

**PERCURSOS E REDES URBANAS: UMA ABORDAGEM MORFOLÓGICA DO ESPAÇO URBANO
NAS CIDADES ÁRABES**

**ROUTES AND URBAN NETWORKS: A MORPHOLOGICAL APPROACH TO THE URBAN SPACE
IN ARAB CITIES**

**CAMINOS Y REDES URBANAS: UN ENFOQUE MORFOLÓGICO DEL ESPACIO URBANO DE LAS
CIUDADES ÁRABES**

1º AUTOR

LOBOSCO, Tales; Doutor em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal da Bahia;
Professor Adjunto da Universidade Federal de Mato Grosso; Cuiabá; Brasil,
tales@lobosco.com.br

RESUMO

Este artigo busca elaborar uma análise do espaço urbano das cidades árabo-islâmicas através do entendimento de suas estruturas espaciais segundo suas próprias definições e de sua própria linguagem simbólica. Pretendemos, assim, não apenas realizar uma descrição morfológica e social que seja capaz de se distanciar dos modelos ou protótipos espacialmente cristalizados que frequentemente representam estes espaços, mas promover uma compreensão destas formações englobando os processos urbanos e sociais

que estas cidades abrigam. O intuito principal é de identificar os fatores históricos, sociais e culturais que lograram se inscrever no espaço urbano, contribuindo para a formação da estrutura espacial existente.

Palavras-chave: Urbanismo Árabe; Produção do Espaço; Cidade Árabe; Morfologia

ABSTRACT

This paper intends to develop a critical analysis of the urban space from Arab-Islamic cities by understanding their spatial structures according to their own definitions and symbolic language. We aim to produce, not just a morphological and social description that is able to distance itself from the spatially crystallized models that often represent these spaces, but to promote a comprehension of these urban structures capable to embrace the urban and social processes that these cities are home. The central idea is to identify the historical, social and cultural mechanisms that have managed to inscribe themselves in the urban space in a way to contribute to the formation of the existing spatial structure.

Key-words: Arab urbanism; Production of Space; Arab city; Morphology

RESUMEN

Este artículo busca realizar un análisis del espacio urbano de las ciudades árabe-islámicas mediante la comprensión de sus estructuras espaciales según sus propias definiciones y su propio lenguaje simbólico. La intención no es de solamente realizar una descripción morfológica y social que sea capaz de distanciarse de los modelos espacialmente cristalizados que a menudo representan estos espacios, sino promover una comprensión de estas formaciones urbanas a través de los procesos urbanos y sociales que estas ciudades comportan. El objetivo principal es identificar los factores históricos, sociales y culturales que han logrado inscribirse en el espacio urbano, contribuyendo a la formación de la estructura espacial existente.

Palabras clave: Urbanismo árabe; Producción del espacio; Ciudad árabe; Morfología

PERCURSOS E REDES URBANAS: UMA ABORDAGEM MORFOLÓGICA DO ESPAÇO URBANO NAS CIDADES ÁRABES¹

INTRODUÇÃO

O pensamento orientalista² foi difundido através dos viajantes europeus dos séculos XVIII e XIX com o intuito de “desvendar” o oriente para seus compatriotas. Através dele se construiu a base das imagens estereotipadas que possuímos das civilizações árabes, e se forjou a imagem de um oriente imutável e retrógrado: “a cidade oriental reflete um modelo estereotipado que lhe confere um estado e um estatuto: contrária à modernidade, ela se instala no espaço-tempo dito da Idade Média” (MADOEUF, 1997, p. 52).

Os relatos dos viajantes orientalistas traziam descrições de uma morfologia urbana marcada por ruelas estreitas e desordenadas, que formavam, junto com um complexo sistema de portas e passagens um labirinto indecifrável: “A opacidade [...] caracteriza a morfologia das cidades. A ausência de organização geral da rede viária é o que primeiro chama atenção” (*Description de L’Egypte*, Apud LEPETIT, 2001).

Os relatos de viagem orientalistas reuniam a construção ideológica de uma antecipação do colonialismo imperial à filiação aos cânones literários que exploravam o vocabulário do “espetáculo” e do “pitoresco”. Se guiavam, portanto, pelo encontro com o inusitado de um observador com uma construção espacial e cultural distinta. O resultado é frequentemente o relato de um lugar “cheio de um charme exótico, mas aparentemente caótico em estrutura (BERARDI, 2008, p. 48).

Este formado do caminhante observador fica claro na interpretação que Lepetit faz do relato de Volney após suas viagens ao Egito e à Síria:

Toda a descrição de Alexandria é conduzida do ponto de vista do observador que se desloca, desembarcando, percorrendo as ruelas da cidade da cidade moderna [...] o

¹ Embora não publicado, uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada no Congresso Brasileiro de Arquitetos.

² A este respeito ver Said (1977).

quadro de Alexandria é desenhado com base no ponto de vista do olho que observa (LEPETIT, 2001, p. 93).

Deste modo, “a cidade islâmica passa a ser caracterizada por aquilo que lhe falta: a regularidade, a regulação e o espírito cívico das cidades da antiguidade e as instituições comunais da idade média” (BERARDI, 2008, p. 51). E a percepção do espaço urbano, ao destoar do paradigma organizacional das cidades europeias parece apontar apenas para a desorganização e o desregramento: “A essa aparente falta de hierarquia dos espaços se acrescenta, por contraste com o ideal urbano dos engenheiros franceses, sua irregularidade e sua estreiteza” (*Description de L’Egypte*, Apud LEPETIT, 2001).

O próprio conceito de ‘cidade islâmica’ “foi forjado entre 1920 e 1950 a partir da escola orientalista de Algiers, notadamente por seus principais protagonistas William e Georges Marcais e, em seguida, por Roger Le Tourneau” (RAYMOND, 2008, p. 47), o termo foi posteriormente complementado por outros autores, especialmente Jean Sauvaget e Jacques Weulersse da ‘Escola de Damasco’, e permaneceu influenciando o imaginário e os trabalhos a respeito da morfologia e do espaço urbano das cidades Árabo-Islâmicas por quase meio século.

