

## GEOGRAFIA NO PENSAMENTO ÁRABE DO MEDIEVO

**Jahan Natanael Domingos Lopes**

Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil

[jahan\\_natanael@hotmail.com](mailto:jahan_natanael@hotmail.com)

### Resumo

Em vista de perscrutar a geografia oriental, este estudo centralizou-a na compreensão do mundo árabe medieval. Como polos para se adentrar na discussão, estabeleceu-se um aprofundamento acerca das viagens e do monismo em suas reverberações na ciência geográfica. A princípio, situou-se o pensamento geográfico árabe através da geograficidade a partir dos espaços dardelianos: geométrico, material, telúrico, aquático, aéreo e construído. Dessarte, observou-se uma interconexão de diversos autores, sobretudo *ash'aritas* e *mutzalitas*, a conceber uma geografia monista pautada em experiências espaciais. Estudos sobre cidades, economia, administração, política, geopoética, geocultura etc. estão presentes em diversos autores discorridos e que, não raro, eram cartógrafos e mostravam graficamente o mundo. Entrementes aos indianos, persas e chineses o pensamento árabe, enquanto etnia, vinculava as viagens – *hijra*, *haji*, *zyarat* e *ribla* – em construções geográficas configurando uma unicidade hegemonicamente monista. Com isso, concebe-se a ciência geográfica como originária do mundo árabe do medievo.

**Palavras-chave:** Pensamento geográfico; Geografia árabe; Orientalismo; Oriente.

## GEOGRAPHY IN THE ARABIC THOUGHT OF THE MEDIEVO

### Abstract

In order to peer into eastern geography, this study focused it on understanding the medieval Arab world. As poles to enter the discussion, a deepening was established about travel and monism in their reverberations in geographical science. At first, Arabic geographical thought was situated through geographicality from dardelian spaces: geometric, material, telluric, aquatic, aerial and constructed. Dissarte, there was an interconnection of several authors, especially *ash'aritas* and *mutzalitas*, to conceive a monistic geography based on spatial experiments. Studies on cities, economics, administration, politics, geopoetics, geoculture etc. they are present in several authors who have been often cartographers and graphically show the world. Meanwhile to the Indians, Persians and Chinese Arab thought, as ethnicity, linked the journeys – *hijra*, *haji*, *zyarat* and *ribla* – into geographical constructions configuring a hegemonically monotist uniqueness. This conceives geographic science as originating in the Arab world of the Media.

**Key words:** Geographical thinking; Arabic geography; Orientalism; Orient.

## GEOGRAFÍA EN EL PENSAMIENTO ÁRABE DEL MEDIEVO

### Resumen

Para escudriñar la geografía oriental, este estudio se ha centrado en la comprensión del mundo árabe medieval. Como polos para entrar en la discusión se estableció una profundización del viaje y el monismo en sus reverberaciones en la ciencia geográfica. En un principio, el pensamiento geográfico árabe se situó a través de la geografía a partir de los espacios dardelianos: geométrico, material, telúrico, acuático, aéreo y construído. Así, hubo una interconexión de varios autores, especialmente *Asb'arites* y *Mutzalites*, concibiendo una geografia monista basada en experiencias espaciales. Estudios

sobre ciudades, economía, administración, política, geopoética, geocultura, etc. están presentes en varios autores de los que se ha hablado y que, no pocas veces, fueron cartógrafos y mostraron gráficamente el mundo. Mientras tanto, a los indios, persas y chinos, el pensamiento árabe, como grupo étnico, vinculó los viajes – *bijra*, *hajj*, *z̧yarat* y *ribla* – en construcciones geográficas configurando una singularidad hegemónicamente monista. Con esto, se concibe la ciencia geográfica como originaria del mundo árabe de la Edad Media.

**Palabras-clave:** Pensamiento geográfico; Geografía árabe; Orientalismo; Oriente.

## Introdução

*Se estas palavras só tiverem como efeito fazer-te duvidar daquilo em que acreditas por uma tradição herdada, já seria de bastante proveito; pois, quem não duvida, não examina; quem não examina, não percebe; e, quem não percebe, permanece na cegueira e na confusão.*

*(Al-Ghazali apud Tufayl, 2005, p. 41)*

A geografia árabe repercute em um campo de estudo da ciência geográfica a qual compreende a região do Norte africano, Península arábica e Sudeste asiático; ademais, há estudos da regionalidades descontínua a partir das migrações, em enfática à questão refugiados, configuradas por todo globo. A unidade é, pois, estabelecida através da genealogia, da língua árabe e da religião. Dessarte, tem-se a concepção de Oriente para nomear toda essa porção que margeia o mar Mediterrâneo, comumente regionalizado em três porções, orientadas a partir da disposição frente à bacia mediterrânica, sendo elas: Oriente Próximo, Oriente Médio e Extremo Oriente. Entende-se, segundo E. Saïd (2007, p. 440), que: “ ‘Oriente’ e ‘Ocidente’ não correspondem a nenhuma realidade estável que exista como fato natural. Além disso, todas essas designações geográficas são uma combinação estranha do empírico e do imaginativo. ” Assim, quer seja em divisões mais naturais ou mais políticas, a imbricação é a concepção mais coerente, por isso é por excelência uma região geográfica.

A etimologia da categoria regional “Oriente” advém do latim *oriens* (também derivado de: *orior* e *orire*) e significa surgir, origem ou nascente (nascer do sol) e refere-se à parte do céu onde o sol levanta-se, ou seja, do leste sentido oeste e, por oposição, tem-se do latim *occidens* que se traduz por poente, embaixo ou cair (pôr do sol) (MACEDO, 2006). Ademais, permitir-se-á transpassar, ao conceito de Oriente, reflexões filosófico-geográficas, como concebe I. Kant (1974, p. 72, destaques do autor): “o significado autêntico da palavra *orientar-se* é o seguinte: partindo de uma dada região do céu [...] encontrar as restantes, principalmente o *ponto inicial*. Se vejo o sol no céu e sei que agora é meio-dia, sei encontrar o sul, o oeste, o norte e o leste”. Nessa percepção, o termo é mais que uma referência regional

e de acometimento do sol em relação ao horizonte (nascer e pôr) mas é, também, fruto histórico de uma tradição de situar o Oriente como “prumo” central para se encontrarem os pontos cardeais. Essa historicidade conceitual remonta que:

No plano geográfico, os antigos árabes equacionavam a esquerda com o norte e a Síria. A palavra *šimāl* indica tanto norte como lado esquerdo. A palavra árabe para Síria é Sam: seu radical significa “desgraça” ou “mau agouro” e “esquerda”. Um verbo derivado, *sa'ma*, significa “trazer má sorte” e “virar para a esquerda”. Ao contrário, o sul e o lado direito do lar árabe estão saturados de bênçãos. O sul é a terra florescente do Iêmem, e seu radical *ymm* implica idéias de felicidade e “direita”. (TUAN, 1983, p. 49-50).

Do conceito em sua construção espacial, faz-se uma alusão à própria produção geográfica, isso ao que a necessidade de localização em uma região tão extensa e de pujante geodiversidade imputa, ao conhecimento geográfico, suma importância. Em antemão, a produção não se estabelece somente pela criação, mas necessita de difusão do conhecimento. A circulação é facilitada pela língua comum, contudo, a melhor explicação dá-se pelo “processo de substituição da tradição oral pela cultura escrita, a partir do século IX, foi acelerado pela introdução do papel que os árabes conheceram através de seus contatos com a China. Em meados do século X, a sociedade muçulmana já havia quase substituído o papiro.” (BISSIO, 2012, p. 37). Nisso, encarta-se uma possibilidade que espraia por toda região, a literatura difunde-se e, cada vez mais, complexifica-se.

Pontuando com ainda mais acurácia, dever-se-á dar atenção ao livro *O filósofo autodidata* – cujo título original traduz-se por “Vivente, filho do viajante” – de I. Tufayl (2005), um texto do século XII, “inexplicavelmente pouco lido na Europa em nossos dias, ele constitui um dos primeiros *best-sellers*, anterior mesmo à imprensa” (AUFFRET, 2011, p. 9). O livro constrói a história de Hayy, um humano que desde bebê foi criado por uma gazela em uma ilha (sem perigos) e que, conforme vivia, descobria, em seu mundo, a harmonia entre a filosofia e a fé. Há na introdução duas versões de nascimento: pela natureza (nascendo da montanha) ou pela cultura (abandonado em uma cesta ao mar). Ele é, profundamente, arquétipo do homem geográfico: unívoco natural e cultural. Desse modo, com capítulos de sete em sete anos, com sete capítulos, acompanha-se sua descoberta da Terra ao Mundo, do empírico ao abstrato, de seu redor aos astros e, por fim, a Deus.

