sedição (*stásis*), uma lição para o futuro.

É sabido que o discurso historiográfico de Josefo mescla aspectos bíblicos com helênicos, dado o fato de ter escrito em grego para o público gentio, enumeramos algumas características que dizem respeito à sua historiografia. Primeiramente, devemos ter em mente como ele entendia a história e o que ela representava em termos de produção de saber (*episteme, doksa* ou *tekne*). A historiografia grega, mais tarde helenística, percorreu um longo caminho até chegar a Josefo incorporando novas percepções de lidar com o passado e com a historiografia. Heródoto, Tucídides, Xenofontes e Josefo escreveram em contextos diferentes condicionados por novas visões de mundo.

Os primórdios da historiografia grega, sobretudo com Hecateu, Heródoto e Tucídides prezavam o estudo do passado dos gregos, desconsiderando outros povos que não fizessem parte de sua esfera de influência. A *História da Guerra do Peloponeso* expressa claramente tal ideia, pois o campo de ação de Tucídides limitava-se à região do Peloponeso extraindo lições que ela poderia ter para as gerações subsequentes e carregando certas noções meta-históricas, Heródoto abordou outros povos, porém somente aqueles que de alguma forma eram presentes no mundo grego. Com o passar do tempo, novas abordagens historiográficas tomaram forma, Xenofonte com sua *Cyropédia* tratou dos persas detalhadamente no momento que procede ao auge de Ciro. Foi com os historiadores helenísticos que os princípios de causa e efeito vieram à tona consolidando-se também a história universal¹⁷⁵, por causa da necessidade de uma lógica

¹⁷⁴ SPILSBURY, Peter. God and Israel in Josephus: A Patron-Client Relationship in: *Understanding Josephus – Seven Perspectives*. P. 172.

¹⁷⁵ Ephorus, discípulo de Isócrates, teria sido o primeiro historiador a escrever uma história universal. Cf. HADAS, Moses. *Hellenistic Culture Fusion and Diffusion*. Nova Iorque: W.W Norton, 1959, p. 115.

para justificar poderes vigentes, no caso do ecúmeno, a instauração de impérios etéreos descendentes de poderes sublimes.

Josefo aproveitou o método de Tucídides para redigir suas obras. O que o historiador judeu fez foi aplicar as categorias tucididianas como *stásis* e *autópsia*, de outro lado há influência de outros historiadores como Políbio. Para Josefo, a história é antes de tudo o testemunho do evento, lembrando que a palavra grega *historia* significa *pesquisa*, porém baseada no testemunho verificável pela *autópsia*, ou seja, “ver com os próprios olhos” e ser partícipe do evento histórico. Um historiador que enxerga e participa do evento histórico¹⁷⁶ seria mais confiável que aqueles que apenas dependem de fontes escritas ou orais, Josefo é categórico em afirmar:

A guerra dos judeus contra os romanos – a maior não apenas do nosso tempo, mas também considerando os relatos que chegaram até nós, aproximadamente maior que aquelas que eclodiram entre cidades e nações – não careceram de historiadores. **Destes, contudo, alguns tomaram partido na ação, coletando a partir de rumores e histórias contraditórias editando-as retoricamente. Enquanto outros, que testemunharam os eventos, erraram ao tratar dos fatos, seja por bajulação aos romanos, seja por ódio aos judeus. Seus escritos exibem alternadamente injúrias e odes, mas de maneira alguma precisão histórica.** Nestas circunstâncias, eu, Josefo, filho de Mathias, hebreu de raça, nativo de Jerusalém e sacerdotal, que no início da guerra lutou contra os romanos e na sequência foi forçado a ser um espectador, proponho prover os súditos dos Império Romano com uma narrativa dos fatos a partir da tradução para o grego dos relatos que compus anteriormente em minha língua vernácula e enviado aos bárbaros do interior.¹⁷⁷ [grifo nosso]

Pode-se dizer que Josefo, em certa medida, tornou-se seguidor do método hipocrático ao tratar da fragmentação do tecido social da Judéia, algo que Tucídides fez cinco séculos antes. A *stásis* em Josefo¹⁷⁸ assume a mesma função, todavia com autores diferentes, isto é, os revoltosos judeus e os pecados seriam a principal causa da sedição que acarretaria a ira divina e a punição; modelo grego a sedição é produto da destruição da estrutura política da polis. O fato é que Josefo reconheceu a importância da *stásis*, porém envolta na relação pecado –

¹⁷⁶O próprio Flávio Josefo combateu ao lado dos judeus durante a invasão romana à Palestina.

¹⁷⁷BJ. Livro I. 1-2.

¹⁷⁸DOBROUKA, Vicente. "Historiografia helenística em roupagem judaica: Flávio Josefo, história e teologia" in: JOLY, Fábio (org.). *História e retórica. Ensaios sobre historiografia antiga*. São Paulo: Alameda / FAPESP, 2007.

punição do judaísmo, filologicamente tal termo possui variações de significado, mas ainda assim estão no mesmo campo semântico.

Segundo o Lidell & Scott, *stásis* é “sedição”, “divisão”, “facção”; não obstante pode também se referir ao que é “fixo”, “estar de pé”, “posição”. No caso de Tucídides, *stásis* é uma característica que se refere ao abandono e desestruturação da estrutura política da *polis* que, inevitavelmente, contribuiria para a degradação sócio-política. Para Josefo *stásis*¹⁷⁹ se refere a uma ação prejudicial de um determinado grupo sobre os demais de maneira a conturbar o status quo, muitas vezes movido pela desobediência ao *nomos*. Em ambos os autores, o termo é tratado pejorativamente e também motivo de intrigas e dissidências, a questão é que Josefo trata quando de suas análises do texto bíblico, por exemplo: a revolta de Corá contra Moisés¹⁸⁰.

Josefo foi categórico em estabelecer que o sentido da história é dado por Deus (contrariando os historiadores gregos), algo fácil de compreender dado o fato de ser judeu e observador das normas religiosas. A história é um depósito de lições, mais do que isso, é admoestadora e justificaria as causas da guerra entre judeus e romanos em 70 que foi *castigo* divino causado pela *desobediência* de seu povo ao longo do tempo. A culpa da guerra é dos judeus, os romanos simplesmente foram o instrumento punitivo utilizado pelo Deus de Israel. Percebe-se isso quando ele descreve (muitas vezes quase que adulando) as ações de Tito¹⁸¹ que, segundo Josefo, tentou ao máximo poupar a vida dos judeus na Palestina:

Descreverei o tratamento brutal dos tiranos [de nossa nação] sobre seus compatriotas e a clemência dos romanos diante dos estrangeiros e quantas vezes Tito, ansioso em salvar a cidade e o Templo, convidou os partidos inimigos a chegar a um acordo com ele. Distinguirei os sofrimentos e as calamidades do povo que culminaram em sua derrota atribuídas à guerra, à sedição e à fome.¹⁸²

¹⁷⁹ A título de curiosidade, algumas obras de histórias universais em árabe atribuem à sedição (*fitna*) uma das principais causas da dissolução do Califado nas primeiras décadas iniciais. Após a morte do Profeta o poder sucessor (*khilafa*) foi comissionado para os chamados califas pios (*khulafa al-rashidun*) a fim de constituir uma nação (*umma*) guiada pelos alicerces divinos. A partir do terceiro califa, Othman, a situação política se deteriorou com o aumento de grupos rivais que eram contra a pretensão do califado por membros eméritos do seletto grupo do Profeta atingindo seu auge com o califa seguinte, Ali. Neste momento, as disputas entre os partidários de Ali, no Iraque e na Arábia, e os seguidores de Muawia (primo de Othman), na Síria se materializaram em batalhas que refletiam o grau de dissidências entre os muçulmanos. Em outras palavras, a *fitna* é a disputa interna, belicosa, no seio da comunidade islâmica movida pela ganância pelo poder político, os historiadores árabes atribuem o cisma entre Ali e Othman à *fitna*. É provável que o termo *fitna* englobe tanto a noção de Josefo como de Tucídides, pois a causa da degradação da estrutura política é a sedição de grupos rivais que anseiam pelo poder. Cf. nota 74.

¹⁸⁰ *AJ*, livro 4.32.

¹⁸¹ A adulação de Josefo a Tito, na verdade, encobre a real intenção do historiador judeu que era debochar da falta de preparo do general romano que foi incapaz de controlar suas tropas, levando o leitor arguto a se indagar sobre a falta de preparo de Tito

¹⁸² *AJ*. Livro I. 27-28.

Josefo acreditava que a trágica situação dos judeus diante do poderio romano em 70 era reflexo dos pecados daquela nação que, sendo ela a escolhida por Deus, deveria ser exemplo de obediência aos acasos da Fortuna. Outro elemento meta-histórico é a relação de causa e efeito – desobediência que causa pecado resultando na ira divina, isso é reminiscência do padrão deuteronomio de história típico de alguns livros da Bíblia hebraica.

Josefo é helênico por ter nascido no ecúmeno, mas judeu por compartilhar orgulhosamente sua identidade. Quanto ao método Josefo introduz outras categorias gregas em seus trabalhos, dentre elas o papel da Fortuna (algo que será reinterpretado pelos cristãos como a Providência). A Fortuna, *tyché*, já era conhecida na Antiguidade, porém foi Políbio um dos primeiros a integrá-la metahistoricamente com fundo político, ela gerenciaria o papel dos homens no mundo e se responsabilizaria nas diversas mudanças políticas dos homens. Baseava-se no dualismo e nos extremos, impérios poderosos poderiam se tornar potentados irrelevantes, personagens ínfimos virariam heróis, o choro de Cipião¹⁸³ revela a essência metafísica e transcendental da Fortuna e moldar os homens:

É nobre lutar pela liberdade, eles deveriam fazê-lo antes, mas, depois de terem sucumbido e submissos por muito tempo, procurar se livrar do jugo foi flertar com a morte e não enamorar-se com a liberdade. Desprezar o mais maldoso mestre pode, certamente, ser legítimo, mas não o seria caso fosse o universo submisso a eles. O que foi que escapou dos romanos, salvo alguns lugares inúteis por causa do calor ou do frio? Certamente, a fortuna passou para eles e Deus, que entregou às nações levando a cada uma em sua devida medida, agora assenta-a na Itália.¹⁸⁴
[grifo nosso]

A ideia da Fortuna no Judaísmo e posteriormente no Cristianismo assentou-se facilmente porque a crença na onisciência divina deu espaço para atribuir ao acaso e às forças transcendentais o sentido da história. O conformismo judaico-cristão e mais tarde islâmico asseguraria aos fiéis dessas religiões a noção de que Deus está no controle de tudo, portanto aquilo que for de seu desígnio deve ser respeitado.

A importância capital de Josefo é atestada no seu estudo levado a cabo pelos cronistas cristãos medievais. Suas obras foram usadas ao longo do medievo para comprovar historicamente a existência de Jesus Cristo, mais tarde seus textos seriam modificados com acréscimos e decréscimos até chegar ao que conhecemos como Josippon nove séculos mais

¹⁸³ Militar romano responsável pela destruição de Cartago em 146 a.c durante a Terceira Guerra Púnica. Segundo Políbio, ao ver as ruínas de Cartago Cipião chorou e lamentou que Roma poderá ter um dia o mesmo destino. Esse evento mostra a Fortuna agindo, ora a favor, ora contra.

¹⁸⁴ *Guerra aos Judeus*. Livro V. 364-368.

tarde. Não há como desvincular Josippon de Josefo, pois este foi a principal base para a composição de outros tratados históricos escritos por judeus. Pode-se dizer Josippon foi a “ponte” que ligou a historiografia judaica com as demais historiografias orientais, dentre elas árabe.

A história, para o historiador judeu, se fundamenta na didática divina que tem como função lembrar¹⁸⁵ a aliança entre Deus e os filhos de Israel, rememorar fatos importantes do passado judaico. A historiografia de Josefo é uma tentativa de conciliar a tradição do Antigo Testamento com uma retórica helênica para clarear pontos importantes de seu credo diante do leitor gentio, nada mais necessário considerando a grande resistência do grego em aprender aquilo que não era ligado ao ecúmeno.

A própria história dos Filhos de Israel (*Bani Israel*) se resume na *formula* retórica *beiamim (naqueles dias)* que induz a recuperação do passado, dos seus antepassados na memória de cada fiel. A história universal dos judeus representa numa escala macro toda narrativa de um povo que traçou sua origem e ousa estabelecer seu *telos* e seu *akharon* (fim). Ao mesmo tempo, cada seguidor carrega em si o microcosmo daquelas narrativas memoriais e históricas, pois os ciclos veterotestamentários de desobediência- punição- arrependimento- perdão nada mais é do que relação entre o fiel e seu Senhor. Essa tênue relação cíclica revelou momentos de castigos, epifânias e profecias ao mesmo tempo em que se expressava no coletivo e na constituição identitária do povo judeu ao longo de sua existência.

Veremos nos tópicos seguintes como ocorreu a releitura de Josefo entre os primeiros cronistas cristãos medievais e até chegar ao Josippon, para isso foi necessário pelo menos nove séculos de acréscimos e decréscimos das Antiquidades Judaicas e da Guerra aos Judeus.

2.3 Algumas considerações sobre Flávio Josefo na patrística e na Antiguidade tardia: Orígenes, Eusébio e o Pseudo-Hegesipo

À medida que o cristianismo se distanciava temporalmente de Jesus e geograficamente da Palestina, novas abordagens surgiam e o fenômeno helenístico cada vez mais se incorporava àquela religião. Considerando que grande parte dos Evangelhos foi escritos em grego por quem era originalmente judeu, o cristianismo pode ser considerado um fenômeno helênico. Para os

¹⁸⁵ Como já mencionado anteriormente, o Judaísmo é uma religião baseada na memória e na lembrança, o ato de lembrar é corriqueiro no cotidiano do judeu. Pela lembrança que o fiel judeu se firma na aliança e seu povo com o Divino

primeiros pais da Igreja era cada vez mais mister introduzir categorias gregas na exegese de sua fé, a teologia, o auge desse movimento será mais tardiamente com Santo Agostinho e Tomás de Aquino.

Era necessário justificar o cristianismo frente ao judaísmo, ao paganismo e, mais tardiamente, às heresias. O trabalho dos cristãos nos primeiros séculos após a morte de Jesus foi compilar e explicar o cristianismo de maneira inteligível, pois apenas a fé era incapaz de atrair mais adeptos. Este tópico visa esclarecer (de modo geral, pois não é o objetivo do trabalho analisar todas as nuances da historiografia judaica no medievo) a recepção do trabalho de Josefo nos séculos seguintes.

Primeiramente, grande parte dos registros históricos de Josefo coincidia com os locais e trechos dos Evangelhos, sua obra será relevante até mesmo para os cruzados que fizeram uso dela para conhecer a geografia da Terra Santa. Interessante notar que, apesar de Josefo não fazer conexão entre a destruição do Templo e a morte de Jesus, muitos apologistas cristãos analisaram ambos como uma relação de causa e efeito baseando-se na Guerra aos Judeus: os judeus conspiraram para a morte do Salvador, logo foram castigados pela ira divina resultando na queda do Templo:

Pois sobre ti virão dias em que os teus inimigos te cercarão de trincheiras e, por todos os lados, te apertarão o cerco; e te arrasarão e aos teus filhos dentro de ti; não deixarão em ti pedra sobre pedra, porque não reconheceste a oportunidade da tua visitação¹⁸⁶

A corroboração histórica viria a partir da Guerra aos Judeus:

Refletindo sobre essas coisas, vê-se que Deus se importa com os homens, mostra ao Seu povo, por intermédio de todos os tipos de sinais, o caminho da salvação, enquanto a sua destruição é devida à loucura e calamidades geradas por eles mesmos¹⁸⁷

O cristão era movido pela fé nos Evangelhos e na crença em Jesus Cristo, o Salvador, todavia os trabalhos de Josefo eram a prova clara da convergência histórica que situaria o Cristianismo como algo verdadeiro e o Judaísmo obsoleto. Ironicamente, os escritos dele foram usados pelos apologistas cristãos para acusar os judeus de traição e do assassinato de Cristo, a destruição do Templo é a comprovação de sua desobediência e a Nova Aliança entre Cristo e seus fiéis.

¹⁸⁶ Lucas, 19:43-44

¹⁸⁷ BJ. 6.310-315.

A existência de Jesus Cristo seria o zênite da convergência entre Josefo e o Novo Testamento, como é atestada nas AJ:

Nesse mesmo tempo, apareceu Jesus, um homem sábio, se é que se possa considerá-lo simplesmente um homem. Pois ele operou obras impressionantes e ensinava os que tinham prazer em ser instruídos na verdade e superou muitos judeus e muitos gregos. Ele era o Cristo. Os mais ilustres dentre os de nossa nação acusaram-no e Pilatos ordenou que o crucificassem. Os que o haviam amado primeiro não o abandonaram. Ele lhes apareceu ressuscitado e vivo no terceiro dia, como os santos profetas haviam predito, dizendo também que ele faria muitos outros milagres. E o grupo dos cristãos, assim chamados depois, não desapareceram até hoje¹⁸⁸

Tendo em vista que Josefo foi historiador e trabalhava para o estado romano, caindo nas graças dos Flavianos, seus livros eram dignos de crédito. Ainda que Jesus tenha aparecido para fazer a Nova Aliança, era necessário reconhecer a tradição vetero-testamentária primordialmente para entender que ele era o tão esperado Messias. Como dito anteriormente, era inconcebível para o público helênico a ideia de que o Cristianismo era a nação mais creditável considerando sua joviedade frente ao Judaísmo. Dessa maneira, a leitura do Antigo Testamento seria um preparo para a chegada de Cristo, pois corroboraria sua chegada, para o cristão, Josefo subsidiaria a existência histórica e religiosa de Jesus.

Por volta do séc.II, Josefo foi a principal fonte usada pelos cristãos para o estudo histórico dos judeus e da Igreja (além do AT). O primeiro cristão a consultá-lo foi Orígenes, um dos mais importantes pais da Igreja antes de Agostinho, que escreveu massivamente vários tratados em defesa de sua fé, todavia grande parte de seu acervo está perdida. Dentre os seus trabalhos, podemos citar *Contra Celsum* que se tratava de uma obra de caráter apologético baseada na contra-argumentação a um certo Celso, feroz inimigo do Cristianismo de sua época. Sabe-se que Orígenes percorreu várias regiões do Mediterrâneo que aos poucos se tornariam sécs cristãs, sua visita em Roma teria sido o momento em que teve contato com as obras de Josefo. Sua proximidade com os rabinos e o conhecimento prévio do Antigo Testamento atestam seu interesse pelo Judaísmo para fins apologéticos.

Orígenes menciona Josefo em pelo menos onze fontes¹⁸⁹,mas há discrepâncias entre ambos os autores como provam as duas fontes comparadas¹⁹⁰. Optei em utilizar o *Contra*

¹⁸⁸ AJ. Livro XVIII. 63-63.

¹⁸⁹ MIZUGAKI, Wataru. *Origen and Josephus* in: FELDMAN, Louis; GOHEI, Hata. *Josephus, Judaism and Christianity*. Detroit: Wayne State University Press, p. 325.

¹⁹⁰ Ibidem.

Celsum como referência para mostrar a influência de Josefo considerando que ambos os autores fazem uso da apologética. O autor cristão usou o trabalho de Josefo para corroborar as passagens bíblicas sobre os judeus, porém, diferentemente de Eusébio, Orígenes não se preocupou em produzir um texto histórico. Contrastando Eusébio, ele não se preocupa em argumentar a necessidade do castigo sobre o povo judeu como base de sua recusa em aceitar Jesus Cristo.

No *Contra Celsum*, Orígenes endossa seu argumento a favor do Cristianismo tomando como referência o *Contra Apião* reiterando a antiguidade do povo judeu diante de outras nações:

Eu devo expressar minha surpresa que Celso classificou os odrissianos, samotracianos, eleusianos e hyperborianos entre as mais antigas e versadas nações e não qualificou os judeus como dignos de espaço dentre eles seja por antiguidade ou por conhecimento, embora haja muitos tratados em circulação entre os egípcios, fenícios e gregos que testemunham a existência deles como povo antigo, mas o que tenho que considerar é a negligência em citar. [...] Qualquer um que ler os dois livros das Antiguidades Judaicas de Josefo, verá um longo catálogo de autores que confirmam a verdade desse assunto a partir de seus testemunhos. Tatiano, que escreveu depois dele, fez um discurso contra os gentios onde ele cita vários autores que escreveram sobre a antiguidade dos judeus e em particular de Moisés.¹⁹¹

Outra personagem cristã que fez uso extensivo de Josefo foi Eusébio de Cesareia.

Ele diz em sua *História Eclesiástica*:

Este recenseamento de Quirino também é registrado pelo mais ilustre dos historiadores hebreus, Flavio Josefo, ao relatar outros feitos referentes à seita dos galileus, surgida naquela ocasião, e a qual também é mencionada pelo nosso Lucas nos Atos quando diz: *Depois deste se levantou Judas, o galileu, nos dias do recenseamento, e arrastou o povo atrás de si. Também este pereceu, e todos os que o seguiram se dispersaram.* A estas indicações o mencionado Josefo acrescenta literalmente no livro XVIII de suas *Antigüidades* o seguinte: "Quirino, membro do senado, homem que havia desempenhado já os outros cargos pelos quais passou, sem omitir um só, até chegar a cônsul e grande por sua dignidade em todos; os demais, assumiu na Síria acompanhado por uns poucos, enviado por César como juiz da nação e censor dos bens"¹⁹².

Eusébio dependeu em grande medida de Josefo quando falava sobre os judeus. Os acontecimentos correntes na Palestina na época de Cristo que concerniam aos judeus eram extraídos dos livros de Josefo, fato esse evidenciado na maneira como o historiador cristão se apropria dele para justificar as mazelas recaídas sobre os judeus:

¹⁹¹ *Contra Celso*. Livro I, cap.15.

¹⁹² *História Eclesiástica*, Livro 1. 5.

O mesmo autor, num segundo livro que escreveu, intitulado *Sobre as virtudes*, narra outras inumeráveis e indescritíveis calamidades ocorridas aos judeus em Alexandria nesta época. Com ele concorda também Josefo, ao notar igualmente que os infortúnios que caíram sobre toda a raça judia tiveram início nos tempos de Pilatos e dos crimes contra o Salvador. [...]O mesmo autor faz saber ainda que além destas ocorreram em Jerusalém muitas outras revoltas, afirmando que desde aquele tempo, nem na cidade nem em toda a Judéia faltaram sedições, guerras e maldosas tramas de uns contra outros, até que finalmente chegou o assédio de Vespasiano. Assim é que a justiça divina alcançava os judeus por seus crimes contra Cristo.¹⁹³

A partir Josefo, Eusébio condenou os judeus e mostrou que Jesus Cristo foi o tão prometido Messias, logo herdeiro¹⁹⁴ da tradição veterotestamentária (“descendente da linhagem do rei Davi”). Eusébio extraiu muitos relatos de Josefo de primeira mão, comparando ambos os trechos de suas respectivas obras que falavam de certa Maria que matou e cozinhou seu próprio filho. Na *Guerra aos Judeus*, Livro 7, Josefo descreveu detalhadamente o fatídico ato:

Uma mulher chamada Maria, filha de Eleazar, muito rica, tinha vindo com algumas outras, à aldeia de Batechor, isto é, casa de hissope, refugiar-se em Jerusalém, e lá se viu cercada. Aqueles tiranos, cuja crueldade martirizava os habitantes [...] Ela se viu reduzida assim, às últimas, não podia esperar socorro de ninguém; e a fome que a devorava, e ainda mais, o fogo que a cólera tinha acendido no seu coração, inspiraram-lhe uma resolução que causa horror à própria natureza [...]Ela arrancou o filho do próprio seio e **disse-lhe: "Criança infeliz, da qual nunca se poderá chorar bastante a desgraça de ter nascido durante esta guerra, durante a carestia e no meio de diversas facções, que conspiram sem trégua, para a ruína de nossa pátria, para que te haveria eu de conservar a vida? Para ser talvez escrava dos romanos, quando mesmo eles nos quisessem ajudar? A fome nos teria feito morrer antes mesmo de cairmos em suas mãos. E esses tiranos, que nos pisam a garganta, não são eles ainda mais temíveis e cruéis que os romanos e a fome? Não é então preferível que tu morras, para servir-me de alimento, para enraivecer esses revoltosos e deixar atônita a posteridade, com uma ação tão trágica, que não seria a única a faltar para encher a medida dos males que tornam hoje os judeus o povo mais infeliz da terra?"** Depois de ter assim falado ela matou o filho, cozeu-o, comeu uma parte e escondeu a outra. [...] Ela, porém, na exaltação que lhe causava o furor, **disse-lhes, com o rosto convulsionado: "Sim, é meu próprio filho que vedes, e fui eu mesma que o matei. Podeis comê-lo, também, pois eu já comi. Sois talvez menos corajosos que uma mulher e tendes mais compaixão que uma mãe? Se vossa piedade não vos permite aceitar essa vítima, que vos ofereço, eu mesma acabarei de comê-lo".** [...].

¹⁹³ Id. Ibidem. 2.6.

¹⁹⁴ A apropriação dos reis do AT, sobretudo Davi e Salomão, foram importantes para a consolidação da tradição político-religiosa de alguns reis no medievo, dentre eles podemos citar o caso da dinastia carolíngia que se aproveitou do AT para o firmamento de seu poder sobre os francos.

A notícia de fato tão funesto espalhou-se incontinenti por toda a cidade.¹⁹⁵

Eusébio, porém, prefere mencioná-lo como prova das desgraças recaídas sobre os judeus durante invasão romana:

Uma mulher das que habitavam na outra margem do Jordão, chamada Maria, filha de Eleazar, da aldeia de Batezor - nome que significa "casa de hissôpo" - notável por suas riquezas e sua linhagem, fugiu para Jerusalém com o resto da multidão e com esta compartilhava o assédio. Os tiranos tiraram-lhe todos os bens que havia reunido e levado consigo à cidade desde Peréia. O resto de seu enxoval e o pouco alimento que encontraram foi sendo roubado por pessoas armadas que entravam a cada dia. Foi grande a indignação daquela pobre mulher, que muitas vezes injuriava e maldizia os ladrões para excitá-los contra si mesma. Mas como ninguém a matava, movidos pela ira ou pela compaixão, e cansada de buscar alimentos para outros, que já eram impossíveis de encontrar em parte alguma, com as entranhas e a medula trespassadas pela fome, tomou como conselheiras a cólera e a necessidade e se lançou contra a natureza, agarrou o filho que tinha - criança ainda de peito - e **disse: Criatura desgraçada! Em meio à guerra, à fome e à revolta, para quem vou guardar-te? Entre os romanos, se por acaso cairmos vivos em suas mãos, a escravidão; mas a fome se antecipa à própria escravidão e os rebeldes são ainda piores do que ambas as coisas. Eia! Seja alimento para mim, maldição para os rebeldes e fábula para o mundo: a única coisa que faltava às calamidades dos judeus!** E enquanto dizia estas coisas, deu morte a seu filho. Depois assou-o e comeu a metade; o resto guardou escondido. Em seguida apareceram os rebeldes, e farejando a ímpia exalação, ameaçaram a mulher de degolá-la imediatamente se não lhes mostrasse o que tinha preparado. Ela então lhes disse que para eles guardara uma boa porção e revelou o que restava de seu filho. O horror e o pasmo surpreendeu-os na hora e ficaram cravados no lugar diante daquele espetáculo. Mas ela disse: é meu próprio filho e eu o fiz. Comei, pois também eu comi. Não sejais mais brandos do que uma mulher nem mais compassivos do que uma mãe. Mas se por escrúpulos piedosos recusais meu sacrifício, eu já comi por vós, fique o resto também para mim. Depois disto, aqueles foram-se tremendo: foi a única vez em que se acovardaram e que, de malgrado, cederam à mãe tal comida. Em seguida a cidade inteira encheu-se de horror, e todo o mundo estremeceu ao ser-lhe apresentado frente aos olhos aquele crime como sendo seu próprio. E entre os esfomeados havia pressa para morrer e uma certa inveja pelos que haviam se adiantado morrendo antes de ouvir e contemplar semelhantes horrores." Esta foi a recompensa dos judeus por sua iniquidade e impiedade para com o Cristo de Deus.¹⁹⁶ [grifo nosso] [sic]

A partir de ambos os trechos, inferem-se algumas questões dignas de menção. Primeiramente, a seleção de ambos os historiadores pela funesta ação de Maria que visava à

¹⁹⁵ *AJ*. Livro VII.

