

O uso do espaço como categoria nas Ciências Sociais. Percepção e representação do espaço na sociedade árabe-islâmica a partir de fontes medievais: um estudo de caso¹

Beatriz Bissio*

Resumo

O conceito de espaço, assim como o de tempo, foi objeto de especulação filosófica durante milênios. O artigo mostra que, nas ciências sociais, as representações e os valores atribuídos pelos homens de uma mesma civilização às diferentes regiões ou espaços – que Durkheim já demonstrava terem origem social – constituem importantes ferramentas de pesquisa e apresenta como estudo de caso a cultura islâmica.

Palavras-chave: Espaço, tempo, metodologia, categorias, civilização árabe-islâmica.

Abstract

The use of space as a category in social sciences. Perception and representation of space in the Arab-Muslim society based on medieval sources: a case study.

Philosophical analysis discussed the concept of space, as well as that of time, for milleniums. The article demonstrates that social sciences can use the representations and values given by men of the same civilization to different regions or spaces – that Durkheim already said have social origin – as important research tools, and presents the specific case of the Islamic culture.

Key words: Space, time, methodology, categories, Arab Islamic civilization.

¹ Este artigo é uma adaptação do Capítulo 1 da minha tese de Doutorado em História, **Percepções do Espaço no Medievo Islâmico (séc. XIV). O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Battuta**, defendida em março de 2008 na Universidade Federal Fluminense, sob orientação da Professora Dra. Vânia Fróes.

* Beatriz Bissio é formada em Ciências Sociais (PUC-Rio) e Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Atuou também como jornalista na área internacional, com artigos publicados na América Latina, Europa, EUA e África. Foi fundadora e diretora das revistas *Cadernos do Terceiro Mundo*, *Ecologia e Desenvolvimento* e *Revista do Mercosul*.

Espaço e tempo são conceitos que têm desafiado o ser humano e que foram objeto de especulação filosófica ao longo de milênios. A tendência a “especializar o tempo”, mostrada nos documentos que chegaram até nós das primeiras civilizações que desenvolveram a escrita, indicaria, segundo algumas interpretações, que a noção de espaço pode ter sido percebida pelos seres humanos antes da noção de tempo (Cardoso, 2005, p. 12).

Todos os seres humanos — consciente ou inconscientemente — estabelecem relações entre as categorias de espaço e de tempo e essa associação adquiriu uma surpreendente confirmação nos primeiros anos do século XX, com a Teoria da Relatividade de Einstein, hoje amplamente aceita nos meios científicos, segundo a qual espaço e tempo se relacionam estreitamente e, por isso, não é possível construir modelos por separado para cada um deles. Esse fato levou à necessidade de se definir uma categoria espaço-tempo com propriedades específicas.

No entanto, essa íntima relação entre as categorias “cósmicas” (Guriévich, 1990, p. 6) nem sempre é refletida nas pesquisas das ciências humanas. Na maior parte das vezes o estudo do meio habitado por uma determinada sociedade é cindido do tempo para facilitar a exploração dos fatos. Porém, esse recurso metodológico produz uma verdadeira fratura entre estas duas noções que não reflete o modo como estas categorias representam o vivido.

Aristóteles, em sua teoria do conhecimento, explicitada em vários trabalhos, em particular no livro *Da alma*, estuda conceitos percebidos pelos sentidos, associando-os a disciplinas das matemáticas: aritmética e geometria, em relação ao espaço, e uma disciplina, quantitativa, relativa à continuidade temporal (Brentano, 1943, p. 59). Entendia espaço e tempo como categorias mediante as quais os seres humanos podem classificar os fatos sensíveis. Essa noção foi retomada por Immanuel Kant (1724-1804), com uma visão diferente: o ponto de partida do conhecimento humano seria a razão, que imprime suas categorias (forças puras) nos objetos. No livro *Crítica da razão pura*, no qual analisa a faculdade de conhecer, Kant explica que o espaço não é um conceito empírico abstraído de experiências externas. Para ele, a representação de espaço já “tem de estar subjacente para certas sensações se referirem a algo fora de mim”. (Kant, 1999, p. 73). Logo, o espaço é uma representação *a priori* necessária que permanece subjacente a todas as intuições externas. O mesmo acontece com o tempo: espaço e tempo são formas puras *a priori*; ou seja, independem da experiência sensível. Se não contassem com essas representações, os seres humanos não teriam condições de tomar conhecimento das coisas. Assim, o espaço é a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, enquanto o tempo é a forma das percepções internas.

Émile Durkheim (1858-1917) interessou-se desde cedo pelas categorias de pensamento, articulando-as com os temas a cujo estudo dedicara-se. Entendia ele que um certo número de noções essenciais — estudadas desde Aristóteles, que as denominara de “categorias do intelecto” — está presente na nossa vida: noções de tempo, de espaço, de gênero, de número, de causa etc. Essas noções essenciais correspondem às propriedades

mais universais das coisas e podem ser comparadas a molduras que engastam o pensamento e são inseparáveis do funcionamento normal do espírito.

Numa crítica à perspectiva kantiana, Durkheim afirma que o espaço não é o meio vago e indeterminado imaginado pelo filósofo de Königsberg, já que se fosse “absolutamente homogêneo não serviria para nada e sequer poderia ser pensado” (Durkheim, 1989, p. 40). Para ele, a representação espacial consiste em uma primeira coordenação introduzida entre os dados da experiência sensível, que seria impossível se as partes do espaço fossem realmente substituíveis umas às outras. Ou seja, a partir da experiência, os seres humanos — exatamente como o fazem com o tempo — dividem e diferenciam o espaço.

Durkheim assinala que essas divisões, essenciais para a compreensão do espaço, decorrem “do fato de valores afetivos diferentes terem sido atribuídos às regiões” por homens de uma mesma civilização, “que possuem uma mesma representação do espaço.” Porque evidentemente “é necessário que esses valores afetivos e as distinções que deles dependem sejam igualmente comuns, o que implica, quase necessariamente, que são de origem social.”