Com I. Tufayl (2005), tem-se o princípio da escola *ash'arita* de *falsafa* (filosofia em árabe). Os capítulos de seu livro introduzem, pela vida de Hayy, a sequencialidade do conhecimento em sua naturalidade: 1) A primeira infância e o conhecimento sensível; 2) O luto e a exploração; o corpo e a alma; 3) a adolescência: o conhecimento dos seres vivos e a técnica; 4) O conhecimento teórico – neste é pertinente situarem-se os subcapítulos: 4.1) Os corpos: substância e atributo; 4.2) Matéria, forma e extensão; 4.3) A ideia de um autor do universo –; 5) O mundo celeste; 6) Da ideia de Deus ao conhecimento reflexivo da essência humana; e 7) A ação, a ascese e a união. As influências aristotélicas são enfáticas, mas, sobretudo, dão à geograficidade da existência geográfica um sentido gnosiológico.

Outrossim, conforme a técnica de produção chinesa e, sobretudo, com a forte e influente teoria do conhecimento (através do saber) tufailiana, imputa-se a capacidade de produção de brochuras cada vez mais escarpadas, as ideias tornaram-se textos que, por sua vez, paginaram-se em livros e, logo, têm-se grandes tomos. Desses livros:

ocupam um lugar privilegiado as obras dedicadas à geografia. Não era exatamente uma geografia como hoje é concebida, mas uma ciência monista que não separava a terra nem o homem das outras criaturas do Universo; uma geografia humana na qual o homem está em toda parte e exatamente no centro, pois ele está no centro da criação da qual a geografia pretende ser a imagem: centro moral, ao qual, segundo o Islã, toda criação é submissa, e centro racional, já que o homem é somente, para o Islã como para a Grécia, um reflexo do universo, um microcosmos. Uma ciência na qual o homem não é só objeto, mas sujeito. (MIQUEL, 2001, p. 59 *apud* BISSIO, 2012, p. 37).

Observa-se um forte aspecto filosófico monista enquanto não dualização, não como junção de opostos, mas como tratamento único monadológico que transpassa os fenômenos compreendidos. Atenta-se que o monismo é originado pelo eleatismo jônico discutido por Aristóteles, ele opondo-se aos pluralistas discutidos por Platão (GOMES, 2017). Disso, versa-se ao pensamento geográfico árabe uma intensa circulação das ideias, formulando-se sobretudo através das aberturas gregas. Com mais espraiamento dessa condição, nota-se na concepção regional que: “O domínio do Islã apresentava-se, dessa forma, como um gigantesco corpo, enervado de rotas e pontilhados de vilas que, na Alta Idade Média, ousavam empalidecer de inveja as da Europa.” (BISSIO, 2012, p. 30). Ou seja, pensar no mundo árabe é, além de vinculações de ideias, compreender uma complexa espacialidade econômica transpassando circuitos com integração de diversos territórios.

Orienta-se, aqui, sobretudo nos circuitos econômicos do Norte africano, com ouro a partir do Império do Mali, Império do Gana e Império Songai (OLIVEIRA, 2006). Desse modo, encontram-se “consumidores e área de trânsito ao mesmo tempo, os domínios muçulmanos viam passar e repassar riquezas consideráveis, pagas com uma matéria-prima que eles detinham em quantidades prodigiosas: o ouro.” (BISSIO, 2012, p. 30-31). Em imbricação com a espacialidade econômica, encontra-se uma soberba espacialidade geopolítica a ser perscrutada. E, por hora de modo dado, a política é teológica, ou seja as territorialidades são vinculada intensamente com a religiosidade regional.

Haja vista tamanha fortuidade do espaço árabe, aberto no mundo árabe, tem-se a geograficidade, o modo de ser geográfico, enquanto um simpático caminho para a compreensão do pensamento árabe do medievo. Segundo É. Dardel (2011, p. 1): “uma relação concreta liga o homem à Terra, uma geograficidade (*géographicitè*) do homem como modo de sua existência e do seu destino.” Nisso, encontra-se, na terrestre movimentação humana, uma exuberância árabe-medieval, isto é, diz-se acerca de um enorme fenômeno em especial: as viagens. São importantes fornecedoras de material a ser escrito como obras geográficas, especialmente a partir da literatura chamada de *ribla*, sendo-a uma “viagem em busca de conhecimento”<sup>1</sup> (MOHAMMED, 2011, p. 36). Conhecer o mundo circundante, sua geodiversidade, sua unicidade (monista), através das viagens e, sobretudo, das ideias que se permeiam, é este o caminho a ser penetrado.

Neste trabalho, três pontos serão abertos para a discussão afim de se compreender a geografia árabe do Oriente no período do medievo: pensamento, viagens e monismo. Entre esses tópicos, a partir do pensamento geográfico árabe em geral, ter-se-á, por meio das viagens, uma condição tendente a uma realização prática enquanto a partir do monismo versa-se à ênfase teórica. Assim, salienta-se a máxima: “a história da civilização islâmica encontra sua representação na geografia” (BISSIO, 2012, p. 232). Nesse rumo, é-se pertinente, mais que um visionamento histórico, a própria historicidade da geograficidade árabe.

---

<sup>1</sup> Tradução livre de: “travel in search of knowledge”.

## **Pensamento geográfico oriental**

*Existe, no Oriente, uma tendência de passividade, convencida de que todo o agir do homem profano é negativo, mau, pecaminoso, porque o homem profano age em nome e por amor ao seu ego, que é uma ilusão.*

*(Bhagavad Gita, 1989, p. 41)*

O pensamento é configurado através da linguagem, isto é, um tecido de ideias que é materializado em palavras de uma língua. A geografia criada e produzida pelos árabes tornou-se linguagem escrita e, como tal, advém do cotidiano da “linguagem falada, [que] sempre é decifrada a partir da situação. As referências ao tempo, à hora, ao lugar, aos arredores, à situação da cidade, da província ou do país aparecem antes da palavra” (SARTRE, 2015, p. 632). Nesse sentido, os viventes da espacialidade árabe, ao se relacionarem em circularidade para com o mundo, proporcionam uma linguagem, inclusive, geográfica: “os Árabes dispunham, como todos os povos nómadas, de uma rica tradição de observação do meio, de conhecimento dos lugares de orientação, mas era exclusivamente oral” (CLAVAL, 2015, p. 32) – esse excerto é belo até a proposição “mas era exclusivamente oral”, absurda, mas colocada aqui como alerta.

A linguagem geográfica, do cotidiano ao acadêmico – *ash’arita, mutzalita*, corporalista ou escolástico (KHALDUN, 1959) –, do falado aos escritos – líricos, épicos, dramáticos, científicos –, é cume do pensamento geográfico. Com mais acurácia, cita-se – trecho mencionado, inclusive, por O. Amorim Filho (2018, p. 129) – o momento geográfico científico do medievo árabe por J. Lyons (2011, p. 90): “Ao longo de 150 anos, os árabes traduziram todos<sup>2</sup> os livros gregos disponíveis de ciência e filosofia.” Ademais, “O árabe substituiu o grego como língua universal da pesquisa científica. A educação superior ficou cada vez mais organizada no início do século IX e a maioria das principais cidades muçulmanas tinha algum tipo de universidade.” (ibidem, p. 90). Desse modo, versa-se acerca de uma espacialidade deveras pujante em conhecimento, não apenas recuperado, mas também construído.

---

<sup>2</sup> Há uma extrapolação, em verdade houve um grande trabalho de tradução, contudo, nem tudo foi traduzido na íntegra, por exemplo, há muitos textos apócrifos, inclusive de célebres intelectuais como Aristóteles, que não foram traduzidos. Há, por exemplo, alguns citados por I. Khaldun em que: “Procurar-se-ia em vão este passo na ‘política’ ou nas ‘Econômicas’ de Aristóteles. Ibn Khaldun o teria tirado, provavelmente, de alguma obra apócrifa, como existiam tantas entre as mãos dos autores árabes, aceitas como sendo traduções de escritos deixados pelos Gregos” (KHALDUN, 1958, p. 98, N.T.).