Tentar fazer uma descrição tipo das cidades islâmicas significaria encontrar um modelo capaz de englobar as semelhanças de modos de organização das cidades em uma região extremamente vasta: o mundo islâmico cobre um enorme território, desde a costa atlântica ao Oriente distante, englobando regiões com características físicas e climáticas muito distintas, e um universo cultural extremamente heterogêneo. “O Mundo Árabe, a respeito do qual as análises dos orientalistas são quase que exclusivamente baseadas [...], representa apenas uma pequena parte deste imenso todo” (RAYMOND, 2008, p. 55).

Entretanto, por se tratarem de cidades habitadas majoritariamente por muçulmanos - e nas quais a presença do Islã como religião dominante produz algumas especificidades nos planos jurídico e social - apresentam marcos urbanos, como os minaretes, os *souks* e as mesquitas, que possuem uma identidade morfológica ligada à religião islâmica.

Mas, ainda assim, autores como Hourani e Stern (1970) questionam a existência de uma identidade morfológica ligada ao Islã, visto que estes elementos ocorrem em um tecido urbano construído através de sobreposições históricas de épocas, culturas e povos distintos

e suas manifestações se mostram tão profundamente integradas às práticas urbanas da sociedade, que são partilhados pelas porções da cidade que apresentam outras orientações religiosas.

Segundo Raymond (2008), a supervalorização dos elementos islâmicos na descrição das cidades árabes é um persistente reflexo da doutrina orientalista que buscava identificar nos fatos urbanos uma organização determinada pela tradição islâmica de modo a comprovar a existência de um “papel fundamental do islã na estruturação do espaço” (ILBERT, 1982, p. 12).

Não existe uma cidade ‘islâmica’ do tipo que os orientalistas tentaram identificar. A tentativa recorrente de buscar elementos do Corão ou da tradição islâmica, que deveria formar a base de uma descrição de tal cidade, produziu pouco mais do que um escasso apanhado de prescrições genéricas a respeito da proteção da vida privada (RAYMOND, 2008, p. 56).

Neste sentido, o *souk* é provavelmente “a única e fundamental característica distintiva das cidades do oriente próximo que pode ser considerada como herança cultural islâmica” (WIRTH, 1982). Ainda assim, como centro de comércio, o *souk* é uma estrutura que funciona segundo interesses econômicos e racionais, onde as indicações das afiliações comunitária ou confessional não são explícitas. Assim, ainda que seja considerado um símbolo das cidades árabo-islâmicas, o *souk* se apresenta como uma das estruturas urbanas que menos se remete às especificidades da doutrina islâmica (BEYHUM e DAVID, 1992).

Deste modo, falar sobre cidades árabo-islâmicas nos obriga a compreender que por detrás das expressões cidade árabe, cidade islâmica ou mesmo cidade oriental se misturam conceitos étnicos, culturais religiosos ou geográficos. E, principalmente, que a história das sociedades urbanas não se materializa automaticamente e de maneira uniforme na organização física de suas cidades. “Nem as cidades, pertencendo a áreas relativamente homogêneas culturalmente, surgem e se desenvolvem, no curso do tempo, segundo um padrão uniforme e facilmente reconhecível” (BERARDI, 2008, p. 269).

É certo que, neste universo, podemos identificar algumas características que se encontram “difundidas em todas as cidades do ‘Mundo Árabe’, mas estas características serão igualmente notadas nas cidades iranianas e em grande parte das cidades do Regime Turco-Otomano” (WIRTH, 1982, p. 198).

Assim, uma pesquisa a respeito das cidades árabo-islâmicas deve se pautar por suas próprias definições e sua própria linguagem simbólica, com foco, não na busca por modelos ou protótipos espaciais, mas no entendimento de padrões de organização que, atuando sobre um determinado espaço e uma dada situação geográfica e cultural, lograram se imprimir no espaço urbano, seja pela absorção ou apagamento das características originais que lhes eram apresentadas (BERARDI, 2008).

1. UM URBANISMO SEGUNDO OUTRAS BASES OU SIMPLES DESORDEM URBANA?

A organização urbana das cidades tradicionais árabes, de modo completamente distinto da frequentemente mencionada desordem urbana, apresenta uma organização imposta pela estrutura do organismo social e por um desenvolvimento ao longo dos séculos, que revelou um espaço capaz de exprimir as relações e necessidades dos grupos familiares e “tribais” voltados para o interior, justapostos, vizinhos e hierarquizados (CHEVALLIER, 1979).

A aparente desordem das cidades árabo-islâmicas se mostra, na verdade, como o reflexo urbano de uma civilização que não partilha a estrutura social, nem a concepção espacial desenvolvida no mundo ocidental. “O plano da cidade é uma espécie de escritura, articulada desde sua morfologia até sua sintaxe, ele fala sob a condição de que aceitemos em considerar simultaneamente exterior e interior, módulo e agregação” (BERARDI, 1982, p. 187).

Assim, as cidades árabo-islâmicas não apresentam uma estrutura moldada segundo o alinhamento cartesiano, mas, ao contrário, portam a expressão de suas próprias regras e estruturas sociais modeladas por um sistema de relações de parentesco que são a base dos clãs e grupos familiares e “tribais”. Este mesmo sistema induz a um fechamento das residências em torno do núcleo familiar, constituindo, deste modo, pequenos setores residenciais fechados, que podem ser nitidamente perceptíveis em seu tecido urbano.

Estes núcleos residenciais ordenam “uma hierarquia de fechamentos sucessivos que se constituem em uma série organizada de níveis de afastamento, entre percursos e núcleos e entre núcleos e núcleos, que corresponde a uma individualização escrupulosa das diferentes funções sociais” (BERARDI, 1979, p. 109)

Assim, as unidades organizadas através de pátios internos definem uma composição morfológica até certo ponto homogênea e podem ser consideradas “o módulo básico, usado tanto para as habitações, quanto para os edifícios públicos” (HAKIM, 2008, p. 76). Por meio deste espaço as casas tradicionais se voltam para o interior de forma a isolar a família e ao mesmo tempo permitir que se receba um vizinho ou visitante.