¹⁹⁶ *História Eclesiástica*. Livro VI. 21-28.

retórica atraindo seu público leitor, todavia cada qual o fez com um determinado objetivo. No caso de Josefo a informação seria útil por demonstrar a voracidade e o zênite das desgraças na Judéia durante a invasão romana ocasionados, principalmente pela *stásis* dos revoltosos judeus que ajudariam a perpetuar o clima de caos. Para Eusébio tudo isso foi produto da ira divina sobre os judeus que desmentiram e conspiraram para a morte de Cristo, dado o fato que o cronista cristão acreditava na supremacia de sua religião e da Nova Aliança, nada mais inteligível que infligir castigo e dor sobre aqueles que teimavam em negar Jesus e insistiam em seguir a antiga aliança.

Outro fato notável é a presença do discurso direto de Maria. Sendo Josefo judeu e versado em duas línguas semíticas (hebraico e aramaico), admite-se que a inserção do discurso direto almejava refinar a retórica além de dar maior credibilidade¹⁹⁷. Textos de línguas semíticas, desde as mais antigas como o hebraico até as tardias como o árabe, estão repletos de discursos diretos em suas longas narrativas meta-históricas, esse fenômeno talvez fosse reminiscência da antiga tradição oral, na poesia árabe antiga a fala de outrem recitada na poesia chamaria a atenção do ouvinte. Sabe-se que para o historiador ¹⁹⁸recompôr um discurso direto¹⁹⁹, ainda mais oriundo de um mundo oral onde a escrita é monopólio, é tarefa muito complicada. Pode ser que a *autópsia* dos historiadores gregos fosse importante para o registro em primeira mão do evento histórico e dos discursos; Josefo, tributário daquele método, reconstituiu a ação de Maria por meio de terceiros.

Com esses dois autores, destarte, as obras de Josefo passaram da Antiguidade para o medievo cristão usadas tendo em vista a prova histórica e irrefutável da Providência e confirmando as Escrituras Sagradas:

Estou admirado de como Josefo, neste e em outros pontos, confirma a verdade das divinas Escrituras. É certo que para alguns poderia parecer que discordam quanto ao nome do rei, mas o tempo e o modo de agir mostram que se trata do mesmo, devendo-se a troca de nome a um erro de escrita ou a que um mesmo tivesse dois nomes, como ocorre com muitos outros²⁰⁰

¹⁹⁷ Peguemos dois exemplos: o Antigo Testamento e o Alcorão. Os discursos diretos estão presentes nos principais eventos do Judaísmo e do Islamismo, comparar Moisés recebendo a revelação de Deus e Maomé sendo impelido pelo arcanjo Gabriel em recitar os versos sagrados. Cf. Êxodo 25 e Alcorão, surata XCVI.

¹⁹⁸ Veremos que para o historiador árabe a recomposição do discurso direto na historiografia é importante em termos de retórica e credibilidade textual, cf. verbo em árabe; *qala* – dizer, no árabe clássico seu predicativo deve ser sempre um discurso direto.

¹⁹⁹ O discurso direto entre os semitas é um elemento retórico bastante comum, pois remete a ideia de veracidade e certeza da ideia. Geralmente está presente em narrativas importantes das cosmologias daqueles povos. Basta ver a variedade de discursos diretos presentes nas histórias universais árabes.

²⁰⁰ História Eclesiástica. Livro 2. 10.

A apologética cristã buscou base histórica no Judaísmo para corroborar suas teses utilizando a história como *res gestae*²⁰¹, isto é, história não como disciplina ou ciência (este termo soaria extremamente anacrônico se tratando do medievo). O objetivo era afirmar por meio da tradição a solidez do cristianismo e crença em Jesus como Filho e Espírito Santo. Poderíamos citar outros trabalhos que fazem referência a Josefo, não obstante eventuais digressões poderiam acontecer, portanto selecionamos apenas alguns casos, pois o objetivo desta dissertação não é a história da recepção dos textos de Josefo nos períodos posteriores.

Finalmente deve-se reconhecer um fragmento chave na obra nas *AJ*, livro 18, capítulo 63, conhecido como *Testimonium Flavianum*²⁰². Esse é um dos trechos mais importantes para o devoto cristão, Eusébio o cita e acredita-se que a partir dele outras versões do *Testimonium Flavianum* teriam surgido. No momento não nos convém discutir a sua veracidade²⁰³ (ver abaixo), mas para fins de nossa pesquisa Josefo é mencionado no *testimonium flavianum* na versão árabe de Agapius (veremos no próximo capítulo). Além disso, Orígenes e Eusébio recorrem à referência sobre a morte de Thiago, que teria sido irmão de Jesus, nas *AJ*:

[...] Ele aproveitou o tempo da morte de Festo, e Albino ainda não tinha chegado, para reunir um conselho, diante do qual fez comparecer Tiago, irmão de Jesus, chamado Cristo, e alguns outros; acusou-os de terem desobedecido às leis e os condenou ao apedrejamento [...]

²⁰¹ O auge da *res gestae* cristã medieval será com Santo Agostinho ao desenvolver um conceito singular de tempo: “[...] dizemos tempo longo ou breve, e isto, só o podemos afirmar do futuro ou do passado. Chamamos “longo” ao tempo passado, se é anterior ao presente, por exemplo, cem anos. Do mesmo modo dizemos que o tempo futuro é “longo”, se é posterior ao presente também cem anos. Chamamos “breve” ao passado, se dizemos, por exemplo, “há dez dias”; e ao futuro, se dizemos “daqui a dez dias”. Mas como pode ser breve ou longo o que não existe? Com efeito, o passado já não existe e o futuro ainda não existe. [...] O tempo longo, já passado, foi longo depois de passado ou quando ainda era presente? Só então podia ser longo (nesse momento presente), quando existia alguma coisa capaz de ser longa. O passado já não existia; portanto não podia ser longo aquilo que totalmente deixara de existir. [...] Vejamos, portanto, ó alma humana, se o tempo presente pode ser longo. Foi-te concedida a prerrogativa de perceberes e medires a sua duração. Que me responderás? Porventura cem anos presentes são muito tempo? Considera primeiro se cem anos podem ser presentes. Se o primeiro ano está decorrendo, este é presente, mas os outros noventa e nove são futuros, e portanto ainda não existem. Se está decorrendo o segundo ano, um é passado, outro presente e os restantes futuros. Se apresentarmos como presente qualquer dos anos intermediários da série centenária, notamos que os que estão antes dele são passados, e os que estão depois são futuros. Pelo que cem anos não podem ser presents”. Cf. *Confissões*, Livro 11, capítulo XV.

²⁰² Esse fragmento atribuído a Josefo, todavia, tem sido alvo de dúvidas. Há quem afirme a existência de versões divergentes em outros idiomas como o siríaco e o árabe, este último aparece na obra de Agapius quando faz referência a Jesus Cristo. Cf. PINES, Shlomo. *An Arabic version of Testimonium Flavianum and its implication*. Jerusalém: Jerusalem Academic Press, 1971.

²⁰³ Cf. BARAS, Zvi. *The Testimonium Flavianum and the Martyrdom of James* in: FELDMAN, Louis; GOHEI, Hata, *op. cit.* p. 338. As divergências das versões do *Testimonium Flavianum* já aparecem nas versões de Orígenes e Eusébio. Cf. nota 188.

A passagem em questão seria a prova do martírio de Tiago, ainda que tenha havido confusões e equívocos sobre a sua apropriação por parte de ambos os autores cristãos²⁰⁴, eles reivindicam a necessidade da prova histórica não só da crucificação de Cristo, mas também o martírio de seus seguidores.

Os principais pais da Igreja nos primeiros séculos tiveram que comprovar a antiguidade de sua fé (embora fosse recente se comparada com as demais) por meio de uma interpretação historiosófica a fim de mostrar que o advento de Cristo já era esperado (Messias) e anunciado no AT. Josefo foi a principal referência histórica usada para corroborar as Escrituras, pois estas por si só não seriam suficientes para que a apologética cristã provasse o elo que uniria o recente Cristianismo às profecias vetero-testamentárias. Se Orígenes excedeu ao analisá-lo (ainda que não fosse de má fé), outros dependerão cada vez mais das obras de Josefo nas mais variadas línguas, assim o tradutor e a tradução incutiriam um “filtro” que poderia deturpar o texto original, veremos como esse processo foi fundamental para a composição do Josippon e sua versão árabe.

Quatro séculos após Flávio Josefo, *De Bello Judaico* foi traduzido²⁰⁵ literalmente para o latim servindo a propósitos, ou seja, uma versão de caráter literal para todos aqueles que desconheciam o grego, porém gostariam de entender historicamente a queda do Templo. Erroneamente muitos confundiam essa tradução com outra que tratava da queda do Templo, mas que remete a um autor anônimo, modernamente chamado de Pseudo-Hegesipo²⁰⁶. O autor clama que seu trabalho é original e não uma mera sobreposição de traduções das obras de Josefo para o latim. Tal versão usou diversos materiais, como as *Antiguidades Judaicas* e a *Guerra aos Judeus* para produzir uma obra singular e independente²⁰⁷.

A obra atribuída a Pseudo-Hegesipo se chama *Historia Iosephi de Bello Iudaico et Excidio Urbis Hierosimilytana*. Supõe-se que Hegesippus seria a corruptela do nome Josefo, outros reivindicam a autoria de Ambrósio de Milão ou de Isaac, um judeu convertido por volta de 370 em Roma. A verdade é que não se sabe a autoria do livro e no momento há tão somente

²⁰⁴ Tal trecho das *AJ* é superestimado por Orígenes e Eusébio que atribuem a ela a comprovação do martírio de Tiago. As interpretações de ambos partem de um pressuposto profético deixando claro que a punição aos judeus foi resultante de sua descrença em Jesus como Messias, tal exagero é expresso se compararmos o trecho destacado com o *Commentarii in Matthaeum*, livro 10, capítulo 17, onde Orígenes afirma que Josefo (que apenas menciona o julgamento de Tiago) relacionou a morte de Jesus e Tiago com a destruição de Jerusalém.

²⁰⁵ Pelo menos três autores foram responsáveis pela tradução de Josefo, Rufino, Ambrósio e Jerônimo.

²⁰⁶ Não confundir com Hegesipo, personagem citado por Eusébio na *História Eclesiástica*.

²⁰⁷ BELL, Albert A. Jr. Josephus and Pseudo-Hegesippus in: FELDMAN, Louis; GOHEI, Hata, *op. cit.* p. 349.

especulações baseada em poucas fontes, a principal questão aqui é o quão adaptada foi a obra de Josefo ao público cristão.

Analisando a obra, percebe-se a clara intenção de Pseudo-Hegesipo em compor um trabalho original e não uma mera tradução para o latim dos livros de Josefo:

Seguindo os quatro livros de Reis que as Sagradas Escrituras cobrem da destruição do muro até o triunfo da Babilônia, componho [essa obra] de uma maneira histórica. O discurso profético resume em poucas palavras os feitos dos Macabeus, o resto da história que chega até o incêndio e destruição do Templo por Tito César foi descrita pelo arguto historiador Flávio Josefo a partir de sua pena histórica, teria sido ele um pio fiel de sua religião tal como sua habilidade em escrever história. Pois ele se mostrou parceiro da traição aos judeus, quando faz saber sobre a punição deles e desertou seus exércitos, mas não deixou de ver o sacrilégio: ele lamentou profundamente suas dificuldades, mas não entendeu suas causas. O que nos importa é entender, para fins de fé, ir à história dos judeus um pouco além das Sagradas Escrituras para que, como se procurássemos uma rosa em meio aos espinhos, em meio aos selvagens crimes dos ímpios que pagaram um preço caro da impiedade, possamos adentrar algo que reverencie as Escrituras Sagradas ou o miraculoso destino [...] ²⁰⁸

A maneira como os judeus são descritos, abandonados por Deus em favor da nova igreja, mostra claramente que o autor é cristão e propõe, a despeito da destreza de Josefo, uma história verídica e total dos acontecimentos da Providência sobre o povo judeu. Pseudo-Hegesippus é mais drástico ao afirmar que os acontecimentos de 66 a 70 D.C foram uma tentativa divina em aniquilar por completo os judeus. Diferentemente de Josefo, trata a Providência como ação punitiva sobre os pecados deles, novamente vemos o uso de Josefo para mostrar que a Nova Aliança de Jesus Cristo tornaria obsoleto o AT em termos de crença.

Josefo era conhecido também em Bizâncio uma vez que o AJ e o BJ substituíram os trabalhos de historiadores pagãos como Nicolau de Damasco e Demóstenes que trataram da história dos judeus. Eusébio, contemporâneo e biógrafo de Constantino (que se converteu ao cristianismo no final da vida), foi um dos principais expositores de Josefo na *História Eclesiástica*. Levando em consideração que a principal língua de Bizâncio era o grego, talvez isso tenha facilitado o acesso às obras de Josefo, pois não seria necessário tradução.

A presença de elementos políticos como a história de algumas dinastias nas AJ posposto a questões religiosas de alguma maneira influenciaram a corte bizantina sobre questões de governança, o fato é que Josefo foi largamente usado no Império Bizantino. Mais tardiamente,

²⁰⁸Traduzi o trecho do inglês. A tradução do latim: Wade Blocker: disponível em <http://www.tertullian.org/fathers/hegesippus_01_book1.htm> acesso em 13 de março de 2015 às 17:20.

aproximadamente a partir do séc. X, no leste do mediterrâneo, os escritos de Josefo teriam tido contato com os eslavos que séculos antes haviam sido “helenizados” e influenciados pelos bizantinos, i.e, a adoção do grego e do cristianismo ortodoxo pelos eslavos mostram bem o processo de assimilação.

Sendo assim, devemos afirmar categoricamente que Josefo era conhecido ao longo da bacia do Mediterrâneo, sua finalidade primordial era corroborar as Escrituras Sagradas sobre a vinda do Messias e as ações de Deus sobre aqueles que o desobedeceram e não aceitaram o Seu filho, porém alguns pormenores podem ser traçados. Eusébio enxergou em Josefo a comprovação sentido *res gestae* do papel dos judeus na consolidação das profecias, a linearidade na narrativa do cronista cristão dispõe a história dos judeus como fato que, *per se*, induziria a chegada do Messias e os castigos sobre aqueles que o negaram. Orígenes viu em Josefo a prova indubitável da antiguidade dos cristãos frente aos polemistas pagãos que insistiam que o cristianismo era algo recente, portanto sem base suficiente para consolidação. O caso bizantino é interessante para nosso estudo, pois será no sul da Itália, região dominada pelos bizantinos, no séc. X que Josippon²⁰⁹ aparecerá como a versão hebraica de alguns trechos sobrepostos das AJ e do BJ. O mais curioso é que foram necessários pelo menos nove séculos para o leitor judeu²¹⁰ ter acesso em sua língua aos textos do mais famoso historiador judeu da Antiguidade.

2.4 Breve histórico de Josippon – versão medieval de Flávio Josefo

Convencionou-se medievo ou Idade Média o período entre 456 e 1453 que corresponde à queda de dois impérios, o Romano e Bizantino respectivamente. Para este trabalho, por uma questão de economia lingüística, optou-se utilizar o termo “medievo” para remeter aos eventos correntes entre aquelas datas. A partir do séc. II, o Cristianismo se distanciava cada vez mais de sua matriz judaica e se consolidava como credo universal, concomitantemente mais adeptos de várias regiões se denominavam cristãos. O Judaísmo, desde o início da pregação de Jesus,

²⁰⁹ DONITZ, Saskia. *Historiography among Byzantine Jews: the case of Sefer Yosippon*. Disponível em <https://www.academia.edu/5181725/HISTORIOGRAPHY_AMONG_BYZANTINE_JEWS_THE_CASE_OF_SEFER_YOSIPPON> acesso em 16 de março às 18:24.

²¹⁰ É quase que consenso dizer que a maioria das comunidades judaicas era bilíngüe. O processo de adoção de outras línguas e manter o hebraico como língua litúrgica tem suas raízes nos primeiros momentos da helenização, por volta do séc. III A.C, quando os judeus tiveram que aprender as línguas dos vários impérios a sua volta e da cultura grega que inundava cada vez mais o Oriente Próximo.

repudiava a idéia da existência de um Messias Salvador que fosse a encarnação do próprio Deus, destarte a apologética judaica mudou seu foco de ação e passou a se defender das idéias cristãs cada vez mais corriqueiras.

Diz-se que Josippon foi o único trabalho da historiografia judaica medieval²¹¹ e somente na Renascença que os judeus voltariam a escrever algo similar, talvez pelo fato do AT concentrar o que de fato interessaria ao público judeu: a ordem divina e o pacto de Deus com seu povo escolhido além de carregar uma “história do futuro”²¹². Comparando as historiografias árabe e judaica, percebe-se que a primeira se desenvolveu galgada numa nova sociedade que se consolidava gradativamente no Oriente Próximo e Norte da África necessitando de escrever uma história em que os árabes muçulmanos seriam os novos agentes. Os judeus, durante grande parte de sua história pós-Exílio careciam de estruturas políticas sólidas que contribuíssem para fundamentar um estado, este é um dos motivos pelos quais os judeus não desenvolveram uma historiografia baseada em padrões epistemológicos, no entanto ela ainda existia. Mesmo no Exílio, os Filhos de Israel se encarregaram de demonstrar sua consciência histórica a partir de obras como o Josippon e Livro das Tradições. Aproximadamente cinco séculos antes de Ibn Khaldun, o Sefer Josippon foi escrito anonimamente (a partir de agora Josippon) tomando como principal referência a obras de Flávio Josefo, *Antiguidades Judaicas* e a *Guerra aos Judeus*. Josippon foi considerado a primeira obra em hebraico concernente à história pós-Exílio²¹³, período importante para a consolidação do judaísmo que marca uma nova fase histórica do povo judeu. Embora sua relevância não tenha sido tanta como a obra de Flávio Josefo, foi uma das principais fontes usadas por Ibn Khaldun para escrever a história dos judeus em seu *Kitab al-Ibar*.

Se para a historiografia ocidental Josippon não teve muita importância, foi com os árabes que seu trabalho, de alguma maneira, se perpetuou, pois ele serviu como principal referência para outros historiadores árabes entre os sécs.XI e XIV. Como já mencionado no início, este trabalho se trata da releitura de alguns trechos do Josippon no *Kitab al-Ibar*, mas

²¹¹ Essa é uma tese defendida por Haim Yerushalaim, todavia Donitz contra-argumenta que o medievo foi terreno fértil para a historiografia judaica considerando o volume de publicações, podemos citar algumas como o *Sefer Há-Qabalah* (Livro da Tradição) do judeu andaluz Abraham Ibn Dauud (1110 – 1180). Para mais, cf. DONITZ, Saskia. Op cit.

²¹² Comparar com Santo Agostinho “narrativa do eterno retorno”.

²¹³ KLEIN, B. Jews and Romans as Friends and Foes according Sefer Josippon in: *The Stranger in Ancient and Medieval Jewish Tradition*. Berlim: De Gruyter, 2010.

para dar prosseguimento, devemos entender o percurso que fez até chegar finalmente às mãos de Ibn Khaldun quando esteve no Cairo²¹⁴.

Todavia, é possível que um judeu do sul da Itália²¹⁵ por volta de 950 (região sob influência bizantina) tenha escrito o Josippon. Há quem diga que o Josippon²¹⁶ se refere à forma grega de Josefo (Josefus – Josippon), outros assumem que Josef Ben Gurion teria sido redator definitivo da obra, e há ainda quem reivindicava a autoria da obra a Flávio Josefo. Um dos motivos para confusão foi que no Pseudo-Hegesipo, obra importante para o Josippon, o nome de Josefo, Josef Ben Matatياهو²¹⁷, está ausente, mas há menção de um certo Josef Ben Gorion que teria sido um dos líderes da revolta judaica de 70 D.C. Além do mais, sabe-se que Josefo escreveu uma obra em aramaico que induziria ao copista a ideia de que Josippon teria sido a obra “perdida” de Josefo, ou melhor, Josef Ben Gorion. Somente a partir do séc.XVI que se pensou em desvincular a autoria de Josippon (era comum achar que Josefo teria escrito um livro em hebraico antes de escrever em grego). Veremos que os historiadores árabes confundiram ambos os personagens, Ibn Khaldun diz em sua obra que Josef Ben Gorion participou ativamente da guerra contra os romanos quando estes assediaram Jerusalém e o Templo.

O autor do Josippon sabia hebraico e latim, mas não grego, fato esse comprovado pela influência clara de fontes latinas que citavam as AJ e o BJ, além do mais. Por muito tempo, essa obra foi usada por comunidades judaicas de língua árabe²¹⁸, porém a partir do séc.XVI o Josippon foi traduzido para o inglês²¹⁹, alemão, ídiche, latim, tcheco, polonês. A partir do medievo, os judeus viram a necessidade de traduzir para o hebraico a *Apocrypha* já que poucos deles conheciam o latim e o grego, todavia a principal obra histórica não-bíblica sobre os judeus continuava sendo a de Flávio Josefo que foi usado como fonte para um judeu no ano 953

²¹⁴ A Guenizah do Cairo foi um dos maiores achados históricos do séc.XX do judaísmo oriental, nela há vários textos hebraicos dos mais diferentes assuntos ligados ao público judeu, não seria estranho achar o Josippon uma vez que foi usado tanto por historiadores árabes como judeus.

²¹⁵ Nesse tempo, o judaísmo e suas letras floresciam fazendo com que a Itália fosse um dos locais mais promissores do judaísmo.

²¹⁶ A versão latina do Josippon é conhecida Josefo Gorionides.

²¹⁷ A tradução do nome: Josefo filho de Gorion. Em Hegesipo, Josefo é chamado de Josefo Ben Gorion (Hesippus, livro 3) o que é um contra-senso, pois o pai de Josefo se chamava Matatiah, considerando que parte do Josippon é oriundo de Hagesippus entende-se a confusão dos nomes que faz o leitor pensar que Josefo Ben Gorion seria Flávio Josefo.

²¹⁸ Josippon foi também traduzido para o amharic e elevado à categoria de cânone vetero testamentário da Bíblia da Igreja Ortodoxa Etíope (ver mais adiante). Cf. KAMIL, Murad. *Des Josef Ben Gorion (Josippon) Geschichte der Juden (Zena Aihud)*. Nova Iorque: 1937.

²¹⁹ Para este trabalho, utilizarei o fac-simile da versão inglesa, traduzida por Peter Morvvin conhecida como *A Compendious and Most Marueilous History of the Latter Tymes of the Jewes Commune-Weale*, de 1558, publicado atualmente pela EEBO Editions. Cf. REINER, Jacob. The English Josippon in: *The Jewish Quarterly Review*. Vol. 58, No. 2, out. 1967, p. 126-142.

escrever uma história que abarcasse o período entre o Segundo Templo e até sua destruição. Eis que surgia o *Sefer Ha-Josippon*²²⁰ (Livro de Josippon):

De acordo com tais questões que encontramos no livro de Ioseph, o Sacerdote, filho de Ben Gurion, e em outros livros escritos respeitando a mais certa veracidade, nós compilaremos e adicionaremos algumas coisas para o conforto que poderá vir, especialmente visando todos os Profetas que se curvaram e direcionaram suas profecias e suas previsões dos fatos que virão [...] que o Reino da Casa de Davi [...] Portanto, se houve reis da casa de Davi durante o tempo da segunda casa, segundo Templo, então deveríamos [...] Quando Alexandre, primeiro rei dos gregos, fortificou e estabeleceu seu reino [...] seu reino foi dividido entre seus quatro mandatários, tal como foi escrito. Enquanto estava ainda vivo, seu reino foi esfacelado [...] Ele deixou para trás um filho querido chamado Archelaus.²²¹

Similarmente a outras historiografias semíticas, o marco zero da cronologia do Josippon é a Criação (este tema foi também *topos* para os historiadores árabes, lembrando que Al-Tabari e Al-Mas'udi também começam suas histórias universais com a Criação). O autor do Josippon tomou como base várias fontes: a *Apocrypha*, os escritos de Josefo e certas obras latinas-*Crônicas* de Jerônimo e Pseudo-Hegesipo (Josippon foi escrito no sul da Itália, não é de se estranhar a vasta bibliografia em latim). O livro possui oitenta e nove capítulos iniciando com a tabela das nações (a maneira de Gêneses) seguindo a história da fundação de Roma baseada na Eneida de Virgílio e no *Ab Urbe Condita* de Tito Lívio. Essa obra marca o renascimento historiográfico judaico²²², nos séculos seguintes outros livros como o *Sefer Ha-Qaballah*, de Abraham Ibn Dauud, apareceram para consolidar o elemento histórico na tradição dos judeus medievais.

Devemos nos atentar a duas versões de Josippon, consideradas as principais: a primeira publicada em 1480 em Mantua, Itália, levada a cabo Abraham Conat e outra em Constantinopla, 1510, editada por Tam Ibn Yahya Ben David, sendo esta melhor elaborada. Há pelo menos setenta manuscritos do Josippon, alguns foram encontrados até mesmo na Guenizá do Cairo e serviram de base para a reconstrução moderna do livro, tarefa empreendida pelo professor David Flusser.

²²⁰ A versão mais comum e usada de Josippon na atualidade é a de 1975 editada por David Flusser (utilizada para esta dissertação junto com a versão inglesa). Anterior a ele, podemos citar as duas primeiras: a de Mantua, Itália, 1480 e de Constantinopla, 1510.

²²¹ Josippon, p.2.

²²² Saadia Gaon (892-942), filósofo judeu, consultou Josippon para se informar sobre a história de seu povo. Além dele, podemos citar vários outros:

É interessante notar que ao consultar *Excidio de Urbis*, o redator do Josippon retirou os trechos que faziam menção à vida de Cristo e os elementos pesadamente anti-judaicos de Pseudo-Hegesippo. Ao invés disso, optou em acusar os rebeldes de iniciar a guerra contra Roma e preferiu atribuir a destruição do Templo à desobediência dos judeus à Torah, Josippon foi escrito por um judeu que deveria reconhecer a veracidade de sua fé, mas ao mesmo tempo estava ciente dos pecados de seu povo que foram desencadeadores da crise de 70 d.C.

Josippon foi necessário para os judeus do medievo tardio como literatura suplementar para os comentadores que visavam alguns livros do AT como o Livro de Ester, de Ezra, Neemias, Daniel e Macabeus. Josippon foi o único trabalho histórico escrito por um judeu visando narrar a história de seu povo, os demais foram escritos sob a forma de *crônicas* (*dibri ha-iamim*), como *Crônicas de Ahimaaz* ou *Crônicas de Jerahmeel*, cabendo aqui uma pequena digressão.

O *Sefer Zikhronot Sefer ha-iamimm li-Iarahmeel* (*Livro das Lembranças e Crônicas de Jerahmeel*), foi escrito por Eleasar Bem Yashar no séc. XIV, o título dessa obra mostra intrinsecamente a *função* da história entre os filhos de Israel. *Zikhronot* (*lembranças*) é mister na sacra fórmula do judeu praticante que lê suas crônicas religiosas. Talvez o maior problema seria qualificar Josippon e as crônicas (*dibri ha-iamim*) como historiografia²²³, *per se*, isto é, submetidas a análises epistemológicas e categorizações teóricas; esse postulado induz alguns pensarem que não houvera propriamente uma historiografia judaica medieval²²⁴. A fórmula historiográfica de Josippon é a expressão hebraica *biamim* (*naqueles dias*), mas a diferença entre Josippon e as crônicas judaicas é que o primeiro, acredita-se, foi escrito com o objetivo de registrar eventos históricos palpáveis (que carregavam o viés da Providência). No caso das crônicas, o papel primordial é a lembrança podendo ser histórica (eventos pós-Dilúvio, historicamente provados) ou apenas memorial (principalmente pré-Dilúvio ou eventos posteriores que são lembrados não pela sua historicidade e sim pela seu papel pedagógico para os judeus).

²²³ A falta de um termo em hebraico medieval que signifique *história* ou algo que remeta a uma autorreflexão epistemológica da história (*ilm al-tarikh*) ajuda em muita a entender a o porquê da carência por parte da historiografia judaica dita por alguns autores (ver abaixo). Novamente reafirmo a necessidade de entender o papel crucial das crônicas *dibri ha-iamim* no compreensão do saber histórico por parte dos judeus medievais, intencionalmente a escrever em breve um artigo comparando os *dibri ha-iamim* com os *ayyam al-arab*, ambos considerados proto-historiografia para judeus e árabes.