Tomando-se uma concepção para um método de abertura, tem-se a espacialidade em seu aparecimento múltiplo. Diz-se isso ao passo da aventura dos conceitos de Espaço em É. Dardel (2011): geométrico, telúrico, aquático, aéreo, material e construído. Perspectivar-se-ão os espaços a fim de situar o pensamento geográfico do mundo árabe, caracterizando-se, sobretudo, suas interligações. Esse percurso para a escrita visa, não um condicionar os estudos geográficos dos árabes aos espaços dardelianos, mas simplesmente a observar as dinâmicas espaciais de maneira organizada de um modo consultável e, sobretudo, criticável.

Em primeira instância, há uma grande atenção ao Espaço telúrico, como os desertos (sobretudo o gigantesco Saara e o deserto da Arábia), evocando uma vasta literatura, ademais “o deserto e até a areia foram espaços não somente estudados pelos geógrafos, mas objeto de uma complexa teia de relações que foi teorizada, declamada em forma de poemas, cantada com acompanhamento musical e estudada na reflexão teológica.” (BISSIO, 2012, p. 38). Nota-se, por exemplo, o seguinte excerto, do século X, do geógrafo-cartógrafo e viajante I. Hawqal (*apud* MIQUEL, 2001, p. 5): “Todas as areias que se encontram na superfície da terra estão em contato entre si; eu não conheço nenhum país [...] no qual as areias estejam isoladas”. Esse princípio de unidade através da areia é de suma importância – sobretudo ao situar a concepção monista –, concebendo um conjunto natural para a espacialidade árabe.

Em oposição ao cenário de aridez, tem-se o Espaço aquático com grandes massas líquidas (mares do Atlântico, como o Mediterrâneo e do Índico, como o mar da Arábia), que margeiam o Oriente; rico em estreitos, com ênfase ao mar Vermelho. Nisso, estudos climatológicos são destacados, como os do geógrafo e cartógrafo, do século XII, M. al-Idrisi (1999) evocando a percepção ptolomaica de sete horizontes climáticos latitudinais com dez seções longitudinais. Esse mapa, de setenta partes, foi examinado com grande perspicácia pelo exímio polímata do século XIV, magrebino, I. Khaldun (1958). É curioso mencionar que a concepção climática estabelece uma noção de determinismo geográfico. Isso, contudo, possuía ressalvas, tal como o fato de que o profeta Muhammad – nascido em Meca, na Península Arábica – ter se originado em uma zona (equatorial) dita como de indivíduos inferiores, pela alta temperatura média. Para a resolução dessa questão foi creditada uma interconexão hidrológica para satisfazer a condição de a zona não ser negativa:

Não se pode objetar ao que acabo de dizer, alegando que o Iaman, o Hadramut, os Ahcaf, as regiões de Hojaz e as partes da Península Arábica

que se lhes avizinham, estão sitiadas no Primeiro e no II Climas, (e, não obstante, têm profeta e obedecem à Lei Divina). Esta Península está circundada pelo Mar por três lados, como já se disse, de modo que a umidade deste elemento influi sobre a umidade do ar e diminui a secura extrema que o calor produz. A umidade do Mar, pois, estabelece nestes países uma espécie de temperatura média. (KHALDUN, 1958, p. 129).

Com isso, o Espaço aquático – unido a dinâmicas do Espaço aéreo – influencia o Espaço telúrico ao ponto de ressignificar as zonas climáticas e de conduzi-las a uma dinâmica determinista com direito a singularidades. Dessarte, percebe-se um desenvolvimento da climatologia construída em interligação de espaços. Têm-se, pois, os princípios da maritimidade e continentalidade explicitados na interação da espacialidade.

Transpondo outro excerto khalduniano, compreende-se, na concepção da Terra, uma abertura geofísica: “concluem, certas pessoas, do exposto, que a água se acha por baixo da Terra, o que é um erro. O verdadeiro baixo da Terra é o ponto central de sua esfera, para o qual tudo se dirige em razão da gravidade.” (KHALDUN, 1958, p. 111). Esse princípio da gravidade está conforme o pensamento aristotélico de lugar natural dos objetos, que tende a ir ao encontro da centralidade terrestre (FABRIS, 2020). Ainda, faz-se válido colocar também que: “alguns sábios, como Ibn Rusteh, defendiam a tese de que a Terra gira em volta de seu eixo e a prova disso seria a existência do vento. Mas ele era uma exceção.” (BISSIO, 2012, p. 204). Disso, vê-se a interligação do Espaço telúrico com noções do Espaço aquático, agregando observações pelo Espaço aéreo.

Indo mais longe, lembra-se, na nota explicativa dos tradutores de I. Khaldun (1958), sobre os *Ahl-al-Mawakit*, profissão que significa: “os que regulam o tempo (da oração). Nas mesquitas das grandes cidades, encarregavam-se certas pessoas, que deviam possuir conhecimentos astronômicos, tanto de dar a orientação exata da Meca, como a hora certa da oração ritual.” (KHALDUN, 1958, p. 123, N. T.). Com isso, o Espaço aéreo destaca-se rumo ao Espaço geométrico-sideral, devendo considerar-se a curvatura terrestre e, ainda, conectar-se com o Espaço construído, as cidades. Estudos de geógrafos como A. al-Bakri (1965), do século IX, elucidam, com ênfase, o Espaço construído, como no seu estudo do império do Gana, com relatos curiosos como:

Ao redor da cidade do rei há choupanas abobadadas e bosques onde vivem os feiticeiros, homens encarregados de seus cultos religiosos. Ali se encontram também os ídolos e os túmulos dos reis. [...] Quando o rei morre, constroem uma enorme abóbada de madeira no lugar do enterro.

Então trazem-no em uma cama levemente coberta e colocam-no dentro da abóbada. A seu lado colocam seus ornamentos, suas armas, e os recipientes que ele usava para comer e beber. A serpente é a guardiã do Estado e vive em uma caverna que lhe é devotada. Quando o rei morre, seus possíveis sucessores se reúnem em uma assembleia, e a serpente é trazida para picar um deles com seu focinho. Essa pessoa é então chamada para ser o novo rei. (AL-BAKRI *apud* COSTA, 2009, p. 16).

Assim, têm-se as interligações de Espaço construído (humano), analisando inclusive a cultura, com o Espaço telúrico (natural): ao estudar as cidades e destacar elementos culturais que se relacionam com a natureza e ao mencionar a cobra da caverna, o geógrafo demonstra a preocupação de grafar relações homem e natureza e como essa dinâmica pode ordenar todo um Estado, haja vista ser, a picada, a elucidação do próximo governante.

Outro importante geógrafo foi A. al-Balkhi, afegão do século X, um discípulo de A. al-Kindi: “o primeiro a produzir textos em árabe seguindo a tradição do pensamento filosófico grego, sendo, portanto, visto como o primeiro filósofo da *falsafa*” (VERZA, 2015, p. 291). Em continuidade de seu trabalho – sobretudo a *Carta dos climas (Suwar al-aqualim)* –, a escola de geógrafos: “escola de al-Balkhi, que morreu em 934, cujos ensinamentos são retomados por al-Istakhri (obra datada de 930-950) e por Ibn Hawqal (trabalhou entre 943 e 973).” (CLAVAL, 2015, p. 33). Assim, A. al-Balkhi é um dos autores fundamentais para a geografia árabe, valendo para as geografias humana, física e cartográfica. Em prol de ser funcionário (*katib*) da corte samânida, é “citado pelo seu seguidor Muqaddasi como o autor de uma obra descrita do espaço ocupado por essa dinastia, ao leste da Pérsia, entre o mar Cáspio e o mar de Aral, no Kurasan;” (BISSIO, 2012, p. 230) – diferentemente, M. al-Idrisi (1999) buscará um estudo que compreenda o mundo incluindo além do islã.