O sistema viário que se ‘fecha’ gradativamente, indo de largas vias abertas aos cul-de-sac, que isolam os setores residenciais através de um tipo de acesso que “não é público e pertence ao conjunto de moradores adjacentes” (HAKIM, 2010, p.24), completa a estrutura de proteção da privacidade familiar. Embora se utilize de elementos muitas vezes pré-islâmicos, esta organização social de grupos fechados, voltados ao seu interior, recebe a marca da estética, ideal e fé islâmicos, que invoca ao único e ao que os une para se completarem enquanto civilização. Uma organização social que “transcende o fechamento social através de um movimento cultural onde a realidade social e o Ideal se tornam indissociáveis” (CHEVALLIER, 1979, p. 10).

Se a compartimentação da esfera privada promove uma percepção de fechamento do espaço urbano destas cidades, por outro lado, seu volume homogêneo demonstra uma incrível unidade, com casas de altura semelhante, justapostas aonde as ruelas estreitas, suas formas cúbicas e cores muito similares apenas acentuam a ideia de unidade. Um espaço fechado, íntimo e interior, marcado por cúpulas e minaretes que se levantam apontando em direção à esfera celeste, infinitamente extensa e aberta sobre a cidade, sobre a unidade familiar e sobre os espaços religiosos e sagrados. Um contraponto do fechamento sobre si mesmo frente à abertura em direção ao divino, ao universal: “O Islã representou difundiu e perpetuou esta potencialidade de plenitude, esta relação ao Deus Único, este acesso ao universo como acesso a ele” (CHEVALLIER, 1979, p.14).

Diante deste panorama, muitos autores se esforçam em evidenciar as rupturas entre o “interior” e o “exterior” na cidade árabe, em detrimento de suas continuidades.

Entretanto, não podemos deixar de perceber as cidades árabes como uma rede de cidades inter-relacionadas, uma estrutura trans-territorial articulada principalmente através das funções mercantis: “morfológicamente isto se traduz por um sistema de muralhas e portas, [definindo] a implantação e a localização dos equipamentos urbanos destinados aos viajantes” (BERARDI, 1979, p.105). A cidade recebe os viajantes e ao mesmo tempo os

mantém em regiões pré-determinadas, onde sua presença é tolerada: uma organização social extremamente coerente, que se estrutura através de relações distintas entre o dentro e o fora, entre o público e o privado (ROBIN, 1985).

2. A POLARIZAÇÃO CENTRAL-PERIFÉRICA

Se a descrição das primeiras cidades árabo-islâmicas era marcada, num primeiro momento, pela centralidade definida pelo palácio e pela mesquita, simbolizando a união dos poderes político e religioso (ILBERT, 1982). Mais tarde, com a construção das cidadelas somente a mesquita manteve, na morfologia urbana, este caráter central e unificador da cidade e de sua sociedade³.

Assim, será ao redor da mesquita, que vão se organizar as funções centrais da cidade, o mercado (*souk*), e todo o ‘distrito comercial’, as grandes vias abertas e centrais que organizam as rotas comerciais e entrepostos (*khan*), as escolas corânicas (*madrassa*), e os banhos públicos (*hammam*). Mais além do *souk* se inicia a rede de percursos de moradias periféricas e a organização dos núcleos familiares interiores.

³ Esta configuração, embora pareça bastante simbólica e morfologicamente marcada, não se distancia muito da conformação das cidades medievais europeias.

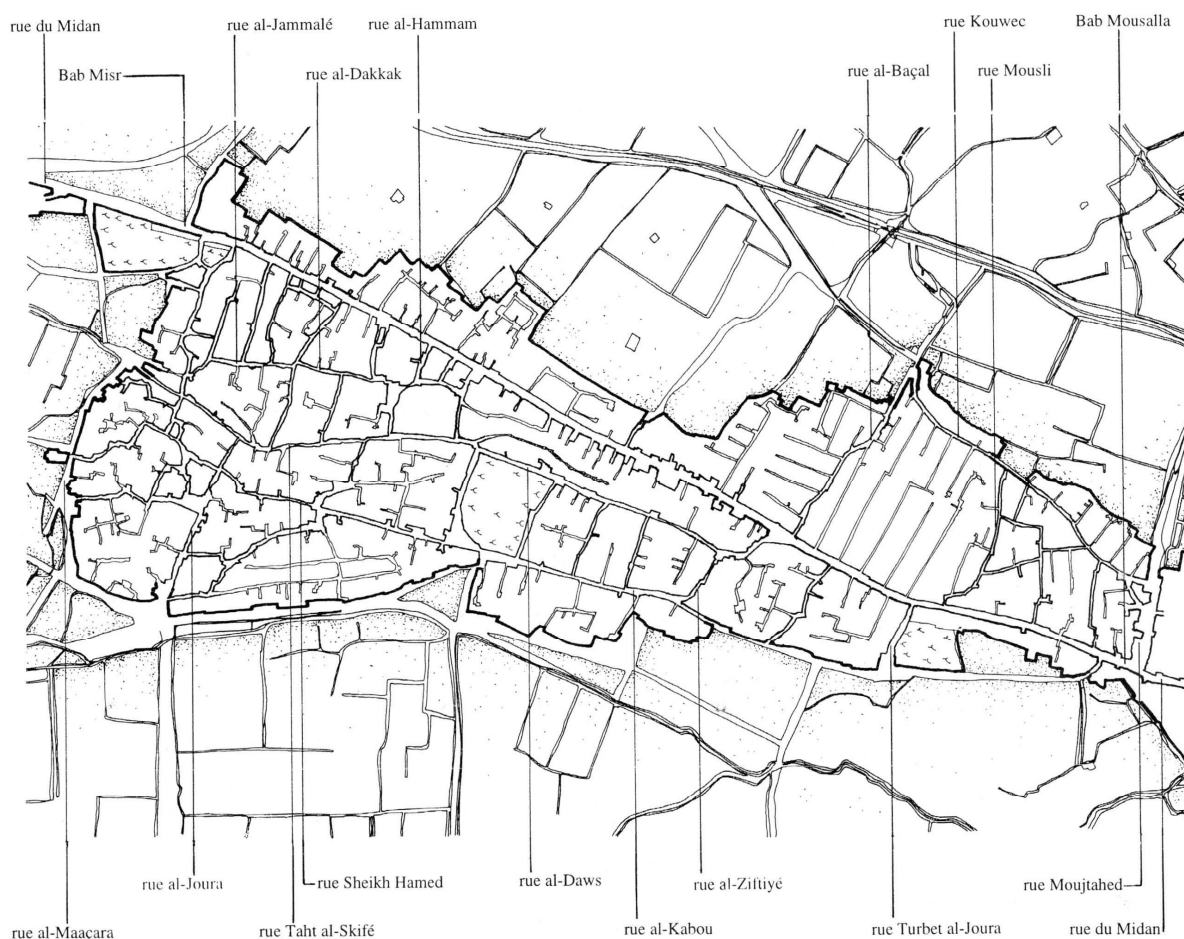


Figura 1 - Detalhe das ruas se um bairro da cidade antiga de Damasco: a diferenciação do percurso principal, que atravessa quase linearmente todo o bairro, é marcante em oposição às ruelas que partem deste criando ramificações em *culs-de-sac*. Fonte: ROUJON, Yves; VILAN, Luc. *Le Midan: actualité d'un faubourg ancien de Damas*. Damasco: Presses de l'Ifpo, 1997.