²²⁴ Momigliano e Yerushalaimi afirmam que, depois de Josefo, será somente na Idade Moderna que os judeus conseguiram incorporar noções historiográficas em seus trabalhos.

A questão é que Josippon conseguiu impor uma leitura cronológica entre o Primeiro e Segundo Templo, seguindo uma ordem linear dos fatos históricos bíblicos. As crônicas judaicas medievais muitas vezes revelavam a historicidade dos fatos sem dispô-los cronologicamente numa escala, todavia isso não comprometeria a veracidade da mensagem já que seu objetivo era a *didática* bíblica ao judeu praticante. A história em Josippon está mais vinculada ao que conhecemos como *episteme*, o saber um tanto quanto historiográfico e epistemológico, ao passo que as crônicas se baseavam na *tekné*, voltado para a retórica textual, induzindo o judeu com belas palavras e organização poética e prosa rimada ao retorno às regras bíblicas.

É possível que um historiador arguto se pergunte por que a historiografia judaica medieval não se desenvolveu tanto quanto seus pares islâmico e cristão. Uma das possíveis respostas é que ao longo do medievo muçulmanos e cristãos se polarizavam politicamente cada vez mais e seus respectivos estados desenvolviam burocracias e classes de homens letrados voltados para escrever crônicas e histórias universais. As historiografias cristã e islâmica são amplamente tributárias das transformações políticas no medievo, a necessidade do soberano conhecer outros domínios e possíveis inimigos condicionou a formação dos primeiros historiadores. No nosso caso, Ibn Khaldun, antes de historiador, foi um cosmopolita e bem-entendido nos assuntos políticos, sua viagem ao Cairo, importante para o nosso estudo, foi movida pela necessidade política de conhecer aquele que era a mais notória das cidades do medievo árabe.

Capítulo 3

3.1 Considerações sobre o método histórico para Ibn Khaldun

O saber histórico não se encerra no mero registro dos fatos sem levar em consideração como eles chegaram até o historiador que, por sua vez, deve lidar com as fontes e produzir uma narrativa coesa, coerente e racional. Tucídides²²⁵ já afirmava a necessidade de um “método” histórico para a compilação daquilo que seria mais relevante na história, vimos que Josefo foi seguidor de seus enunciados metodológicos. A veracidade dos fatos é fator crucial para o trabalho do historiador, ainda que, atualmente, não se pode assumir verdade como um termo absoluto e dogmático, porém o fato é que sem credibilidade das fontes não há história. A preocupação metodológica do historiador, ainda mais quando estuda um período distante, perpassa outros ramos do conhecimento auxiliar como a filologia, geografia, teologia, filosofia etc.

É importante saber como Ibn Khaldun tratou suas fontes históricas ao escrever o *Kitab al-Ibar*. A história – disciplina que sofreu alguns revezes até chegar ao modelo concebido por Ibn Khaldun, desde o séc.VIII a história sob a forma do estudo de genealogias, biografias e eventos históricos ocupava certo espaço nas *belles lettres* árabes (*adab*), porém sem muita importância:

Quanto à propedêutica, eis que é a ciência²²⁶ dos refinamentos que em sua maioria serve aquele que necessita da subsistência e a melhorar suas condições terrenas. São de novo tipos: a primeira é a ciência da escrita e da leitura e dela a ciência da língua e da gramática, a ciência do cálculo, a ciência da poesia e da prosódia, a ciência da premonição, auspício e do que se assemelha a ambos, delas a magia, conjuração, alquimia, artificios e o que se assemelha a elas, a ciência do artesanato e da produção, a ciência da compra e venda, comércio e agricultura, a **ciência da biografia e dos relatos históricos**²²⁷ [grifo nosso]

²²⁵ROMILLY, Jacqueline. *Razão e História em Tucídides*. Brasília: UnB

²²⁶ Outra questão surge a partir do trecho citado: a necessidade de definir o conceito de ciência no medievo árabe, mais precisamente entre os séc.IX e XII. O termo empregado para ciência *ilm* pode significar também “conhecimento” ou “estudo”, no caso da “ciência dos relatos históricos”, o tradutor da versão inglesa optou em usar “historiografia”.

²²⁷ COOK, Bradley J. *Classical Foundations of Islamic Educational Thought*. Provo: Brigham Young University Press, 2010, p.29.

Neste último capítulo, trataremos da recepção e do consumo de Josippon pela historiografia árabe medieval culminando com Ibn Khaldun e sua história dos judeus no *Kitab al-Ibar*. Antes de tudo, precisamos delimitar as questões metodológicas da historiografia em Ibn Khaldun, e, com isso, no capítulo falamos sobre a nova roupagem epistemológica que historiografia passa a ter a partir do séc.VIII entre os árabes e seu zênite com Ibn Khaldun no séc.XIII. Sendo este um trabalho de história da historiografia com algum viés de história das ideias²²⁸, é de capital importância esclarecer o viés metodológico adotado por Ibn Khaldun.

A primeira consideração sobre o método histórico para os historiadores árabes é a necessidade da escrita, *kitaba*. A compilação do Alcorão em um texto final definitivo e conseqüentemente dos *ahadith* necessitava de uma exegese séria para crivar os textos sacros dentro de um padrão de veracidade que não admitia meios termos e sim uma única resposta: falso ou verdadeiro. A história ainda não era um campo independente, logo pegou de empréstimo vários elementos da exegese religiosa para analisar a autenticidade dos eventos históricos.

O texto religioso²²⁹antecede o histórico²³⁰. O método histórico dos primeiros historiadores árabes surge a partir da exegese do texto profético, o *hadith*. Os *ahadith* (sing. *hadith*) são os ditos de Maomé que podem ser ordens, conselhos pedidos e explicam questões ambíguas do Alcorão. Por exemplo: no Alcorão há menção das cinco orações diárias do muçulmano, todavia não diz como devem ser feitas cabendo ao *hadith* explicar sua execução. Geralmente, os *hadiths* podem ser orais ou escritos, mas em ambos os casos a sua estrutura se organiza da seguinte forma: “*x disse que y ouviu de z que ouviu de w que {viu, acompanhou, esteve junto, participou} o Profeta dizendo [segue o hadith]*”. X, Y e Z formam uma cadeia (podendo ser gigantesca) intitulada *isnad*, cada narrador, *raui*²³¹, é tratado heurísticamente

Disse-nos Abdullah Bin Yusef [x], nos informou Malik [y] por intermédio de Ibn Shihab [z] que [disse] através de Anas Bin Malik [w] sobre o Apóstolo de Deus, que paz e benção de Deus estejam com ele, que disse: **‘Não se odeiem, Não invejem uns aos outros, nem dê as costas, sedes servos de Deus e irmãos e não é permitido que um**

²²⁸ Para mais, cf. TULLY, James (ed.). *Meaning and Context – Quentin Skinner and his Critics*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

²²⁹ Deixo claro que me refiro à Sunna de Maomé. Coletânea de ditos e práticas do Profeta que é composta dos *ahadith*, isto é, os ditos e conselhos. Grande parte desses *ahadith* são orais iniciados por um narrador que ouviu outro e sucessivamente até chegar a sua fonte primordial: Maomé.

²³⁰ KHALIDI, Tarif, op. cit.

²³¹ *Raui* روي é a pessoa que narra os eventos. A palavra deriva do verbo *raua*: narrar, relatar.

muçulmano abandone seu irmão por mais de três noites consecutivas²³² [Grifo nosso]

Primordialmente, a crítica documentária é centrada nos narradores, esse método é chamado *al-jarh ua t'adil*²³³; por meio dele verifica-se a reputação moral de cada *raui*, sendo desqualificado aquele que for considerado ímpio (*fasiq*) ou não observante das normas islâmicas²³⁴. Sendo assim, toda a cadeia seria interrompida e o hadith seria considerado invalido. As bases desse método se encontravam no próprio Alcorão:

Ó fiéis, quando um ímpio [*fasiq*] vos trazer uma notícia [*naba*], examinai-a prudentemente, para não prejudicardes ninguém, por ignorância, e não vos arrependerdes depois²³⁵

As primeiras histórias árabes, os *akhbar*, eram semelhantes aos *ahadith* em forma, mas diferiam em conteúdo, os primeiros tratavam de aspectos materiais e mundanos e os segundos sobre religião. A exegética islâmica já era considerada disciplina²³⁶ importante nas escolas e universidades árabes medievais uma ciência *ilm*, a história seria subsídio para a autenticidade das tradições religiosas corânicas. Nesse processo epistemológico, o método absorve os elementos exegéticos; e, mais tarde, grande parte dos historiadores árabes (muçulmanos praticantes) os utilizariam. Nesse tópico discutiremos resumidamente a metodologia empregada por alguns historiadores árabes²³⁷, todavia nosso foco será a abordagem metodológica proposta por Ibn Khaldun.

Era comum os historiadores árabes escreverem introduções (*Muqaddima*) em seus livros de história que mostravam certa preocupação em expor algumas bases metodológicas na investigação do evento histórico²³⁸ (*khabar*). A introdução era acompanhada por

²³³ ALI, Muhammad A. Mohd, et. al. Al Jarh Wa Ta'dil (Criticism and Praise): Its significant in the Science of Hadith. In: *Mediterranean Journal of Social Science*. Vol. 6, no.2, março de 2015.

²³⁴ Talvez o magnum opus em árabe que trata sobre o al-tajrih ua ta'dil (ou Al-Jarh ua Al-ta'dil) é o livro de al-Baji al-Maliki, al-Ta'dil ua al-Tajrih Liman kharaja 'anhu Al-Bukhari fi al-Jami' al-Sahih. (Crítico pessoal acerca do que reuniu al-Bukhari).

²³⁵ Alcorão, surata XLIX, versículo 6.

²³⁶ As ciências dos hadith (*ilm al ahadith*) fazia parte do currículo dos estudantes de religião nas grandes universidades islâmicas do séc.IX em diante. Compreendia o estudo da veracidade das tradições do Profeta e ao mesmo tempo incentivava o desenvolvimento de outras disciplinas subsidiárias das ciências da religião, dentre elas a analogia *qiass* e a dedução *istinbat*.

²³⁷ Seria impossível nesta dissertação discutir as peculiaridades metodológicas de cada período da historiografia árabe medieval, não obstante admite-se que há certas bases comuns nas quais grande parte dos historiadores árabes trabalhavam. O grande espaço de tempo entre os primeiros historiadores e Ibn Khaldun (quase seis séculos) nos mostra a importância de tomar cuidado contra o vício de generalizações de teorias que resumam o *topos* historiográfico árabe.

²³⁸ KHADAR, Abdul A. Abdul al-Rahman. *Al-Muslimuna ua Kitabat Al-Tarikh* كتابة التاريخ المسلمين (Os Muçulmanos e a Escrita da História). [S.l.]: Al-Sadat Al-Ashraf, 1995.

agradecimentos a Deus ao Profeta, sua família e seus companheiros. Tomemos como exemplo Tabari, um dos maiores expoentes de história universal:

Louvado Seja Deus o Primeiro antes do primeiro, o Último depois do último, o Perene que não perece [...] o Criador da criação sem origem nem igual. É o único sem comparável. É Eterno depois tudo. É Interminável sem prazo. A Ele pertence a grandeza e a alteza, o esplendor e a superioridade, a autoridade e o poder [...] Louvo-O pela Suas, agradeço-O pelas suas graças e suas benesses [...] Testemunho que não há divindade além de Allah, o Único, sem associados [em sua Criação], testemunho que Muhammad é o Seu nobre servo e honrável mensageiro [...] Desejo a ajuda de Deus para o que pretendo e intenciono, e com a bênção pelo que solicito e viso, certamente Ele é o Detentor da força e do poder e que Deus abençoe Muhammad e sua família. E que o leitor do nosso livro saiba que tudo que me apoiei nele. Eis que os eventos [*akhbar*] foram narrados [*ruuiat*] e que os menciono nele [livro]. Os indícios [*athar*] os quais atribuo aos seus narradores [*ruaat*] sem que eu perceba [...] e o conhecimento dos fatos passados não existe pelos contemporâneos, pois é inalcançável aos que não testemunharam e sequer estiveram em seus tempos [dos fatos passados] a não ser pelos que narração dos narradores [*ikhbar al-mukhbirina*] e a tradição dos que transmitem [*naqil al-naqilina*] sem deduções ou inferências [grifo nosso]

O léxico metodológico dos historiadores árabes medievais é composto de palavras que denotam as noções da tradição religiosa pós-Maomé. Evocam o passado longínquo e tendem a reproduzir fielmente o passado, isto é, isento de perguntas, questões e hipóteses. Essa confluência religião – história é expressa claramente, pois o trabalho é sempre iniciado com a *formula* islâmica “*bismillahi*”, essencial para todo ato executado pelo pio muçulmano. No trecho em questão, podemos ver algumas palavras que se tornaram comuns na aplicabilidade do historiador árabe do medievo: *raua*, *akhbar*, *ikhbari*, *naql*, *naaqil*, *athar*. Já vimos o significado e a repercussão dos *akhbar*, quanto ao *naql*, este se refere à transmissão do conhecimento, há quem traduza por *tradição*²³⁹. *Naql* é a transmissão, ou seja, denota a ideia de algo passado que é transmitido ao longo de gerações e se consolida num determinado tempo, no caso da tradição historiográfica e religiosa, são os elementos dos antigos que perduram na contemporaneidade do historiador.

²³⁹ *Traditio* em latim remete a ideia de transmissão também, o verbo *tradire* é semelhante ao seu análogo árabe *naqala* “levar, trazer”, ver PIEPER, Joseph. *Tradition: Concept and Claim*. Wilmington: ISI Books, 2008. Na literatura religiosa árabe, *naql* se referia às práticas primordiais da religião encabeçadas pelo Profeta e seus companheiros, em sua resposta, surgia o *taqlid*, ou seja, a sua imitação. *Naql* foi rivalizado pelo *aql* (o intelecto) durante o medievo árabe, o par *naql/aql* mais do que parônimos, representou bem a dualidade e o embate entre as escolas tradicionais que teve em seu zênite com al-Ghazali e a filosofia grega que se incorporava de elementos islâmicos e neoplatônicos liderada por Averrois. O transmissor da tradição é o *naaqil* ناقل.

O *raui*²⁴⁰ (pl.: *rua*), narrador, representa o que hoje se conhece como fonte oral, considerando que a oralidade na Arábia não desapareceu mesmo após o fortalecimento da escrita, aliás o caráter oral expressava uma credibilidade quase que cega. O objeto do *raui* é a *riuaia* ou o conto tal como foi reproduzido. Os contratos orais e as fórmulas ditas que não se fizessem cumprir revelava o vergonhoso vício da mentira, *kizhb*, objeto de repulsa dos historiadores, religiosos, compiladores de *hadith*. Se a autópsia de Tucídides valorizava o “ver” evento, no caso do *raui*, o ouvido seria o principal depositário dos eventos históricos, na literatura árabe e na sua devoção ao culto a Allah, verifica-se vários personagens cegos (Abu Ala Al-Maari, considerado herético pela ortodoxia), mas quase nenhum surdo. A palavra do *muezzin* do alto do minarete reproduzia bem o valor que os árabes davam à oralidade. Assim sendo, a *autópsia* só seria possível e aceitável para o primeiro narrador da cadeia de transmissão, *isnad*, pois ele teria sido o contemporâneo do evento, após ele o que se sucede é a longo caminho da tradição oral até chegar ao historiador.

Entre os sécs. VIII e IX, o mundo islâmico de língua árabe iniciou o seu movimento de tradução das obras gregas²⁴¹ o que acarretou em novas abordagens epistemológicas e teóricas acerca do conhecimento²⁴². A filosofia grega²⁴³ começa gradativamente a rivalizar com o conhecimento tradicional religioso e o “outro” caiu nas graças dos califas. Esse *melting pot* epistemológico influenciou os árabes que, destarte, importaram novos modelos teóricos para sua apreensão, como exemplos temos como a divisão das ciências *Mafatih Al-Ulum* de Khuawerizm e o *Fihrisit* de Ibn Nadim. Este último situou em sua *index* (Al-Fihrist) a *ciência das biografias e dos relatos* (*ulum al siaar ua akhbar*) em um patamar considerável. O terceiro artigo de seu livro é intitulado:

Dos relatos dos historiadores²⁴⁴ [*akhbar al-ikhbariina* alguns historiadores e biógrafos trabalham:], dos genealogistas, dos acontecimentos e dos sinais, divididos em trinta tipos. Primeiro tipo: dos relatos dos historiadores, dos genealogistas e das biografias [...]

A historiografia nos primeiros séculos ocupava um lugar adjacente e pode-se dizer em alguns casos, até marginal, servindo como base para legitimar autoridades ou discursos religiosos. Talvez esse seja o fato de ter havido poucos “manuais” metodológicos de história, costuma-se achar nas introduções (como dito anteriormente) ou em obras mais elaboradas e

²⁴⁰ *Raui* é o particípio ativo do verbo *raua*, “narrar, contar”.

²⁴¹ GUTAS, Dimitri. *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. a Study of the Graeco-Arabic Gnomologia*. New Heaven: Yale University Press, 1975.

²⁴² HOYLAND, Robert et al. *From Hellenism to Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

²⁴³ Talvez al-Farabi tenha sido o auge do pensamento grego em círculos de erudição árabe. Todavia, até o séc. XIII ainda era comum a presença da filosofia grega que cada vez mais caía no descrédito dos doutos religiosos que a consideravam insuficientes para explicar o mundo, uma vez que o texto sagrado e seus desdobramentos poderiam sanar todas as dúvidas existenciais. Cf. Averrois, *On the harmony of religion and philosophy*.

²⁴⁴ Era comum usar o termo *akhbar* significando história, sobretudo até o séc. XII.

tardias. A história (*akhbar*) costumava estar presente também nos tratados enciclopédicos árabes, é o caso do *Mafatih al-ulum*, de Al-Khawarizmi²⁴⁵, conhecido como Al-Balkhi. A historiografia²⁴⁶ naquele momento se preocupava em redigir e mesclar genealogias com eventos e biografias de grandes personagens, essa miscelânea historiográfica foi o *topos* dos primeiros séculos pós-Maomé.

O mais interessante é notar a grande preocupação dos historiadores árabes em provar a credibilidade de seus fatos, a sua produção histórica deveria, necessariamente, ser confiável, vejamos o caso de Ibn Athir:

Sempre amei ler livros de história e saber o que continham, preferindo aqueles que abordavam coisas relacionadas ao extremo leste e oeste [orientes e ocidentes], contudo eu digo: o que escrevi neste livro jamais foi escrito em livro algum; aquele que o ler, saberá que isso é verdade. Comecei com a grande história do imam Abu Jafar **al-Tabari**, pois é o livro base para aqueles que desejam consultar e não entram em consenso – o tomei de maneira que reconhecia todas as edições e ele lembra os eventos que possuíam várias contos [*riuaia*] podendo [ter o risco] acrescentar ou eliminar. Pois tenho a intenção de [relatar] os contos completos [*atimma al-riuaiat*], as transmitir [*naqaltuha*] acrescentando aquilo que foi omitido. [...] Não transmiti [*lam anqil*]²⁴⁷

A tradição historiográfica semítica, mais exatamente a de judeus e a de muçulmanos, preferiu conservar os eventos pretéritos da Providência do que investigá-los como os gregos, que desde a época de Heródoto, inqueriam sobre o passado. Isso explica em parte porque os historiadores árabes se preocupavam tanto com a veracidade da cadeia de transmissão dos relatos. Conformistas e herdeiros de uma tradição de longa data que jamais contestara as ações sobrenaturais sobre as humanas, logo não haveria motivos suficientes para investigar e inquirir o passado tal como o modelo greco-romano de historiografia. A grande questão seria a veracidade da cadeia de relatos, *isnad*, a crítica histórica começaria pela heurística documental, nesse caso, os que compilaram sobre tal evento.

A partir do séc.XI, a historiografia árabe continuava presa ao tradicionalismo religioso, contudo novas nuances surgiam. Presencia-se o aparecimento da historiografia de povos recém-islamizados que, inconformados com o elitismo árabe, expressavam suas identidades. Persas, coptas, siríacos e mais tarde turcos começam a escrever suas respectivas histórias de acordo com os “padrões” árabes de “historiografia”, porém eles deixam de ser os personagens

²⁴⁵ Não confundir com al-Kharizmi responsável em desenvolver a noção de logaritmo.

²⁴⁶ AL-AZMEH, Aziz. Histoire et narration dans l'historiographie arabe in: *Histoire, Sciences Sociales*. No.2, março-abril de 1986, p.411-431.

²⁴⁷ IBN ATHIR, op.cit. p. 6 -7.

principais²⁴⁸. Considerando que a língua árabe e sua gramática definitiva atingiu seu ápice, a retórica e estilística passam a adentrar o terreno do historiador com formas rebuscadas e até poéticas.

A ciência dos fatos históricos é ambivalente: verdade, *sidq*, ou inverdade, *kidhb*²⁴⁹. Novamente, essa categorização é oriunda das ciências da religião que teve que lidar ao longo do medievo com diversas tradições apócrifas, sendo necessário eliminá-las. Na historiografia isso se fez presente pela ânsia do historiador (que também é um erudito religioso) em se preocupar apenas com o fato ontologicamente verdadeiro²⁵⁰. Talvez seja anacrônico, mas, para os padrões atuais, dir-se-ia que grande parte dos historiadores árabes visassem à objetividade. A expressão exegética islâmica *ahl al-haua* (detentores da paixão) se referia a quem não conseguisse atingir a natureza cognitiva do intelecto²⁵¹ (*aql*), este seria a junção da razão, consciência e temor a Deus²⁵².

O historiador árabe deve antes de tudo se afastar do *haua*, a paixão, a grande inimiga da retidão *istiqama* e do julgamento correto *insaf*, no mundo árabe islâmico medieval, não haveria ciência sem levar em conta essas duas norteadoras, novamente retornamos ao *al-jarh ua ta'dil*. No caso de Ibn Khaldun ele aplica veementemente a oposição verdade x inverdade e vai mais além ao afirmar que a neutralidade é condição para atingir a verdade histórica:

²⁴⁸ Na Pérsia, desde o séc.VII, houve uma dura luta para se evitar a sua arabização; o Islã poderia ter se instalado (a despeito das lutas entre muçulmanos e zoroastrianos), mas jamais isso serviria de pretexto para que o invasor árabe (visto como “rude”, “selvagem”, “grosseiro”) suprimisse a alta-cultura sassânida. A língua árabe minou o pahlavi, não obstante os persas conseguiram manter um meio-termo e a partir do séc.XI surge o farsi ou persa moderno que reúne características do árabe clássico (aproximadamente 45% do léxico farsi é de origem árabe) e do persa médio. Os iranianos²⁴⁸ iniciaram sua busca pela consciência histórica persa pré-islâmica a partir da literatura e o *Shah Nameh* (Livro dos Reis), o épico dos reis persas, ainda que não fosse explícito, rivalizava os árabes quanto à anterioridade da glória persa. No lado cristão de fala árabe, temos o exemplo de Agapius, ou Mahbub Ibn Constantin, que redigiu sua história universal tomando como base suas crenças cristãs, algo singular em meio a historiografia árabe que prezava apenas pelo Islã. Veremos mais adiante que a historiografia árabe cristã principalmente a copta usou Josippon como principal fonte para a história dos judeus.

²⁴⁹ *Kidhb* كذب: é a mentira propriamente dita, o oposto da verdade, um dos maiores pecados dentro das cosmologias judaico-cristã e islâmica. A palavra se refere, no contexto religioso, a um dos maiores pecados islâmicos (*al-kaba'ir*), sendo definitivamente proibido. No contexto epistemológico, ainda mais quando se trata da historiografia, *kidhb* significa algum dado falso muitas vezes oriundo de uma pesquisa ou especulação (*nazhar*) duvidosa, mas não intencionalmente, é aqui que reside a diferencia crucial, enquanto na religião *kidhb* é necessariamente uma mentira intencional, no caso da pesquisa histórica é uma informação errada. Rosenthal traduziu como *falsehood* ou *untruth*, pois *lie* teria um caráter moral, no caso do português optei em traduzi por inverdade.

²⁵⁰ No entanto nem sempre os historiadores árabes se preocupavam tanto assim. Ibn Khaldun criticou veemente al-Mas'udi por não saber separar o que era histórico do mito. Ver abaixo.

²⁵¹ A noção de intelecto assemelha ligeiramente a mesma de Aristóteles, Ibn Khaldun a analisou em sua *Muqaddima*.

²⁵² Por temor a Deus subtendem-se uma série de outras questões: pelo temor, evita-se a mentira, pelo temor, desenvolve-se o amor divino, logo há uma distanciação daquilo que encaminha para o que é errado.

Dentre as razões que contribuem para a inverdade nos relatos históricos [akhbar] estão à parcialidade em prol de alguma opinião ou escola. Se a alma humana [al-nafs] for moderada, em os relatos históricos serão submetidos à averiguação e à especulação de maneira que a verdade e inverdade fiquem claros. Caso a tomada de partido a [alma] envenene, será aceito o relato histórico em primeira instância.²⁵³

Por volta do séc.XI, Khatib Al-Baghdadi escreveu algumas considerações sobre o método de transmissão dos *ahadith*, seu objeto principal era analisar e propor questões para evitar que a *ilm al-riuaiat* se corrompesse, lembrando em sua época, grande parte dos *ahadith* que já haviam sido compilados. Seu livro, *Kifaiat fi 'ilm al-riuaiat (Compêndio sobre a ciência da transmissão)* foca as principais questões problemáticas sobre a compilação dos ditos de Maomé. Considerando que Khatib era também historiador (autor de *Tarikh Al-Bagdad*), seu *Kifaiat* faz algumas ponderações sobre como o historiador deve executar seu trabalho, embora o seu principal tema fosse a teologia islâmica, a história serviria apenas de subsídio

Al-Biruni em seu *Athar Al-Baqiya*, obra de caráter enciclopédico, estipulou que a história deve ser isenta de qualquer interferência íntima do pesquisador. Sua característica foi a relativa objetividade²⁵⁴ que sua obra teve em uma época marcada por historiadores que tendiam a defender suas crenças desdenhar as demais. Al-ʿIji, contemporâneo de Ibn Khaldun, trouxe sérias ponderações acerca da metodologia empregada para redigir tratados de história. Foi um dedicado estudante de religião, no entanto sentia-se atraído pela filosofia, seu estudo histórico é exemplo claro da influência islâmica na historiografia árabe. Por ser versado no estudo dos *ahadith*, ele tomou seu método exegético para a investigação dos eventos históricos, sua obra *Tuhfat al-faqir ila al-sahib al-sarir* mostra que bem:

Os princípios da historiografia [ilm al-tarikh] – as bases nas quais se assenta – são a transmissão oral [naql] de pessoas credenciadas através de suas leituras e da tradição escrita [riuaia] vinda de uma continuidade atestada [bi-t-tatabbu]. O processo de transmissão [riuaia] que tem suas próprias maneiras e métodos que são explicados pelos estudiosos dos *ahadith*. Isso pode ser um critério aplicável em outros tipos de informação transmitida. Tentei arduamente coletar todas as regras observadas de um autor em conexão com transmissão do relato histórico [khabar] que ele usa como critério para o criticismo das fontes [athar]²⁵⁵

²⁵³ *Muqaddima*, p.5. Em árabe: لما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته و له اسباب تقتضيه فمنها التشيعات للاراء و المذاهب , فإن النفس , إذا كان على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص و النظر حتى تتبين صدقه من كذبه و إذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة .

²⁵⁴ SAID, Ashraf Saleh. *Al-Athar al-baqiya an al-Biruni*. Cairo: Kutub Al-Arabiya, 2007, p. 29.

²⁵⁵ *Tuhfat al-faqir ila sahib al-sarir*. Optei em traduzi do inglês (tradução de Rosenthal, p. 205), pois a única versão do árabe que tive acesso foi em fac-símile de um manuscrito dificilmente legível o que demandaria um grande esforço paleográfico, sendo inviável neste momento.