Além disso, “a obra de Balkhi foi a primeira a utilizar o conceito de clima (*iqlim*), não segundo os critérios de Ptolomeu [...] mas adaptado ao uso exclusivo dentro dos domínios muçulmanos, que passa a ser dividido em vinte ‘climas’ ” (BISSIO, 2012, p. 232). Dessarte, a escola de geógrafos deste importante autor, rivaliza com as concepções greco-romanas, é um exemplo de como os árabes são mais que tradutores, mas também críticos. Outras importantes fontes contra o pensamento ptolomaico:

No século X, por exemplo, o estudioso al-Battani não concordou que a África e a Ásia estivessem unidas perto da península da Malásia, conforme pensava Ptolomeu, afirmando então que o Oceano Índico seria um mar aberto. Outro caso é o de Mohammed Ibn Musa al-Khwarizmi que, em

seu *Livro da configuração da Terra*, retifica certas afirmações daquele estudioso grego. (DUARTE, 2008, p. 44).

Consoante, reputa-se ao geógrafo ceuta, o nobre *Sharif* chamado M. al-Idrisi (1999), do século XII, estudos com ênfases na cartografia e na biologia, – compreendendo sobretudo o Espaço telúrico, o Espaço aéreo e o Espaço construído – sendo que “os trabalhos de al-Idrisi contribuíram para que, mais tarde, no século XV, exploradores europeus, especialmente portugueses, empreendessem suas viagens para novas terras.” (DUARTE, 2008, p. 45). Vale destacar, “mesmo não filiado à Escola de Balkhi, ele cita esses autores entre as fontes de seu próprio trabalho, para o qual também diz ter consultado a obra de Ptolomeu e fontes não muçulmanas, assim como depoimentos de viajantes.” (BISSIO, 2012, p. 233). A exemplo, o viajante “al-Masudi (séc. X), que fez muitas viagens e escreveu diversas obras.” (DUARTE, 2008, p. 45). Percebe-se, pois, a interligação de autores que se complexifica em referências concordantes ou discordantes entre si.

Em seu mapa mundi, M. al-Idrisi pruma o centro do mundo situado como sendo a Península Arábica e o sentido Sul como orientação superior. Ainda sobre o autor, coloca-se à guisa de curiosidade sua mais importante obra: *Livro de prazerosas viagens a terras longínquas (al-muxtaq fi ijtiraq al-afaq)* feito a pedido, na posição de mecena, pelo rei da Sicília Roger II, contendo “exaustivas condições físicas, culturais, políticas e socioeconômicas de cada região e, todas as sete partes em que está dividido o texto, estão acompanhadas do mapa correspondente.” (BISSIO, 2012, p. 233). Com isso, compreende-se uma rica produção geográfica, interrelacionando uma ampla gama de fenômenos e, além de os localizar, conceber explicações.

Instigando as dinâmicas do Espaço construído, observa-se, feito pelos árabes, um rico estudo de geografia política, cujo conteúdo foi escrito por autores que em sua vida estiveram presentes nas dinâmicas governamentais dos diversos reinos, especialmente o nos califados do império árabe – em ênfase aos: Califado Ortodoxo (632–661), Califado Omíada (661–750/1031), Califado Abássida (750–1258/1517) e Califado Fatímida (910–1171) – que perpassaram durante o medievo:

Entre os autores de um tipo de obra que hoje chamaríamos de “geografia política” destaca-se o filósofo e astrônomo Abu abd Allah al-Gayhani, vizir da dinastia samanida (819-999) e Kurasan (Irã), no último quarto do século IX e primeiro quarto do século X. A sua experiência administrativa e sua erudição permitiram-lhe escrever importantes obras descritivas do

espaço dessa corte e tratados de cosmografia. Outro exemplo é o de Qudama Ibn Jafar (873-940), filólogo e historiador da chamada “idade de ouro” do Império abássida. Cristão convertido ao islamismo, foi funcionário da corte e escreveu várias obras, preservadas até os dias de hoje, sendo a mais conhecida o *Kitab al-kharaj* (Livro sobre o estatuto das terras) [...] (BISSIO, 2012, p. 198-199).

Em relação ao estudo de Espaço construído sob a ótica da geografia humana e da geografia da administração, há a contribuição de outros importantes geógrafos árabes:

A curiosidade geográfica era já diversificada: com Gahiz (c. 776/777-868/869), desenvolve-se o interesse pelos lugares e pelos aspectos humanos da geografia. Ibn Qutayba (828-entre 882 e 889) e Ibn Khordebech (meados de 820-912) levam à redescoberta da utilidade da geografia pela administração; redigem itinerários. (CLAVAL, 2015, p. 33).

No estudo do Espaço construído, encontra-se em A. Alfarabi (2018), do século IX, um dos maiores nomes quando a ênfase está no estudo das cidades. Para tanto, ele constrói uma diversidade de categorias tipológicas: “ao contrário da cidade virtuosa existe a cidade ignorante, a cidade dissoluta, a cidade alterada e a cidade que se perdeu.” (ibidem, p. 164). Ainda, complexifica-se mais: “as cidades da paz de entre as cidades da ignorância e, algumas delas, são cidades da necessidade, outras são cidades vis, outras cidades depravadas, outras cidades da honra e outras cidades colectivas” (ibidem, p. 193-194). Como exemplo, há sua fala sobre a cidade dita virtuosa – título do livro, concordante, inclusive, com a *República* de Platão (1970) – onde encontra-se uma relação homem e natureza: “cidades virtuosas, 'cidade' aplica-se a um grupo de pessoas que convergem em ter ideias virtuosas e que vivem uns perto dos outros num local, paredes meias ou em tendas, numa estalagem ou numa casa, no topo de uma montanha ou sobre a terra.” (ibidem, p. 51). Em outra passagem, a presença de escalaridade diferencial se faz muito interessante para se conceber a percepção geográfica: “A rua é parte do bairro, e a casa é parte da rua. A cidade é parte do território de uma nação, e a nação é parte do conjunto dos habitantes do mundo habitado.” (ibidem, p. 153). Assim, nota-se, que, A. Alfarabi ao estudar a cidade, insere questões ontológicas – categorizando os modos de ser possíveis da cidade –, a relação homem e natureza e, também, compreende uma escalaridade diferencial. Tem-se, nesse autor, um importante intelectual racionalista para o pensamento geográfico, acima de tudo, do mundo urbano.

Quanto ao estudo do Espaço material no mundo árabe, faz-se importante situar I. Khaldun (1958) que, sendo polímata permite ser pensado, inclusive, enquanto geógrafo. Por

exemplo, ao analisar uma dada cidade relatada por Muça Bem Nuçair, conquistador do Magreb e da Espanha, averigua a descrição ser falaciosa, haja vista que o material usado na construção da cidade – evocando aqui a ideia de Espaço construído – não correspondia a uma viabilidade de recursos naturais. Isto é: “pretender que se tenha construído uma cidade inteira com este material é avançar a asserção evidentemente inverossímil e absurda. As histórias desta espécie são numerosas, mas é fácil descobrir a sua falsidade quando se conhecem os caracteres naturais do sistema social” (KHALDUN, 1958, p. 91). Percebe-se, então, a interligação entre Espaço material e Espaço construído através de uma concepção da interação humana e natural.

Conclui-se, portanto, que o estudo do Espaço pelos árabes do medievo possuía uma complexidade admirável, seja pela riqueza de fisionomias ou seja por suas interligações. Deste modo, nota-se que a geografia, construída no medievo árabe, procurou estabelecer a relação homem e natureza, inclusive com a introdução de geocultura (visto em A. al-Bakri) e a geopoética (visto em I. Khaldun), para as análises e, ademais, todas essas percepções tiveram, como plano de fundo, o monismo e não o dualismo. Disso, uma fenomenologia espacial corresponde a um modo de profusão nesse ínterim da unicidade terrestre.