Esta separação fortemente definida que a cidade apresenta entre um espaço central, aberto e 'público', onde se desenvolvem as atividades econômicas, religiosas e culturais, e uma zona periférica, mais restrita e 'privada', destinada principalmente à residência parece ser o traço fundamental da estrutura da cidade árabe 'tradicional'. Apesar da dificuldade em se identificar suas origens, dada a escassez de conhecimentos precisos a respeito das cidades pré-islâmicas, "esta separação [...] aparece com clareza quando estudamos as funções urbanas ou quando identificamos os planos nos quais se opõem zonas

centrais cortadas por uma rede bastante regular de ruas abertas e relativamente largas e zonas periféricas, onde a rede viária é irregular e descontínua” (RAYMOND, 1998, p. 54⁴).

O distrito central é normalmente atravessado por vias relativamente largas e regulares e abrigam espaços densa e vivamente ocupados, abrigando essencialmente as esferas pública e comercial da cidade. Externamente a esta zona central se estendem os núcleos residenciais abrigando as esferas ‘privadas’ da cidade: “são, na maioria das vezes, relativamente fechados, se comunicando com o exterior por uma via única principal (*darb*) que se ramifica em direção ao interior em vielas irregulares que terminal em *cul-de-sacs*” (RAYMOND, 2008, p. 62)

Os sistemas viários são primariamente de dois tipos: a artéria, via aberta em suas extremidades, a qual é entendida como direito público de passagem e precisa ser larga o bastante para permitir a passagem de dois camelos carregados; e o *cul-de-sac*, o qual, de acordo com a lei islâmica, é considerado propriedade privada das pessoas que acessam suas portas através dele (HAKIM, 2008. P. 76).

Entretanto, esta separação de setores não se trata de uma fronteira rígida e estática, mas de uma “justa e rigorosa gradação de atividades e moradias partindo do distrito central em direção às extremidades da cidade” (RAYMOND, 2008, p. 64). E, em períodos de expansão das atividades comerciais, o ganho territorial se promove através da “invasão” e “conversão” dos setores residenciais mais próximos em zonas comerciais, obrigando o deslocamento de determinados setores residenciais para zonas mais periféricas, de modo a garantir a proteção da intimidade familiar. Assim, “a irregularidade das ruas e a abundância de *cul-de-sacs* que tanto intrigou os orientalistas era, portanto, um fenômeno local através do qual a cidade respondia a várias necessidades da população” (RAYMOND, 2008, p. 63)

⁴ A Exceção de Said, 1977 que possui uma tradução brasileira pela Companhia das Letras (2010), e de Lepetit, 2001, cuja edição citada é brasileira, todas as citações literais utilizadas no texto são traduções do autor.

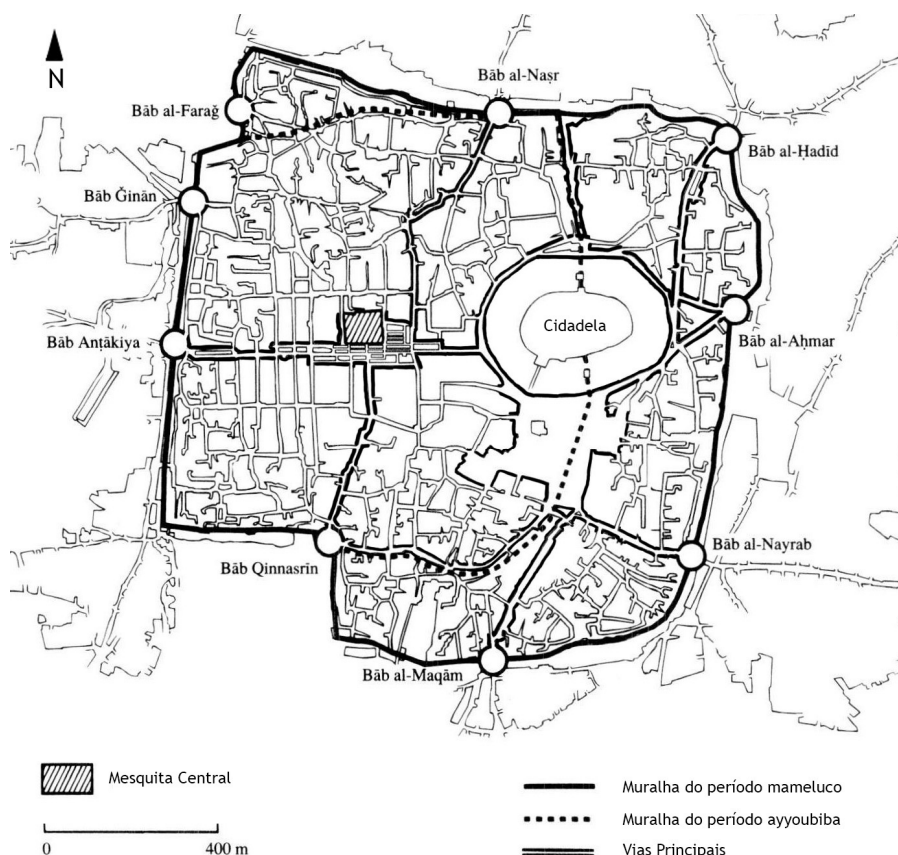


Figura 2 - Planta da cidade antiga de Alep: é possível perceber a diferença de traçado das vias principais que atravessam a cidade de modo relativamente linear e dos núcleos residenciais com ruelas que terminam em *culs-de-sac*. Fonte: DAVID, Jean-Caude. *La Suwayqat 'Ali à Alep*. Damasco: Presses de l'Ifpo, 1998 (Com intervenções do autor).