Essa breve introdução mostrou, resumidamente, que desde os primórdios a historiografia árabe medieval esteve submetida a certas normas (*ahkam*) básicas que qualificavam o saber histórico (*ilm al'-tarikh* ou *'ilm al-akhbar*) epistemologicamente. Mas cabe lembrar que a necessidade de uma historiografia foi consequência da expansão islâmica que impregnou o árabe nos círculos das *belles lettres*, a história universal²⁵⁶ tomou como referência o Islã e a necessidade de se conhecer o mundo a volta. Tentei ao máximo mostrar que a historiografia árabe não se fechou em círculos teóricos, como a historiografia ocidental faria no séc.XIX, para discutir a produção do saber histórico²⁵⁷. A ideia foi deixar claro que a reflexão metodológica apareceu como resposta às novas questões que surgiam no campo do historiador- religioso árabe.

A metodologia empregada por Ibn Khaldun surgia no momento que a historiografia árabe chegava ao seu ápice a partir das várias histórias universais escritas, isto é, com tanto conteúdo seria necessária uma crítica sobre os métodos empregados. Ibn Khaldun não rompeu com o viés metodológico de seus antecessores, porém remodelou algumas práticas que já estavam “viciadas” e acelerou o processo de separação epistemológica entre teologia e historiografia. Desde o séc. X, com o florescimento da cultura islâmica dos abássidas influenciada por gregos, bizantinos e persas, a historiografia árabe se separava aos poucos das ciências da religião, pelo fato do conhecimento secular ter sido tão valorizado.

No capítulo 1, vimos a importância conceitual e epistemológica da historiografia árabe medieval e adentramos, ainda que resumidamente, à meta-história da Muqaddima, cabe-nos investigar agora às bases metodológicas. Sua nobre origem e vocação aos estudos o colocavam na condição de *al-khassa*²⁵⁸ (os especiais, a “elite intelectual”), contrastando a *al-amma* (o grande público), a massa que desconhecia o *'ulum* (ciências). A disposição do “método

²⁵⁶ É necessário saber que a historiografia árabe também são histórias locais, sobretudo quando o poder central passou das mãos dos árabes para a de outros grupos étnicos, como persas, turcos, mamucos etc.

²⁵⁷ Ora uso saber histórico, ora historiografia, mas em ambos os casos me refiro à maneira como o historiador executa o seu trabalho.

²⁵⁸ *Al-khassa* الخصة: traduzindo literalmente “os especiais, seletos, particulares”, trata-se da classe de pessoas letradas encarregadas de estudar e produzir conhecimento tanto religioso como profano, o termo costumava aparecer nos séculos iniciais após as conquistas do Islã para designar os doutos e versados em religião, jurisprudência, língua árabe e as ciências dos hadiths; posteriormente passou a significar todo aquele imbuído com a missão de produzir conhecimento (*'ilm*). Os “rivais” do *al-khassa* eram os *al-amma* (o público geral, a grande massa) que conheciam apenas o suficiente para gerir as coisas práticas do mundo, nesta medida, o sábio religioso ou historiador pertenciam a *al-khassa*, todavia um comerciante, por mais rico que fosse, se não se dedicasse à erudição, *adab*, seria taxado de *al-amma*. *Al-khassa* estavam destinados à produção dos *'ulum* (sing. *'ilm*), ao passo que os *al-amma* se guiavam apenas pela repetição (*iqtda*).

histórico” de Ibn Khaldun no início da *Muqaddima* nos faz crer no grau de importância que tal ordem tinha em nos alertar dos vícios corriqueiros da historiografia:

A [escrita] da história requer numerosas fontes e **conhecimentos variados**. Requer também um boa mente especulativa e precisão que guiam o historiador à verdade e os mantêm longe dos erros. Se ele [historiador] **confia na informação histórica em sua forma de transmissão [naql] e não dispõe de conhecimento claro sobre os princípios dos costumes, dos fatos políticos fundamentais, da natureza da civilização [umran] ou das condições sociais humanas de governar, e, além do mais não analisa a fonte remota ou antiga a partir da comparação com seus análogos contemporâneos, ele não poderá evitar cair em erros e deslizos desviando o da verdade [al-sidq]**²⁵⁹. (grifos nossos)

A produção de saber no mundo islâmico de fala árabe posterior ao séc. VIII, foi substancial para tangenciar novas visões acerca da teoria do conhecimento e da gradativa separação entre ciências tradicionais (sobretudo o saber religioso) das ciências do intelecto (filosofia, matemática, lógica, alquimia). A história era mister, mas não independente (como já vimos) de outros ramos epistemológicos. Ibn Khaldun propôs a independência da história (embora seja tributária da filosofia) a partir da melhoria e aperfeiçoamento de sua metodologia²⁶⁰.

No trecho em destaque, há um termo que merece atenção redobrada, pois ele invoca tanto as noções meta-históricas de Ibn Khaldun como as metodológicas, *umran*. A palavra é derivada da raiz trilítera *ʿain – mim – ra* (*ʿamr*) que possui vários significados, dentre eles: *ʿumr* (vida), *ʿamara* (viver), *ʿammara* (povoar, gerar vida), um arguto leitor perceberá que os termos advindos daquela raiz fazem sempre referência à *vida*, no caso de Ibn Khaldun, *umran* é a instituição que amalgama os homens. Há quem traduza por *civilização*, a instância máxima que reúne os seres humanos dentro de uma organização sócio-política, para Ibn Khaldun, no entanto, é o *umran* que norteia a história humana. Ele é depositário das lições, *ibar*, oriundas do eterno ciclo meta-histórico de ascensão e queda de estados e dinastias (ver capítulo 1), o homem vive em ressonância com os elementos políticos, o *umran* seria a simbiose de ambos.

Em termos metodológicos, o *umran* se relaciona com o novo viés que o historiador, destarte, deve ter para compreender o processo histórico, dado que o *umran* é singular- *tabii ʿat*

²⁵⁹ *Muqaddima*, p.11. Em árabe: فهو محتاج الى ماخذ متعددة و معارف متنوعة و حسن نظر و تثبت يفضيان بصاحبهما الى الحق و ينكبان به عن المزلات و المغالط، لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل و لم تحكم اصول العادة و قواعد السياسة و طبيعية العمران و الأحوال في الإجتماع الإنساني و لا قيس الغائب منها بالشاهد و الحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور و مزلة القدم و الحديد عن جادة الصدق.

²⁶⁰ Usei a expressão “método histórico” por mera economia linguística, ou seja, embora o original árabe não o trate com exatidão semântica, fica subentendida a noção de “metodologia” como o caminho executado pelo historiador para se atingir o resultado final de sua pesquisa.

al-umran ua ahual fi al-ijtima' al-insani (natureza da civilização e as condições da sociedade humana), logo passível de várias interpretações:

Saiba que a verdade da história é, certamente, a informação [*khobar*] sobre a organização social humana que é a civilização mundial [*'umran al-'aalam*]. Trata-se das condições [*al-ahual*] que afetam a natureza da civilização [*tabi'at al-'umran*] tais como a selvageria, a sociabilidade, os sentimentos de grupo e as maneiras como os homens se sobrepõem uns aos outros.²⁶¹

Considerando que os homens, a despeito de sua singularidade, possuem elementos em comuns, a noção cíclica de queda e ascensão de dinastias revela um *padrão* fixo de historicidade. Assim sendo, presente e passado podem se entrelaçar, e características de um podem ser encontradas em outro, metodologicamente a comparação pode ser viável: *ua la qissa al-gha'ib minha bi al-shahid ua al-hader bi al-dhahib fa-rubbama lam iu'man fiha min al-uthur ua muzilla al-qadam ua al-haid'na jaadat al-sidq* (além do mais, não analisa a fonte remota ou antiga a partir da comparação com seus análogos contemporâneos, ele não poderá evitar cair em erros e deslizes desviando o da verdade).

O verbo na voz passiva *qissa* (voz ativa: *qassa*) no último trecho em destaque é traduzido como medir, mensurar, ponderar, comparar. A partir dele teólogos, estudiosos, doutos nas ciências da religião nos séculos clássicos (período que abrange os califados Omíadas e Abássidas) desenvolveram o método exegético chamado *qiyas*. Sua base é a necessidade de comparar dois enunciados a fim de se extrair a resposta para questões ambíguas. O *qiyas* é o quarto elemento na exegese islâmica após o Alcorão, a Sunna e o Ijmaa' (consenso dos sábios), sendo reconhecido pelas quatro grandes escolas de jurisprudência islâmica (Hanafia, Shafiia, Malikita e Hanbalita).

A falta de prudência e da crítica dos relatos históricos, segundo Ibn Khaldun, levaram os historiadores, ainda que fosse o mais creditável e importante deles, a cometer grandes deslizes a ponto de escreverem absurdos. Finalmente, Ibn Khaldun pretendeu se desvincular dos métodos exegéticos islâmicos de maneira que a ciência da história (nas palavras dele) pudesse ser mais apurada e isentas de inverdades a ponto de permitir contos fantásticos. Longe de criticar a metodologia de análise dos *ahadith*, ele prefere incrementar a sua historiografia proposta com novas ferramentas. A conhecimento do *'umran* é essencial para produzir uma escrita da história séria e proba, sem que o historiador se desvie de seus objetivos, tendo em

²⁶¹ *Muqaddima*, p.35.

vista que o *umran* e os *akhbar* se correlacionam. A equação proposta por Ibn Khaldun é que a objetividade (talvez o termo soe anacrônico para aqueles tempos) seja o produto final da análise civilizacional por meio dos *akhbar*:

Vários são os exemplos [de contos fantasiosos]. A investigação crítica é, certamente, o conhecimento da natureza da civilização é a melhor maneira e a mais confiável para apurar os relatos históricos [*akhbar*] distinguindo a verdade [*al-sidq*] da inverdade [*al-kidhb*]. Isso é crucial e antecede a investigação dos narradores, esta não deve ser executado antes que o relato histórico seja possível ou não. Caso seja [o relato histórico] impossível, não há motivo para a crítica pessoal dos narrados [*al-ta'dil ua al-tajrih*]. Os doutos acham absurdo considerar os relatos históricos literalmente de maneira que contradizem o intelecto humano. A crítica pessoal dos narradores [*al-ta'dil ua al-tajrih*] é levado em consideração para analisar a validade dos relatos religiosos, pois a maioria são discursos do Legislador [Maomé] que o impôs para que a mente humana saiba de sua verdade. O caminho da veracidade da mente se baseia na confiança dos narradores [*ruuat*], na proibidade [*adalat*] e na precisão dos transmissores.²⁶²

Há de se considerar outras questões metodológicas para a proibidade dos relatos históricos e a construção de uma narrativa plausível e condizente com a verdade, o objetivo de Ibn Khaldun:

Os eventos históricos [*al-ikhbar 'an al-uaqi' aat*] devem ser verdadeiros e sua veracidade depende da conformidade [com as condições gerais]. Por isso deve se analisar a possibilidade de seu acontecimento, sendo isso mais importante que a crítica pessoal dos narradores, por ela só se obtém algo meramente em caráter de discurso. O relato histórico se obtém por ela e pelo externo [crítica externa] por meio da conformidade [com as condições gerais].²⁶³

O *umran* não só é uma instituição, ou seja, a civilização humana, mas também possui uma essência epistemológica encabeçada pela ciência da história; a conformidade, *al-mutabaqa*, é capital para analisar a plausibilidade do relato histórico estudado pelo historiador com os demais a fim de se extrair relações de verossimilhança. Em outras palavras, haveria um fio condutor que mantém a veracidade de fatos, por isso a analogia (ver acima) pode ser bem vinda. Em outras palavras, a ciência da história, *ilm al-tarikh*, imprescindivelmente estuda as

أمثال ذلك كثيرة وتمحيصه انما هو بمعرفة طبائع العمران و هو احسن الوجوه و أوثقها في تمحيص الاخبار وتمييز. ²⁶² *Muqaddima*, p.38. صدقها من كذبها و هو سابق على التميحص بتعديل الرواة و لا يرجع الى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. و أما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل و التجريح. و لقد عد أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ و تأويله بما لا يقبله العقل. و إنما كان التعديل و التجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية , لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع المعل بها حتى حصل الظن بصدقها و سبيل صحة الظن الثقة بالرواة و العدالة و الضبط.

و أما الإخبار عن الوقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة , فلذلك و جب أن ينظر في إمكان وقوعه صار فيها ذلك. ²⁶³ *Ibidem*. أهم من التعديل و متقدماً عليه , إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط , وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة

mudanças da civilização, *ʿumran*, metodologicamente a conjunção das duas pode produzir uma verdade creditável:

Então a lei para distinguir a verdade do inverdade dos *akhbar* possíveis ou impossíveis é observar a organização humano que é o *ʿumran* e distinguir também as condições particulares [*al-ahual*] em suas respectivas naturezas; as coisas que se aplicam e as coisas que não se aplicam. Se fizermos isso, teremos uma lei para discernir a verdade e a invalidade dos *akhbar* e a verdade (veracidade dos ditos) das inverdades (mentiras) por demonstração lógica não admitindo dúvidas. [...] Este é o propósito do primeiro livro de nosso trabalho. Certamente, essa ciência [*ilm*] é um conhecimento independente com seu próprio objeto que é a civilização [*umran*] e a sociedade humana [*al-ijtima ʿal-insani*] com suas próprias questões.²⁶⁴

Assim, podemos ver a imprescindibilidade do método histórico, ainda que resumidamente nas obras dos historiadores árabes do medievo. Por mais que a história, ou melhor, a *ciência da história* demorasse séculos para se destacar epistemologicamente, desde seu início foi necessário um método ou caminho (*sabil*) para seu registro (*tadwin*). Antes de Ibn Khaldun conseguimos localizar alguns historiadores que clamavam por uma relativa independência metodológica da historiografia, mas é sabido que foi com ele que o grande salto foi dado.

3.2 As relações entre árabes e judeus no medievo oriental: um resumo sobre a confluência semítica no Oriente Médio e Norte da África.

Maimônides é considerado um dos mais importantes estudiosos do pensamento filosófico judaico medieval. Seu nome completo em hebraico e árabe era respectivamente Mosheh Bem Maimon/ Abu ʿImran Musa bin Maimun bin Ubaidullah al-Qurtabi, aqui já se percebe a presença do elemento intercultural árabe-judaico. Sua biografia cobre o eixo Córdoba-Cairo e demonstra o ápice das relações entre as *belles lettres* judaica e árabe, não obstante o séc.XI marca o início do fim da década de ouro dos judeus na Espanha²⁶⁵ (fato

²⁶⁴ *Muqaddima*, p. 38-39.

²⁶⁵ Por volta do séc.XI a Espanha Islâmica começou a ceder frente às pressões cristãs oriundas do norte da península. A Andaluzia (nome dado pelos árabes) passou por vários revezes políticos e o antigo regime de Taifas, cidades semi-independentes desde o séc.IX, foram submetidas ao domínio almorávida quando Yusuf Bin Tashfin invadiu a península Ibérica vindo do Norte da África com seus exércitos iniciando um novo período na história da Espanha islâmica. A clima de relativa estabilidade e coexistência entre cristãos, judeus e muçulmanos deu lugar a incerteza e à intolerância, acredita-se que isso tenha sido uma das razões da fuga de Maimônides com sua família para o Cairo.

corroborado tratamento severo aplicado a eles durante a ascensão dos Almorávidas). Nascido provavelmente em 1135, Maimônides pode ser considerado um arquétipo da confluência cultural entre judeus e muçulmanos numa época em que a filosofia tangenciava o debate religioso de ambos as religiões.

Após ter se mudado para o Cairo, sua relação com o mundo árabe-islâmico tornou-se mais tênue tendo em vista que aquela cidade já era conhecida pela judiaria oriental como centro cosmopolita. Apesar da perseguição furiosa do sultão fatímida, Hakim, contra os judeus cem anos antes, Cairo ainda era considerado um centro da intelectualidade judaico-árabe. De maneira geral a relação entre árabes e judeus ao longo do medievo foi baseada em relativa paz se comparado com o Ocidente, não obstante houve eventuais perseguições contra os judeus²⁶⁶, assim não se deve idealizar o medievo oriental prática tão corriqueira por historiadores politicamente engajados.

Antes de darmos continuidade com este tema, façamos um resumo da presença judaica no universo árabe até o medievo²⁶⁷. A presença judaica na Península Arábica remonta a pelo menos ao séc.V da Era Cristã quando do auge do comércio das cidades de Meca e Medina e das rotas comerciais do Levante para o Iêmen. Conta-se que os judeus foram responsáveis em aprimorar a agricultura e inserir novas culturas como a tâmara além de terem se destacados com hábeis ferreiros e ourives. Os judeus, assim como os cristãos, eram os únicos que acreditavam em um Deus único, contrariando os árabes, que em sua maioria, eram idólatras.

Este tópico visa mostrar holisticamente as relações construídas entre árabes e judeus, entretanto o limitamos apenas a algumas regiões importantes do mundo árabe islâmico medieval. O Egito, a Andaluzia e o Iemen, centros do judaísmo de fala árabe, foram escolhidos para o estudo de tal questão, no entanto reitero que o estudo dos judeus em terras árabes abarcaria muito mais tempo e discussão, não cabendo aqui para evitar digressões. O objetivo é frisar que até certo momento a coexistência entre muçulmanos e judeus era *topos* no mundo árabe-islâmico medieval, entretanto houve episódios de radicalização baseados na perseguição e na propaganda antijudaica.

O Islã, a mais tardia das três religiões abraâmicas, conservou elementos judaico-cristãos. Historicamente, Maomé pregou sua mensagem mostrando que sua vinda era já aguardada pelos

²⁶⁶ A questão crucial para explicar as relações entre judeus e árabes no Oriente medieval remontam ao período pré-islâmica, pois há provas históricas da presença de judeus na Península Arábica chegando ao seu zênite com formação de um reino judeu na região que hoje é o Iêmen (reino de Himyar e seu rei Dhu Nuwas entre 517 e 535 D.C), ver abaixo.

²⁶⁷ GOODMAN, Lenn E. *Jewish and Islamic Philosophy*. Nova Jersey: Rutgers University Press, 1999.

Evangelhos e pelo Antigo Testamento, traçando uma linearidade e continuidade das profecias bíblicas. À medida que a nova religião ganhava mais apoio e conversos, foi se distanciando cada vez mais da tradição judaico-cristã, criando uma identidade própria, a despeito das várias semelhanças entre as três. Ainda que o Islã já estivesse consolidado sua identidade das demais religiões, muitos elementos, sobretudo judaico, permaneceram naquela religião, vejamos alguns deles:

A palavra árabe *Allah* é, linguisticamente, herdeira distante da sua análoga hebraica *Eloah*²⁶⁸. *Allah* é dividida em duas partes: *Al* (“O”) e *Lah* (“Deus” ou “Divindade”, é a contração de *Ilah*), a junção de ambos os termos dá origem ao que se conhece como Allah, que literalmente significa “O Deus”, isto é, o Deus Único. Este fenômeno é presenciado também no hebraico, por sua vez, oriundo do semítico em que *El*, o artigo definido, seria indicativo da divindade, logo teremos dois elementos: El(Oah). Em ambos os casos a ideia é a prefixação dos artigos definidos (*Al*, *El*) com as palavras usadas para designar divindade (*Lah*, *Loah*).

A relação entre árabes e judeus remontam a pelo menos quatro mil anos, quando do aparecimento do patriarca de ambos os povos, Abraão e seus respectivos filhos, Itzak (“pai dos judeus”) e Ismael (“pai dos árabes”). Em termos históricos, os hebreus (posteriormente serão chamados de judeus) sempre estiveram próximos, geograficamente, dos árabes, no AT alguns personagens são árabes descendentes de Esaú (Gen. 36:10). Em Jeremias 23:24 menciona-se os reis da Arábia²⁶⁹ e o povo que habita o deserto, deixando claro a conexão que há entre os árabes e o deserto, seu habitat *per se*, assim corroborando a ideia de que o hebraico *ereb* (similar ao semítico *arab*) se referiam aos povos do deserto²⁷⁰. A figura de Jó (hebr.: *Iyyob* / ar.: *Ayub*) talvez seja um exemplo da proximidade entre árabes e judeus no desenrolar das profecias do AT. Seu livro, considerado uma das maiores obras-primas da poesia semítica, evidencia que seu protagonista poderia ter sido um árabe e não judeu, pois a poética de seu livro possui claramente elementos linguísticos árabes²⁷¹.

Tanto o Alcorão como a Sunna fornecem algumas diretrizes básicas sobre a maneira como os muçulmanos devem tratar cristãos e judeus. Eles são considerados, do ponto de vista

²⁶⁸ Eloah é o singular de Elohim, esta sim mais usada no texto bíblico do que a primeira que ocorre raramente, mais precisamente no Livro de Jó. Elohim é um dos nomes usados pelos judeus para sua divindade, neste caso a forma plural seria uma maneira de não igualá-lo, mas sim fazê-lo superar toda e qualquer outra divindade pagã, uma vez que o prefixo *El* era usado pelos pagãos semitas para seus respectivos deuses.

²⁶⁹ “E todos os reis da Arábia, e todos os reis do povo misto que habita no deserto”

²⁷⁰ HITTI, Philip. *History of Arabs*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2002, edição Kindle: posição 1257.

²⁷¹ *Ibidem*.

teológico, *dhimmi*²⁷², não obstante são de melhor trato, pois se qualificam no chamado *ahl al-kitab* (Povo do Livro), isto é, aqueles que compartilham também a ideia inicial de um monoteísmo, todavia corrompido ao longo do tempo. Eles já teriam uma certa predisposição à ideia da unicidade, dividiram no passado a crença do Deus Único, mas seus fiéis distorceram as escrituras sagradas. Alguns textos religiosos nos mostram o tratamento que o não-muçulmano deve ter em terras islâmicas:

Combatei aqueles que não crêem em Deus e no Dia do Juízo Final, nem abstêm do que Deus e Seu Mensageiro proibiram, e nem professam a verdadeira religião daqueles que receberam o Livro, até que, submissos, paguem o **jizya**.²⁷³ [grifo nosso]

Com relação aos *dhimmi*, há no cânone islâmico²⁷⁴ referências claras que mostram que a relação entre muçulmano e não-muçulmanos não devem se limitar à violência caso o *dhimmi* esteja disposto a compactuar com eles pagando o devido tributo e evitando a sedição. O muçulmano, por sua vez, deve respeitar o direito do *dhimmi*, sendo proibido o confisco de sua propriedade ou de suas posses, uma vez confirmado o pacto, o *dhimmi* se torna *amin ala nafsihi* (protegido). Maomé teria condenado à danação quem quer que matasse indiscriminadamente um *dhimmi*²⁷⁵, Omar Ibn Khattab, o terceiro califa, ao tomar Jerusalém teria redigido um pacto (*'ahda umaria*) com os cristãos da cidade baseando-se principalmente nos preceitos anteriores:

Eis o que o servo de Allah, Umar, Comendador do Fiéis, concedeu aos habitantes de Aelia [nome de Jerusalém na época da conquista árabe]: Em nome de Allah, o Clemente o Misericordioso, a Ele pedimos ajuda. Pacto de Umar sobre a proteção... concedeu segurança a eles, a suas posses, suas igrejas, suas cruzes, a seus doentes, seus são e os demais de seu grupo. [...] Que não construam mais igrejas e nem destruam nem sequer destrua o que estiver em posse [das igrejas] seja suas cruzes ou suas riquezas. Que os habitantes de Aelia devem pagar a *jizya* da mesma forma que os habitantes das cidades, devem se retirar as guarnições romanas e os bandidos. Quem se retirar, será protegido [*amin ala nafsihi*] juntamente com suas posses até chegar em segurança²⁷⁶ [...]

²⁷² *Dhimmi*: significa “protegidos”, aqueles que não seguem o Islã, mas vivem dentro de territórios governados por muçulmanos (Dar al-Islam). *Dhimmi* deriva da raiz *dhamma* (condenar, censurar ou proteger). Para ser considerado *dhimmi* o não-muçulmano precisa necessariamente pagar um tributo chamado *jizya* que seria uma maneira de compensar sua ausência nas funções militares do estado islâmico.

²⁷³ Alcorão Sagrado, Surat IX, versículo 29.

²⁷⁴ AL-JAUZIA, Ibn Qaiim. *Ahkam Ahli al-dhimma* أحكام اهل الذمة (*Diretrizes sobre o Povo do Livro*). Damam: Ramadi Li al-Nashr, 1997.

²⁷⁵ “Quem matar um *dhimmi*, não sentirá o cheiro do Paraíso”

²⁷⁶ Embora o texto seja controverso, havendo mais de uma versão, a ideia é mostrar que o estatuto do *dhimmi* e o pagamento da *jizya* eram questões oficiais no momento posterior à morte de Maomé suscitando debates acerca de sua aplicabilidade à medida que as conquistas islâmicas aumentavam.

. Após a Diáspora de 70 D.C, várias comunidades judaicas foram constituídas ao longo do mundo, uma delas é a que foi fundada no sul da Península Arábica, mais precisamente no Iêmen. A relação entre essa região e os filhos de Israel (*Bani Israel*) remonta a pelo menos três mil anos de história, quando do estreitamento dos vínculos entre o Reino de Israel e o Reino de Sabá, a famosa história entre Salomão e a Rainha de Sabá elucida bem a questão. O fato é que, após 70, os judeus foram impelidos a se fixar em locais muitas vezes já famosos pela judiaria, como Alexandria, Cartago e Pérsia, ou criar novas colônias. Este foi o caso dos judeus da Arábia.

A revolta de Bar Kohba²⁷⁷, 132 D.C, contribuiu para a primeira migração significativa de judeus para o Iêmen. Os judeus fixados se dedicaram ao comércio, já que aquela região era famosa desde a Antiguidade pelo seu comércio de especiarias, logo os judeus se expandiram geograficamente até o extremo norte da Arábia. No séc.V da Era Cristã, o reino de Himyar²⁷⁸ adotou o judaísmo como religião oficial quando seu rei, Ab Karib As´ad, se converteu, muitos súditos o seguiram. O mais famoso rei judeu no Iêmen himiarita foi Yusuf As´ar, conhecido pelos árabes como *Dhu Nuwas* (“*Aquele que tem cachos*”) que de fato consolidou o credo judaico e proibiu o cristianismo convergindo para o grande massacre de cristãos de Najran.

A posição do reino de *Dhu Nuwas* foi importante politicamente considerando as várias tentativas cristãs de evangelizar as populações que se encontravam no eixo Iêmen- Abissínia. Acredita-se que Bizâncio apoiou o reino de cristão de Aksum (na atual Etiópia) contra o estado himiarita de maneira que *Dhu Nuwas* foi finalmente derrotado entre 525 e 527 D.C. Após sua capitulação, Shamif Ashur (conhecido pela alcunha latina de Esimiphaus) foi colocado como governador da região e reconstruiu as igrejas destruídas pelo seu antecessor.

No caso iemenita, grande parte dos judeus daquela região eram nativos conversos ao judaísmo (sem esquecer a consolidada comunidade judaica étnica após a Diáspora) assemelhando-se ao khazares que se converteram quatro séculos mais tarde. É provável que a

²⁷⁷ A Revolta de Bar Kohba, conhecida também como Terceira Guerra Romano-Judaica foi o episódio em que o imperador Adriano decidiu revitalizar o helenismo no Oriente de maneira que Jerusalém, capital do povo judeu, passaria por severas transformações que feririam os sentimentos judaicos, dentre elas a criação de um templo para Júpiter no local onde estava o Templo Sagrado. Após a guerra, o imperador Adriano decidiu punir severamente os judeus com medidas que suprimissem sua identidade como proibição da circuncisão, do calendário judaico, do ensino da Torah e renomeou Jerusalém de Aelia Capitolina. Considerando que nessa época o Império Romano dominava praticamente todo o Mediterrâneo, o Iêmen poderia ter sido a mais viável opção para os judeus, pois não havia sido romanizado

²⁷⁸ Reino de Himyar foi um dos reinos da história do Iêmen assim como Sabá e Hadramaut.

conversão foi levada a cabo numa época em que a disputa entre cristãos e judeus no sul da Arábia estava cada vez mais acirrada, sobretudo com o avanço da cristandade no Oriente e criação de comunidades cristãs próximas ao Iêmen²⁷⁹. O historiador muçulmano Tabari registrou séculos mais tardes alguns eventos ligados ao judaísmo do reino de Himiar:

Disse Hisham: quando Zira'at Dhu Nuwas se converteu ao judaísmo, passou a se chamar Yusuf, sendo ele o responsável em massacrar os cristãos em Najran [...] Disse: Dhu Nuwas, seu exército e as tribos do Iêmen marcharam contra eles [o povo de Najran], então os reuniram e tentaram persuadi-los ao judaísmo de maneira que os fizessem optar entre a morte ou a conversão, preferiram a morte. Logo cavaram-lhes fossos, atearam fogo, mataram com espadas, trucidaram seus corpos até o ponto que aproximadamente vinte mil, um homem chamado Dus Dhu Tha'laban escapou montado em sua égua e seguiu o caminho da areia, impedindo-os de acompanhá-lo²⁸⁰.