### **Geograficidade das viagens**

*Suponhamos, por exemplo, que não tenha havido até nossa época a ciência da geometria e tampouco da astronomia, e que um único homem, por si mesmo, pretenda conhecer as dimensões dos corpos celestes e suas formas, bem como as distâncias que os separam uns dos outros; ele seria capaz disso.*

*(Averróis, 2005, p. 13)*

Dispondo o mundo de uma diversidade de lugares e toda a complexidade de experiência que se podem neles encontrar, as viagens, em especial, alargam o mundo individual, “o mundo vivido é, portanto, a fonte e a base de todo conhecimento e a legitimidade de toda consciência” (GOMES, 2019, p. 124). Assim, admite-se para a existência geográfica um eu geográfico que configura em si mesmo uma trama de lugares, tem-se, nessa alçada ontológica, visto que lugares somos, pois, “se não fossem os lugares não seríamos.” (LOPES, 2019, p. 58). Nesse caminho, perspectiva-se que a consciência de viajar, para os árabes, estava ligada, segundo M. Mohammed (2011, p. 36), a quatro possibilidades: *hijra*, migração de terras não muçulmanas (dar-al-Kufr) para muçulmanas (dar al-islam); *hajj*,

peregrinação para Meca – com certificado que atestava o feito –; *ziyarat*, visita de vários lugares sagrados e a *rihla*, viagem para o conhecimento.

Há mais. Em vista de aprofundar o último tipo de viagem, tem-se, mais especificamente, que a “al-rihla é viajar à busca de conhecimentos de naturezas religiosa ou secular”<sup>3</sup> (MOHAMMED, 2011, p. 3, tradução nossa). Destaca-se que a questão secular adentra-se nas influências, sobretudo, indianas e chinesas. Nessa colocação, também, vê-se que, no mundo islão há a recusa à ignorância em conluio à alimentação da alteridade: “se na Cristandade a viagem era uma forma de conhecer o ‘outro’, até para ajudar a definir a própria singularidade, no Islã, ‘em vez de depender de uma hermenêutica do outro, eles se reportariam antes a uma construção exegética dele’<sup>4</sup> ” (BISSIO, 2012, p. 165). Nisso, os relatos de viagem transbordavam em exuberância de detalhes do espaço que foi vivido. Mais do que um tipo de catálogo, a *rihla* assemelha-se a um diário feito para contar as aventuras, curiosidades, cenários e perigos que perpassaram a saga provocando um afirmativo conceito de geograficidade.

Capacitando-se das informações a partir de B. Bissio (2012, p. 172), estas obras iniciam-se a partir do “servilhano Abu Bakr al-Arabi (1076-1148), autor da *Tartib ar-rihla*, obra com depoimentos pessoais a respeito dos professores com os quais estudou, na viagem realizada ao Oriente, em 1099, sendo considerado o iniciador do gênero literário *rihla*”. Desse modo, muitos viajantes passam a salientar seus escritos. Dentre eles, o de I. Jubayr, do século XII, está entre os primeiros a serem feitos e, no estopim, influenciou a maior viagem do Oriente no medievo feita por I. Battuta, árabe magrebino, do século XIV. Dessarte: “Battuta foi inspirado e se beneficiou das informações contidas em rihlas anteriores e, especialmente, uma delas: a de Ibn Jubayr. Assim, em relação ao trabalho de Battuta, a rihla de Ibn Jubayr, além de pioneira, é um modelo a ser seguido e se possível, superado.” (TRAVASSOS *et* AMORM FILHO, 2016, p. 5). Há, disso, uma correlação entre as viagens e os ensinamentos influenciadores as rotas entre os aventureiros. Tornam-se uma literatura geográfica em uma riqueza de detalhamento fascinante, advogando o prelúdio ao tomismo.

Muitos outros viajantes, retrocedendo historicamente, também são importantes de serem citados, como alude o pesquisador T. Bonnici (2020) sobre o iraquiano I. Hawqal, um viajante e geógrafo do século X, não colocado como escritor de *rihla*, mas que elucida, até

---

<sup>3</sup> Tradução livre de: “al-rihla is travel in search of knowledge that may be either religious or secular in nature”.

<sup>4</sup> Essa intercitação é de H. Touati (2000, p. 11), em tradução livre pela autora: “une construction exégétique du mème”.

mesmo antes de esse gênero aparecer, o conhecimento de geografia enquanto *a posteriori* ao confronto com a realidade. Esse autor e outros geógrafos viajantes, dedicavam-se, além de estudos cartográficos, ao de cidades e que, por vezes, encontravam correspondência, como se vê sobre a cidade de Palermo na Sicília:

Há três relatos de testemunhas oculares de Palermo islâmica, ou seja, o iraquiano Ibn Hawqal (m. 988 EC), o qual visitou Palermo em c. 973 e escreveu *Surat al-'Ard* [A natureza da Terra] em 1774; o palestino Al-Muqaddasi (946-1000), o qual escreveu *Abson at-taqasim fi ma'rifat al-aqalim* [As melhores classificações para o conhecimento das regiões]; o *Kitab Gharā'ib al-funun wa mulah al-'uyun*, o mais recém-descoberto texto com o mapa da Sicília, escrito em c. 1020 por um autor anônimo (provavelmente egípcio), o qual conhecia pessoalmente Balarm e a Sicília. (BONNICI, 2020, p. 57-58).

Destarte, mostra-se, inclusive, que há pontos de viagem que despertavam interesses comuns. A geograficidade de Palermo atraía, em sua complexidade, a atenção de múltiplos viajantes. O estudo, por meio das viagens, tornou-se uma verdadeira instituição educacional: “após uma formação elementar, mas também às vezes substancial, em sua cidade natal, o estudante viajava por diversas cidades do mundo muçulmano, encaminhando-se, sobretudo, para onde lecionavam mestres de reputação em alguma das disciplinas ‘muçulmanas’ para ouvir suas lições ou participar de círculos eruditos” (BISSIO, 2012, p. 156). Quando o mestre já ensinara tudo que acreditava poder, os alunos passavam a viajar sozinhos sendo eles os novos mestres.

Essa cultura de viagens *pré-ribla*, colocada por B. Bissio (2012, p. 169) entre o “século VII ao IX [...] cujos costumes e sociedades constituem o seu eixo temático”, foi aderida por grandes nomes da filosofia, “que utilizaram a viagem como forma de complementar a sua instrução, entre eles os filósofos Alfarabi (870-950) e al-Ghazali (1058-1111). Alguns desses sábios quase pagam com a própria vida essa experiência, como é o caso de Ibn al-Qallas (883-948)” (ibidem, p. 156-157). Desse modo, percebe-se que as viagens eram elementos de erudição e, sobretudo, facilitadas tanto pela língua quanto pela religião comuns, fornecendo uma hospitalidade imediata, embora haja sempre percalços do meio ambiente.

O gênero *ribla* diferencia-se do que já acontecia, produzindo obras de filosofia, geografia, história, *hadith* (ditados do profeta), medicina etc. Outrossim, não eram exclusivamente viagens políticas, como as expedições europeias, não se tratava de conhecer

para conquistar, mas conhecer para engrandecer o próprio intelecto. Marca-se, pois, os maiores viajantes como I. al-Arabi e I. Jubayr sendo o estopim por I. Battuta que, conforme os dados de Amorim Filho (2018), viajou cerca de 120 mil km, três vezes mais que seu contemporâneo Marco Polo, e o relato desse grande viajante foi redigido por I. Jurazayy, poeta da corte merínida de Fez. Ademais, a cientificidade está rente ao método do próprio percurso dado à geograficidade de modo cronológico, não apenas – ainda que predominantemente – descritivo, mas, por vezes, poético e explicativo.

Outro fator que favoreceu o crescimento dessas ciências foi o espírito aventureiro desse povo, além das peregrinações que acabavam transformando-se em valorosas viagens de estudo, comércio e exploração, o que, em síntese, contribuía imensamente para aplicar e atualizar principalmente os conhecimentos geográficos. (DUARTE, 2008, p. 45).

Esse fator pode ser visto como a geograficidade da existência oriental, exercida pelos viajantes que, cercados pelos fenômenos geográficos, orientavam-se em assimilação com o mundo circundante, de tal forma a estabelecerem vínculos com o Espaço, ambicionando, com voracidade, conhecer cada vez mais lugares. As viagens eram almeçadas pelas “provações e disputas que são propulsadas pelo movimento que o desejo de se deslocar produz” (LOPES, 2019, p. 56). A geograficidade árabe pulsa com tanta intensidade em sua riqueza de movimentos e sede por conhecimento que não restam dúvidas sobre a vivacidade, pujança e sabedoria tecidas.