3. A CENTRALIDADE RELIGIOSA: A MESQUITA (JAMA'A)

Um dos elementos essenciais de uma cidade árabo-islâmica a mesquita é o centro ritual por excelência. Construída a imagem de um habitat privado, não como a casa de Deus, mas aquela do Profeta, dos fiéis (BAMMATE, 1982). É, ao mesmo tempo, local de culto e ponto de referência espacial. Se “nos primeiros tempos do Islã, cada cidade tinha sua mesquita, posteriormente apareceram as mesquitas de bairro” (NAKHLI MTIRI, 2006, p.35).

Entretanto, sua função central e força simbólica fazem com que não sejam percebidas como elementos destes, mas como centralidade de onde se estendem os bairros em torno delas.

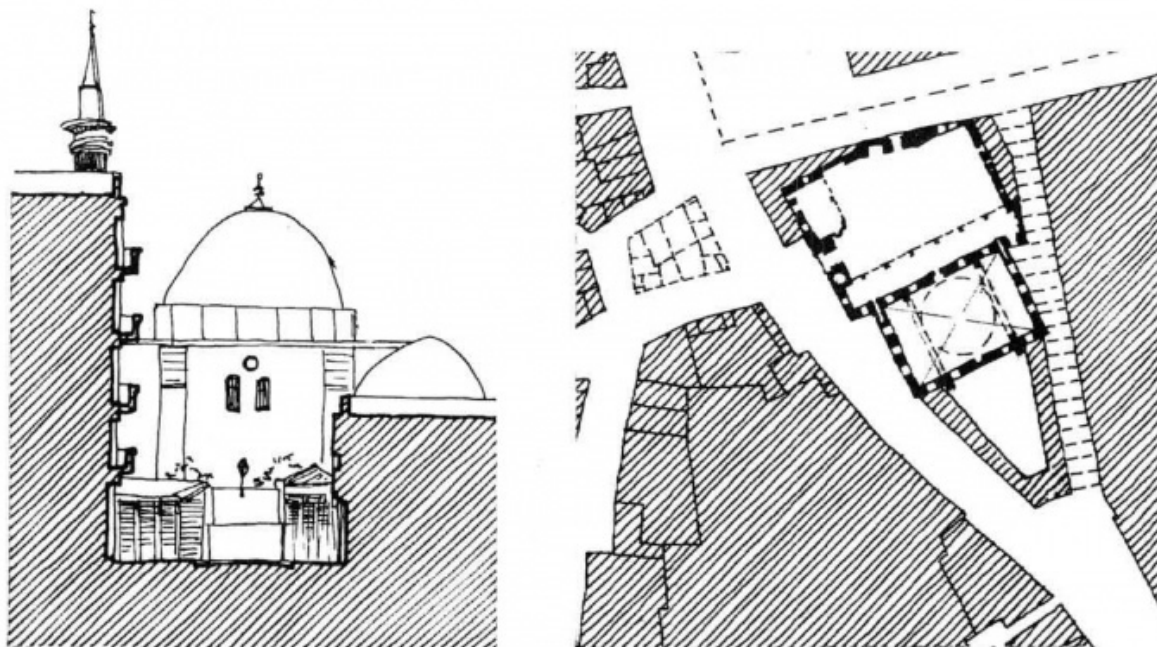


Figura 3 - Mesquita Sinan Pacha em Damasco: apesar do posicionamento privilegiado, que o corpo da construção não destoa muito do entorno, tendo a verticalidade marcada apenas pela cúpula e pelo minarete. Fonte: ROUJON, Yves; VILAN, Luc. *Le Midan: actualité d'un faubourg ancien de Damas*. Damasco: Presses de l'Ifpo, 1997.

Apesar da posição geográfica e simbolicamente central na cidade, ao contrário das catedrais ocidentais, as mesquitas não definem grandes largos ou se situam em grandes eixos visuais, estando muitas vezes quase escondidas em meio ao turbilhão comercial do *souk* que a circunda, ela pouco se distingue no ambiente construído, com muros externos de volume semelhantes. Apenas seus minaretes e uma eventual cúpula marcam sua posição na cidade. Entretanto, na grande homogeneidade volumétrica da cidade estes elementos verticais se destacam e evocam uma unidade que é simbolicamente reforçada pelo sonoro chamado às cinco orações diárias. Assim, ela se inscreve no espaço urbano, reproduzindo a imagem de uma sociedade, voltada para dentro, para um pátio aberto, mas exprimindo a necessidade fundamental de transcendência e portando o símbolo da *umma*⁵, e do ideal unitário do Islã (CHEVALLIER, 1982).

⁵ Ideal de pertencimento partilhado, de suas origens tribais locais à globalidade do islã.

Além do pátio, e da sala de orações uma mesquita apresenta normalmente um *shan*, espaço retangular apresentando uma fonte e no ângulo do qual se situa o minarete. A sala de orações, que pode apresentar várias naves regulares, marcadas por linhas de colunas. Esta sala possui sua geometria marcada pelo *mihrab*, um nicho semicircular posicionado em uma das paredes desta sala que deve ser orientado em direção à cidade de Meca.

Seu pátio, símbolo da unidade do islã, como um espaço feito para abrigar toda a comunidade, pode assumir funções sociais, políticas, de justiça, como espaço para atividades intelectuais, de ensino ou recreativas, sendo assim um elemento capaz de promover o agrupamento de toda uma população que não se encontra normalmente nos caminhos urbanos (DE PLANHOL, 1984; AL-RACHID, 1989).

Frequentemente, anexo a uma grande mesquita, existe uma *madrassa*⁶, um local de abrigo para estudantes estrangeiros e de desenvolvimento da vida religiosas e atividades de ensino.