A partir de sua convicção na origem social das categorias como tempo e espaço, Durkheim diz ser possível superar o choque entre as duas concepções da teoria do conhecimento que se confrontam “há séculos”: a dos empiristas, para os quais as categorias seriam “feitas de peças e pedaços e o indivíduo, o obreiro dessa construção” e a dos aprioristas, para os quais as categorias não podem derivar da experiência. É o seu caráter social que permite compreender de onde vem a necessidade das categorias: “Se os homens não estivessem de acordo sobre essas idéias essenciais, se eles não tivessem uma concepção homogênea do tempo, do espaço [...] todo acordo entre as inteligências tornar-se-ia impossível e, por conseguinte, toda a vida em comum.” (Durkheim, 1989, p.46). Assim renovada, a teoria do conhecimento parece, pois, na visão de Durkheim, chamada a reunir as vantagens contrárias das duas teorias rivais, sem apresentar os seus inconvenientes.

O pensamento de Durkheim parece próximo, mesmo que afastado no tempo, do de Clifford Geertz, na interpretação que este faz da cultura como conceito essencialmente semiótico. Coincidindo com Max Weber na avaliação do homem como um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, Geertz assume a cultura não como uma ciência experimental à procura de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado (Geertz, 1989, p. 15). O antropólogo propõe duas ideias: a primeira é que a cultura é melhor vista não como padrões concretos de comportamento, costumes, tradições, mas como um conjunto de mecanismos de controle — planos, regras, instruções (os “programas” dos engenheiros de computação) para governar o comportamento. E mostra que o homem depende, muito mais do que qualquer outro animal, de tais mecanismos de controle, que chama de programas culturais, para ordenar seu comportamento.

Geertz estima que sem esses padrões culturais — “sistemas organizados de símbolos significantes” — o comportamento humano seria ingovernável. A cultura — isto é, esses

padrões — não é apenas um ornamento da existência humana, mas condição essencial para ela, a principal base de sua especificidade.

A percepção do tempo e do espaço faz parte dos sistemas organizados de símbolos significantes de Clifford Geertz e, portanto, está permeada de significados específicos em cada cultura, a partir de concepções produzidas socialmente, no sentido dado por Durkheim. Aron Guriévich coincide com esses autores quando afirma que “o homem não nasce com ‘sentido do tempo’; suas noções espaciais e temporais vêm sempre determinadas pela cultura à qual pertence.” (Guriévich, 1990, p. 52).

Para o sociólogo alemão Georg Simmel (1858-1918), estudioso dos processos de socialização, o que tem importância social não é o espaço, mas o encadeamento e a conexão que o ser humano estabelece entre as diferentes partes do espaço, a partir de fatores espirituais (Simmel, 2006). Na sua visão, o espaço é uma atividade da alma, a maneira como os homens unem, em intuições unitárias, os efeitos sensoriais que em si mesmos não possuem elo algum. Desta forma, esse espaço passa a ter uma importância particular no estudo de uma sociedade dada, pois a ação recíproca transforma o espaço, antes vazio, em algo cheio de significado; portanto, ao tentar conhecer as formas de socialização, devemos estudar a importância que as condições espaciais de uma determinada socialização têm, em sentido sociológico, para suas demais qualidades e desenvolvimentos.

Partilhando dessa ideia, o sociólogo e filósofo francês Henri Lefebvre afirma que o espaço social não é um produto qualquer no meio de outros produtos; ele envolve as coisas produzidas; ele abarca as suas relações na sua coexistência e sua simultaneidade: ordem (relativa) e/ou desordem (relativa). Ele resulta de uma série e de um conjunto de operações e por isso não pode ser reduzido a um simples objeto (Lefebvre, 1986, p. 88). Por essa razão, insiste: o espaço não é uma ficção, “comparável àquela de um signo, de uma representação, de uma idéia, de um sonho”. O estudo do espaço social requer um conhecimento profundo do objeto de estudo, pois “nem a natureza — o clima e a localização — nem a história anterior” são suficientes, por si só, para explicá-lo.

De formação marxista, Lefebvre inclui entre os elementos que contribuem para a formação e a evolução do espaço social o crescimento das forças produtivas e entende que é o fruto das *relações* de todos os elementos citados anteriormente e que produz o espaço social. Na verdade, na sua concepção não há *um* espaço social, mas muitos: uma multiplicidade indefinida da qual o termo espaço social denota o conjunto não divisível. Por outro lado, nenhum espaço desaparece no curso do crescimento ou do desenvolvimento. O mundial não elimina o local. E mais: a forma do espaço social “é o encontro, a reunião, a simultaneidade de tudo aquilo que há no espaço, tudo o que é produzido seja pela natureza, seja pela sociedade — seja por sua cooperação, seja por seus conflitos.” (Lefebvre, 1986, p. 121)

Se o espaço social é constituído por um conjunto de sistemas de relações, a linguagem que permite que elas se estabeleçam tem, evidentemente, uma importância fundamental. Da mesma forma, a escrita — que transmite no tempo e no espaço esse sistema de relações — constitui um instrumento de alargamento do espaço social.

Por ter essa especificidade de compreender complexos sistemas de relações, o espaço social não coincide necessariamente, nem deve ser confundido com o espaço habitado por uma determinada comunidade. Portanto, é impossível reduzir o espaço social a um espaço geográfico.

O espaço social envolve, do ponto de vista metodológico e teórico, três conceitos: forma, estrutura e função. Isto é, ele pode ser objeto de análises formal, estrutural ou funcional. Cada um deles aporta uma metodologia para o estudo daquilo que, à primeira vista, pode parecer indecifrável. Se a sociedade produz a paisagem, além das formas geográficas e da estrutura social, devemos também considerar “as funções e os processos que, através das funções, levam a energia social a transmutar-se em formas” (Santos, 2004, p. 61).

Diferentemente do espaço dos geômetras, o espaço humano caracteriza-se por sua heterogeneidade; “não é o meio vazio e homogêneo do qual costumam falar os filósofos, mas um meio vital, dotado de características concretas e em relação com as necessidades biológicas e sociais dos homens que o habitam” (Ibérico, 1969, p. 14).

Nas palavras de Ciro Cardoso, o espaço psicológico humano não é assimilável ao euclidiano, nem ao da física clássica, ou da relatividade: “ele é, por exemplo, anisótropo, já que a consciência humana estima diferentemente as dimensões horizontais e verticais (aquelas bem abaixo destas)” (Cardoso, 2005, p. 39). Por outro lado, quando olhamos em redor, vemos o espaço, mas também o tempo que está dentro dele. “Na natureza, o tempo está inserido no coração do espaço: a hora do dia, a estação do ano, a altura do sol no horizonte, a idade de cada ser natural. O tempo se inscreve no espaço” (Lefebvre, 1986, p.114).