### **GEOSOFIA: uma espacialização do monismo**

*Língua e religião, somadas ao legado da Antiguidade clássica e ao aporte de outras culturas, como a chinesa e a indiana, com as quais passam a estabelecer fluidos contatos, foram os alicerces que permitiram aos árabes, posteriormente, aos povos que eles foram conquistando, construir um Império que, superando inúmeros desafios, percalços e mudanças, perdurou por mais de mil anos.*

*(Bissio, 2012, p. 106)*

Pode-se situar o “monismo” oriental na posição de que um “monista não separava a terra nem o homem das outras criações ou criaturas do universo, nem tratava de forma

diferenciada o metal e a planta, a vila e um ser vivo, o homem e o cosmos”<sup>5</sup> (MIQUEL, 2001, p. 59). Assim, ele impõe-se como uma concepção da realidade a partir de uma totalidade de fenômenos singulares e autônomos que não se dualizam com algum tipo de “força” oposta, ainda que, como ver-se-á, o dualismo não seja inconcebível. Dessa forma, torna-se importante – para se adentrar com profundidade na discussão – a associação das similitudes nas obras monistas de civilizações próximas.

Na literatura védica, indiana, o dualismo era pensado, mas não considerado como o melhor caminho, como se pode observar no seguinte trecho, do livro religioso *Bhagavad Gita* (1989, p. 34), cujo título original é “*भगवद्गीता*” (A Sublime Canção), pela fala do deus Krishna: “O que até aqui te expus, ó Arjuna, é a doutrina sobre o Eu e o não-Eu. Agora te revelarei o caminho de *yoga*, em virtude de cujo conhecimento e prática, serás capaz de libertar-te da concatenação do teu próprio destino (*karma*)”. Na nota explicativa do tradutor desse trecho, a análise acura-se: “Insinuam estas últimas palavras que, até aqui, Krishna expôs a seu discípulo a doutrina dualista de **Sankhya**, e que, a partir daqui, lhe vai explicar a grandiosa verdade monista da **yoga** [...]” (BHAGAVAD GITA, 1989, p. 34, grifos do autor, N.T.). Há uma escolha para o monismo, embora não excluam a possibilidade e a validade do dualismo.

Já na literatura taoísta, chinesa, a concepção dualista toma uma proporção de importância maior (pelo *ying* e *yang*), mas ainda há uma noção monista sintetizadora do dualismo, hegemônica, sendo essa a ostentadora do maior destaque (o Tao). No prefácio à leitura de *Tao Te King*, do título original: “*道德經*” (O livro do Tao), tem-se na nota explicativa do tradutor que: “Este é o ensinamento do livro: onde insistimos em ser *Ying*, devemos aprender a ser *Yang*, e vice-versa. De tanto passarmos de um ao outro, acabamos tropeçando no Tao. Um terceiro estado que reside entre os dois, onde vamos além dos dois. [...] No Tao, estaremos na síntese, no absoluto” (LAO-TSÉ, 1989, p. 10, N.T.). Nesse caso, percebe-se não uma tese diferente, mas uma tese integrativa, em uma circularidade monadológica. Em uma das poesias do livro, olha-se:

Tao é um jarro vazio  
Que, por mais que se encha, nunca transborda.

---

<sup>5</sup> Tradução livre de: “moniste elle ne séparerait pas la terre ni l'homme des autres créations ou réatures de l'Univers, ne traitait pas fiddéremment le métal de la plante, la ville d'un vivant, l'homme du cosmos”. Citação e tradução da tese de Bissio (2008, p. 51).

Ele é profundo  
E parece ser a fonte de tudo.  
Ameniza o gume do fio,  
Dissolve a confusão,  
Tempera o brilho e mistura-se à poeira.  
Calmo como um lago profundo, parece permanecer  
Não se conhece sua origem.  
Aparentemente, antecede ao Criador.  
(LAO-TSÉ, 1989, p. 19)

Colocaram-se os devidos textos, hegemônicos em suas regiões: subcontinente indiano e sudeste asiático. Ambos são antecessores do medievo árabe e, sobretudo, projetam-se similitudes fundamentais, preconizando o monismo. Ao se incluir a literatura religiosa – voraz em sua capacidade de difusão e estímulo de princípios filosóficos e científicos – tanto a indiana-védica quanto a chinesa-taoísta, verifica-se que, em relação à literatura árabe, há uma concordância por destacarem o monismo. O pensamento geográfico árabe alude ao monismo através da unidade, isto é, ao estabelecimento de princípio unipolar que fundamente a multiplicidade.

Há mais. O monismo é um pensamento genealógico de diversas concepções religiosas. Tanto opondo-se à tese dual quanto unindo-se ao dual. De modo a historicizar a tendência monista, indicar-se-á, pelo polímata E. Haeckel (1908), a perspectiva indiana como centro difusor, gerando distintos efeitos nas regiões chinesas e árabes e também influenciando o mundo europeu:

Entre as numerosas e diversas formas de religião que se desenvolveram durante dez mil anos, pelo menos decorrido desde os grosseiros começos pré-históricos, as duas religiões que têm seguramente o primeiro lugar e apresentam ainda hoje a maior difusão nos povos civilizados são: o budismo mais antigo e o cristianismo mais recente. Ambas têm muitos traços comuns tanto na sua mitologia como na sua ética. (HAECKEL, 1908, p. 45).

Ademais, tem-se, a partir de F. Usarski (2007), que no mundo oriental a inserção de um monismo, irradiado a partir do hinduísmo pela literatura védica, reverbera no budismo como oposição ao sistema de castas, buscando um democrático ensino dos conceitos védicos, exemplo disso é Buda sendo um xátria não poderia pelos hindus ensinar *dharma* (a verdade religiosa), instrução apenas de brâmanes. Com a difusão do monismo, há um movimento que parte da literatura religiosa para a científica pelo advento das ciências

naturais, que, segundo B. Bissio (2012), nasce com os árabes e que, por meio da Escolástica, situa a filosofia da natureza no continente europeu.

Assim sendo, aponta-se, segundo E. Haeckel (1908, p. 48): “A isto vem acrescentar-se ainda no nosso século, denominado como razão, o século das ciências naturais, o imenso progresso da altíssima cultura intelectual, que nos devemos ao conhecimento mais completo da natureza e à filosofia monista que sobre ela se fundou.” O racionalismo e o naturalismo, portanto, são ecos do que propunha a concepção de unipolaridade monista. Contempla-se, pois, tanto nas religiões quanto em todo o pensamento da natureza e do pensamento do mundo.

Nessa alçada, as obras de ciências naturais fizeram-se, no mundo oriental e no mundo ocidental, uma comum atrelação, especialmente, para com o pensamento grego que sempre conduziu esse debate. Segundo Mahfoud e Geoffroy (1999), lê-se: “o pensamento grego, desde os primeiros pré-socráticos até Aristóteles, sempre evoluiu em correlação com o conhecimento da natureza” (ibidem, p. 22). Acrescenta-se, inclusive, que “a deriva em direção da dialética, iniciada pelo pensamento grego depois de Aristóteles, causa o seu declínio” (ibidem, p. 22). Isto é, a concepção monista é prevalente, embora a dialética tenha ocupado seu momento. Desse modo, a influência na abordagem da construção das análises da natureza para os árabes de maneira monista mostra-se rica em vetores que a direcionam: influências indianas, chinesas e gregas. Coloca-se, com grande importância, a tarefa do Oriente – sobretudo no Califado Abássida (LYONS, 2011) – de resgate e estudo de conhecimentos que os precedem para produzir, com maior riqueza, seus próprios pensamentos:

Na Casa da Ciência, *dar-al-bikema*, fundada por al-Mamun em Bagdá no ano de 830, foi feita a tradução sistemática de obras antigas, com uma equipe de dezenas de tradutores, cujo trabalho fez com que essa época fosse chamada por alguns autores de “a era de ouro” da tradução. Essas traduções colocaram os alicerces de um renascimento científico que seria uma das marcas do califado de Bagdá. (BISSIO, 2012, p. 35).