Voltemos nossa atenção agora para a Arábia a partir da pregação de Maomé, séc.VII, destarte a população judaica teve algum papel na formação do Islã. Enquanto no Iêmen havia uma significativa população convertida ao judaísmo, na Arábia houve núcleos judaicos étnica e religiosamente concentrados na porção setentrional da Península no eixo que corresponde às regiões de Yathreb (mais tarde Medina) e Khaibar

O Alcorão é ambíguo no tratamento aos judeus. Considerem os seguintes versos do Livro Sagrado:

Os fiéis [muçulmanos], os judeus, os cristãos, e os sabeus, enfim todos os que crêem em Deus, no Dia do Juízo Final, e praticam o bem, receberão a sua recompensa do seu Senhor e não serão presas do temor, nem se atribuirão²⁸¹ [...] Não há imposição quanto à religião, porque já se destacou a verdade do erro. Quem renegar o sedutor e crer em Deus, Ter-se-á apegado a um firme e inquebrantável sustentáculo, porque Deus é Oniouvinte, Sapientíssimo²⁸²

²⁷⁹ LAFSON, Israel. *Tarikh al-Iahud fi al-Bilad al-Arabi (A História dos Judeus em Terras Árabes)*. No livro citado, uma das hipóteses para a adoção do judaísmo pelos iemenitas é que sendo judeus, não deveriam pagar tributos nem se submeter a ordens de outros estados maiores, foi o caso de Aksum, reino cristão que era vinculado e tributário de Bizâncio. O judaísmo pós-Exílio foi isento de qualquer autoridade palestinese e se desenvolveu em cada cantão do mundo independentemente, basta considerar como exemplo o Talmud babilônico que se desenvolveu longe de seu análogo palestinese.

²⁸⁰ AL-TABARI, op.cit. p. 229, 250

²⁸¹ Alcorão Sagrado. Surata II, versículo 62.

²⁸² Alcorão Sagrado. Surata II, versículo 256. Fica evidente o caráter relativamente indiferente e convidativo do Alcorão quando se consulta tais versículos. Ambos os versos estão contidos na surata (capítulo) al-Baqara (A Vaca) que foi revelada quando Maomé esteve em Medina e se deparou com a presença de algumas tribos judaicas. Acredito que o motivo de ambos os versos se baseia na tentativa de Maomé em se aproximar dos judeus nesse momento de maneira muito mais diplomática do que belicosa, fato esse corroborado pelo seu discurso relativamente brando e pouco proselitista.

Não obstante, outros versos desencorajam os muçulmanos a se aliar aos não-crentes, ainda que sejam Povo do Livro; muitos dos versículos do Alcorão surgiram nos momentos em que se quebravam as alianças entre os seguidores de Maomé e os demais grupos religiosos da Arábia, dentre eles as tribos judaicas:

Ó fiéis, não tomeis por confidentes os judeus nem os cristãos; que sejam confidentes entre si. Porém, quem dentre vós os tomar por confidentes, certamente será um deles; e Deus não encaminha os iníquos²⁸³

Lembrando que relativa paz que os judeus viviam em terras muçulmanas não era fruto de uma idealização baseada na “igualdade” que eles tinham perante os filhos de Ismael. Em termos jurídicos e políticos, o judeu e o cristão eram juridicamente integrantes de segunda classe, considerados inferiores aos muçulmanos, mas deveriam ser protegidos pois o muçulmano, antes de tudo, deve honrar seus pactos, incluindo aqueles que dizem respeito aos súditos infiéis. Consideremos os seguintes versículos do Alcorão:

Combatei aqueles que não crêem em Deus e no Dia do Juízo Final, nem abstêm do que Deus e Seu Mensageiro proibiram, e nem professam a verdadeira religião daqueles que receberam o Livro, até que, **submissos**, paguem o Jizya²⁸⁴. [grifo nosso]

O conceito de *submissos* (*saghirun*) para alguns teólogos se refere à condição ontológica dos não-muçulmanos em relação aos fiéis, de maneira que eles seriam tecnicamente inferiores a *umma* do Profeta. Um hadith do Profeta reforçava a ideia de inferioridade dos não-muçulmanos perante os seus seguidores:

Se encontrar pelo caminho um deles [cristãos ou judeus], obrigai o a andar pelo lado mais estreito [...] E que não se permita um *dhimmi* andar pelo meio do caminho.

Fica evidente a ideia de considerar o *dhimmi* como “cidadão” de segunda classe reconhecido legitimamente pelas autoridades religiosas islâmicas. O Pacto de Omar corroborou a ideia de considerar o *dhimmi* como submisso ao califado, mas isento de uma série de direitos que eram permitidos apenas aos muçulmanos. Mas o Alcorão é ambíguo também no tratamento aos cristãos e judeus, em alguns casos transmite a ideia de igualdade perante Deus:

Dize-lhes: Ó adeptos do Livro, vinde, para chegarmos a um termo comum, entre nós e vós: Comprometamo-nos, formalmente, a não adorar senão a Deus, a não Lhe atribuir parceiros e a não nos tomarmos

²⁸³ Alcorão Sagrado. Surata V, versículo 51. Esta surata é considerada uma das últimas a ser revelada (*al-Ma'idatu min akhiri al-Quraan tanzila*) quando Maomé praticamente já tinha subjogado todas as tribos da Arábia, exceto alguns cantões, ao Islã. Talvez o problema da exegese é saber se este versículo se aplicava apenas àquele momento ou se teria um caráter atemporal.

²⁸⁴ Alcorão, sura IX, versículo 29.

uns aos outros por senhores, em vez de Deus. Porém, caso se recusem, dize-lhes: Testemunhais que somos muçulmanos²⁸⁵

Por outro lado, não devemos acreditar na ideia errônea de que os exércitos muçulmanos converteram grande parte do Oriente Próximo, Norte da África, Espanha à força. Pesquisas mostram que o boom demográfico que transformou os muçulmanos na maior religião do Oriente Próximo foi, sobretudo, por conversão de livre e espontânea vontade. No caso da Pérsia, uma vez caída a casa Sassânida, não haveria mais motivos para a elite zoroastriana continuar atrelada ao novo estado, tendo que se converter. Já nas demais regiões, parte das conversões foi devido às vantagens oferecidas aos muçulmanos.

O florescimento de algumas cidades como Meca e Yathreb atraíam cada vez mais judeus que se destacavam no comércio, metalurgia e agricultura (acredita-se que eles tenham introduzido as tâmaras na região). Os judeus participavam ativamente no cotidiano da Arábia pré-islâmica até mesmo nos círculos de poesia, a mais alta instância da erudição semítica naqueles tempos. Eles forneceram à poética árabe grandes poetas, o mais famoso foi Samuel Ibn Adia, conhecido como “Rei de Tayma”. Quanto à língua, os judeus falavam cotidianamente o árabe e conservavam o hebraico para suas liturgias, todavia deixavam se influenciar pela segunda língua até em suas tarefas diárias. Uma fonte sugere que os árabes aprendiam sua língua nativa com professores judeus²⁸⁶.

Durante a vida de Maomé, três tribos judaicas (Banu Qainuak, Bani Quraidah e Bani Nazhir) estiveram presentes na recém-formada religião, porém todas tiveram um derradeiro fim quando do avanço definitivo do Islã pela Península Arábica. É sabido que Maomé se apresentou como o apóstolo de Allah e o Selo dos Profetas, corroborando as escrituras israelitas sobre a chegada do Messias. Os judeus não o reconheceram como tal.

O apoio dos judeus era fundamental para que Maomé consolidasse sua religião e se fortalecesse contra os seus inimigos. Entretanto, considerando que o distanciamento entre muçulmanos e judeus se aprofundava cada vez mais, o Islã passa a assumir uma identidade própria se fortalecendo por meio das alianças e das vitórias militares contra os seus rivais; é nesse momento que o Islã passa a ter uma atitude de repulsa com as tribos judaicas da Arábia. Assim sendo, quando o Islã se firma como credo predominante, as tribos judaicas tiveram apenas duas opções: o exílio ou a conversão²⁸⁷.

²⁸⁵ Alcorão, sura III, versículo 64.

²⁸⁶ Uma fonte histórica para tal tema é a obra de Al-Baladhuri, *Futuh al-Buludan*.

²⁸⁷ Embora as três tribos tivessem sofrido as sanções dos muçulmanos quando estes subjugarão toda a Península Arábica, devemos lembrar que outras não tiveram o mesmo destino, como por exemplo as tribos judaicas de

Após as conquistas muçulmanas da Síria, Pérsia e Egito, os judeus passam a ser mais tolerados e aceitos. Quando os exércitos árabes saíram da Península Arábica motivados pelo seu credo desafiador que visava espalhar o verdadeiro monoteísmo (*tauhid*) se depararam com a presença constante de judeus. Seja na Pérsia, onde os judeus estavam mais seguros que seus correligionários no Ocidente, ou no Egito, o judeu foi uma figura corriqueira nos grandes centros cosmopolitas do Oriente. Quando o amir Amru Ibn Ass conquistou a cidade de Alexandria, descreveu-a para o califa Omar Ibn Khattab:

Conquistei a grande cidade do Ocidente [...] e não me é fácil enumerar suas riquezas e belezas. Limitar-me-ei a lembrar que conta com quatro mil banhos públicos, quatrocentos teatros ou locais de diversão, doze mil lojas de frutas e quarenta mil judeus tributários. A cidade foi conquistada pela força das armas e sem tratado. Os muçulmanos estão impacientes em saborear o fruto da vitória²⁸⁸

A leniente atitude dos muçulmanos para com os judeus se assentava em duas condições: a relativa “proximidade” abraâmica por serem considerados Povo do Livro e a arrecadação do imposto de proteção dos não-muçulmanos, *jizya*, que era um dos principais instrumentos para gerar riqueza ao recém-nascido califado. Porém, considerando as constantes perseguições que os judeus sofriam pela Cristandade, muitos deles viam os “filhos de Ismael” como salvadores que os libertariam da violência e das provações:

Nada receies, Ben Yohay; o Criador, louvado seja Ele, criou o reino de Ismael apenas para te salvar desta iniquidade (i.e. Bizâncio) [...] O Santíssimo, louvado seja Ele, enviar-lhes-á um Profeta segunda a Sua vontade, conquistará a terra para eles, e eles virão dar-lhe-ão nova vida²⁸⁹ [sic]

Parece que a população judaica no Egito voltou a crescer após a conquista muçulmana dada a melhoria nas condições jurídicas e sociais²⁹⁰ a ponto de vários judeus terem assumido cargos de confiança na administração árabe. Na maior parte do mundo islâmico, eles viviam

Ghadia e 'Arid da região do Bahrein. O problema é se a atitude de Maomé perante as tribos Banu Quraizah, Qainuah e Nadir foi mais política ou religiosa, eis a grande questão, caso fosse religiosa todas as outras não envolvidas deveriam sofrer as mesmas punições. O evento ajuda a mostrar o caráter político que o Islã teve desde sua origem e que a perseguição contra algumas tribos judaicas foi muito mais uma *raison d'État* do que um *modus operandi* da religião, ainda que esta subsidie a favorecimento do Islã sobre os demais credos.

²⁸⁸ CANFORA, Luciano. *A biblioteca desaparecida – histórias da biblioteca de Alexandria*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.80.

²⁸⁹Fonte primária extraída do livro de Bernard Lewis. Cf. LEWIS, Bernard. *Os Árabes na história*. Lisboa: Estampa, 1996, p.67. O trecho é corroborado por outro atribuído a um historiador cristão sírio: “E assim, o Deus da vingança libertou-nos do domínio dos romanos por intermédio dos árabes [...] E não foi pequeno o benefício de termos sido salvos da crueldade dos romanos e do seu ódio feroz contra nós”.

²⁹⁰ QASSEM, Qassem Abdul. *Al-Iahud fi Misr اليهود في مصر (Os Judeus no Egito)*. Cairo: Dar Al-Shuruq, 1993, p.11.

nas grandes cidades, sobretudo nos centros cosmopolitas como Bagdá, Cairo, Fez, Córdoba. Antes do advento do Islã, os judeus estavam divididos em dois grupos: o primeiro que falava aramaico e viva no Crescente Fértil, tendo expressado o Talmud de Jerusalém e o da Babilônia naquela língua; e o segundo grupo composto por helenizados que falavam o grego e estavam sob o jugo romano tendo seu centro em Alexandria e outras cidades helênicas. Essa divisão era expressa também na politicagem de cada comunidade, com judeus que estavam sob domínio bizantino e seus correligionários da Babilônia que estavam sob a esfera de influência persa, ou melhor, sassânida.

As conquistas árabes-islâmicas reduziram as fronteiras e em pouco tempo uniu as terras que iam do extremo oeste do Mediterrâneo até a Ásia Central, abarcando e sepultando dois grandes impérios (Bizâncio e o Império Sassânida). Os judeus helenizados e babilônicos são pela primeira vez em séculos submetidos a uma única autoridade, i.e., os árabes, sendo crucial para remodelar a configuração da judiaria medieval. As antigas rivalidades entre judeus helenizados e babilônicos foram extintas, pois ambos estavam cientes do novo poder que tomava conta, o processo de arabização²⁹¹ suspendeu o aramaico e o grego de ambos os grupos e recriou um novo ambiente para eles²⁹².

À medida que os domínios islâmicos se expandiam, a máquina administrativa árabe dependia de mais funcionários não-muçulmanos. Eles detinham o *know how* da governança adquirido ao longo dos séculos com os gregos, romanos e persas, assim foram extremamente úteis para gerência de assuntos burocráticos até então desconhecidos pelos árabes²⁹³. Houve inúmeros judeus que contribuíram para o funcionamento do aparelho de estado árabe-islâmico, e podemos destacar o caso de Yaqub Ibn Killis, que foi o responsável das finanças do Egito

²⁹¹ A arabização é um fenômeno que acarretou o mundo islâmico medieval tendo seu ápice com a chegada dos abássidas ao poder que concedeu maiores poderes aos clientes não árabes (*mawali*), i.e., persas, e mais tarde, turcos. Por muito tempo, grupos étnicos que concordaram em se islamizar negaram o fator árabe como identidade, pelo contrário, renovaram suas questões de identidade e tentaram conciliá-las como a religião islâmica de maneira a criar uma “terceira via” que prezasse o passado glorioso não islâmico com a boa nova de Maomé. Identidade, religião e arabização é um tema que suscita um longo debate acerca da receptividade do Islã como religião, mas não uma diretriz obrigatória para a arabização, é óbvio que o Islã não é tão plástico como o Cristianismo, uma vez que eventuais elementos árabes são inevitáveis. A obrigatoriedade da oração e da leitura do Alcorão em árabe, a impossibilidade de se traduzi-lo para outras línguas e a nobre descendência dos primeiros conquistadores árabes já denotavam uma religião que se construiu sobre as bases da sociedade da Arábia pré-Islâmica. Ainda que alguns elementos tipicamente tribais daquela região fossem veementemente combatidos, o caráter étnico perdurou a ponto de gerar grandes conflitos. A mudança do poder político islâmico dos árabes para os persas, os turcos seljúcidas e posteriormente os otomanos mostram claramente que o caráter árabe como fator político foi substituído, todavia a “cultura” árabe perdurou nos povos islamizados, e.g., a língua árabe sendo oficialmente reconhecida pelas cortes persas e turcas.

²⁹² LEWIS, Bernard. *The Jews of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1984, p.76.

²⁹³ LEWIS, Bernard. *Os Árabes na história*. P.66.

fatímida, que levou a cabo a missão de florescer o comércio externo de seu califa. Os fatímidas desenvolveram seu comércio por meio de relações com as cidades-estados italianas, sobretudo Veneza, Amalfi e Pisa a partir de centros como Alexandria e Trípoli, eles dominavam o comércio do Mediterrâneo Oriental²⁹⁴.

Por volta do séc.VII, a comunidade judaica egípcia²⁹⁵ era importante, pois, estando no Cairo, centro nervoso do Egito Fatímida, responderia aos apelos dos seus correligionários em regiões mais longínquas como a Palestina. Quando Jauhar conquistou o Egito em 969 por a mando de seu mestre fatímida, califa Muizz, a situação dos judeus, destarte, mudaria radicalmente, em certa medida, para melhor. Eles assumiram postos importantes na nova administração fatímida participando ativamente e tirando proveito da relativa tranquilidade que a nova dinastia oferecia²⁹⁶. Ao que parece, os judeus detinham conhecimentos o suficiente para gerir tantos negócios particulares como o comércio e até mesmo questões estatais, uma fonte sugere que a habilidade dos judeus teria impressionado os árabes:

Os judeus de nosso tempo atingiram seu objetivo e desejo chegando ao governo. Eles possuem dignidade, eles possuem dinheiro. Conselheiros de estado e príncipes são moldados por eles. O povo do Egito! Eu vos advirto: tornem-se judeus, pois os céus já são judeus²⁹⁷.

O governo de Nizar al-Aziz Billahi (975-996) pode ter sido um dos momentos positivos para os cristãos e muçulmanos, pois o califa em questão se mostrou altamente tolerante a ponto de nomear vários deles para ocupar posições importantes em vários lugares, atesta-nos a seguinte fonte:

É dito que ele [o califa] nomeou Issa Bin Nestoris Al-Nasrani [“O cristão] como o escrivão da corte e deputou um judeu de nome Minsha, assim cristãos e judeus elevaram-se e atacaram os muçulmanos. Então o povo do Egito fez uma estátua portando um pedaço de papel que dizia: O que [fez com que] exaltassem os judeus com Minsha e os cristãos com Issa Bin Nistoris sendo que eles desprezaram os muçulmanos por causa de você²⁹⁸

²⁹⁴ Ibidem. p.129.

²⁹⁵ Uma das principais fontes usadas para averiguar a situação dos judeus no Egito árabe a partir do séc.VII é a Genizah do Cairo. Trata-se de um acervo contendo inúmeros documentos concernentes aos judeus de várias épocas escritos me hebraico.

²⁹⁶ MANN, Jacob. *The Jews in Egypt and Palestine under Fatimid Caliphs*. Humphrey Milford: Oxford University Press, 1920, p.16

²⁹⁷ IBN ATHIR. *Al-kamil fi al-tarikh الكامل في التاريخ (História Completa)*. Beirute: Dar Kutub al-Ilmia, 1987, p. 478

²⁹⁸ Loc. cit.

A presença de cristãos e judeus na corte fatímida a ponto de inflamarem até mesmo os muçulmanos mais radicais que de alguma maneira não viam com bons olhos, um certo poeta recitou um poema satírico que mostra o descontentamento dos mais radicais contra os não-muçulmanos na alta cúpula fatímida:

Cristianize-se, pois o Cristianismo é a religião da verdade. Pois a nossa era [o] indica. Diga por três [referência à Trindade]: orgulhem-vos, exaltem-vos. E invalidem o que não for [isso], pois certamente é inválido²⁹⁹

Mas a relativa paz e tranquilidade foi substituída pelo medo e a aflição que o califa fatímida Al-Hakim³⁰⁰ (996-1006) imputou nos judeus. O governo de de Al-Hakim se tornou famoso tanto na historiografia ocidental como na árabe pelo seu caráter ambíguo: de início havia se mostrado um equânime político, não obstante posteriormente a perseguição contra judeus e cristãos no Egito e na Palestina sem dúvida foi sua maior marca. Al-Hakim se via como o Redentor cabendo a ele a missão de islamizar todos e prepará-los para o Juízo Final. Algumas medidas contra eles incluíam: a obrigatoriedade de se vestir de determinadas maneiras que os diferenciavam dos muçulmanos, no caso dos judeus deveriam portar sinos e os cristãos cruzeiros. O próximo passo foi a destruição de todas as igrejas e sinagogas no Egito e o confisco das propriedades; em muitos casos os judeus foram destinados a morar em bairros próprios separados dos muçulmanos³⁰¹.

Nos séculos seguintes a população judaica no Egito oscilou de maneira que muitos judeus se converteram ao Islã ou emigraram para outras regiões, mas o prestígio que eles detinham na época dos Fatímidas jamais foi o mesmo. No entanto, a despeito de sua condição inferior, os judeus conseguiram produzir vários sábios no mundo islâmico medieval de fala árabe. Citamos no início Maimônides, mas poderíamos estender a relação que contaria com nomes importantes como Saadia e Abraham Ibn Dawud. Muitos acreditam que a era de ouro dos judeus em terras árabes foi até o séc. XI, por outro lado, mais a oeste, na Andaluzia, os judeus ainda gozavam de tolerância e coexistência. Após a chegada dos Almorávidas no séc. XI à Península Ibérica as perseguições contra não-muçulmanos tornaram-se mais corriqueiras.

²⁹⁹ Loc. cit.

³⁰⁰ A historiografia árabe considera Al-Hakim como sendo louco, sua perseguição aos cristãos e judeus foi pelo fato de acreditar que o fim do mundo estava próximo, logo se via na obrigação de converter os infiéis ao Islã. O “surto” de al-Hakim foi logo corrigido e acredita-se que o governante tenha patrocinado a reconstrução de igrejas e sinagogas destruídas.

³⁰¹ Ao que parece, o califa Al-Hakim foi uma personalidade importante para os drusos que atribuíam a ele qualidade sobrenaturais. Eles não reconhecem que o califa morreu, mas sim que desapareceu e retornará a fim de acabar com as mazelas humanas.

Muitos judeus buscaram refúgio em cortes árabes distantes, como no Egito e nos reinos do Norte da África, podemos citar o exemplo de Maimonides.

No ocidente muçulmano, Norte da África e Andaluzia, a situação dos judeus não era tão diferente. A partir da invasão árabe à Península Ibérica e a transferência da última corte omíada para lá, os judeus iniciaram o período conhecido como “Idade de Ouro”³⁰² dos judeus sefarditas gozando de privilégios antes inexistentes. O *melting pot* gerado pela conquista árabe da Península Arábica no séc.VIII gerou um mundo baseado na sabedoria das três grandes religiões monoteístas, lá foi o palco das filosofias árabe e judaica que cresciam lado a lado, ora sendo subsidiada pela fé, ora sendo combatida pelos mais tradicionalistas. Tal como nas regiões da Síria e do Egito, os invasores árabes foram recebidos de braços abertos pela comunidade judaica da Península Ibérica, que residira desde a Diáspora. Os governantes visigóticos, em alguma escala, perseguiram os judeus e atrapalharam o desenvolvimento daquela comunidade; com os novos conquistadores, o judeu fez parte do nascimento da cultura andaluza.

Foram inúmeros judeus importantes que contribuíram para desenvolvimento cultural e intelectual do novo califado omíada que surgia em Al-Andaluz (nome dado pelos árabes) em oposição aos seus inimigos abássidas em Bagdá e Damasco. A maioria dos judeus viviam nas grandes cidades da Península, e isso se explica pelo fato de terem sido extremamente úteis para os administradores árabes. A princípio viviam em bairros específicos, mas há relatos de judeus que viviam e trabalhavam nas vizinhanças árabes, todavia eles preferiam viver juntos com seus pares afastados das demais etnias. O judeu, assim como o árabe, favoreceria estar junto com seu correligionário por uma questão de identidade, muito embora as cidades árabes fornecessem subsídios para que pudessem morar em outras cercanias.

Essa é uma das diferenças entre os judeus da Andaluzia e do restante da Europa. Enquanto os primeiros tiveram uma certa liberdade em morar dispersamente, os segundos só lhes restariam habitar os guetos. Os judeus ibéricos se concentravam em duas cidades: Córdoba e Toledo, onde eles puderam ter acesso ao conhecimento de outros povos e outras tradições contribuindo para o surgimento de judeus doutos em vários assuntos.

³⁰²A historiografia tradicional cunhou a expressão “Idade de Ouro” dos judeus na Península Ibérica para se referir ao período entre 711 (quando os árabes atravessaram Gibraltar) até 1009 (a dissolução do Califado Omíada na Andaluzia). Muitos historiadores estimaram em demasia a ideia da *convivência* a ponto de exagerar dados e eventos como se de fato fosse uma época isenta de problemas inter-religiosos, tal argumento se baseia na errônea oposição entre Ocidente medieval/atraso- Oriente islâmico/progresso, viciando as análises históricas. Junte a isso o problema ideológico que o estudo da Espanha islâmica pode acarretar

Os judeus apoiaram veementemente os exércitos islâmicos na conquista da Península Ibérica. A grande questão é que os muçulmanos só poderiam contar com o apoio moral deles e em alguns casos os judeus podiam exercer a função de guarda civil das cidades recém-dominadas pelos muçulmanos³⁰³. Os próprios muçulmanos não poderiam contar com a aliança deles contra os reis visigóticos, pois pela tradição profética é vedado qualquer apoio de segmento que contrarie a religião islâmica (Maomé teria negado o apoio de alguns idólatras em uma de suas campanhas).

Os vários artifícios legais que legitimava a inferioridade do judeu aos muçulmanos não foram suficientes para impedi-los de ascender a postos políticos importantes. Uma das personalidades mais marcantes do judaísmo espanhol foi Hasdai Bin Shaprut (915-970), médico pessoal do Califa e altamente benquisto, foi uma figura preponderante nos círculos políticos de Córdoba do séc.X. Ganhara a confiança do Califa quando foi nomeado para mediar os acordos entre ele e os reis cristãos de Leão e Navarra, além de ter sido hábil conhecedor de várias línguas favorecendo seu trabalho como tradutor de certas obras de botânicas para o latim³⁰⁴.

Ainda na Andaluzia³⁰⁵, a *fitna*³⁰⁶ (sedição) era uma das principais características políticas, pois a relativa independência de cada cidade em relação à autoridade central favorecia a autonomia de cidades governadas por *amir*'s (príncipes) gananciosos. O governo das *taifas*³⁰⁷

³⁰³ Al-KHALDI, Khaled. *Al-iahud fi al-daula al-arabiya ua al-islamiya fi Al-Andaluz*. Tese de doutorado defendida na Universidade de Bagdá em 1999. Livro publicado em Gaza: Dar Al-Arqam, 2011, p.162.

³⁰⁴ GILBERT, Martin. *In Ishmael's house – a history of Jews in Muslim lands*. Londres: Yale University Press, 2010, edição Kindle.

³⁰⁵ PALAZZO, Carmen L. *Muçulmanos e Cristãos em Al Andaluz: uma identidade que transcende o corte entre Oriente e Ocidente*. Disponível em < https://www.academia.edu/9246771/Al_Andalus> acesso em 31 de maio.

³⁰⁶ *Fitna* possui uma infinidade de significados. A palavra deriva da raiz f-t-n, em seu sentido primordial está ligada à ideia de “sedução”, tanto lírica quanto pejorativamente, i.e., de maneira a contrariar a normas religiosas sobre recato e castidade. Na historiografia islâmica clássica, *fitna* se refere necessariamente ao ato de sedição provocado por disputas internas no seio da comunidade de fiéis, *umma*, de maneira gere guerras civis ou provoque cismas irreparáveis entre eles. Em alguns momentos os historiadores árabes dividiram o tempo da hégira a partir das várias *fitnas* (pl.: *fitan*): tempo do Profeta (*ba'itha*), Califas Pios (*Al-khulafa' Al-rashidun*), Sedição da morte de Othman (*fitna maqtal Othman*), Sedição da morte de Ali (*fitna maqtal Ali*), etc. A atitude do historiador em estabelecer as *fitnas* como iniciadores de um tempo (geralmente marcado pela corrupção), revela a poderosa carga semântica que a palavra pode ter na historiografia árabe. Muitas vezes a sedição é produto das degradantes condições políticas e sociais juntamente com a impiedade de um líder que se distancia da religião. Anacronismos à parte, *fitna* assemelhar-se-ia à noção tucididiana de *stásis*, os motivos para as respectivas palavras podem ser diversos e até divergentes, mas o resultado o mesmo: o caos, a desordem e a corrupção tomam conta. Ibn Khaldun, ao dizer que o estado se parece com corpo orgânico, nos diz que a sua “velhice” é causa por questões que afetariam sua estrutura e causariam a sua “morte”, mas não chama tal evento de *fitna*. Considerando a vastidão do tema, pretendo escrever um artigo comparando, guardadas as devidas proporções, as noções de *stásis* e *fitna*.