Mas essa intrincada relação dual não existe só na percepção visual do mundo natural. Milton Santos, que como geógrafo teorizou o espaço, afirma que o momento passado está morto como tempo, mas não como espaço. Disto depreende-se o que chama de atualidade do espaço, formada de momentos passados cristalizados como momentos geográficos atuais; essas formas-objetos, tempo passado, são igualmente tempo presente. Assim, o espaço é a mais representativa das objetificações da sociedade, pois, no decurso do tempo, apresenta as marcas das práxis acumuladas. A paisagem e o espaço mudam continuamente para acompanhar as transformações da sociedade. “A forma é alterada, renovada, suprimida para dar lugar a uma outra forma que atenda às necessidades novas da estrutura social” (Santos, 2004, p. 54). Com ele coincide Lefebvre, para quem se o espaço social muda com os modos de produção, há uma história do espaço (como do tempo, do corpo, da sexualidade). Uma história, diz, ainda a ser escrita. O conceito de espaço cria elos entre o mental e o cultural, o social e o histórico. Cada sociedade produz uma organização espacial que lhe é própria, com obras específicas, com um sentido particular da decoração e do monumental (Lefebvre, 1986).

O pré-historiador e paleontólogo francês André Leroi Gourhan, estudioso da hominização, isto é, do processo evolutivo pelo qual a espécie humana se constituiu, desenvolveu uma teoria sobre o percurso percorrido pelo homem para tornar-se “humano” (Leroi Gourhan, 1975). Ele coloca o ponto de inflexão não no momento em que o

homem começou a fabricar instrumentos, mas quando “domesticou” o tempo e o espaço. Ao utilizar a metáfora de um tempo e um espaço “domesticados” o pesquisador deseja ressaltar o controle humano sobre essas categorias, “na casa” (*domus*) e a partir dela. Para o paleontólogo, tempo e espaço vão sendo progressivamente inseridos no dispositivo simbólico de que a linguagem é o instrumento principal; ou seja, dá-se uma apropriação deles por meio dos símbolos.

A partir do momento em que o espaço é interiorizado no dispositivo simbólico dos seres humanos começam a ser tecidas relações e aparece o conceito de lugar. Ele pode ser definido como a ideia — em parte inscrita concretamente no espaço — que os habitantes têm de suas relações com seu território, com suas famílias e com os outros. Tal ideia é variável, em parte, segundo as posições que os indivíduos ocupam no sistema; e pode ser transformada em mitologia. Provê e impõe referências que, quando desaparecem, são de difícil substituição.

Nesse sentido, “o lugar é antropológico, pois além de ser estabelecido, também é simbolizado” (Cardoso, 2005, p. 44). E o lugar remete à noção de pertencimento, que por sua vez conduz à ideia de limite, de linha divisória entre quem está dentro e quem está fora.

Aliás,

[...] dentro e fora formam uma dialética cuja geometria nos ofusca se a fazemos funcionar em domínios metafóricos; ela tem a nitidez da dialética do sim e do não, que decide tudo. O filósofo com o dentro e o fora pensa o ser e o não-ser. A metafísica mais profunda se alicerçou em uma geometria implícita [...] que — queiramos ou não — espacializa o pensamento”. (Bachelard, 1972, p. 191)

Associado ao espaço social está o conceito de território, cujo fundamento também é a união do homem e do espaço civilizado do qual o homem se apropria mediante seu trabalho, criando um direito (Zumthor, 1994, p. 77). O espaço é, portanto, para o homem, o suporte das práticas sociais, fundamento da organização, da disciplina; ele é concebido a partir e ao redor de um lugar como uma rede de atividades e de valores.

Para o pesquisador Peter Wilson (1988), a partir do Neolítico, com a construção planejada de abrigos permanentes, em contraste com as cabanas dos caçadores-coletores ter-se-ia dado início à primeira alteração significativa da paisagem pelo homem, dando origem a um ponto de inflexão cultural marcante. Desde então, a vida em comunidade teria propiciado a separação entre o público e o privado, já que a casa é abrigo, mas, também, barreira entre pessoas, bem como entre estas e o meio natural.

A percepção e a representação do espaço na civilização árabe-muçulmana: um estudo de caso

A reflexão feita sobre a interiorização simbólica do espaço por parte dos seres humanos, sob a ótica de filósofos, antropólogos, sociólogos e historiadores, será utilizada

como marco teórico para o estudo de caso da percepção e representação do espaço na sociedade islâmica, tomando como referência maior um dos mais importantes pensadores muçulmanos de todos os tempos, Ibn Khaldun.

Nascido no Magrebe, de família emigrada da Península Ibérica depois do avanço da chamada Reconquista cristã, Ibn Khaldun (1332-1406) é considerado, entre os intelectuais árabes e em muitos centros universitários ocidentais, em particular na Espanha, como o precursor da sociologia moderna por ter escolhido a sociedade humana como objeto de estudo. Autor prolífero, passou à posteridade fundamentalmente por sua obra magna, a *Muqaddimah*, na qual procura analisar “tudo o que acontece ao gênero humano em seu estado social” (Ibn Khaldun, 1987, p. 149).

Utilizando uma linguagem moderna poder-se-ia dizer que Ibn Khaldun escolheu a sociedade humana como objeto de estudo e esforçou-se em definir, da forma mais objetiva possível, os fatos e a metodologia com os quais trabalharia. Em relação a essa proposta intelectual, Abdesselam Cheddadi², pesquisador franco-marroquino que fez a mais completa e recente tradução da obra de Ibn Khaldun para o francês, destaca alguns pontos de aproximação com a antropologia moderna, alertando, no entanto, que é necessário manter a prudência para não extrapolar a significação das analogias. De um lado, o ponto de aproximação mais importante de todos seria o fato de Ibn Khaldun ter feito do homem e da sociedade um objeto de estudo da ciência; de outro, o próprio conceito da universalidade e unidade do homem, que só apareceria na Europa depois do século XVIII, e a separação entre filosofia e ciência, que só se concretizaria no Ocidente no século XIX; e, finalmente, mais dois pontos: a “naturalização” da história e uma forma de ruptura com o discurso teológico, decisivas para o destino das ciências modernas do homem em geral (Cheddadi, 2006, p. 237).