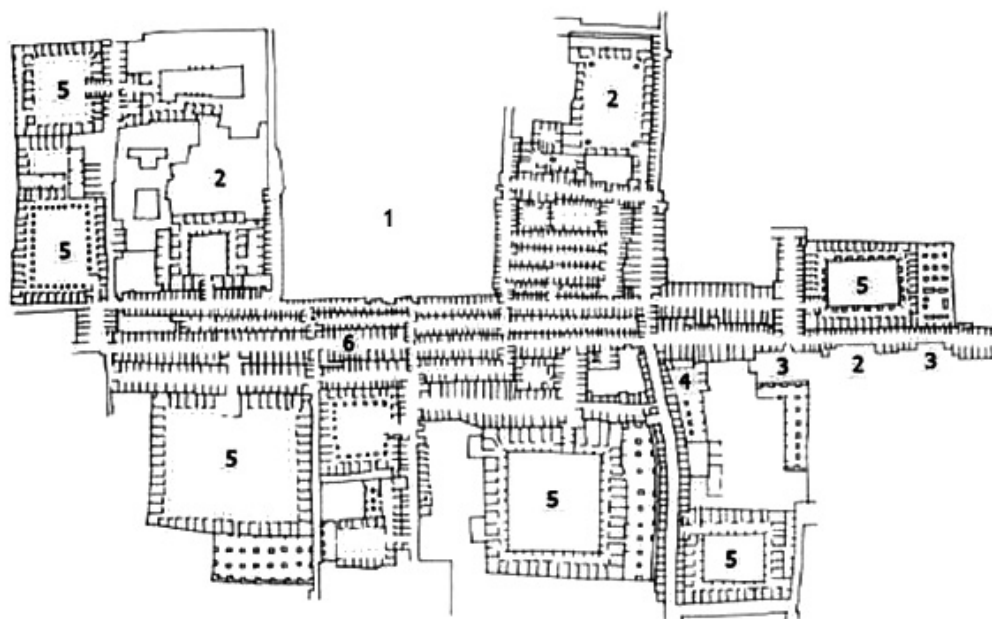
4. A CENTRALIDADE COMERCIAL - SOUK E KHAN

A função comercial se mostra espacialmente dominante na região central da cidade e se organiza em torno da grande mesquita, em uma estrutura que se expande ao longo das vias mais amplas através de uma série de espaços comerciais de organização linear criados pelo enfileiramento contínuo e ininterrupto de células-lojas (*souk*). Estes segmentos lineares se enfileiram em corredores contínuos, mas deixam por trás deles espaços vazios, que são utilizados como *khans*, mesquitas secundárias ou *madrassas*.

O *khan* responde a uma necessidade de trocas, interligado aos *souk* e muitas vezes às portas da cidade. Um misto de entreposto de mercadorias e abrigo para comerciantes viajantes, suas mercadorias e animais, mas também local de comércio e artesanato. Normalmente com um plano retangular, um grande pátio central e diversas células voltadas para este pátio, no térreo ou às vezes em dois pavimentos. São equipamentos

⁶ As *madrassa* surgiram no século XI, com o intuito se contrapor a influência das doutrinas estrangeiras.

especializados por corporações, pela origem dos comerciantes ou pelos produtos negociados (NAKHLI MTIRI, 2006).



1. Mesquita principal 2. Madrasa 3. Mesquita 4. Qaiysariyah 5. Khan 6. Colunata - Souk

Figura 4 - Planta do souk no centro de Alep: é perceptível o aglomerado linear de células que formam os souks e os grandes espaços organizados em torno de um pátio interno, que dão origem aos khans. Fonte: ANTONIOU, Jim. *Islamic Cities and Conservation*. Paris: The Unesco Press, 1981.

Os equipamentos comerciais centrais funcionam como zonas de troca isoladas dos espaços domésticos e comunitários. Estes espaços centrais participam de uma dupla definição da cidade: “pela grande mesquita, cidade islâmica, cidade de muçulmanos, pelos khans e souks, cidade de negociantes, não comunitária, não islâmica, mas onde cada um pode ser parcialmente definido por sua identificação comunitária própria” (BEYHUM; DAVID, 1992, p.192).

Os souks e khans não são estruturas uniformes, eles apresentam especializações e divisões segundo o tipo de produto comercializado. Os mais requintados seriam destinados a produtos como especiarias, tapeçarias e perfumes e se situariam em regiões mais centrais. Por outro lado, quanto menos nobres os produtos comercializados e quanto maior o incômodo gerado por esta atividade, mais periférico e próximo das portas da cidade se

situa. “Qualquer modificação na posição geográfica relativa de uma determinada atividade comercial, pode ser interpretada como sinal de seu progresso (se em direção ao centro) ou declínio (se na direção oposta)” (RAYMOND, 2008, p.64).

A arquitetura da cidade, apesar de dinâmica, porta por um longo tempo as marcas do seu passado, de forma que “contrariamente às aparências, espaços e funções não são fixos. Eles se transformam [...] conservando os vestígios visíveis dos estados antigos, por séculos após a perda da função original” (DAVID, 1998, p. 9). Assim, o distrito comercial pode se expandir sobre núcleos residenciais, as especialidades dos *khans* podem se alterar, mas a característica pública das funções comerciais e religiosas organizada no centro das cidades árabo-islâmicas através dos *souks*, *khans* e da mesquita apresentam forte estabilidade: “na maior parte dos exemplos eles não alteraram sua localização desde os tempos mais antigos até a idade moderna” (RAYMOND, 2008, p. 61).

5. A ESTRUTURA ESPACIAL: ESPAÇOS LINEARES - SEQUÊNCIAS DE CÉLULAS.

Através de sua configuração seriada, os *souks* se estendem ao longo dos percursos principais em redes contínuas: “uma rede de ruas relativamente largas e regulares, conectadas às portas da cidade, atendem as zonas comerciais centrais” (RAYMOND, 1998). Apesar de se concentrarem na zona central e ao redor da Grande Mesquita, os *souks* seguem ao longo dos eixos principais até os extremos da cidade. Formam, assim, uma estrutura que se abre ao visitante anônimo, da cidade ou de fora dela, ao mesmo tempo em que oculta atrás das suas fileiras de lojas os núcleos residenciais da cidade.

O fato de se instalar nas vias de passagem, ao longo dos trajetos principais, nos centros movimentados e nas portas da cidade é uma atitude lógica para um comerciante, que herda pouco das tradições do Islã, mas a compreensão do *souk* como encerrado na centralidade da cidade parece ignorar sua inserção em percursos e espaços exteriores que conectam e atravessam cidades ao longo de rotas comerciais, ao longo das quais o viajante circula, negocia, sem realmente penetrar no espaço interior da cidade.