³⁰⁷ Na historiografia espanhola é chamado de *Los Reyes de las Taifas*.

(pl. Tauaif: facção, grupo, bando) representa bem tal situação; quando o califado omíada³⁰⁸ foi dissolvido e em seu lugar surgiram vários reinos independentes a situação sócio-política da região mudou drasticamente. Conseqüentemente, as minorias religiosas, mais precisamente os judeus, foram as primeiras a sentirem os novos efeitos, aos poucos a era de ouro do judaísmo ibérico se esvaneceria.

A atmosfera de convivência pode ter propiciado uma das épocas mais brilhantes do pensamento judaico, houve também momentos em que eventuais embates ideológicos entre muçulmanos e judeus eram inevitáveis. A crítica mútua entre ambos surgia como resultado de uma sociedade relativamente pluralizada. Vejamos a réplica de Ibn Hazm a Ismael Bin Naghrila, que foi acusado de insultar o Profeta:

Assim como os judeus os quais não sabem nada de estratagemas, sequer Deus concedeu-lhes força alguma. Certamente, conhecem apenas a enganação, a maledicência, o roubo e são destinados a serem inimigos de Deus, o Altíssimo, e seu Profeta, que a paz de Deus esteja com ele. Certamente alguns rancorosos aparecem para odiar o Islã e seus seguidores. Seus fígados se derretem por ódio ao Profeta – que a paz de Allah esteja com ele, aqueles delinquentes hereges que se escondem nas mais inferior dos seguimentos religiosos e na mais baixa classe dos judeus continuaram sendo amaldiçoados por Allah. E a fúria do Todo Poderoso permanece sobre os que pertencem àquele grupo. Suas línguas se tornam eloquentes ao falar o mal, o arrogante se estende, eleva-se tamanha a riqueza que sua odiosa alma tem. Sua preocupação desprezível por ouro e prata transborda. Ele compôs um livro pretendendo contradizer a palavra de Allah, o Todo Poderoso, no Alcorão³⁰⁹

Samuel Ibn Naghrila (993-1056) conhecido também como Ismael Ibn Naghrila, foi um eminente sábio judeu e considerado um dos mais importantes no que concerne à política, pois assumiu funções importantes. Sua trajetória de vida começou quando teve que se mudar de Córdoba (quando foi ocupada por berberes) para Málaga, onde se tornou comerciante. Afortunadamente, Naghrilla ganhou a confiança do vizir local, desde então sua carreira política ascendeu a ponto de ocupar cargos invejáveis como chefe do exército e vizir de Granada, estando à frente de suas funções oficiais por quase três décadas. Seu cargo como general chefe foi um feito extraordinário, pois dificilmente um judeu poderia assumir tal tarefa nas regiões muçulmanas. Na comunidade judaica foi um notável sábio recebendo o título de *najid* (príncipe) dos judeus e angariando apoio e prestando ajuda para seus pares. Após sua morte, Joseph, seu

³⁰⁸ Para mais informações sobre a conquista árabe da Península Ibérica, cf. KENNEDY, Hugh. *Muslim Spain and Portugal: A Political History of Al-Andaluz*. Nova Iorque: Routledge, 2014.

³⁰⁹ IBN HAZM. *Al-ruddu 'ala Ibn al-Naghrila al-iahudi* الرد على ابن نغريلة اليهودي (*Réplica a Ibn Naghrila, o judeu*)..

filho, assumiu a função de seu pai, mas por causa de distúrbios políticos e da deteriorável situação dos judeus a partir do séc.XI, foi assassinado por fanáticos muçulmanos que foram incitados provavelmente pelos versos do poeta Ibn Ishaq:

Tragam-nos para fora de seus locais e
Devolvam-nos para a mais abjeta estação
Eles costumavam andar entre nós com trapos
Cobertos com desdém, humilhação e desprezo
Eles costumam procurar no esterco amontoado um pouco de fétido trapo
Para servir como mortalha para um homem ser enterrado
Não ache que matá-los é traição
Jamais, traição seria deixá-los caçar³¹⁰

O séc.XI marca o declínio da “idade de ouro”³¹¹ dos judeus na Espanha. A fúria ocasionada após a queda do califado, o surgimento das taifas e a consolidação da dinastia Almorávida desgastaram a cultura judaica, muitos foram mortos outros exilados. A fuga de Maimônides para o Cairo é testemunha do fim de uma era e começou de outra marcada pela radicalização e eternas disputas internas. Até hoje, o tema da *convivência*³¹² na Espanha islâmica promove debates calorosos sobre a harmonia existente entre muçulmanos, cristãos e judeus. No entanto, a historiografia tem concentrado em dois extremos: o primeiro é a idealização de um passado em que as três religiões cresciam intelectualmente se retroalimentando a partir do conhecimento do outro. Esse argumento é usado por vários apologistas muçulmanos que clamam e defendem a ideia de que o Islã de maneira alguma seria um entrave para o progresso intelectual dos povos. O segundo extremo trata-se de mostrar que os judeus e cristãos não eram tão bem tratados a ponto de serem sempre “cidadãos” de segunda classe, sendo frequentemente humilhados em público. Mencionam-se eventos isolados de perseguição contra as minorias religiosas e os qualificam como política sistemática de estado. Ambos os casos são equivocados, pois esquecem a historicidade e se deixam dominar por questões subjetivas e políticas, o fato é que a Espanha árabe subsidiou, de fato, a produção

³¹⁰ GILBERT, Martin, op. cit. Pos. 1154.

³¹¹ COHEN, Mark. The “Golden Age” of Jewish-Muslim Relations: Myth and Reality. In: MEDDEB, Abdel W. (ed). *A History of Jewish-Muslim Relations*. Princeton: Princeton University press, 2013, p.28.

³¹² MANN, Vivian B., et al. (ed.). *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*. Nova Iorque: The Jewish Museum, 1992.

intelectual, pois os califas omíadas, desde a época do auge na Síria, eram promotores do conhecimento.

O relativo “multiculturalismo” existente na Península fomentou a coexistência entre os três grupos religiosos, os califas eram de fatos homens letrados e dependentes de uma máquina administrativa com gosto pela alta cultura, conseqüentemente seriam lenientes no trato aos judeus. A apoio inicial que os judeus deram aos árabes durante a conquista foi crucial para tecer as relações futuras entre ambos os povos. Se comparado com o restante da Europa, é consenso afirmar que a comunidade judaica na Espanha vivia exponencialmente melhor do que suas análogas no restante do continente.

Não obstante, não caímos na excessiva idealização que marca o estudo da Espanha islâmica, pois estamos falando de um mundo real que trilhou seus caminhos motivado pela ação política do homem. A relativa leniência para com judeus se encaixava na necessidade de usá-los como instrumento além de não serem ameaça para a autoridade islâmica. O mais certo é aceitar que a miscelânea cultural entre muçulmanos, judeus e cristãos produziu um universo ímpar, vários fatores nos levam a crer nisso: o dialeto árabe andaluz, a língua ladina, os cristãos moçárabes são produtos de um meio diversificado e heterogêneo, em constante mudança. Os primeiros três séculos, a “idade de ouro”, foram suficientes para separar os árabes e judeus andaluzes de seus respectivos correligionários orientais; poderiam até compartilhar elementos religiosos baseados na memória, mas culturalmente eram diversos. Embora a sharia tenha imposto sanções contra não-muçulmanos, no campo cultural e do cotidiano o muçulmano não se via tanto na obrigação de fazer valer aquelas medidas severas, talvez elas fizessem mais jus no plano das ideias.

3.3 O consumo de Josippon/Josefo³¹³ pelos historiadores árabes medievais: cristãos e muçulmanos unidos pela historiografia.

No que tange à historiografia árabe, pode-se dizer que alguns historiadores trataram os judeus em dois momentos: o primeiro é o teológico, i.e., anterior à revelação alcorânica que diz respeito aos episódios do AT, sendo, cronologicamente, dispostos antes da chegada de Maomé. A segunda parte estuda alguns personagens judeus importantes no mundo árabe medieval,

³¹³ Josippon em árabe pode ser encontrado com os seguintes nomes: Yussuf Bin Kurion ou Yussuf Ibn Kurion derivando do original, em hebraico, Yossef Ben Gorion.

filósofos, médicos, historiadores etc., nesse caso são colocados dispersamente ao longo das obras. Em alguns casos, os judeus são descritos em obras de de historiadores que possuíam um viés “etnográfico”, mas a princípio o estudo dos judeus era baseado nas antigas narrativas bíblicas.

Porque os historiadores e teólogos muçulmanos estudariam os judeus? Assim como a apologética cristã dos primeiros séculos da Igreja se basearam no AT para buscar referências sobre Jesus, os muçulmanos fizeram o mesmo para justificar a chegada de Maomé. No caso islâmico, os judeus seriam os precursores de uma longínqua cadeia profética que se encerrou com o profeta árabe, ao mesmo tempo na teologia islâmica há as chamadas *al-israiliyat* (*textos israelitas*), escrituras judaicas que corroborariam a vinda de Maomé. As *al-israiliyat* foram de importância capital para o estudo dos judeus do ponto de vista teológico, além disso muitos historiadores árabes renomados como Tabari³¹⁴ e Ibn Kathir as usaram em suas histórias universais. As *al-israiliyat*³¹⁵ foram importantes fontes para o estudo histórico dos judeus, sobretudo o período anterior a Maomé.

Precisamos entender que as *israiliyat* eram um acessório básico para o estudo da história dos judeus, elas complementavam questões alcorânicas que tratavam dos seus profetas. Enquanto o Alcorão e a Sunna eram de inspiração divina, os textos israelitas poderiam ter historicidade própria, a maioria era oriundo da lei oral judaica (*mishna*) ou dos comentários rabínicos. Nas primeiras décadas após a formação do Islã, judeus importantes haviam abraçado a religião de Maomé, no entanto levaram consigo seus textos religiosos rabínicos que poderiam reconhecer sua profecia. Os textos israelitas só serviam à teologia islâmica desde que seus enunciados não fossem contrários ao que foi estipulado pelo Alcorão ou a Sunna. Assim, a função deles é muito mais reafirmar, histórica e teologicamente, a veracidade das revelações islâmicas do que induzir o fiel a dúvidas. Além disso, os textos israelitas incluem também as chamadas *qissas al-anbia* (contos dos profetas), série de narrativas biográficas sobre os Profetas de Israel.

Por outro lado, a história dos israelitas se baseava também em outros textos desvinculados da teologia islâmica, Josippon é uma das principais fontes usadas pelos árabes no estudo do judaísmo do Segundo Templo. No caso de Josippon, o texto aparece pela primeira

³¹⁴ RABI, Amal M. Abdul Al-Rahman. *Al-Israiliyat fi al-tafsir al-Tabari* الإسراييليات في تفسير الطبري (*As Israiliyat na interpretação de al-Tabari*). Cairo: [s.e], 2001.

³¹⁵ Wahb Ibn Munabbih, Kaab Al-Ahbar, Abdullah Ibn Sallam são alguns dos primeiros a usar os textos israelitas como base para reafirmar a profecia maometana.

vez em árabe quatro séculos depois do “auge” das *israiliyat*, ou seja, num momento em que o debate sobre a autenticidade dos hadith e dos textos israelitas já estava superado, portanto a historiografia árabe já havia se distanciado da tradição religiosa. A chegada de Josippon ao mundo árabe-islâmico percorreu um longo caminho até finalmente ter sido traduzido para o árabe por um judeu iemenita e mais tarde ser usado como fonte por Ibn Hazm (994-1064). Importante notar que, a grosso modo, Josippon foi muito usado pela tradição oriental, como a árabe e a etíope, mas a grande questão é saber se Ibn Hazm usou uma versão traduzida para o árabe oriunda do Oriente (a “versão” iemenita) ou a versão andaluza traduzida por judeus renomados como Saadia ou Hasdai Ibn Shaprut.

Segundo o turco Hajji Al-Khalifa, Josippon foi traduzido para o árabe por um judeu iemenita chamado Zakariah Bin Sa'íd. Ele não fornece a data, mas provavelmente no início do séc.X, já que pouco tempo depois Ibn Hazm consultou Josippon. Hajji Khalifa o cita fazendo referência cruzada com outro autor chamado Ahmad Bin Muhammad Khaled que estudou história de Bagdá:

História dos Filhos de Israel de Yussuf Bin Juriun, historiador sacerdotal israelita, [sua história abrange] os eventos históricos [akhbar] da humanidade. Zakariah Bin Sa'íd, iemenita israelita, foi o responsável em traduzi-la do hebraico para o árabe em um volume.³¹⁶

Ibn Hazm teria sido o primeiro historiador árabe a citá-lo pouco tempo depois em seu *Kitab Al-fasl fi Al-Milal ua An-Nihal*. Este livro (*Separando Religiões, Heresias e Seitas*) foi escrito no final da Idade Média judaica espanhol, embora Ibn Hazm tenha criticando e acusado veementemente judeus espanhóis como Samuel Ibn Naghrila, é necessário reconhecer que talvez tenha sido um dos maiores intelectuais e historiadores árabes da Espanha:

Disse Abu Muhammad (que Allah esteja satisfeito com ele): já encontrei muitas vezes alguns membros da elite judaica que seguiam tal vertente religiosa [os isauitas]³¹⁷. Li a história deles que foi reunida por um homem asmonita que era um dos seus chefes e líderes. Um terço do país o seguiu, um terço entrou em guerra e um terço estava em guerra com Tito durante a destruição de Jerusalém. Registou abundantemente aquelas guerras e testemunhou a vinda de Jesus, que a paz de Allah esteja com ele. Seu nome era Yussuf Ibn Harun que abordou seus reis, guerras até o tempo do assassinato de João Batista, que a paz de Allah esteja com ele, o qual foi mencionado por ele belamente exaltando sua importância pois foi morto por falar a verdade. Mencionou belamente

³¹⁶ KHALIFA, Hajji. *Kashf Al-Zunun كشف الظنون (Revelando as Mentas)*. Acesso em < <http://shamela.ws/index.php/book/2118>>

³¹⁷ Isauitas: trata-se de um ramo judaico que floresceu na Idade Média principalmente na região da Pérsia. O fundador desse movimento era conhecido como Isac Bem Ya'cub Obadiah Abu Issa Isfahani.

os batistas sem negá-los nem invalidá-los, também falou sobre o rei Herodes filho de Herodes.³¹⁸

A historiografia árabe cristã medieval usou em grande medida Josippon. Isso se explica pelo fato da tradição cristã ser a continuidade necessária do judaísmo, no entanto já seria obsoleto cedendo lugar para a Nova Aliança (*diatekes kaines*)³¹⁹. No entanto, Flávio Josefo também foi usado como fonte por alguns historiadores árabes, Agapius e Bar Hebreus, por exemplo. Mahbub Ibn Constanti, conhecido como Agapius (941 -?), teria sido o primeiro historiador árabe cristão a usar Josefo como fonte. Sua história universal conhecida como *Kitab Al-Unuwan* nos conta a versão árabe do *Testimonium Flavianum*:

Assim Josefo [Josifus], o hebreu, disse em seus escritos sobre a Guerra aos Judeus que naquele tempo havia um homem sábio conhecido como Issuah [*iuqal lahu Issuah*] possuidor de uma vida perfeita, reconhecido por ser virtuoso e que muitos aprenderam com ele, sejam judeus ou outros povos. Pilatos o condenou com a crucificação e a morte, aqueles que o tomaram como mestre afirmam que ele apareceu depois da crucificação por três dias e que viveu talvez fosse ele o Messias do qual falam os incríveis Profetas. Essa é a palavra de Josefo e de seus pares sobre Nosso Senhor Cristo, o Glorioso³²⁰.

É curioso notar que Agapius menciona Josefo e não Josippon³²¹ como fonte. Considerando a proximidade temporal entre o historiador cristão e o livro hebraico, pode-se admitir duas hipóteses:

1. Certamente Agapius foi um dos primeiros árabes a ter acesso a Josefo por meio de uma tradução grega ou de uma versão que não a árabe, pois essa só estaria disponível pelo menos algumas décadas depois (a tradução para o árabe data do séc.X sendo Ibn Hazm o primeiro a usá-la).
2. Se Agapius teve acesso ao Josippon, talvez fosse por intermédio de traduções gregas, mas o mais provável é que sequer conhecia existência do texto em hebraico dado que ele se concentrava no sul da Itália.

³¹⁸ IBN HAZM. *Al-Fasl fi Al-Milal ua al-Nihal الفصل في الملل و النحل (Separando Religiões, Seitas e Heresias)*, p.179.

³¹⁹ Comparar Hebreus 9. 14-15.

³²⁰ CONSTANTIN, Mahbub (Agapius). *Kitab Al-Unvan Histoire Universelle*. Tradução: Alexander Vasiliev. Paris: [s.n], 1909, p. 472. Optei em traduzi diretamente do árabe, embora a versão usada seja bilíngue e traduzida para o francês.

³²¹ Ele não mencionou *Yusuf Ibn Kurion*, a quem os historiadores árabes atribuem o livro de Josippon, mas sim Flávio Josefo (*Iussifus*)

3. O mais provável é que Agapius teve conhecimento de Flávio Josefo por meio de terceiros. O *Testimonium Flavianum* mencionado por Agapius teria sido oriundo da versão de Eusébio.

Flávio Josefo aparece com esse nome novamente na obra de Bar Hebreus (1226-1286):

Vaspasiano César [Qaissar] reinou por dez anos, construiu Qolqis, isto é, Farol do Alexandria com seus 125 pés. No segundo ano de seu reinado, seu filho, Tito, conquistou a cidade de Jerusalém [Urushalim] e massacrrou por volta de sessenta mil pessoas e aprisionou cem mil outras. Grande parte morreu de fome e o restante se dispersou pelo país. Derrubou e destruiu seu Templo [haikal], assim compriu-se a profecia de Jacó [...]. Cumpru-se, também, aquilo que o fiel havia advertido dizendo a Jerusalém: ‘Chegará um dia em que seus inimigos vos sitiarão e vos pressionarão e seus filhos estando em ti. Isso ocorreu quarenta anos após a crucificação de Cristo. **Josefo, o Hebreu, mencionou** que antes da destruição de Jerusalém apareceram alguns sinais, pois surgiu acima da cidade uma longa estrela incandescente e reluzente. Na Páscoa, trouxeram uma vaca como oferenda que deu à luz a um cordeiro no meio do Templo. As portas de chumbo do Templo que só se fechavam e se abriam através de vinte homens juntos, encontravam-se abertas no meio da noite sem causa alguma. Todos escutavam no Templo vozes diferentes que diziam: partiremos daqui³²².

O trecho em destaque mostra algumas similaridades com as Guerra aos Judeus e sua Biografia. O exagero numérico das vítimas por causa da invasão romana lembra os dados levantado por Flávio Josefo. A destruição do Templo e as consequências como a fome e a dispersão também podem ser encontradas na Guerra aos Judeus (lembrando o fatídico episódio da mãe que cozinha o próprio filho) além de sua profecia sobre o destino de Jerusalém. Porém, a datação estipulada de *quarenta anos após a crucificação de Cristo* pode ser um elemento inserido por meio da leitura de outras fontes, pois Josefo não atribuiu tanto valor a Jesus a ponto de situá-lo como separador temporal dos eventos.

Outro ponto a se considerar é relativo aos pormenores da biografia de Josefo usados como fontes para Bar Hebreus, dentre eles os sinais da profecia da destruição do Templo. Compara ambos os trechos:

Um cometa, em forma de espada, apareceu durante o ano todo sobre Jerusalém. [...]. No mesmo evento, uma vaca, que foi trazida para sacrifício, deu à luz a um cordeiro no meio do pátio do Templo; além do mais, a portão do lado leste, que era pesada e maciça, e, quando fechado só poderia ser aberta por vinte homens, abriu-se sozinha por volta das seis horas da tarde. Os guardas do Templo informaram o chefe acerca do evento que surgiu e com dificuldade fecharam o portão. [...] Além disso, na festa conhecida como Pentecostes, os sacerdotes, que

³²² *Tarikh Mukhtasar al-Duwal مختصر تاريخ الدول (História Sucinta das Nações)*, p.49. [S.l.d].

estavam no pátio interno do Templo pela noite, se ocupavam dos serviços religiosos, ouviram um ruído e logo após uma voz como se fosse [dita] por um anfitrião ‘Nós partiremos daqui’.³²³

Deduz-se de ambos os trechos a proximidade factual, no entanto teria Bar Hebreus consultado uma cópia árabe do Josippon ou ele teve acesso ao texto de Josefo, *Bellus Judarum*? Analisando Josippon original, vê-se que foi escrito tomando como referência dezoito livros das *Antiguidades Judaicas* e a versão latina, possivelmente atribuída a Pseudo-Hegesipo, do *BJ*. Cabe a nós descobrir se esses detalhes acerca dos “sinais” da destruição do Templo estão presentes no Pseudo-Hegesipo e no Josippon.

Na literatura copta árabe, Josippon aparece de maneira marginal como referência à história dos judeus, mas também é citado como os dois livros de Macabeus. No séc.XIII, o autor copta Al-Safi Ibn Al-Assal³²⁴ o cita em seu *Majmu’al-quanin*:

Sobre os livros que os fiéis da Igreja devem consultar:

[Os livros antigos] Os cinco livros da Torá [...] [Os livros dos Profetas] Os dezesseis livros [...] Além disso, o Eclesiástico para o ensino de crianças e também o livro de Yussuf Bin Kurion que é composto pelos livros de Macabeus³²⁵

Outro copta, Ibn Rahib, usou a obra de Josippon como base para entender a história dos judeus, mais precisamente a destruição de Jerusalém (*kharaab Urushalim*) e a Diáspora (*jalwa*). Uma de suas fontes é um certo Manassés (*Manahem*) que estava e um dos portões da cidade e contabilizou o número de vítimas em 125 mil e oitocentas pessoas, mais adiante Ibn Rahib faz referência a Yussuf Bin Kurion:

Os líderes judeus que pediram segurança aos romanos contabilizaram em 70 mil os mortos que foram retirados de todos os portões para ser enterrados durante o cerco, sem contar os que foram jogados nos poços, pereceram nas ruas, nas vielas e nas residências. [...] Yussuf Bin Kurion disse que os mortos durante a conquista dos romanos na cidade chegaram a um milhão e cem e Tito havia aprisionado noventa e nove mil pessoas e quando Tito visitava as residências, jogava aos leões de tal maneira que não sobrou mais pessoa alguma³²⁶.

A obra de Ibn Rahib foi escrita após o ano 1250, uma época intermediária entre a produção anterior de Al-Assal e Ibn Khaldun, ao que parece a produção intelectual copta estava

³²³ BJ. Livro VI. 288-300.

³²⁴ Importante autor copta que compilou uma série de trabalhos sobre sua Igreja. Compilou em ge’ez o *Fetha Negasht* (Lei dos Reis), importante código canônico que trata de questões como a hierarquia e a vida clerical, sacramentos etc. Sua influência chegou até na Igreja Etíope, pois até hoje é usado em larga escala pelos seus fiéis.

³²⁵ *Majmu’al-quanin* مجموع القوانين (*Guia Canonônico Completo*), p. 11.

³²⁶ *Tarikh al-ma’ruf bi Ibn Al-Rahib* تاريخ المعروف بابن الراهب (*A História Conhecida por Ibn Rahib*), p.42.

em alta considerando os vários tratados históricos. A história universal árabe escrita do ponto de vista cristão nos revela a identidade que os grupos não-muçulmanos (que se deixaram arabizar, mas não se converteram) tentavam manter no universo islâmico.

Al-Maqrizi, um dos maiores historiadores que o Egito já produziu, cita Josippon em seu *Mauaiẓh ual ʿItibar fi dhikri al-Khitat ua al-Athar* para se referir às seitas judaicas do primeiro século:

Yussuf Bin Kurion citou em sua história que os judeus na época de seu rei Hircanus, isto é, no tempo da construção de Jerusalém depois da volta deles do Exílio estavam divididos em três grupos: Fariseus, que eram aqueles que se isolaram e seu pensamento seguia o que estava na Torá e aquilo que seus sábios antigos o interpretavam. Saduceus são os que seguiam um sábio chamado Tsdok, seu pensamento era ligado ao que estava apenas na Torá. E os Essênios que eram os virtuosos ocupados apenas em louvar e no ascetismo os que melhores seguem tudo em matéria de religião. Essa é a base dos rabanitas e dos caraítas³²⁷.

Na historiografia árabe islâmica, encontramos Josippon usado como fonte por Al-Baqāʾi. Dessa vez ele procura usá-la como forma de validar ainda mais seus argumentos sobre como os judeus foram tratados na surata XVII do Alcorão:

Isso mostra a primeira catástrofe avassaladora que Deus rogou sobre eles [os judeus]. Quanto ao que indica a misericórdia de Deus sobre eles, na história de Yussuf Bin Kurion: quando os romanos souberam que Nubucodonozor, Babilônia, conquistou Jerusalém, o medo deles sobre os kassadaniin (?) aumentou. Então, enviaram a Nabucodonosor enviados e presentes e pediram-lhe um pacto de segurança e de paz, cumprindo so termos de maneira a serem obedientes e leais a eles. Assim se mantiveram protegidos e não houve guerra alguma até o tempo do rei Dario [...] Depois, alguns nobres dos judeus que seus sábios dissera isso. A destruição foi levada a cabo por Tito após seu pai Vespasiano ter se tornado rei para os romanos e retornou da terra sagrada [Jerusalém] depois da morte de seu rei Tirus ao qual foi enviado para combater os judeus quando se insurgiram. Youssuf Bin Kurion, um dos líderes judeus, estava com ele, sendo um dos que lutaram contra Vespasiano. Ele foi levado em cativo e bem tratado, permanecendo com eles. Quando Tirus morreu, seus seguidores voltaram para Roma e enviou seu filho para combater e Youssuf estava com ele depois que o Templo permaneceu de pé há quatrocentos e vinte anos sendo que judeu algum entrou depois disso. Isso foi trezentos e oitenta anos depois do governo de Alexandre. Seu historiador [Yussuf bin Kurion] explicou essa destruição: Tito estava em Qaissariya e foi até Ialo levando consigo setecentos soldados indo até Jerusalém para averiguar as condições da cidade. Vendo a fortificação e sabendo que deveria fazer organizando as coisas, informou os habitantes da cidade de que nada faria e pediu-

³²⁷ AL-MAQRIZI. *Maua'izh ua al-I'tibar bi al-Dhikri al-Khitat ua al-Athar* الموعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار (Discursos e Lições dos Resquícios do Passado). Cairo: Markaz al-Islami li Tiba' ua al-Nashr, 1987, p.473.

lhes a pacificação dando-lhes um pacto de segurança. Quando se aproximou da cidade, encontrou suas portas fechadas.³²⁸

A discussão é grande e Youssuf Bin Kurion é mencionado cinco vezes. Al-Baqai' discorre sobre a situação dos romanos na tentativa de Tito e seu aliado, o próprio Yussuf dominar Jerusalém. A obra de Al-Baqai' não pode ser qualificada como história, tal como as de Ibn Khaldun e os demais, porém carrega significativamente elementos históricos plausíveis (para os seus critérios) para fundamentar seus comentários religiosos. Isso evidencia o papel que o judaísmo histórico teve em fortalecer crenças, mais especificamente, o cristianismo e o Islamismo. Desde Eusébio de Cesaréia, Josefo tem sido usado como referencial histórico para cristãos e judeus se localizarem na lógica divina. No lado árabe, cristãos árabes e muçulmanos usaram Josefo/Josippon como acessório para validar suas crenças.

No entanto, o próximo e último tópico deste trabalho finalmente abordará a história dos judeus naquela que foi considerada por árabes e ocidentais uma das maiores obras da historiografia islâmica de língua árabe, o *Kitab al-Ibar*. Analisar o entrelaçamento das culturas judaica e islâmica é determinar que tal simbiose não se limitou apenas ao plano religioso ou político. Certamente, a filosofia judaico-árabe é a prova mais sensata dos novos desdobramentos epistemológicos surgidos a partir da junção de ambos os povos. Na historiografia o contato entre árabes e judeus foi muito ínfimo, embora os primeiros tenham estudado os segundos profundamente, religiosa e historicamente, não se pode dizer que a historiografia judaica influenciou a árabe. Os judeus não contavam com uma historiografia suficientemente forte para adentrar os domínios teóricos dos árabes, pois o que eles escreviam eram relatos históricos voltados para consciência histórica pós-Exílio.