Referencie-se que uma das dificuldades enfrentadas por Ibn Khaldun ao escrever a *Muqaddimah* foi justamente o fato de estar lidando com conceitos novos, ou cujo significado ele mudara em relação aos usos da época, mas que deviam ser apresentados de forma inteligível. A solução, muitas vezes, foi criar um léxico próprio, cujo resultado foi uma obra cheia de neologismos (Monteil, 1967). Um desses neologismos, possivelmente o mais importante de todos, é o termo “*umram*”, e por isso muito já se especulou a respeito do uso que dele fez o autor. A palavra vem da raiz árabe *amr* e as várias palavras dela derivadas eram, e ainda são, de uso corrente em árabe. O seu significado, impossível de ser traduzido com um único termo, refere-se à presença humana e seus efeitos sobre a natureza: população, cultura e valores. Ibn Khaldun utiliza o conceito de *umram* em dois sentidos: um, restrito, para assinalar o fato concreto de uma população humana instalada em um território; e, outro, amplo, com o qual designa todas as manifestações da vida humana em sociedade.

A partir do conceito de *umram*, Ibn Khaldun trabalha com outro conceito, o de inflexão cultural: para o sábio árabe, o ponto de mutação na história da Humanidade está no processo de urbanização. Para o desenvolvimento da civilização, a cidade é condição

necessária, na sua análise, mesmo que não suficiente, por razões que desenvolve ao estudar os motivos da decadência dos impérios. Seu pensamento coincide com as relações estabelecidas nas ciências sociais modernas entre cidade e civilização.

A origem da cidade remontaria ao terceiro milênio a.C., na Mesopotâmia, no vale do Nilo, do Indo e do rio Amarelo; teria surgido em locais onde se concentravam e se trocavam os excedentes da agricultura. No império árabe-muçulmano, que chegou a estender-se desde a Península Ibérica (*al Andalus*) até o Himalaia, a cidade foi o cenário do florescimento da atividade cultural que acompanhou a sua consolidação econômica e política. O arabista e medievalista da École des Hautes Études en Sciences Sociales, André Miquel³, chama a atenção para a falsa associação que costuma ser feita entre Islã e cultura do deserto (Miquel, 2001). O islamismo, desde as suas origens, é uma religião profundamente vinculada ao processo de urbanização: nasceu e propagou-se em duas cidades, Meca e Medina, e os homens do deserto, os beduínos, foram os primeiros contra os quais o Islã empreendeu, pela persuasão ou pela força, sua campanha de expansão. Entender o peso que o fenômeno urbano teve no desenvolvimento da civilização árabe-islâmica é fundamental para a compreensão de todos os elementos da sua história (De Epalza, 1991, p. 10).

Na cidade começa a diferenciação de funções; portanto, os diferentes tipos de padrões urbanos podem ser definidos em relação ao grau de sofisticação dessas funções, mais do que pelo tamanho da população. No mundo islâmico medieval, entre as funções da cidade estava a de servir como centro das atividades econômicas, políticas, religiosas e culturais. A palavra árabe para designar a cidade, *medina*, também tem a conotação de núcleo do poder político e econômico e, até os dias de hoje, a cidade islâmica é o marco vital, por excelência, da vida dos muçulmanos, centro de uma intensa sociabilidade dominada pela cultura e pela religião (Djait, 1990, p. 163).

Além da relação dinâmica que pode ser estabelecida entre o espaço civilizado e o espaço não civilizado, na cidade existe a dicotomia espaço público/espaço privado, há o espaço do poder e o espaço religioso. E, ainda, é possível estudar a relação dinâmica estabelecida entre outros pares de conceitos dicotômicos: o espaço sedentário e o espaço nômade; o espaço urbano e o espaço rural, além de analisar o conceito de espaço social da comunidade muçulmana, conhecida pelo nome de *umma*.

Ibn Khaldun explica o desenvolvimento de diferentes tipos de agrupamentos humanos e as suas características e mostra as influências recíprocas entre uma determinada organização social e os fundamentos materiais que a sustentam. A partir desta chave, estabelece uma relação entre a forma de ocupação e o uso do espaço e as estruturas sociais que nele se desenvolvem. Não é a herança e, sim, o meio social, escreve Ibn Khaldun séculos antes de Marx, que condiciona o indivíduo e os grupos humanos (Cruz Hernandez, 1985, p. 242). O autor assinala que a diferença que sobressai nas condições e instituições dos diferentes povos depende da maneira como cada um deles procura a sua subsistência. Apesar de reconhecer a influência que o espaço (físico, social, institucional e

econômico) tem na história, o autor chega à conclusão que o meio geográfico não exerce um determinismo rigoroso na vida dos grupos sociais, salvo no caso dos beduínos que habitam o grande deserto.

Cheddadi afirma que não há em Ibn Khaldun uma oposição entre civilização e “estado de natureza”, como em Hobbes ou Rousseau (Cheddadi apud Ibn Khaldun, 2002, XXVI). Mesmo admitindo um certo determinismo geográfico, Ibn Khaldun partilha a visão dos geógrafos islâmicos da época clássica, segundo os quais a civilização é plural e diversificada e está dividida entre todos os povos da terra. A superioridade dos muçulmanos em relação aos demais, se existir, é no terreno da fé.

Como explicar a importância dada por Ibn Khaldun à cidade, a ponto de colocá-la como condição necessária para o desenvolvimento da civilização? Sem dúvida pelo papel-chave das cidades na história islâmica.

Nos domínios do Islã, desde os primórdios, as cidades eram o lugar de culto comunitário, o espaço protegido onde era possível realizar o intercâmbio de bens e serviços, o local onde se exercia a justiça e a partir do qual se fiscalizava o espaço rural, que administravam e ao qual ofereciam sua proteção militar (Garcin, 2000, p. 12). De fato, as cidades não podiam ser entendidas unicamente no interior dos seus limites, já que estavam em relação mais ou menos estreita com o espaço que as cercava e, no caso das mais importantes, também com cidades mais distantes, pois, em níveis diferentes, atuavam como centro de um amplo espaço territorial.