Estes percursos podem ser entendidos como espaços exteriores, que se organizam em redes estruturadas através de diversas cidades distintas, e são onde a função dos entrepostos (chamados, conforme a cidade, de *khan*, *wakala* ou *fundouq*) se evidencia na

consolidação do comércio internacional e do comércio no atacado (RAYMOND, 1998). Sua função e abrangência extrapola em muito os limites da cidade, de modo que: “poderíamos falar de um esqueleto urbano que se alonga para fora e longe da cidade, materializando entre cada cidade as mesmas possibilidades de existência” (BERARDI, 1979, p. 105).

Esta estrutura linear se diferencia fortemente dos setores residenciais, que são atendidos por um sistema viário segmentado organizado através de ruelas estreitas e muitas vezes tortuosas, nas quais alguns marcos como os acessos em chicana nas ruelas finais (*azykka*) impedem o acesso visual, preservando a privacidade das áreas ‘familiares’ da cidade (BERARDI, 1979; 2008).

Entretanto, não se trata de uma dicotomia formal, mas de uma hierarquia de deslocamentos, que vai do público, de acesso universal, ao domínio do quase totalmente privado. Estes circuitos lineares possuem uma organização própria que comporta marcos urbanos, que definem sucessivamente a diferenciação espacial destes locais com estatutos sociais e morais distintos. Assim, no espaço urbano das cidades tradicionais árabes, alguns elementos simples como a célula, a chicana, o pátio, a galeria e os caminhos que se articulam em organismos complexos estruturando todo o espaço destinado à vida na cidade (BERARDI, 1979)

Entretanto, o modo de estruturação do espaço é indissociável do conjunto dos modos de produção e de representação culturais, assim, na maior parte do tempo o espaço “externo”, aberto, se mistura com o espaço público, ainda que não consigamos discernir claramente os limites entre o externo privado e o espaço da rua. A função do olhar, do visível, a relação entre exposto e escondido, os sistemas de sinais visuais, decoração, ornamentos, organizam os valores e o sentido dos locais e trabalham de forma muito distinta em cada um dos casos (ROBIN, 1985).

6. A ESTRUTURA ESPACIAL: ESPAÇOS PRIVATIVOS - O PÁTIO INTERNO

Na direção oposta aos espaços lineares e de circulação, alguns espaços são configurados a partir de um pátio interno, de forma que oferecem sombra, alguma vegetação, proteção climática e eventualmente água. Um espaço interior que vira as costas para a rua e se abre

para um espaço calmo e abrigado dos barulhos da rua, que permite o encontro ou repouso e que possibilita contemplar o céu, com tudo que ele carrega de simbólico e espiritual.

O elemento básico inicial de abrigo, unidade elementar formada por paredes, piso e cobertura, se associa a uma estrutura primária de organização arquitetônica: “um espaço aberto cercado por paredes, que devemos considerar como o negativo do primeiro e o qual parece ser a base de toda gênese arquitetônica posterior de espaços urbanos” (BERARDI, 2008, p. 274).

Com acesso controlado e muitas vezes escondidos, estes espaços interiores estão na base da configuração de diversos espaços tradicionais da cidade árabo-islâmica. Assim, presente nas mesquitas, nos khans, nas madrasas, e nos núcleos residenciais, estes espaços se justapõem numa rede de espaços organizados em torno de pátios internos que se repetem exaustivamente nestas cidades, se configurando como um dos elementos mais frequentes e regulares das cidades tradicionais árabo-islâmicas.

Ainda que não seja uma característica exclusivamente árabe ou islâmica, estando presente também nas civilizações persa, greco-romana, suméria ou anatólica, não se pode admitir que todas estas manifestações apresentem a mesma articulação com os espaços adjacentes, nem a mesma função social (AL-RACHID, 1989; BERARDI, 2008).

Quando configura parte do espaço residencial, o pátio se torna um espaço polivalente e responsável por preservar a intimidade familiar, por estruturar a unidade do espaço residencial. A cidade pode parecer extremamente mineral para quem ignora a abundância de micro espaços escondidos atrás dos muros, entretanto, “este espaço não pode ser associado simplesmente a um vazio, tampouco a um dispositivo simplesmente prático que aporta ventilação e iluminação natural: ao contrário ele é o centro da casa” (BERARDI, 1979, p. 107), o espaço responsável pela afirmação de sua unidade e local onde se desenvolvem as atividades coletivas.

É aberto por excelência às mulheres, é capaz de, permitindo que se circule livremente ao abrigo de olhares estranhos, e é e também como espaço de recepção, estando intimamente ligada aos valores de hospitalidade ao bem-estar da família: “o pátio interno é chamado o coração da casa (*wust ad-dar*) - visto que é neste espaço que todos os

membros da família estendida se reúnem, que os convidados são recebidos e para onde os corredores internos se dirigem” (BERARDI, 2008, p.274).

Numa situação bastante distante da igualdade social equivocadamente prevista pelos orientalistas, que foram influenciados pela homogeneidade de acabamento das paredes externas, o tamanho, a localização e a decoração dos pátios internos são fortes indicadores do padrão socioeconômico da família.

Assim o pátio pode ser um espaço central, com vastas dimensões, ambientes especializados e ricamente decorado; ou um espaço remanescente, periférico e elementar, limitado às funções elementares de privacidade (RAYMOND, 2008). Assim, o pátio pode se situar numa posição menos central, obrigando às mulheres a se retirar quando o espaço for ocupado por homens, ou mesmo apresentar dois pátios distintos, um *haramlik* destinado às mulheres e um *salamlik* aos homens (BEYHUM e DAVID, 1992).

7. A DIVISÃO DO ESPAÇO: GÊNERO E PRIVACIDADE

A configuração tradicional das casas nas cidades árabo-islâmicas se organiza a partir do pátio interno, que estrutura toda a residência em um ou dois pavimentos. Neste espaço residencial encontraremos a diferenciação do *harimlik*, o espaço familiar e o *salamlik* o espaço masculino. Na falta do pátio, esta segmentação se torna mais restrita e a abertura central é substituída por aberturas na fachada protegidas por reticulados de madeira (*muxarabis*), que além da riqueza plástica, garantem a circulação do ar e entrada de luz, preservando a intimidade do espaço ao permitir a passagem do olhar, mas apenas em sentido único.