Com isso, há a produção de uma rica análise acumulada por autores polímatas, tais como o árabe A. al-Kindi, o turco A. Alfarabi, o mouro I. Tufayl, o mouro Averróis (nome árabe: I. Rushd), o persa Rhazes (nome árabe: A. al-Razi), o persa Avicena (nome árabe: Ibn Sina); os cinco autores são colocados como racionalistas, utilizam os conceitos e metodologias enfaticamente gregos e estão entre os nomes que mais influenciaram a

produção filosófica, sendo designado o conceito de filosofia pelo termo *falsafa*. A partir do movimento de traduções, provocou-se influências favoráveis e contras<sup>6</sup>, assim como estruturaram a espinha dorsal para a orientação de todas as áreas científicas, entre elas as ciências da natureza e, adentro, a própria geografia.

Quanto à visão monista, hegemônica por esses racionalistas árabes, reitera-se: “Se no Ocidente há a separação radical entre ciência e religião, razão e fé; no islã praticamente é inexistente este dualismo e, segundo Avicena, não há nada na Filosofia que seja contrário à lei religiosa do islã.” (ISKANDAR, 2011, p. 79). Isto é, há no monismo uma base que inexprime a necessidade de secularismo, haja vista na unipolaridade não haver contradição interna.

Em auge mais característico, cerceia-se que há nas faculdades humanas uma correspondência vinculada entre: alma, corpo, espírito e tintura. Excertar-se-ão em sequência, estabelecida nos três tomos de I. Khaldun (1958; 1959; 1960), cada conceito. Desse modo, alma e corpo: “A alma humana, tal como acabamos de descrever, é invisível aos sentidos, mas suas influências evidenciam-se no corpo. Pode-se dizer que o corpo e suas partes, combinadas ou isoladas, são instrumentos postos a serviço da alma e de suas faculdades.” (KHALDUN, 1958, p. 156). Ademais, entrama-se o espírito: “O espírito, por sua vez, retira destas mesmas formas as que são espirituais e intelectuais, de modo que, partindo do sensível remonta até o intelectual por via da abstração e por intermédio da imaginação”. (KHALDUN, 1960, p. 119). E, por fim, há as camadas de tintura na alma que produzem marcas – as anteriores mais fortes que as subsequentes –, ou seja, o “tomar a impressão (a Tintura) da faculdade anteriormente adquirida” (KHALDUN, 1959, p. 323). Assim, formula-se a complexidade humana em um monismo de quatro facetas existenciais. São a estruturação fundamental da filosofia em árabe.

Destaca-se que esses árabes, sobretudo Averróis e Avicena – guiados pelo mito de Hayy, narrado por I. Tufayl (2005) –, eram membros intensos da doutrina que seguia a escola Calam, haja vista o aumento de filósofos que “se voltavam contra o Alcorão, surgiu uma tendência contrária, o Calam, que estabelece a união entre a razão e a fé, esclarecendo uma pela outra. Compara-se este movimento com a Escolástica cristã” (KHALDUN, 1958, p. 148, N.T.). Todavia, convoca-se pensar na própria relação entre o mundo oriental árabe e

---

<sup>6</sup> Como os seguintes autores também muito influentes, como o persa A. al-Ghazali (2012) e o magrebino I. Khaldun (1958; 1959; 1960), que concebem uma visão crítica à metafísica racionalista dos autores supracitados, buscando uma visão, por vezes, assemelhada à filosofia empirista ou até fenomenológica.

ocidental cristão: “[...] Escolástica e Calam foram buscar, na própria filosofia, luz e argumentos que fundamentam as abstratas excursões da teologia no campo do absoluto.” (ibidem, p. 148, N.T.). Os mais antigos do Calam, como explica A. Libera (2005), eram chamados de *ash'aritas* (como Tufayl, Averróis e Avicena) e os mais recentes de *mu'tazilita* (como Al-Ghazali e Khaldun). A historicidade dessas escolas rivais é longa e conflituosa, sendo-as correntes filosófico-teológicas, isto é, visavam a uma interpretação acerca do divino e, nesse rumo, sobre o mundo como um todo.

Atenta-se, que, via de exceção, a posição indo-persa – condizendo que, enquanto os árabes são famosos pelas traduções dos gregos, os persas possuem uma condição basilar na tradução da literatura indiana –, perante a interpretação astronômica, situa o dualismo como uma questão forte em sua leitura cósmica. Dessarte, B. Bissio (2012, p. 231) relata que: “Em oposição à [...] Antiguidade clássica, o mundo indo-persa oferece outra representação na qual a rotação das esferas não é mais do que a expressão astral da dualidade dinâmica do ser, dividido entre o bem e o mal, entre a luz e a sombra.” Consoante a dualidade dos escritos persas, têm-se o zoroastrismo e o maniqueísmo que concebem, inclusive, princípios dicotômicos e, também, dialéticos. Marcam confronto entre os monistas, que se mantêm hegemônicos, embora não seja um pensamento homogêneo.

Há de se pensar que as noções geográficas davam à região oriental um sentido de congregação de ideias, ao que, segundo A. Hourani (2006, p. 270): “Os que escreviam sobre geografia combinavam conhecimento obtido da literatura grega, iraniana e indiana com as observações de soldados e viajantes.” Combinam-se árabes, persas e indianos em vista do estilo de pensamento integrativo de várias territorialidades étnicas. Além disso, escreveram-se tanto obras descritivas quanto teóricas de geografia, ao exemplo respectivo de dois autores: “Assim, al-Muqaddasi (m. 1000) escreveu um compêndio de geografia física e humana do mundo conhecido, baseado em suas próprias observações e nas de testemunhas dignas de crédito, e al-Yaqut (m. 1229) compôs uma espécie de dicionário geográfico.” (ibidem, p. 270). Complexifica-se pensar em mais que um discurso relatorial das espacialidades, mas também configurados em um sistema de conceitos comuns, sendo a geografia, pois, digna de ser concebida enquanto científica. No interregno da historicidade do pensamento geográfico:

Por estar tão alicerçada nas demandas criadas pela vida cotidiana no Império, quando a partir da metade do século XI aquele *mamlaka*

muçulmano começa a sofrer mudanças profundas em função de uma série de acontecimentos – fragmentação política, decadência econômica, triunfo da ortodoxia sunita, emergência da Cristandade –, a geografia não escapa dessa grande mutação e é tomada por uma ótica de curto prazo bem ilustrada pelos dois gêneros fundamentais que se impõe a partir de então: a compilação e os relatos de viagens. (BISSIO, 2012, p. 37).

É-se, portanto, nessa configuração historiográfica, de uma regionalidade extensa e complexa, rente a uma intelectualidade almejada com bases para sua concretização, que a geografia foi uma ciência, hegemonicamente monista, imperativa ao mundo árabe do medievo. As múltiplas influências e, sobretudo, as viagens, dando uma experiencialidade concreta de observação, forneceram um percurso de conhecimento geográfico deveras vasto e, não raro, tomista. Quanto ao pensamento monista, há duas possíveis regionalizações do monismo: uma centrada no mundo árabe diluindo-se a leste, sendo os árabes monistas, indianos optantes pelo monismo oposto a teses duais existentes e os chineses congregadores de um monismo-dual; e outra, centrada no mundo indiano em uma difração que intensifica aos árabes (monistas) e diminui aos chineses (monismo-dual). São possibilidades de se definirem o pensamento em seu espraiamento oriental.

Logo, o monismo árabe influenciou as ciências naturais e o racionalismo, não havendo, inclusive, diferença entre escolher estudar ciências corânicas ou naturais, pois ambas aglutinam-se em um mesmo mundo e não se negam. Dessarte, de modo a pontuar, na geografia moderna há uma pertinente influência monista, por exemplo, tem-se “Ratzel, que estuda zoologia com o biólogo monista alemão Ernest Haeckel” (OLIVEIRA, 2012, p. 125). O conflito básico da geografia, homem e natureza, é a resolutiva da desagregação do monismo presente na concepção árabe. O caminho mais honesto de se fazer a junção de uma geografia dita humana e uma dita natural é o monismo, que seria uma volta a sua gênese. A tese aqui, por fim, de todo o trabalho exposto, não se trata de ser uma apologia ao monismo, por outro lado, trata-se de uma apologia à geografia ferventada pelos árabes e transbordada da escolástica aos países europeus que, um dia muito posterior, chegam a consolidá-la como ciência universitária. Em resolutivo: a geografia científica é um mérito do mundo árabe.