Quando nos primeiros séculos posteriores à morte de Maomé os muçulmanos criaram o seu império — que no seu auge se estendia da Península Ibérica ao Himalaia —, nos territórios conquistados algumas cidades já existiam. Outras foram fundadas em resposta às necessidades criadas pela expansão do império. Entre os centros urbanos antigos ocupados pelos árabes durante a primeira fase de expansão estavam Damasco e Alepo, nos quais deixaram as suas marcas, sem destruí-los, criando uma certa continuidade entre a cidade antiga (grega) e a cidade muçulmana. Fundaram, também, cidades-acampamentos, como Basra, Kufa, Fustat, Kairuan, que serviam como pontos de defesa e de concentração de tropas. Algumas delas acabaram transformando-se em verdadeiras cidades que, durante certo período, conservaram um caráter particular, devido às suas origens. Com o passar do tempo, foram criadas cidades novas, como Bagdá, Fez, Cairo, Samarra, entre outras (Mantran, 1977, p. 218).

As primeiras vilas árabes, conglomerados de vilarejos ou de acampamentos, estavam despojadas de todo luxo inútil. Não tinham nem ágora, nem fórum, nem praça pública decorada. Esses espaços teriam ficado sem uso a maior parte do tempo, pois as funções por eles desempenhadas em outras culturas, na civilização árabe-islâmica eram absorvidas por um outro espaço: a mesquita. Era lá que os responsáveis da cidade podiam ser consultados sobre as práticas políticas do poder e sobre a elaboração das leis. Acolher esses debates era uma das funções essenciais da mesquita, na sexta-feira (dia sagrado da religião muçulmana), depois da reza comunitária.

Esse papel da mesquita tem uma explicação enraizada na própria história do islamismo. O primeiro ato do Profeta Maomé depois de abandonar Meca e emigrar para Medina foi fundar uma mesquita, o que fez em sua própria casa. Esse exemplo repercutiu em todas as cidades do mundo muçulmano e a mesquita passou a cumprir o papel de lugar da vida social por excelência. Desde o local de onde o *imam* (líder da comunidade) dirigia a oração se faziam, de fato, todas as proclamações, qualquer que fosse a sua espécie. Tão amplas eram as suas funções, e em certa medida o são até os dias de hoje, que a mesquita tem sido comparada ao núcleo de uma célula, pois constituía o núcleo vital de toda a cidade. E ela tem sempre uma relação estreita com a *madrassa* (local de ensino), uma instituição de ensino superior onde se aprendem as ciências tradicionais corânicas.

Com o avanço do processo de urbanização, pelo menos 17 grandes metrópoles do Islã medieval superaram cem mil habitantes, entre elas Córdoba, Cairo, Meca, Medina, Damasco, Bagdá, Kufa, Basra etc, citadas por André Miquel, que também relaciona mais de quarenta grandes cidades, de dezenas de milhares de habitantes, entre as quais Toledo, Sevilha, Fez e Túnis.

Nenhuma cidade do Ocidente cristão chegava perto do desenvolvimento urbano que vivia o mundo muçulmano. Resulta impossível explicar esse grande contraste exclusivamente por motivos religiosos. A religião dominava a vida muçulmana não menos que a da Cristandade e as pretensões da teologia muçulmana eram ainda mais exclusivas e universais que as da Igreja católica. As causas da diferença foram mais materiais do que espirituais e devem ser procuradas no atraso social da limitada cultura agrária da Europa ocidental, em comparação com a rica civilização urbana do mundo muçulmano (Dawson, 1956, p. 177).

Durante a Idade Média, no mundo muçulmano, assim como na Cristandade, o conceito de homem tal como é entendido hoje não existia. Os indivíduos estavam integrados em categorias: muçulmano, cristão, judeu, membro de tal tribo, camponês de tal vilarejo. Os determinantes de sua individualidade estavam dados pelos laços estabelecidos com a família, a religião, o lugar de nascimento, o ofício exercido. A cidade muçulmana gerou, pouco a pouco, uma nova identidade, em que as referências não eram mais tribais, como na época pré-islâmica, e, sim, urbanas e regionais. A manifestação mais explícita da nova condição civil era o abandono, em duas ou três gerações, da *nisba*, o segmento do nome que indica a origem tribal (al-Kalbî, al-Tudjibo), pela *nisba* referida à cidade ou à província, al-Dimashki, al-Misri (Egito), al-Baghdâdi.

Os muçulmanos estabeleciam com os espaços por eles controlados um tipo de vínculo diferente daquele que existia entre os cristãos do Ocidente e as suas províncias. Em parte isso se deveu ao fato de que durante toda a Idade Média, a viagem fez parte da vida dos letrados do mundo islâmico. A exigência da peregrinação aos Lugares Santos (um dos cinco pilares do islamismo) e a procura do reconhecimento da condição de homem erudito exigiam deslocamentos cuja extensão no espaço e no tempo era fluida e podia consumir uma significativa parte da vida. A viagem era uma expressão religiosa e, ao mesmo tempo, uma forma de construção do saber.

Como expressão religiosa, a viagem cumpre um papel especial na religião muçulmana. A não ser em períodos em que a guerra o impedia, o fluxo de peregrinos aos Lugares Santos foi constante ao longo dos séculos. Mas, além do seu papel ritual, a viagem desempenhou uma função de destaque, nos primeiros séculos posteriores à morte de Maomé, na formação da doutrina muçulmana. Inicialmente, a única fonte aceita para orientar a conduta era o Corão. Mas logo ficou claro que o Livro Sagrado era insuficiente para dar conta de todas as situações que iam se apresentando e exigiam respostas. Foi assim que os muçulmanos buscaram inspiração na própria vida de Maomé. Importantes movimentos surgiram com a missão de recopilar os exemplos deixados por ele e, com esse objetivo, quase um século depois da morte do Mensageiro de Allah, estudiosos viajaram pelos domínios do Islã para recopilar o maior número possível de testemunhos e perenizá-los por meio da escrita. Desta forma, não só o Corão como também os atos de Maomé ao longo da vida (*hadith*) foram incorporados como guias de conduta. Como consequência deste processo, progressivamente a viagem foi sendo associada à construção do saber. Muitos autores falam de uma civilização islâmica medieval em contínuo movimento.