A universalidade da historiografia árabe foi muito mais produto de suas narrativas religiosas que pregavam que o Islã era a religião final e verdadeira, portanto caberia a todas as raças se submeter ao *logos* divino enunciado no Alcorão. Vimos que o historiador árabe é, por excelência, um religioso, limitado por sua fé, por conseguinte incorporando aspectos religiosos (como a temporalidade) na sua produção historiográfica. Em que medida a historiografia judaica pode ser relevante para sua análoga árabe-islâmica? Infimamente, dado o fato de que a historiografia judaica fosse limitada³²⁹, assim se ela sequer conseguiria se sustentar epistemologicamente, quanto mais poderia influenciar outras.

³²⁸ AL-BIQA' I. *Nuzham al-darar fi tanasub al-ayyat wa al-suaar* نظم الدرر في تناسب الايات و الصور (Colhendo pérolas na harmonia entre os Versículos e os Capítulos [do Alcorão]).

³²⁹ MOMIGLIANO, Arnaldo. *The Classical Foundations of Modern Historiography*. California: University of California Press, 1990.

O AT contribuiu em grande medida para as concepções árabes de tempo histórico, narrativa e autoconsciência como portadores da mensagem da unicidade divina, lógicas estas recebidas pelos árabes. Além disso, a vida no Exílio dificultou significativamente a formação epistemológica de uma história judaica, uma vez que no mundo medieval islâmico e cristão suas respectivas historiografias foram incentivadas por uma burocracia que tendeu cada vez mais para uma elite letrada. A história escrita pelos judeus em forma de crônicas ao longo do medievo tinha caráter memorial e religioso a fim de se situarem na longa linearidade do AT. Os traços epistemológicos na historiografia árabe medieval tardia foram reflexos de uma maior “secularização” das normas de autenticação dos *akhbar* até então controlados pelos métodos exegeticos.

3.4 A história dos judeus na obra Ibn Khaldun: *Sefer Jossipon* na *Muqaddima* e no *Kitab al-Ibar*

Finalmente, este é o último tópico desta dissertação³³⁰. Ao longo deste trabalho, mostramos a relevância da historiografia ou ³³¹do *ilm al-tarikh* para a formação da elite intelectual árabe islâmica. Ainda que os trabalhos históricos prezassem mais informar sobre o passado, a escolha do objeto pelo historiador árabe muçulmano era quase unânime: o Islã como mensagem final para a humanidade e seu triunfo diante dos seus concorrentes. Não bastava apenas o caráter atemporal da revelação alcorânica, mas sim se fazia mister a apropriação do conhecimento histórico para provar a antecedência islâmica sobre os demais. Nesse caso, o leitor era induzido a perceber continuidade e proximidade de Maomé com as revelações anteriores, de maneira que o profeta árabe encerraria tal ciclo.

Ibn Khaldun escreveu uma gigantesca obra. O eixo de sua vida foi fundamentalmente a busca pelo conhecimento por meio de leituras assíduas, viagens a várias regiões e principalmente trabalhando para políticos influentes. Sua história universal visava abarcar inclusive os judeus já que o Norte da África naquele momento contava ainda com uma população judaica considerável, notadamente no Cairo³³², lugar que marcou definitivamente

³³⁰ IBN KHALDUN. *Tarikh Ibn Khaldun –Al-Ibar ua Diwan al-Mubtada’ua al-khabar fi Ayyam al-Arab ua al-Ajam ua al-Barbar ua man Asarahum min Dhawi al-Sultan al-Akbar*. Aman: Baitu al-Afkar al-Dawlia, [s.d.].

³³¹ FISCHER, Walter. Ibn Khaldun and Josippon in: *Homenaje a Milás-Vallcrosa* Vol. 1. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954, p.587

³³² FISCHER, Walter J. *Ibn Khaldun in Egypt: his public functions and his historical research (1380-1406): a study in Islamic historiography*. Los Angeles: University of California Press, 1967.

Ibn Khaldun ao escrever sobre episódios judaicos importantes. O Cairo possuía em seu cerne uma das mais promissoras comunidades judaicas no pós-Exílio contribuindo para a presença da erudição judaica, a Guenizot naquela cidade é a prova cabal da existência de judeus ativos cientes de sua identidade a despeito do domínio mameluco.

Ler os trechos relativos à história dos judeus na *Muqaddima* e no *Kitab al-Ibar* nos revela que a atitude de Ibn Khaldun perante os judeus foi muito mais por motivos históricos do que pela polêmica religiosa contra eles. Essencialmente, Ibn Khaldun dependeu principalmente de historiadores nativos quando se tratava de estudar algum segmento religioso, no caso dos cristãos ele foi tributário das fontes citadas³³³ na historiografia copta (mencionada anteriormente). Tanto a *Muqaddima* como o *Kitab al-Ibar* possuem também vieses etnográficos, por exemplo, ao citar os cristãos e judeus, ele deixa claro os aspectos internos de cada um:

À exceção de grupos islâmicos, a guerra santa não é um imperativo sendo permitida apenas em casos de defesa, assim o responsável religioso não desempenhou papel político que recai sobre aquele que o visa, a autoridade real recai somente sobre aquele desprovido de interesse religioso e que observa a solidariedade [*assabiya*] visando a autoridade real, tal como mostramos. Eles estão isentos em lutar contra nações tal como no Islã pois somente são obrigados a manter sua religião limitada a eles. Dessa maneira, os Filhos de Israel [Banu Isra'íl] permaneceram quatrocentos anos após Moisés e Josué sem se preocupar com a questão da autoridade [*mulk*], a preocupação deles era apenas manter a religião³³⁴.

É necessário entender as questões internas do judaísmo para se entender como a história do povo judeu foi construída. Ibn Khaldun afirma categoricamente que o judaísmo não carregou um aspecto de autoridade política (*mulk*) tão intenso com no Islã sua afirmação é corroborada pelo breve resumo do período do Segundo Templo. Somente quatro séculos mais tarde, por causa das pressões de seus vizinhos, que os judeus viram a importância de se constituir como autoridade política:

Pediram através da língua de Samuel e de seus Profetas que Deus lhes permitisse em indicar um rei para eles, eis que Saul foi indicado vencendo as nações e matando Golias, rei da Palestina, Depois dele, reinaram Davi e Salomão, que a paz de Allah esteja sobre eles, o reino se intensificou e se estendeu até o Hijaz [região da Arábia Saudita], aos

³³³ FISCHER, Walter J. Ibn Khaldun's Use of Historical Sources in: *Studia Islamica*. No. 14, 1961, p. 109-119.

³³⁴ *Muqaddima*, p117. و أما ما سوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعاً إلا في المدافعة فقط , فصار ألفائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك , إنما وقع الملك لمن وقع منهم بالعرض و الأمر غير ديني و هو ما اقتضته لهم العصبية لما فيها من الطلب للملك بالطبع لما قدمناه , لأنهم غير مكلفين بالتغلب على الأمم كما في الملة الإسلامية , وإنما هم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصتهم. و لذلك بقى بنو إسرائيل من بعد موسى ويوشع صلوات الله عليهما نحو أربعمائة سنة لا يعتنون بشيء من أمر الملك , إنما همهم إقامة دينهم.

extremos do Iêmen e às franjas do país dos romanos [*bilaad al-rum*]. Após Salomão, as tribos se dispersaram por conta da necessidade da **solidariedade** [*assabiya*] **das dinastias**, como mencionamos anteriormente. Uma dinastia englobava dez tribos na região [de Nablus] e o outro em Jerusalém e no Levante dos Filhos de Judá e de Benjamin. Então, Nabucodonosor, rei da Babilônia, dominou o reino que estava em suas mãos [dos judeus], primeiramente as dez tribos, depois os Filhos de Judá e Jerusalém [...] até que alguns reis persas os fizeram retornar à Jerusalém depois de setenta anos da saída deles. Logo, reergueram o local de reza [Segundo Templo] como era no projeto original destinado aos sacerdotes apenas. A autoridade política pertencia aos persas. Após isso, Alexandre venceu os persas e os judeus passaram para a sua autoridade. Os gregos entraram em decadência, de maneira que os judeus evitaram que eles os dominassem movidos pela solidariedade natural [*assabiya*]. Eles [judeus] erigiram a autoridade asmonita que combateu os gregos até que eles desaparecessem e fossem dominados pelos romanos. Os romanos dominaram Jerusalém sendo o trono governado pela mistura dos filhos Herodes com os filhos dos asmonitas³³⁵.

A narrativa é disposta de maneira a incorporar as categorias históricas iniciais propostas por Ibn Khaldun, i.e., *assabiya*, a impermanência de uma dinastia e o seu ciclo de ascensão e queda. No entanto, ao que parece, a historicidade dos judeus só começou a partir do momento em que eles entraram em acordo de criar uma autoridade política (*mulk*) gerenciada por algum que estaria em consonância com seus laços de solidariedade (*assabiya*). Por essa lógica, percebe-se a intenção universal de Ibn Khaldun em aplicar suas “leis da história” também nas nações não árabes. Os quatrocentos anos entre Moisés e Josué teriam sido o período formativo das premissas políticas e dinásticas dos judeus até que seu estado tomasse forma e se enquadrasse no ciclo de ascensão e queda dinástica.

Considerando que a unidade básica política para Ibn Khaldun é o nomadismo e que tão somente após eles se fundirem em *laços* poderiam constituir autoridade política, temos que os judeus, segundo a concepção khalduniana, tiveram seu período nômade após o Êxodo até se estender à monarquia com Saul. Nota-se que a *Muqaddima* trata do “método” e de como se faz “historiografia”, após sua longa discussão teórica acerca de todas as nuances que podem entrar

³³⁵ Ibidem. P. 118. فطلبوا على لسان شمويل من أنبيائهم أن يأذن الله لهم في تملك رجل عليهم فولى عليهم طالوت و غلب الأمم و قتل جالوت. ثم اقترب ملك فلسطين. ثم ملك بعده سليمان عليه صلوات الله عليهما , واستفحل ملكه , و امتد الى الحجاز ثم أطراف اليمن. ثم إلى أطراف بلاد الروم. ثم افترق الأسباط من بعد سليمان صلوات الله عليه بمقتضى العصية في الدول كما قدمناه إلى دولتين كانت إحداهما بالجزيرة و الموصل للأسباط العشرة و الأخرى بالقدس الشام لبني يهوذا و بنيامين. ثم عليهم يختصر ملك بابل على ما كان بأيديهم من الملك. أولاً الأسباط العشرة. ثم ثانياً بني يهوذا و بيت المقدس بعد اتصال ملكهم نحو ألف سنة و خرب مسجدهم و أحرق توراتهم و أمات دينهم و نقلهم إلى إصبيهان و بلاد العراق إلى أن ردهم بعض ملوك الكيانية من الفرس إلى بيت المقدس من بعد سبعين سنة من خروجهم , بنوا المسجد و أقاموا أمر دينهم على الرسم الأول للكهنة فقط و الملك للفرس. ثم غلب الإسكندر و بنو يونان على الفرس و صار اليهود في ملكهم. ثم فشل أمر اليونانيين فاعتز اليهود عليهم بالعصبية الطبيعية و دفعوهم عن الإستيلاء عليهم. و قام بملكهم الكهنة الذين كانوا فيهم من بني حشمنائي و قاتلوا اليونان حتى انقرض أمرهم و غلبهم الروم فصار تحت أمرهم. ثم رجعوا إلى بيت المقدس و فيها بنة هيرودس أصهار بني حشمنائي.

na *ciência da história*, a história universal começa a transcorrer. No caso da história dos judeus, Ibn Khaldun lançou as premissas iniciais e logo após corroborou seu argumento acerca da autoridade política listando as várias dinastias que estiveram em consonância com os judeus, dos persas até os romanos.

A retórica de Ibn Khaldun é pautada no enunciado geral, quase como uma lei, logo em seguida seguem-se os vários exemplos que fortalecem suas bases iniciais. Isso não ocorre apenas quando se trata da história dos judeus, mas também de outros povos que estão no *Kitab al-Ibar*. Quanto às fontes³³⁶ usadas por Ibn Khaldun para escrever a história dos judeus, primordialmente ele usou a Torá, mais especificamente os livros históricos como Reis, Juízes os Salmos³³⁷. Além disso, Ibn Khaldun consultou amplamente as *israiliyat* dado o enorme volume existente por causa de judeus apóstatas que abraçaram o Islã e conseqüentemente levaram suas crônicas ao universo teológico islâmico. Aqui entra um diferencial: enquanto nos primeiros séculos pós-Maomé as *israiliyat* foram historicamente úteis para a teológica islâmica, em outros momentos elas seriam fundamentais para a historiografia e seriam consultadas mais por historiadores do que por teólogos. Entretanto, Josippon jamais poderia ser classificado como *israiliyat* dada sua procedência que não remonta a judeus árabes posteriormente islamizados, assim seu uso seria de menor relevância se comparado com o volume das *israiliyat* no mundo islâmico. Em ordem de importância, podemos citar as três fontes israelitas para Ibn Khaldun:

1. A Torá: é sabido que os muçulmanos já tinham acesso à Torá traduzida para o árabe. Não se tem notícia de historiadores árabes que aprenderam o hebraico.
2. *Israiliyat*: era *topos* desde os primeiros historiadores árabes o uso dessa fonte, pois tratava especificamente dos judeus em território árabe. As *israiliyat*, por terem sido fundamentalmente compiladas por judeus árabes, dificilmente faziam referências ao judaísmo longínquo da Península Arábica, grosso modo pode-se dizer que era de caráter mais local e provinciano limitadas às colônias judaicas falantes de árabe.
3. Finalmente, temos Josippon, ou como Ibn Khaldun diz, Yusuf Ibn Kurion, considerado por ele um dos mais influentes judeus quando do ataque de Vespasiano na Judeia.

Após citar as premissas iniciais da formação da autoridade política dos Filhos de Israel, Ibn Khaldun mostra a relação dos livros condizentes ao AT e às leis dos judeus. Curioso notar

³³⁶ FISCHEL, Walter J. Ibn Khaldun's Use of Historical Sources in: *Studia Islamica*. No. 14, 1961, p. 109-119.

³³⁷ Ibidem.

que, ao falar deles, comete-se uma longa digressão ao mudar seu foco para a história do cristianismo. Aliás, o capítulo é intitulado por ele “ *Considerações sobre o significado de Papa e Patriarca na religião cristã e o significado de Kohen para os judeus*”, mais adiante ele cita os livros da Bíblia:

A Torá que consiste em cinco livros: Livro de Josué, Livro dos Juízes, Livro de Rute, Livro de Judite, Livro de Reis, Livro de Crônicas. Os três Livros dos Macabeus³³⁸, de Ibn Kurion³³⁹.

A relação entre os três Livros de Macabeus e Josippon ocorre devido à proximidade com historiadores coptas (vide p. 34, comparar as citações). A questão se torna um pouco mais clara quando vemos que não tão longe do Cairo (cidade onde Ibn Khaldun teve contato com judeus e coptas), os três Livros de Macabeus fazem parte do cânone vetero-testamentário da Igreja Ortodoxa Etíope³⁴⁰. A popularização de Josippon entre os coptas e sua consagração no rito etíope como cânone poderiam ter induzido Ibn Khaldun a ideia de que os três Livros de Macabeus fizessem parte da Bíblia³⁴¹ e fossem escritos por Josippon pois aborda o período do Segundo Templo incluindo a revolta dos Macabeus.

O que acabamos de ver são as preliminares sobre o judaísmo e seus ritos na *Muqaddima*, Ibn Khaldun narra a história do Segundo Templo até a Diáspora baseado em Josippon bem mais adiante, no *Kitab al-Ibar*. Morfológicamente, a *Muqaddima* visa esclarecer conceitos e enunciar algumas ideias sobre a estrutura social dos povos estudados, já o *Kitab al-Ibar* almeja a narrativa universal deles. Ibn Khaldun dedicou uma parte considerável do *Kitab al-Ibar* ao povo judeu, dividindo sua história em oito tópicos:

1. Relato histórico dos Filhos de Israel e de suas profecias, sua autoridade real e o domínio da terra sagrada do Levante e como se seu estado se renovou após a extinção³⁴² (*Al-*

³³⁸ Em nota, Rosenthal afirma que: “a referência à suposta autoria do Livro de Macabeus de Joseph B. Gorion (Pseudo-Josippon), não é encontrada no manuscrito II, 148, e incidentalmente aparece no manuscrito C apenas nas margens. Deve-se notar que o texto árabe da *História dos Judeus* de Pseudo-Josippon é ocasionalmente chamado de Livro dos Macabeus”. Parece que houve uma confusão, pois o Livro de Macabeus atribuído a Josippon é o quinto (que aparece também como II Macabeus Árabe).

³³⁹ *Muqaddima*, p.186. فمن شريعة اليهود القديمة التوراة و هي خمسة أسفار, وكتاب يوشع وكتاب القضاة و كتاب راعوث و كتاب يهوذا, و أسفار الملوك أربعة, و سفر بنيامين و كتب المقابيين لإبن كريبون ثلاثة, وكتاب عزرا الإمام, كتابا أوشير و قصة هامان, و كتاب أيوب الصديق, و مزامير داوود عليه السلام, و كتب ابنه سليمان عليه السلام خمسة و نبوات الأنبياء الكبار والصغار ستة عشر, كتاب يشوع بن شارخ وزير سليمان.

³⁴⁰ Diga-se de passagem, o Livro de Josippon é considerado cânone na Igreja Ortodoxa Etíope (Tawehada), no entanto a ideia do livro é a mesma que sua versão preliminar do séc.IX, mas possuem suas próprias diferenças internas. Em ge'ez o livro é conhecido como *Zena Ayhud*. Embora carregue o mesmo título de Macabeus, o conteúdo da versão etíope é muito diferente da católica e ortodoxa C.f. KAMIL, Murad. *Des Josef Ben Gorion – Geschichte Der Juden*. Berlin: J.J. Augustin, 1937.

³⁴¹ Lembrando que entre os coptas há apenas os Livros 1 e 2 Macabeus.

³⁴² *Kitab al-Ibar*, p. الخبر عن بني إسرائيل و ما كان لهم من النبوة و الملك و تغلبهم على الأرض المقدسة و بالشأم و كيف تجددت دولتهم بعد الإنقراض و ما اكتنف ذلك

khabar 'na Bani Isra'il ua ma kana lahum min al-nubua ua al-mulk ua taghallubihim 'ala al-ard al-muqaddasa bi al-sham ua kaifa tajaddadat daulatuhum ba'da al-inqirad ua ma iktanafa dhalika).

2. O relato histórico sobre os Juízes dos Filhos de Israel: De Josué até se tornarem uma monarquia chefiada por Saul³⁴³ (*Al-khabar 'an hukkam Bani Isra'il ba'da Iusha ila an sara amruhum ila al-mulk ua malaka alaihim Talut*).
3. O relato histórico acerca dos reis dos Filhos de Israel após os Juízes, em seguida sua separação com o evento da dinastia dos Filhos de Salomão filho de Davi das duas Tribos de Judá e Benjamin até sua extinção³⁴⁴ (*Al-khabar 'an muluuk Bani Isra'il ba'da hukkam thumma iftiraq amruhum ua al-khabar 'an daula Bani Sulaiman Bin Dauud 'ala al-sabtain Iahudha ua Biniamin bi al-Quds ila inqiradiha*).
4. O relato histórico sobre a separação dos Filhos de Israel em Jerusalém, dentre eles os que eram das Tribos de Judá e Benjamin até o seu fim³⁴⁵ (*al-khabar 'an iftiraq Bani Isra'il minhum bi al-bait al-maqdis 'ala sabti Iahudha ua Biniamin ila inqiradihi*).
5. O relato histórico sobre a dinastia das Dez Tribos: seus reis até a sua extinção³⁴⁶ (*al-khabar 'an daula al-asbat al-'ashara ua mulukuhum ila hina inqiradi amrihim*).
6. O relato histórico sobre a construção de Jerusalém depois da primeira destruição e as duas dinastias dos Filhos de Israel – os Filhos de Hasmonai e os Filhos de Herodes até a segunda destruição e o grande exílio³⁴⁷ (*al-khabar 'an 'imara bait al-maqdis ba'da al-kharab al-auual ua ma kana li Bani Isra'il fiha min al-mulk fi daulatain li Bani Hashmonai ua Bani Hiruduus ila hina al-kharab al-thani ua al-jalua al-kubra*).
7. Início do governo de Antipas, pai de Herodes³⁴⁸ (*Ibtida' amri Anzhaftar abu Hiruduus*).
8. Extinção da autoridade real dos Hashmonai (Asmonitas) e início do governo de Herodes e de seus Filhos³⁴⁹ (*Inqirad mulk Bani Hashmonai ua ibtida' mulk Hiruduus ua Banihi*).

Pela divisão estabelecida por Ibn Khaldun, nota-se sua abordagem cronológica da história dos judeus. Além do mais, sua ideia de nascimento e morte de dinastias está expressa

³⁴³ *Kitab al-Ibar*, p. 369. الخبر عن حكام بني إسرائيل بعد يوشع إلى أن صار أمرهم إلى الملك و ملك عليهم طالوت.

³⁴⁴ *Ibidem*, p.372. الخبر عن ملوك بني إسرائيل بعد الحكام ثم افتراق أمرهم وخبر عن دولة سليمان بن داوود على السبطين يهوذا و بنيامين بالقدس إلى انقراضها

³⁴⁵ *Ibidem*, p.374. الخبر عن افتراق بني اسرائيل منهم بالبيت المقدس على سبط يهوذا و بنيامين إلى انقراضها

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 379. الخبر عن دولة الأسباط العشرة و ملوكهم إلى حين انقراض امرهم.

³⁴⁷ *Ibidem*, p.381. الخبر عن عمارة بيت المقدس بعد الخراب وما كان لبني اسرائيل من الملك في الدولتين لبني حشمناي و بني هيردوس إلى حين الأول الخراب الثاني والجلوى الكبرى

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 386. ابتداء أمر أنظفتر أبو هيرودس

³⁴⁹ *Ibidem*, p.389. انقراض ملك حشمناي و ابتداء ملك هيرودس و بنيه

em seus tópicos relativos à cronologia dos Filhos de Israel. A base primordial para o nascimento de uma dinastia é o *mulk* que é um dos principais elementos de sua historiografia. O *mulk* é a chave para entender os processos históricos que acarretam em dinastias e seu ciclo de ascensão e queda, após os homens entrarem em solidariedade uns com os outros (*assabiya*), o próximo passo é o *mulk* que seria politização do espírito comum que amalgama pessoas que compartilham uma origem comum. Ibn Khaldun esclarece detalhadamente como se constituiu a formação da monarquia israelita (*mulk*) tendo como primeiro rei Saul (*malaka alaihim*), aqui começaria a “história política” propriamente dita dos israelitas. A ideia de *mulk* (autoridade real)³⁵⁰.

A partir disso inferimos algumas questões: a primeira é a abordagem histórica que Ibn Khaldun dá aos judeus a partir do Primeiro Templo por causa do aparecimento da autoridade política. Como a biografia de um profeta pode ser qualificada como história se não há a presença do *mulk*? A história dos profetas se enquadra na *sira* (biografia) sendo um tipo de objeto estudado pela “ciência da história”, pois ela pode ser utilizada como exemplo para o devoto religioso. Anterior a isso, a tradição israelita deve ser enquadrada na esfera teológica que também faz parte da história, pois sabemos que para o historiador árabe não há diferença entre memória e história, ambos fazem parte do estudo da história. No caso religioso, a historicidade é verificável por causa da autenticidade da revelação (*asbab al-nuzul*), para este caso, ele usa a Torá e as *israiliyat* como fontes principais, mais adiante, ao tratar da história anterior aos reis israelitas, Ibn Khaldun nomeia outro capítulo de:

Relato histórico dos Filhos de Israel, de suas profecias e da autoridade real (*mulk*) e da conquista da Terra Santa no Levante e como o seu estado se renovou após a destruição e das condições [*al-ahual*] que a acompanharam.³⁵¹

³⁵⁰ ملك *mulk*: possui uma infinidade de significados, mas para Ibn Khaldun é a autoridade real, como traduz Rosenthal. A palavra em si carrega uma carga semântica poderosa, pois está imbuída de elementos religiosos e políticos. *Mulk* é necessariamente ligado à ideia de “posse”, i.e., a autoridade que se preze deve *possuir* algo e submetê-lo ao seu domínio. Assim, *malik* é a pessoa da autoridade máxima, no caso, o rei; *mulk* é o seu domínio; *mamluk* é a sua posse e quem o tomou como chefe; *mamlaka* (nesse caso há o acréscimo do “mim” como marcador locativo) é o local de sua atuação, o reino. A raiz m-l-k é conhecida por outros povos semitas: entre os judeus a expressão *Melech ha-’olam* (*Rei do Universo*) é a fórmula sacra repetida em cada prece, para os muçulmanos *Malik iaum al-din* (*Rei do Dia do Juízo*) remete também a mensagem da submissão de todos à soberania/autoridade divina. Na obra de Ibn Khaldun, *mulk* pode ser referir a aspectos mais genéricos (*soberania, autoridade, poder*) ou questões mais singulares (ao tratar de algum rei, *malik*, ou de algum reino em especial).

³⁵¹ *Kitab al-Ibar*, p. 365.

Em destaque, vemos outra palavra chave: o plural *al-ahual* (situações, condições) que diz respeito à especificidade do fato, da ação histórica. O relato histórico possui suas próprias particularidade como vemos nos já citados trechos:

Então a lei para distinguir a verdade da inverdade dos relatos históricos possíveis ou impossíveis é observar a organização humana que é a civilização e distinguir também as condições particulares [*al-ahual*] em suas respectivas naturezas; as coisas que se aplicam e as coisas que não se aplicam [...] Saiba que a verdade da história é, certamente, a informação sobre a organização social humana que é a civilização mundial. Trata-se das condições [*al-ahual*] que afetam a natureza da civilização [...]³⁵²

A história dos judeus não seria diferente, possuíam também suas próprias particularidades, a profecia e a formação da autoridade real como imperativo para lançá-los na lógica da sucessão dos estados. A história dos Filhos de Israel é dividida em duas partes: anterior aos Reis e posterior a eles. Tal divisão é clara no *Kitab Al-Ibar* sendo que a primeira é marcada pela narrativa da Torá e pelos eventos que para nós, historiadores, se encaixam mais na *memória*. A segunda parte é a história “política” dele iniciada com o advento do *mulk* e da monarquia israelita, aqui começa a trama política com sucessões e quedas de dinastias, em outras palavras, os Filhos de Israel passam a se enquadrar na lógica da ascensão e queda dos estados.

Ibn Khaldun é relativamente metuculoso no tratamento das fontes. Quando ele inicia a história da monarquia israelita, faz questão de “depende unicamente” de fontes autênticas (*al-sahih minhu*). Ele nos traz a relação das fontes consultadas, dentre elas: os livros de Tabari e, Mas’udi, o que foi transmitido (*ma naqalahu*) por Sahib Al-Huma³⁵³ (descendentes dos Ayubidas) em sua história sobre os livros de Juizes e de Reis, além de Orosius, chamado por Ibn Khaldun de “*mu’arrikh al-rum*” (historiador dos romanos)³⁵⁴. Ibn Khaldun se baseou no consenso de todas as fontes supracitadas:

Todos [os historiadores citados acima] disseram: quando Josué conquistou a cidade de Jericó foi para Nablus então a dominou e enterrou os restos mortais de José, que a paz esteja com ele, pois os carregaram quando saíram do Egito e já havíamos mencionado que ele tinha dito isso quando de sua morte³⁵⁵.

³⁵² Ibidem, p. 35 -38.

³⁵³ Personalidade importante da então extinta dinastia Ayubida. Foi nomeado sultão da cidade de Huma, Síria, pelos mamelucos e foi apelidado de Dono de Huma “*Sahib Al-Huma*”

³⁵⁴ *Kitab al-Ibar*, p.369.

³⁵⁵ Ibidem, p.