## **Considerações finais**

O presente trabalho marca um estudo sobre a geografia oriental centrada na geografia árabe do medievo, alavancado por uma perscrutação do pensamento geográfico árabe através: das viagens e do monismo. Ambas tratadas no molde de situarem-se a filosofia da época e os movimentos humanos no Espaço árabe. Nessa colocação, a influência para a geografia deu-se de maneira profunda, produzindo uma ciência que não se rivaliza em questões de razão e fé, homem e natureza, sujeito e objeto, uma geografia de orientação monista que tece uma unidade dos elementos e do próprio Espaço. Outrossim, as viagens estão no cerne do conhecimento produzido em todas áreas científicas, em um período que recobre, pelo menos, do século VII ao século XIV, produzindo estudos espaciais de cidades, natureza (com ênfase nos desertos e mares), cultura, política, economia etc. Trata-se de um pensamento geográfico rico e complexo; tanto descritivo quanto explicativo do mundo circundante.

Este estudo marcou-se pela prospecção de mencionar o máximo encontrado de autores pertinentes à construção de uma regionalidade árabe e, sobretudo, de uma linguagem geográfica comum e entrelaçada com formulações teóricas e atravessadas por percepções práticas. Desse modo, teceu-se um caminho que visou a defender que a geografia árabe, hegemonicamente, transpassou todas as espacialidades: geométricas, materiais, telúricas, aquáticas, aéreas e construídas. São, nesses prumos dardelianos, visíveis as integrações dessas espacialidades em um todo, ou melhor, em uma unicidade natural e humana. A complexidade da região, deu-se, ainda mais, a partir de influências indianas, iranianas e chinesas. Sendo, ainda, passível de se pensar em uma regionalidade diferencial do monismo, cujo mundo árabe abraçou de modo radical.

Nesta geograficidade profícua, pulsou-se vida em um mundo pouco estudado na geografia brasileira. Remoer o mundo europeu como palco da cientificidade, ou seja, esnobando como pré-científico qualquer noção que escape de um contexto europeu (ou ainda mais reduzido, francês e alemão) deve ser ceifado neste novo século de crítica humanista existencial. Há, explicitado em todo este estudo, diversos nomes que foram citados, mais do que uma ambição referencial, em intuito de dizer como há muito o que ser estudado, conhecido e assimilado para o que concerne o pensamento geográfico. Aos conservadores, este trabalho vista a entristecê-los, pois muito ainda tem o que estudar.

Contudo, para os corajosos, espera-se ser uma motivação, quer seja de incentivo ou alvo de críticas. Um estudo de tamanha magnitude (o mundo árabe) de fato, em um artigo, não encerra-se, mal se começa, pois, cabe, aos leitores, a esperança de continuidade.

## Referências

- AL-BAKRI, Abu 'Ubayd. **Description de l'Afrique septentrionale**. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1965.
- ALFARABI, Abu. **A cidade virtuosa**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.
- AL-GHAZALI, Abul. **Marriage and Sexuality in Islam**. Selangor: Islamic Book Trust, 2012.
- AL-IDRISI, Muhammad. **La première géographie de l'Occident**. Paris: GF Flammarion, 1999.
- AMORIM FILHO, Oswaldo. O pensamento geográfico no Kitab de Idrisi e na Rihla de Battuta: uma reflexão epistemológica comparativa. **Revista Geografia, Literatura e Arte**. p. 124-147, 2018.
- AUFFRET, Séverine. Apresentação: Tarzã, o homem Sábio. *In*: TUFAYL, Ibn. **O filósofo autodidata**. São Paulo: Editora UNESP, cap. 1, p. 7-16, 2005.
- BHAGAVAD GITA. **A Sublime Canção**: tradução e notas de Huberto Rohden. 10ª. ed. São Paulo: Alvorada, 1989.
- BISSIO, Beatriz. **O mundo falava árabe**: a Civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- BISSIO, Beatriz. **Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV)** – o exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Battuta. 2008. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2008.
- BONNICI, Thomas. A evolução de Balarm [Palermo] islâmica (813-1072). **Pol. Hist. Soc**, Vitória da Conquista, v. 19, n. 1, p. 54-72, 2020.
- CLAVAL, Paul. **História da geografia**. Lisboa: Edições 70, 2015.
- COSTA, Ricardo. A expansão árabe na África e os impérios negros de Gana, Mali e Songai (sécs. VII-XVI). *In*: NISHIKAWA, Taise. **História medieval**. História II. São Paulo: Pearson Prentice Hall, p. 34-53, 2009.
- DARDEL, Éric. **O Homem e a Terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DUARTE, Paulo Araújo. Um pouco da história dos mapas. *In*: Duarte, Paulo (Org). **Fundamentos de cartografia**. 3ª ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, p. 19-46, 2008.

FABRIS, Júlio. Aristóteles e a gravitação. **Cadernos de Astronomia**, Espírito Santo, v. 1, n. 1, p. 6-16, 2020.

GOMES, Gustavo. Filósofos na arena de Aristóteles: monistas vs. pluralistas. **ConTextura**, Belo Horizonte, n. 10, p. 47-55, 2017.

GOMES, Paulo. **Geografia e modernidade**. 13ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

HAECKEL, Ernest. **O Monismo**. Porto: Livraria Chardon, 1908.

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ISKANDAR, Jamil. **Compreender AlFarabi e Avicena**. Petrópolis: Vozes, 2011.

KANT, Immanuel. **Textos Seletos**. 1ª ed. Petrópolis: Vozes, 1974.

KHALDUN, Ibn. **Os prolegômenos ou Filosofia Social**. São Paulo: Safady Ltda, v. 1, 1958.

KHALDUN, Ibn. **Os prolegômenos ou Filosofia Social**. São Paulo: Safady Ltda, v. 2, 1959.

KHALDUN, Ibn. **Os prolegômenos ou Filosofia Social**. São Paulo: Safady Ltda, v. 3, 1960.

LAO-TSÉ. **Tao Te King**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

LIBERA, Alain. Introdução. *In*: AVERRÓIS. **Discurso Decisivo**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, cap. 1, p. 7-98, 2005.

LOPES, Jahan. Complexo de Odisseu: uma geografia existencial do deslocar e do pertencer. São Paulo: **Boletim Paulista de Geografia**, n. 102, p. 48-62, 2019.

LYONS, Jonathan. **A Casa da Sabedoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

MACEDO, Helder. Oriente, Ocidente e Ocidentalização: discutindo conceitos. **Revista da Faculdade do Seridó**, v. 1, p. 1-22, 2006.

MAHFOUD, Ahmed; GEOFFROY, Marc. Apresentação. *In*: AL-JABRI, Mohammed. **Introdução à crítica da razão árabe**. São Paulo: Editora UNESP, cap. 1, p. 9-25, 1999.

MIQUEL, André. **La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI siècle**, v. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050. Paris: Éditions de l'EHESS, 2001.

MOHAMMED, Methal. **Al-Rihla and curriculum theory: a qualitative comparative study of contemporary and historical muslim travelers in search of knowledge**. 260 p. (Dissertation PhD). Texas: A&M University, 2011.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Curitiba: Gráfica e Editora Popular, 2006.

OLIVEIRA, Ricardo. A Institucionalização da Geografia Alemã na Passagem do Século XIX ao Século XX: Peschel, Ratzel e Hettner. **Revista Geografares**, n. 11, p. 114-138, 2012.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Hemus, 1970.

SAÏD, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e O Nada**: ensaio de Ontologia Fenomenológica. 24ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

TOUATI, Houari. **Islam et Voyage au Moyen Âge**. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

TRAVASSOS, Luiz; AMORIM FILHO, Oswaldo. Ibn-Battuta, geografia de viagens, carste e subterrâneos sagrados. **Mercator**, Fortaleza, v. 15, n. 2, p. 55-75, 2016.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

TUFAYL, Ibn. **O filósofo autodidata**. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

USARSKI, Frank. Perry Schmidt-Leukel: Facetas da relação entre Budismo e Hinduísmo. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 7, p. 149-156, 2007.

VERZA, Tadeu. A “epístola sobre intelecto”, de al-Kindi. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 56, n. 131, p. 291-295, 2015.

Submetido em: novembro de 2020.

Aceito em: maio de 2022.