Já vimos que o principal vínculo entre as diferentes partes do espaço islâmico sempre foi o fato de seus habitantes partilharem da mesma fé e, conseqüentemente, do sentimento de fazerem parte da *umma*, a nação fundada por Maomé na cidade de Medina em 622 d.C. — data tomada como ano zero da era muçulmana⁴. É importante sublinhar, efetivamente, que a *umma* é a expressão de um conjunto de fiéis, e não de um conjunto de cidadãos de um determinado território, nem de uma sociedade de cultura definida.

Enraizado inicialmente em um território relativamente reduzido — na parte ocidental da Península Arábica, dominada pelas estepes e pelo deserto — o império islâmico foi se estendendo para o Oriente e para o Ocidente e a *umma* passou a ocupar espaços heterogêneos dos pontos de vista social, cultural e geográfico. Porém, a prática generalizada da viagem pelas paisagens marcadas por contrastes repetidos entre extensões áridas e pequenos paraísos de fertilidade, o aspecto semelhante das cidades encontradas, o uso muito estendido da língua árabe, falada até pelos não muçulmanos, o mesmo Corão recitado por todos, eram elementos que contribuíam para minimizar as diferenças e oferecer uma percepção homogênea desse vasto mundo. Deve-se ainda levar em consideração que o muçulmano tem um sentido totalizador da vida, que exige uma visão global do Universo no qual o homem está inserido. Em consequência, a comunidade muçulmana ocupará — e ainda ocupa — um espaço percebido como coerente e harmônico e sem solução de continuidade. Na Idade Média, como foi mencionado, era necessário acrescentar um outro fator de coesão interna: a língua árabe.

Esse sentimento de unidade — cultural, religiosa —, de compartilhamento de valores, traduzia-se na ausência de vocabulário para definir o conceito de fronteira; não existia nenhuma palavra na língua árabe medieval para designar nem a fronteira externa nem a fronteira interna. No dispositivo simbólico dos sábios muçulmanos da Idade Média, o conceito utilizado era o de *confim*. Qual *confim*? O do domínio onde se exerce o poder

muçulmano. O Islã definia difusamente a linha divisória entre quem pertencia e quem não pertencia a esse espaço. As referências que existiam se remetiam às “extremidades” do mundo do Islã. Da mesma forma, a fronteira interna também está ausente como conceito (Miquel, 2001).

A única fronteira interna é a econômica, vinculada aos impostos. No império árabe-islâmico, com efeito, ao lado do imposto direto sobre o qual se alicerçavam as finanças dos estados, havia numerosos impostos indiretos (por exemplo, pedágios em certos pontos), porém, nada se assemelhava ao que entendemos hoje por fronteira; o mundo muçulmano percebia-se como uma unidade cultural, mesmo nos períodos em que tinha perdido a sua unidade política. Heterogênea, porém partilhando valores e uma língua comum, essa sociedade foi se consolidando dentro do espaço islâmico — *dar al-islam* — sem que por longos períodos tivesse sentido necessidade de traçar uma fronteira geográfica que a protegesse face ao mundo exterior — *dar al-harb* (Garcin, 2000).

A fronteira permaneceu, assim, fluida, favorecendo a vocação demonstrada pelo *dar al-islam* de se alargar, incorporando novos grupos populacionais que durante algum tempo tinham permanecido fora do império. O domínio do Islã apresentava-se, assim, como um gigantesco corpo, marcado por rotas, cidades e vilas. Nas palavras de Fernand Braudel, o mundo islâmico medieval “é uma longa faixa de mobilidade que atravessa, do Atlântico ao Pacífico, a massa mais estática do Velho Mundo. Roma não fez mais quando consolidou a unidade do Mediterrâneo. O Islã é, portanto, o acaso histórico que lhe permitiu ser o unificador do Velho Mundo a partir do século VII” (Braudel, 1983, p. 212).

A unidade cultural que tanto contribuiu para unificar o império tinha resultado ainda de outros fatores. De um lado, do rápido processo de islamização de grande parte dos grupos humanos conquistados, cuja conversão era facilitada pela simplicidade do processo de assimilação. Eles logo recebiam o estatuto de *mawâlî*, inspirado nas relações estabelecidas nas épocas anteriores ao Islã, quando um homem que por alguma razão se via separado de sua tribo podia integrar-se a outra graças à *wala*, passando a incorporar o nome coletivo, a *nisba*, dessa tribo (Garcin, 2000). De outro, da política de relativa tolerância para com os seguidores das outras religiões “do Livro” (cristãos e judeus, monoteístas como os muçulmanos) implementada pelo poder islâmico, que por longos períodos considerou-os “protegidos” — *dhimmi* —, um estatuto jurídico que lhes permitia conservar sua identidade.

O processo de unificação cultural consolida-se, como se observa, com a já mencionada transformação da língua árabe no instrumento de comunicação por excelência entre o centro e as mais afastadas regiões do império (*mamlaka*). O papel da língua na construção do sistema de relações que constituem o espaço social tem sido muito estudado. Por isso é importante entender o processo e as consequências de unificação linguística do império islâmico. Vários autores, entre os quais Claude Cahen, chamam de “árabe-islâmica” a cultura que se constitui nesse processo e se cristaliza por volta do século IX porque consideram importante resgatar essa dupla identidade.

Em primeiro lugar, é uma cultura árabe: não há como negar, certamente, a participação dos não árabes, em particular dos persas, mas fala-se em cultura árabe porque foi a língua árabe a que serviu de veículo comum a todos os povos que, separados até então do ponto de vista linguístico, contribuíram para edificá-la, incluindo aí autores que escreveram contra as pretensões árabes (Cahen, 1975, p. 110). Uma comparação com o processo vivido na Europa medieval resulta ilustrativa. No caso das invasões germânicas, a maioria dos conquistadores abandonou sua língua materna, adotando a que falavam as populações subjugadas. Os árabes não. Ensinaram a sua língua e transformaram-na numa ferramenta de valor universal. Mas a cultura é, ao mesmo tempo, islâmica: sem deixar de lado as pegadas deixadas por cristãos, judeus, e todos aqueles que deram sua contribuição, ela organizou-se, cada vez mais, em torno dos muçulmanos.