Vemos que Ibn Khaldun possuía um certo espírito “cosmopolita”, pois recorre até mesmo a fontes não-árabes (é o caso Orósio). O fato de insistir tanto na relação das fontes apenas corrobora suas considerações iniciais sobre a seriedade no “método” exposto na *Muqaddima*. Ao longo de toda obra, inclusive sobre os judeus, Ibn Khaldun menciona a fonte na qual extraiu determinado conhecimento, além disso, prefere usar alguns livros do AT como fonte histórica da que as narrativas israelitas de autores islâmicos. Isso porque há eventos mencionados no *Kitab al-Ibar* presentes apenas na Bíblia como o filho de Davi, Absalão e a mítica história de Sansão, Ibn Khaldun não nega o papel relevante que os livros do AT tiveram em sua história universal.

A miscelânea de fontes usadas por Ibn Khaldun atesta o caráter técnico da sua proposta historiográfica. Historiadores coptas (os mesmos tratados acima) foram também referências importantes, dado o fato de eles terem desenvolvido tão bem a história do povo e terem sido tributários de Josippon. Do lado islâmico, Ibn Khaldun só poderia contar com o Alcorão, a Sunna e sobretudo as *israiliyat*, já do lado cristão a variedade de fontes era maior, especialmente aquelas que remetiam a autores coptas, entre ambas, havia os textos judaicos, i.e., o AT.

Ibn Khaldun teve acesso ao Josippon por intermédio de autores coptas e *in loco* através dos judeus do Cairo. Entende-se que a historiografia árabe não compilou grande parte da história dos judeus ainda que sua abundância seja explicada pela sua antiguidade frente ao cristianismo e ao Islã. Ibn Khaldun diz:

Estudioso algum escreveu sobre os relatos históricos [*akhbar*] dos judeus de Jerusalém e a autoridade real após o Exílio [causado por] de Nabucodonosor e as duas dinastias daquele período, sequer aparecem em livros de histórias ainda que sejam abundantes. Quando eu estava no Egito, caíram em minhas mãos alguns trabalhos de sábios dos Filhos de Israel daquele tempo sobre os relatos históricos de Jerusalém e das duas dinastias entre a primeira destruição de Nabucodonosor e a segunda de Tito a qual contribuiu para o Grande Exílio. Os relatos daquela época foram salvos, a autoria do livro é de Yussuf Bin Kurion, alega-se que ele era um dos grandes generais judeus durante o avanço romano contra eles. Durante uma incursão, Vespasiano, pai de Tito, o cercou e avançou violentamente, Yussuf fugiu para alguns abrigos e lá ficou até que foi preso. [Ele] o manteve consigo juntamente com o que tinha.

Os relatos de Yusuf Ibn Kurion se confundem com a biografia de Flávio Josefo que, como vimos, participou ativamente na resistência judaica contra a invasão de Tito. Ibn Khaldun reproduz o equívoco de grande parte dos historiadores medievais ao tratar Josef Ben Gorion como o personagem que protagonizou os eventos de 70 D.C. É certo que um certo Josef Ben Gorion participou da resistência contra os romanos e que teve um lugar de destaque entre os judeus, no entanto sua biografia não teria nada a ver com a de Josefo. Esse erro remonta à

transmissão de Josefo ao longo da Antiguidade tardia e do Medievo, tanto entre judeus, cristãos e muçulmanos. Tanto Flávio Josefo como Josef Ben Kurion eram de origem sacerdotal e nobre (*kohenim*) e ocupavam lugares de destaque na resistência judaica contra os romanos.

Após o resumo biográfico, Ibn Khaldun analisa “metodologicamente” o livro, ou melhor, as informações que ele teve sobre a obra produzida por Ibn Kurion, admitindo a necessidade de usá-lo como fonte de consulta. Ainda que a exegese islâmica não use os escritos israelitas como material indispensável, Ibn Khaldun reconhece seu valor para estudar a história dos judeus:

Quanto ao livro [Josippon], ele contém os relatos históricos sobre o Templo e os judeus daquele período e os relatos sobre as duas dinastias que lá estiveram: os Filhos dos Hashmonaim (Asmonitas) e os judeus filhos de Herodes. Quanto aos acontecimentos, os resumi aqui tal como os encontrei [no livro], pois dependi unicamente dele. As pessoas são as que mais conhecem seus relatos históricos quando não há nada que se opõe a eles. Tal como disse [Muhammad], que a paz e a benção de Allah estejam sobre ele: ‘Não creiam no Povo do Livro [judeus e cristãos]’ e tem dito ‘E não os desmintam’. Ainda assim, certamente consulta-se à história dos judeus e os contos dos Profetas as quais estão na revelação divina: ‘E digam: cremos no que foi revelado a nós e no que foi revelado a vocês’. Quanto ao relato histórico sobre os acontecimentos baseados na solidez, bastasse apenas um relato que caso prove a sua veracidade. Portanto, devemos seguir esses relatos históricos que nos foram apresentados para que suas condições [*ahualuhum*] do princípio ao fim, Deus sabe mais.³⁵⁶

Novamente vemos a aplicabilidades das “categorias históricas” de Ibn Khaldun, i.e., os *ahual*. Nesse caso foi necessário o uso de uma fonte não árabe para corroborar o que enunciou em sua introdução, isso mostra o caráter relativamente “universalista” e “generalista” que o *ilm al-tarikh*. A fonte judaica, ainda que estivesse traduzida para o árabe, mostraria aquilo que Ibn Khaldun sempre defendeu em termos de epistemologia³⁵⁷ da ciência histórica. A ciência da história, mesmo dependendo de elementos da exegese islâmica, teria um grau de independência considerando sua abordagem universalista, anacronismos à parte, mas ela carregaria quase que leis gerais.

Josippon é mencionado pelo menos quinze vezes, sendo que na maioria ele é invocado pela *fórmula* historiográfica árabe (recurso utilizado por vários historiadores medievais): *qala*

³⁵⁶ Ibidem, p.117

³⁵⁷ Reitero a necessidade de desconsiderar alguns termos tido como anacronismos pela historiografia contemporânea, no entanto os faço por mera economia linguística. Talvez a palavra epistemologia não soasse corretamente ao tratarmos da proposta historiográfica de Ibn Khaldun, porém a ideia é mostrar seu interesse na produção do conhecimento histórico.

Ibn Kurion (“disse Ibn Kurion”), seguido pelo que, aparentemente, seria o discurso direto do próprio historiador judeu ou que mais se aproximaria a ele. A inserção do discurso direto atribuía ao historiador maior credibilidade, tanto Ibn Khaldun como os seus predecessores fizeram uso de tal recurso:

Disse Ibn Kurion [*Qala Ibn Kurion*]: Então a Torá foi traduzida para os gregos, sabe-se que Ptolomeu, rei grego do Egito, após Alexandre, era macedônio, amava as ciências e apaixonado pela filosofia e pelos livros religiosos. Foram mencionados a ele os vinte e quatro livros dos judeus, então [Ptolomeu] ansiou conhece-los, assim escreveu para o sacerdote de Jerusalém o presenteando, então ele escolheu setenta sábios religiosos judeus dentre eles, o sumo-sacerdote Eleazar, e os enviou juntamente com os livros, [o rei] os recebeu hospitaleiramente³⁵⁸

A história do povo judeu no *Kitab Al-Ibar* é relativamente longa. Reproduzir todas as passagens aqui seria inviável, mas selecionamos as mais importantes, do ponto de vista da obra de Ibn Khaldun. A ideia é mostrar que ele legou aos judeus um papel importante em sua gigantesca obra que ambicionava a universalidade; ainda que tenha usado o Torá e o Josippon como principais fontes, isso não desacreditou o seu ofício de historiador, pelo contrário, o qualificou no mais alto patamar da *Belles Lettres* árabes do medievo. O fato é que Josippon foi importante nas historiografias e cosmologias orientais, i.e., no Mediterrâneo oriental, pois foi a tentativa mais próxima de se estudar a história dos israelitas num contexto histórico e não religioso.

³⁵⁸ قال ابن كوريون – ثم ترجمت التوراة لليونانيين و كان من خبرها تلميذ ملك مصر بعد الإسكندر , وكان من أهل مقدونية , و كان محباً للعلوم و مشغوفاً بالحكمة و الكتب الإلهية. و ذكرت له كتب اليهود الأربعة و العشرون سفاً فتأقت نفسه للوقوف عليها , و كتب إلى كهنون القدس في ذلك و أهدى له , فإختار سبعين من ابحار اليهود و علمانهم, و فيهم كوهن عظيم اسمه ألعازر, و بعثهم إليه و معهم الأسفار فنلقاهم بالكرامة.

Conclusão

Passados mais quase quatrocentos anos entre Josippon e Ibn Khaldun, várias questões perduraram no universo intelectual de parte dos historiadores árabes medievais. Em retrospecto, a história dos judeus escrita por Josefo, remodelada por historiadores cristãos e finalmente sua compilação sob forma do Josippon foi de suma importância para condicionar os historiadores árabes. Ela pode ser enquadrada, tanto na historiografia árabe cristã como muçulmana, como fonte relevante para o estudo histórico dos judeus em suas respectivas relações com a profecia divina. No caso dos coptas árabes o estudo de Josippon foi mister para dar continuidade em provar, historicamente, que as Escrituras estava corretas; neste caso os coptas deram o mesmo tratamento que os cronistas medievais ocidentais deram aos Filhos de Israel. A Igreja Etíope foi mais além: o Livro de Josippon foi considerado canônico e fez parte de sua literatura veterotestamentária; infere-se uma nova questão: como foi o primeiro contato dos etíopes com Josippon? Será que haveria uma relação com o Josippon mencionado pelos coptas ou será que ele se desenvolveu independente da versão copta (ainda que esta apenas mencione a obra judaica)? A versão árabe teria alguma relevância na versão etíope?

Tais questões são de capital importância para quem estuda as liturgias cristãs orientais, pois ao que parece o Josippon teve maior impacto no Oriente Próximo e na África do que na Europa. Seria necessário um escrutínio maior e tempo para respondê-las, assim as levarei a cabo a partir de artigos futuros publicados. O livro nasceu no sul da Itália (a despeito da posição geográfica, era uma região extremamente ligada ao Oriente pelo fato de estar sob domínio dos bizantinos).

O primeiro capítulo visou elucidar alguns pontos primordiais da historiografia árabe no medievo. Que fique claro que o séc. VII da Era Cristã, período tão caro para o muçulmano devoto, não foi o marco fundador da historiografia árabe, já que anteriormente já se encontravam vestígios de historicidade entre os povos árabes. É mais óbvio falar que a história deixará, gradativamente, sua oralidade e tornar-se-á um texto escrito, de caráter mais prosaico e técnico do que às antigas poesias dos *ayyam* que mesclavam genealogias locais com eventos históricos.

A ideia foi mostrar as várias mudanças que a historiografia árabe sofrerá entre os sécs. VII e XIV de maneira resumida para poder entender a proposta epistemológica de Ibn Khaldun. Além do mais, será após o séc. VIII, com a consolidação do poder político islâmico no Oriente Próximo e Norte da África, que a história árabe assumirá um caráter universal em virtude dos vários povos que serão subjugados aos califados. Assim como Políbio escreveu uma história universal tomando como ator Roma, os historiadores árabes mostrarão a supremacia do Islã frente aos demais poderios.

Ibn Khaldun será um marco na historiografia árabe, pois denunciará as falhas de seus antecessores no que tange à escrita da história. Sua tentativa em criar uma reflexão da história contribuirá para as mudanças do método histórico e a separação entre uma simples narrativa histórica e uma história filosófica regida por elementos sócio-políticos. Notamos uma história marcada por ascensões e quedas de dinastias que se enquadraria de maneira helicoidal, isto é, uma história linear (típico das historiografias semíticas) transcendental mesclada com ciclos de ascensões e quedas de estados.

O segundo capítulo, o menor de todos, apresentou em linhas gerais os princípios da historiografia judaica antiga com seu zênite em Flávio Josefo, posteriormente suas obras foram lidas e relidas por vários cronistas que fizeram os mais variados usos. O título provocativo de Steve Mason³⁵⁹ “*The Use and Abuse of Josephus*” revela que Josefo foi a principal referência histórica sobre os judeus, no entanto sem ir de encontro com às Escrituras. Talvez este tenha sido um dos motivos pelos quais Josefo se tornou comum para os historiadores cristãos medievais, a necessidade de ter uma prova histórica irrefutável que pudesse solidificar mais ainda o argumento das Escrituras. No entanto, a partir do séc.IV, as obras de Josefo sofreram constantes simbioses com as versões de Pseudo-Hegesipo até chegar à sua nova forma com o Josippon, nas palavras de Mireille Habas Lebel:

É no século X, certamente no sul da Itália, que se viu surgir um avatar em língua hebraica, o Josippon. A obra era inspirada numa antiga adaptação latina que remontava ao século IV e atribuída a um certo Hegesipo, nome no qual se reconhece Josefo; suas fontes abrangiam também os dois livros de Macabeus e algumas crônicas medievais. Ele reconhecia sua dívida para com um historiador judeu chamado Josef, filho de Matias, o qual confundia com Josef ben Gorion, um dos principais líderes da revolta de Jerusalém.³⁶⁰

³⁵⁹ MASON, Steve. *Josephus and the New Testament*. Ver “bibliografia”.

³⁶⁰ LEBEL, Mireille H, op. cit., p. 263.

O fato é que a miscelânea produzida pelos vários textos sobre a história dos judeus até chegar em Josippon produziu novas obras, embora estas clamem que tomaram como referência Josefo. Mas a atitude dos historiadores seguintes em relação a Josefo é quase que unânime e reconhecer suas obras como o *opus magnus* histórico sobre os judeus.

Finalmente, o capítulo três tratou do encontro entre Josippon e as historiografia. Podemos ver que para ambos árabes cristãos e muçulmanos Josippon foi uma ferramenta fundamental para entender historicamente os judeus; cristãos e muçulmanos árabes enxergavam no judaísmo a prova irrefutável de suas respectivas profecias. A antiguidade do povo judeu não apenas servia para ele, mas também um testemunho histórico das revelações posteriores. No caso mais específico deste trabalho, os muçulmanos recorriam às narrativas israelitas para autenticar e corroborar a vinda de Maomé; Josippon árabe pode ser qualificado como uma dessas narrativas, no entanto muito mais tardia e de caráter mais histórico do que aquelas que vinham de judeus convertidos ao Islã.

Ibn Khaldun tentou atribuir aos judeus sua lógica de uma história quase que padronizada de ascensão e queda de dinastias, basta ver o seu léxico conceitual incorporado no capítulo concernente à história dos judeus no *Kitab al-Ibar*. Para Ibn Khaldun não apenas os grandes impérios e estados estavam inseridos na sua visão de mundo regido por ascensões e quedas, mas os pequenos estados também passaram por esse processo, vide o caso da monarquia israelita. A presença de judeus e de Josippon na historiografia árabe foi resposta ao movimento iniciado no séc.VII quando das conquistas árabes, os contatos entre os “primos” se tornaram mais intensos. Ao mesmo tempo, analisando numa visão macro, percebe-se a fluidez e o cosmopolitismo do Mediterrâneo a partir do séc.X (quando o livro foi escrito) que facilitou, em certa medida, o maior contato entre culturas e povos. É possível até mesmo traçar uma história da versão árabe de Josippon de maneira a traçar o seu percurso da tradução no Iêmen até cair nas mãos de Ibn Khaldun no Cairo. No entanto, deve-se reconhecer que tal tarefa seria trabalhosa, pois o historiador deve estar preparado para analisar as várias “faces” do Josippon árabe, pois ao que parece ele não foi uma versão íntegra e única.

Bibliografia

Fontes Primárias:

AL-BIQA' I. *Nuzham al-darar fi tanasub al-ayyat ua al-suaar* الصور و التناسب الايات و الصور (Colhendo pérolas na harmonia entre os Versículos e os Capítulos [do Alcorão]). Disponível em <https://archive.org/details/Nathm_Durar_Fi_Tanasub > .

AL-MAQRIZI. *Maua'izh ua al-I'tibar bi al-Dhikri al-Khitat ua al-Athar* المواعظ والإعتبار بذكر الخطط و الاثار (Discursos e Lições dos Resquícios do Passado). Cairo: Markaz al-Islami li Tiba' ua al-Nashr, 1987.

AL-MAS'UDI. *Akhbar Al-Zaman* أخبار الزمان (História do Tempo). Cairo: [s.e.], 1938, p.48

AL-TABARI. *Tarikh Al Umami ua Al Muluk.- Tarikh Al-Tabari* تاريخ الأمم و الملوك – تاريخ الطبري (História das Nações e dos Reis – História de al-Tabari). Tradução livre: Ayub Naser. Amã: Bait al-Afkar al-Daulia, [s.d], p.22.

ASSAL, Safa I. *Majmu' al-Qauanin* مجموع القوانين (Guia Canônico Completo). Disponível em <<http://arabic.coptic-treasures.com/patrology/assal-sons.php> >.

CONSTANTIN, Mahbub (Agapius). *Kitab Al-Unvan Histoire Universelle*. Tradução: Alexander Vasiliev. Paris: [s.n], 1909

EUSÉBIO. *História Eclesiástica*. São Paulo: Novo Século, 2002.

GORION, Josef. *A Compendious and Most Marueilous History of the Latter Tymes of the Jewes Commune-Weale*. Traduzido por Peter Morvvin. [S.l]: EBBO Editions, [S.d]

IBN ATHIR. *Al-kamil fi al-tarikh* ألكامل في التاريخ (História Completa). Beirute: Dar Kutub al-Ilmia, 1987

IBN HAZM. *Al-Fasl fi Al-Milal ua al-Nihal* الفصل في الملل و الأهواء و النحل (Separando Religiões, Heresias e Seitas).Beirute: Dar al-Jil, [s.d].

IBN ÍBRI (BAR HEBREUS). *Tarikh Mukhtasar al-Duwal* مختصر تاريخ الدول (História Sucinta das Nações), p.49. [S.l.d].

IBN KHALDUN. *Kitab Al Ibar ua Diwan Al-Mubtada ua Al-Khabar fi Ayyam Al-Arab ua Al-Ajam ua Al-Barbar ua man asarahum min Dhawi Al-Sultan Al-Akbar* كتاب العبر و ديوان المبتدأ و الخبر

في أيام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. Texto original em árabe. Bait Al Afkar Al-Daulia. (Carece de outras informações, todavia, acredita-se que esta é a reedição mais comum na contemporaneidade da obra de Ibn Khaldun).

_____, Ibn. *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*. Traduzido por William MacGuckin de Slane.

_____. *Muqaddima* مقدمة. Editada e comentada por Abdul Salam Al-Shadadi. Casablanca: Bait al-Funun ua al-Ulum ua al-Adab, 2005.

_____. *The Muqaddimah – An Introduction to History*. Traduzido por Franz Rosenthal. Nova Jersey: Princeton University Press, 1967.

IBN RAHIB. *Tarikh al-ma'ruf bi Ibn Al-Rahib* تاريخ المعروف بابن الراهب (*A História Conhecida por Ibn Rahib*). Disponível em < <https://archive.org/details/chroniconorienta01butr>>

Ibn. *Al-ta'arruf bi Ibn Khaldun ua rihlatihi sharqan ua gharban* التعرف بابن خلدون و رحلته شرقاً و غرباً. Dar Al-Kitab Lubnani, 1979, Jiahu Books, 2003.

JOSEPHUS, Flavius. *The Jewish Wars*. Londres: Loeb Classical Library, 1961.

_____. *The Life /Against Apion*. Londres: Loeb Classical Library, 1926

_____. *Jewish Antiquities*. Londres: Loeb Classical Library, 1961.

KHALIFA, Hajji. *Kashf Al-Zunun* كشف الظنون (*Revelando as Mentres*). Acesso em < <http://shamela.ws/index.php/book/2118>>

ORÍGENES. *Contra Celsum*. Disponível em < <http://www.newadvent.org/fathers/0416.htm> >.

PSEUDO-HEGESIPO. *Historia Iosephi De Bello Iudaico Et Excidio Urbis Hierosolymitana*. Disponível em <http://www.tertullian.org/fathers/hegesippus_01_book1.htm>.

RUSHD, Ibn. *Faslu al-Miqal fima baina al-Hikma ua al-Shari'a min al-Ittisal* فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الإتصال. Cairo, Dar al-Maaref, Critical Edition – Muhammad 'Emara [s.d.].

_____, Ibn. *On the Harmony of Religion and Philosophy*. Translated into English by George Hourani. London: Leiden , 1961.

Literatura Secundária:

Al-KHALDI, Khaled. *Al-iahud fi al-daula al-arabiya ua al-islamiya fi Al-Andaluz*. Tese de doutorado defendida na Universidade de Bagdá em 1999.

AZMEH, Aziz Al-. *Ibn Khaldun An Essay in Reinterpretation*. New York, Central European University Press, 2003.

BORGE, Kevin. *A Historical Survey of the Rise and Spread of Christianity in Arabia in the first six centuries AD*.

COLLINWOOD, Robin George. *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

- COOK, Bradley J. *Classical Foundations of Islamic Educational Thought*. Provo: Brigham Young University Press, 2010, p.29.
- COOPERSON, Michael. *Classical Arabic Biography the Heirs of the Prophet in the age of Ma'mun*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- DONITZ, Saskia. *Historiography among Byzantine Jews: the case of Sefer Yosippon*. Disponível em <
https://www.academia.edu/5181725/HISTORIOGRAPHY_AMONG_BYZANTINE_JEWS_THE_CASE_OF_SEFER_YOSIPPON> acesso em 16 de março às 18:24.
- DONNER, Fred M. *Narratives of Islamic Origins – The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Nova Jersey: The Darwin Press, 1998.
- DURI, Abdul. *Nash'at 'ilm al-tarikh 'inda 'arab* النشأة علم التاريخ عند العرب [S.l.]:Markaz Zaied li turath ua tarikh, [s.d].
- FELDMAN, Louis; GOHEI, Hata. *Josephus, Judaism and Christianity*. Detroit: Wayne State University Press
- FISCHEL, Walter J. *Ibn Khaldun in Egypt: his public functions and his historical research (1380-1406): a study in Islamic historiography*. Los Angeles: University of California Press, 1967.
- FISCHEL, Walter J. Ibn Khaldun's Use of Historical Sources in: *Studia Islamica*. No. 14, 1961, p. 109-119.
- _____. *Ibn Khaldun and Tamerlane: Their Historic Meeting in Damascus, 1401 A.d. (803 A. H.) A Study Based on Arabic Manuscripts of Ibn Khaldūn's "Autobiography*. California: University of California Press, 1952.
- _____. Ibn Khaldun and Josippon in: *Homenaje a Milás-Vallicrosa* Vol 1. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científica, 1954.
- GILBERT, Martin. *In Ishmael's house – a history of Jews in Muslim lands*. Londres: Yale University Press, 2010, edição Kindle.
- GOODMAN, Lenn E. *Jewish and Islamic Philosophy*. Nova Jersey: Rutgers University Press, 1999.
- _____. *Ibn Khaldun and Thucydides*. In: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 92, No. 2, abril – junho de 1972.
- GUTAS, Dimitri. *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. a Study of the Graeco-Arabic Gnomologia*. New Heaven: Yale University Press, 1975.
- HADAS, Moses. *Hellenistic Culture Fusion and Diffusion*. Nova Iorque: W.W Norton, 1959.

- HIMISH, Salim. *Al-Khaldunia fi Dau' i Falsafati al-Tarikh* الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ (*Ideias Khaldunianas na Luz da Filosofia da História*) Beirute: Dar Al-Tali'a, 1988.
- HITTI, Philip K.. *The History of Arabs*. Nova Iorque: Palgrave Macmillian, edição Kindle, localização 1031, 2002.
- HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.
- HOYLAND, Robert et al. *From Hellenism to Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- JOLY, Fábio (org.). *História e retórica. Ensaio sobre historiografia antiga*. São Paulo: Alameda / FAPESP, 2007.
- KAMIL, Murad. *Des Josef Ben Gorion – Geschichte Der Juden*. Berlim: J.J. Augustin, 1937.
- KENNEDY, Hugh. *Muslim Spain and Portugal: A Political History of Al-Andaluz*. Nova Iorque: Routledge, 2014.
- KHADAR, Abdul A. Abdul al-Rahman. *Al-Muslimuna ua Kitabatu Al-Tarikh* المسلمون و كتابة التاريخ (*Os Muçulmanos e a Escrita da História*). [S.l.]: Al-Sadat Al-Ashraf, 1995.
- KHALIDI, Tarif. *Arabic historical thought in the classical period*. Cambridge University Press, 1994.
- KLEIN, B. Jews and Romans as Friends and Foes according Sefer Josippon in: *The Stranger in Ancient and Medieval Jewish Tradition*. Berlim: De Gruyter, 2010.
- KOSELLECK, Reinhart. *O Conceito de História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.p.109
- LAFSON, Israel. *Tarikh al-Iahud fi al-Bilad al-Arabi* تاريخ اليهود في بلاد العرب (*A História dos Judeus em Terras Árabes*). Cairo: Matba'al- 'Itimad, 1927.
- LEBEL, Mireille H. *Flávio Josefo, o judeu de Roma*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- LEWIS, Bernard. *Os Árabes na História*. Lisboa: Estampa.
- LEWIS, Bernard. *The Jews of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1984
- MABILLON, Jean. *Méthode pour Apprendre l'Histoire*. [s.l.d].
- MAHDI, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- MANN, Jacob. *The Jews in Egypt and Palestine under Fatimid Caliphs*. Humphrey Milford: Oxford University Press, 1920.
- MANN, Vivian B., et al. (ed.). *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*. Nova Iorque: The Jewish Museum, 1992.
- MANZHUR, Ibn. *Lissan al-Arab*. Cairo: Dar al-Hadith, [s.d].
- MASON, Steve (ed.). *Understanding Josephus Seven Perspectives*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

- MEDDEB, Abdel W. (ed). *A History of Jewish-Muslim Relations*. Princeton: Princeton University press, 2013.
- MEULEMAN, Johan H. *La causalité dans la Muqaddimah d'Ibn K̄haldūn* in: *Studia Islamica*, No. 74, 1991.
- MIQUEL, Andre. *Islão e sua Civilização*. Lisboa: Companhia Editora do Minho, 1971, p.163.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *The Faults of Greeks* in: *Daedalus*, Vol. 104, No. 2, Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C. Spring, 1975.
- _____. *Time in Ancient Historiography* in: *History and Theory*. Vol. 6, 1996, p. 1-23.
- _____. *The Classical Foundations of Modern Historiography*. California: University of California Press, 1990.
- NASSAR, Nassif. *Le Maître d'Ibn Khaldūn: Al-Ābilī* in: *Studia Islamica*, No. 20, 1964.
- PALAZZO, Carmen L. *Muçulmanos e Cristãos em Al Andalus: uma identidade que transcende o corte entre Oriente e Ocidente*. Disponível em <https://www.academia.edu/9246771/Al_Andalus> acesso em 31 de maio.
- PIEPER, Joseph. *Tradition: Concept and Claim*. Wilmington: ISI Books, 2008.
- PINES, Shlomo. *An Arabic version of Testimonium Flavianum and its implication*. Jerusalém: Jerusalem Academic Press, 1971
- QASSEM, Qassem Abdul. *Al-Iahud fi Misr اليهود في مصر (Os Judeus no Egito)*. Cairo: Dar Al-Shuruq, 1993.
- RABI', Amal M. Abdul Al-Rahman. *Al-Israiliyat fi al-tafsir al-Tabari الإسرائيليات في تفسير الطبري (As Israiliyat na interpretação de al-Tabari)*. Cairo: [s.e], 2001.
- REINER, Jacob. The English Josippon in: *The Jewish Quarterly Review*. Vol. 58, No. 2, out. 1967, p. 126-142.
- ROBINSON, Chase. *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- ROMILLY, Jacqueline. *Razão e História em Tucídides*. Brasília: UnB.
- ROSENTHAL, Franz. *The Classical Heritage in Islam*. Routledge, London, 1992.
- _____. *The History of Muslim Historiography*. Leiden, 1967.
- SAID, Ashraf Saleh. *Al-Athar al-baqiya an al-Biruni*. Cairo: Kutub Al-Arabiya, 2007.
- SIMON, Róbert. *Ibn Khaldun History and the Patrimonial Empire*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2002.
- SOARES, Theodoro G. Hebrew Historiography in: *The Biblical World*. Vol. 2, No. 3, 1893.
- THACKERAY, John. *Josephus – The Man and the Historian*. Nova Iorque: Ktav Publishing House, 1967.

TULLY, James (ed.). *Meaning and Context – Quentin Skinner and his Critics*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

YERUSHALAIMI, H. Yosef. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: University of Washington Press, 1982, pos. 507, edição Kindle.