O império estava constituído por comunidades diferentes, porém todas sujeitas, e em geral leais, ao poder muçulmano. Os laços religiosos e linguísticos comuns forjaram a unidade que permitia, por exemplo, que um estudioso ou um teólogo se deslocasse de um extremo ao outro do Islã e que artistas e músicos persas trabalhassem na Corte espanhola, e vice-versa (Dawson, 1956, p. 160). Os centros culturais e de ensino, presentes em todas as regiões, desenvolviam uma fecunda rivalidade, que, por sua vez, incentivava o avanço científico e artístico. Nem sempre conhecida ou traduzida no Ocidente, a produção cultural desse período está preservada em uma grande quantidade de manuscritos, espalhados em bibliotecas e centros de estudos da Península Arábica, Espanha, África do Norte e subsaariana, Ásia Menor, Índia, e até no extremo Oriente.

Com certidão de nascimento em um meio geográfico árido e hostil — a cidade de Meca, situada em um vale rodeado por cadeias montanhosas e pelo deserto — o Islã passou a incorporar outras duas vastas regiões desérticas: no Oriente, o deserto persa; no Ocidente, o Saara. Não é de se estranhar, portanto, que a montanha, o deserto e até a areia fossem espaços não somente estudados pelos geógrafos, mas que se estabelecesse com eles uma complexa teia de relações que foi teorizada, declamada em forma de poemas, cantada com acompanhamento musical e até transformada em objeto de reflexão teológica. O deserto e a montanha são exemplos paradigmáticos do espaço utópico islâmico.

Pelo Corão sabe-se que, assim como um corpo humano necessita do esqueleto para se erguer, a terra também o necessita. O esqueleto da terra são as montanhas. Por ser o esqueleto da terra, elas estão em contato e se comunicam umas com as outras, salvo raras exceções (Miquel, 2001). Há um outro elemento constitutivo fundamental do nosso globo, na visão dos geógrafos muçulmanos medievais: todas as areias da superfície da terra estão em contato entre si; “eu não conheço nenhum país [...] no qual as areias estejam isoladas”, afirma Ibn Hawqal, viajante e geógrafo do século X, nascido na alta Mesopotâmia (Ibn Hawqal *apud* Miquel, 2001). Para esses autores muçulmanos, o diálogo estabelecido entre as areias e as montanhas constitui, sem dúvida, a característica principal da arquitetura terrestre.

Se deserto, areia e montanha recebem tratamento privilegiado por parte dos autores árabe-islâmicos medievais, há, ainda, outro elemento natural que aparece com particular

destaque nas obras do período: a água. Segundo esses manuscritos, a água é o “mestre-de-obras da fertilidade”. Aliás, a água é considerada pelo Corão como o elemento primeiro. Junto com a terra, o ar e o fogo, a água assegura, pela graça de Deus, a existência terrena dos seres humanos. Veja-se, porém, um detalhe assinalado com destaque nos textos árabes medievais: onde estão as nascentes desse elemento que nos nutre e torna possível a vida? Costuma estar nas montanhas.

Como espaço utópico, a montanha tem ainda um outro papel: confirmar o lugar preeminente da Arábia dentre todos os outros cantos do mundo. De todas as cadeias de montanhas conhecidas, a que parece ser o coração do sistema global fica na Península Arábica: ela coincide com a Arábia, terra-mãe por excelência desde o dia em que ela acolheu o casal original depois da expulsão do Paraíso, onde, ao articular tradição e geografia, essa “maravilha” constituída entre Meca e Medina pelo monte Arg faz o papel de grande nó do sistema montanhoso universal. Vindo ao encontro da areia, a montanha-mãe confirma para a Arábia o papel eminente de polo do império (Miquel, 2001).

Impossível não relacionar o espaço à figura humana. Na produção intelectual da civilização islâmica medieval o homem está em toda parte e, mais exatamente, no centro de tudo. Mesmo urbanizada desde os primórdios, a sociedade muçulmana tem também a marca cultural dos grupos nômades com organização tribal. É a consequência de ter nascido em meio aos desertos onde só podem sobreviver esses grupos humanos. Eles contribuíram para a constituição do império e para a cristalização de alguns de seus traços culturais. Em um mundo recortado por desertos, os nômades são os mediadores inevitáveis dos intercâmbios de pessoas e de bens. Sem os seus conhecimentos das rotas e sua experiência nesse meio perigoso, não haveria transporte de caravanas (Garcin, 2000).

Aliás, não só nas rotas terrestres os conhecimentos dos nômades eram fundamentais: também para as viagens marítimas eles eram necessários, uma vez que o tráfego de caravanas e as viagens por mar estavam estreitamente coordenados. No inverno, quando se fechava o tráfego marítimo, até três caravanas se deslocavam de Sijilmasa, o grande porto do deserto do Marrocos — que desapareceu com o passar do tempo — através de Kairuán e Trípoli até o Egito. Também durante o verão, o tráfego de caravanas preenchia os vazios nos períodos em que não havia tráfego marítimo.

Uma das questões mais estudadas por Ibn Khaldun na *Muqaddimah* é a relação dinâmica que existe entre o que chama de civilização sedentária (*umram hadari*) — que corresponde à que se desenvolve nos núcleos urbanos — e a civilização rural (*umram badawi*) — que, no mundo islâmico, designa principalmente os grupos tribais nômades já que é escasso o peso dos camponeses. É compreensível que esse sábio muçulmano do século XIV tenha se debruçado sobre esse tema ao procurar entender as leis que regem a sociedade humana, uma vez que tanto a população urbana quanto os nômades foram atores decisivos da história muçulmana.

Ibn Khaldun começa por estudar as diferentes atividades desenvolvidas pelos seres humanos e assinala que aqueles dedicados à cria de animais e à agricultura são obrigados

a viver no campo ou nas estepes, em espaços abertos, já que os centros urbanos não lhes poderiam oferecer as condições necessárias para levá-las adiante. Mas, compelidos pela necessidade de apoiarem-se mutuamente, eles se agrupam em pequenos vilarejos. Com o passar do tempo, o trabalho da comunidade gera o que hoje chamaríamos de “excedente”, e, com a riqueza acumulada, eles começam a construir cidades: “Mais tarde, ao encontrarem-se em melhores condições e com uma riqueza que supera todas as suas necessidades [...] se lhes vê acumularem víveres, luzir belas vestimentas, edificar amplas residências, fundar cidades e vilas para colocar-se ao abrigo de tentativas hostis, levando como meta a vida urbana e a civilização.” (Ibn Khaldun, 1987). Quanto maior a abundância, maior o desejo de ampliar e sofisticar as residências; as duras jornadas no campo cedem lugar, na cidade, à indolência e ao lazer. A forma de procurar a subsistência já não é a mesma; os homens agora são mercadores ou ganham a vida em diferentes ofícios.

A conclusão de Ibn Khaldun é que tanto a vida rural como a urbana “são dois estados igualmente de acordo com a natureza”. Não só a vida no campo e a vida urbana são formas naturais da sociedade humana, como em ambas é possível ao homem desenvolver as suas potencialidades: a diferença é somente de grau de sofisticação. A civilização nasce no meio rural ou agropastoril (*badawi*), de modo que ela é anterior à civilização urbana (*badari*), mas nem por isso a primeira é um estágio “primitivo” da segunda. Tanto o espaço rural quanto o espaço urbano são cenários do desenvolvimento da civilização, que atinge na cidade o auge de seu refinamento.

De certa forma, o conceito de sociedade bipolar, *badawa* e *hadara*, de Ibn Khaldun, remete ao de sociedade simples e sociedade complexa de Durkheim, a primeira com pouca divisão do trabalho e uma solidariedade mecânica, a segunda com divisão do trabalho desenvolvida e um tipo de solidariedade orgânica.

Notas

². Com mais de vinte anos de sua vida acadêmica dedicada ao estudo e à tradução para o francês dos manuscritos da obra completa de Ibn Khaldun, Cheddadi assinala que o autor passou pelo menos dois anos — dos cinco que ficou isolado na fortaleza de Qalat bin Salama, atual Argélia, para escrever a *Muqaddimah* — concentrado na definição do que seria o fio condutor da obra e na organização interna da mesma. Só depois de passado esse “tempo de maturação” é que ele começa, de fato, a escrever. Essa longa maturação seria uma das explicações da rigorosa lógica interna do livro.

³. André Miquel escreveu a sua *Geografia humana do mundo muçulmano até meados do século XI*, em quatro volumes, a partir de um amplo conjunto de manuscritos árabes que datam desde a instalação do califado de Bagdá até o século XI. A obra é considerada pelos especialistas como um material indispensável para entender a percepção e a representação do espaço no Islã medieval. O pesquisador procurou entender “não o mundo como era na realidade, mas aquele mundo [...] corrigido, remodelado, sonhado mesmo, pelas consciências” (Miquel, 2001).

⁴. Perseguidas em Meca, cidade natal do profeta Maomé, as famílias convertidas ao Islã fogem para Medina numa migração (hégira/*hijrah*, em árabe) que, séculos depois, passou a marcar o início do calendário islâmico. A partir da hégira, Maomé, num movimento inédito na época, começou a implementar o ideal corânico não com os membros de seu grupo consanguíneo, que lhe deram as costas, mas com grupos tribais não ligados por laços de sangue, e sim por uma ideologia, ou uma fé. O fato teve como consequência uma profunda mudança na sociedade.

Referências bibliográficas

- BACHELARD, Gaston. *La poétique de l'espace*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
- BRAUDEL, Fernand. *O espaço e a história no Mediterrâneo*. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1988.
- BRENTANO, Franz. *Aristóteles*. Barcelona: Editorial Labor, 1943.
- CAHEN, Claude. *El Islam: desde los orígenes a los comienzos del Imperio Otomano*. Madri: Siglo XXI, 1975.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de teoria e metodologia: Ensaio*. São Paulo: Edusc, 2005.
- CHEDADDI, Abdesselam. *Le Voyage d'Occident et d'Orient*. Paris: Sindbad, 1980.
- _____. *Introduction. In IBH KHALDUN, Le Livre des Exemples I – Autobiographie et Muqaddima*. Paris : Gallimard, 2002.
- _____. *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire*. Paris: Sindbad, 2004.
- _____. *Ibn Khaldun. L'homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard, 2006.
- CRUZ HERNANDEZ, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Madri: Alianza Editorial, 1996.
- DAWSON, Christopher. *Ensayos acerca de la Edad Media*. Madri: Aguilar, 1956.
- DE EPALZA, Miguel. *Espacios y funciones en la ciudad árabe. In Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica. Ponencias y Comunicaciones*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1991.
- DJAÏT, Hichem. *Europa y el Islam*. Madrid: Libertarias, 1990.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- GARCIN, Jean-Claude (org.). *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X^e-XV^e siècle)*, vols. 2 (*Sociétés et cultures*) e 3 (*Problèmes et perspectives de recherche*). Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- GEERTZ, Clifford, *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.
- GURIÉVICH, Aron. *Las categorías de la cultura medieval*. Madri: Taurus Humanidades, 1990.

- IBÉRICO, Mariano. **El espacio humano**. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1969.
- IBN KHALDUN. **Al-Muqaddimah. Introducción a la historia Universal**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores), 1999.
- LEFEBVRE, Henri. **La production de l'espace**. Paris: Éditions Anthropos, 1986.
- Leroi Gourhan, 1975.
- MANTRAN, Robert. **Expansão muçulmana (séculos VII-XI)**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1977.
- MIQUEL, André. **La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu XI^e siècle**, vols. 1 (Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050) e 2 (Géographie arabe et représentation du monde: la terre et l'étranger). Paris: Éditions de l'EHESS, 2001.
- MONTEIL, Vincent. Préface. *In* IBN KHALDOUN, **Discours sur l'histoire universelle (Al-Muqaddima)**. Beirute: Commission Internationale pour la traduction des chefs-d'oeuvre, 1967.
- SANTOS, Milton. **Pensando o espaço do homem**. São Paulo: Edusp, 2004.
- SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia – indivíduo e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- WILSON, Peter J. **The domestication of the human species**. New Haven: Yale University Press, 1988.
- ZUMTHOR, Paul. **La medida del mundo**. Madri: Cátedra, 1994.