O domínio das mulheres e da família é essencialmente fechado, a casa, o bairro entorno, o *hammam*, mas também o *souk* e a mesquita sob algumas condições. O acesso ao bairro é limitado desde sua entrada por práticas de respeito aos limites dos territórios domésticos e femininos (BEYHUM e DAVID, 1992). O visitante masculino, mesmo o chefe da casa, deve se anunciar quando de sua chegada, para ser notado e dar tempo às mulheres de colocar o véu ou entrar em um quarto. Na presença de estranhos, o espaço doméstico se torna mais “masculino”, mais aberto, mais público, perdendo parte de sua característica feminina.

O espaço masculino é bem menos limitado e morfologicamente bem diferente, sem um equivalente do espaço residencial, ele é linear, percorrido. O café pode ser o único espaço fechado exclusivamente masculino e, ainda assim, não o é sempre. O conjunto da cidade é masculino, mas o acesso do homem ao doméstico é limitado e condicionado: ele pode reduzir o espaço feminino na residência, mas não pode anulá-lo (BEYHUM e DAVID, 1992). O homem transporta consigo parte de seu espaço doméstico, ele dorme, come, descansa, recebe, discute e se distrai em seu local de trabalho, em seu atelier, sua loja no *souk*, no café, no jardim ou na mesquita. Ele é o mestre da casa, mas fora o nome e a propriedade nada lhe é próprio.

O universo feminino ocupa espaços fechados, isolados espacialmente, embora estes espaços fechados sejam locais de livre circulação, encontro, visitas ou trocas. “Um véu fechando o corpo em uma porção do *harim* portátil é o bastante para criar a junção entre espaços distintos” (BERARDI, 1979, p. 111). Estes espaços masculinos e o universo feminino possuem locais de interferências como as fontes, os fornos ou mesmo o *souk*:

As mulheres têm acesso a quase qualquer lugar se elas estiverem com véu, os homens têm acesso a quase qualquer lugar se as mulheres estiverem com véu ou escondidas, mas na realidade cada um se limita em geral aos locais onde suas práticas e atividades sejam reconhecidas (BEYHUM e DAVID, 1992, p.111).

8. A PROTEÇÃO DA ESFERA PRIVADA E DO NÚCLEO FAMILIAR.

A intimidade do espaço doméstico é garantida por uma gradação de espaços cada vez mais privados, tradicionalmente antecidos por um acesso em chicana - uma dupla volta impedindo o acesso visual ao interior da *azykka*⁷. Os setores residenciais da cidade se organizam em torno de um núcleo interior, que tem ao centro uma grande e geralmente luxuosa residência, acessada através de uma *skifa* e uma *driba* - cômodos aberto ao exterior usado para receber os visitantes mantendo preservada a intimidade da casa:

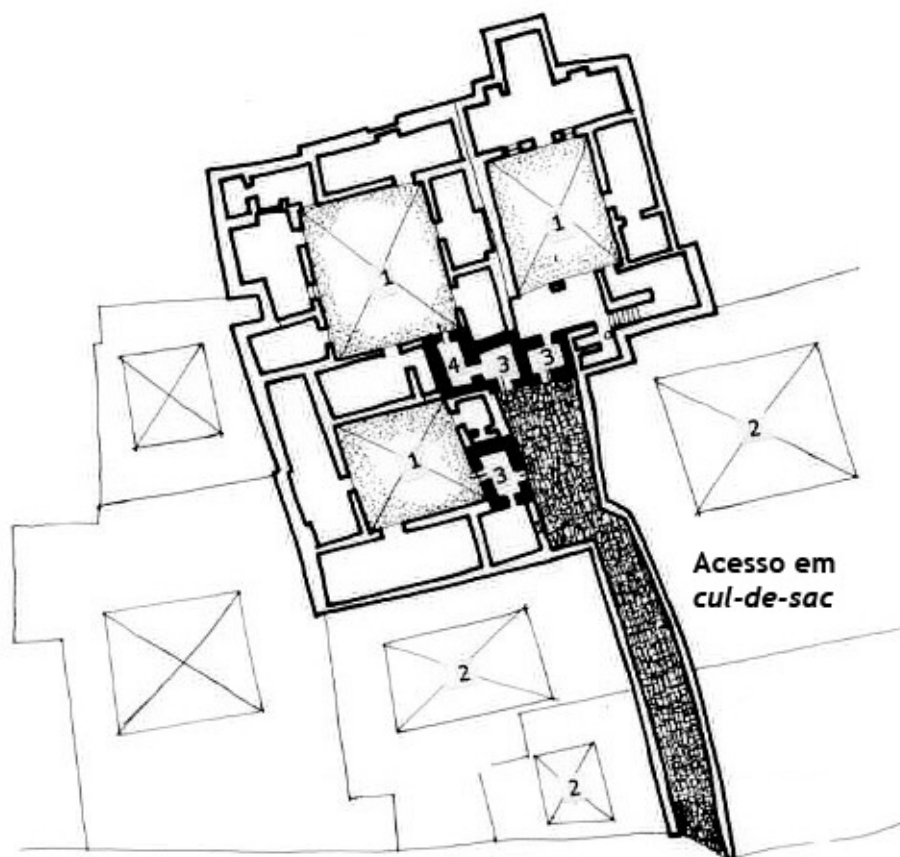
⁷ As *azykkas* são ruelas estreitas e sem saída de acesso às residências de um mesmo núcleo familiar, conformadas para manter a proteção e à intimidade doméstica. Ainda que possam ser associadas a um elemento de inspiração corânica, existem relatos de sua existência nas cidades do Oriente Antigo anteriores à revelação islâmica.

“estes elementos arquitetônicos permitem uma ligação entre a casa e os espaços que podem ser percorridos livremente” (BERARDI, 2008, p. 274).

Ao redor desta primeira residência se organizam outras mais simples à medida que nos distanciamos do final da *azykka*. Estes núcleos marcam ligações de parentesco e separam as casas dos percursos mais abertos, sendo um conjunto isolado, afastado da rua, para qual dão as casas periféricas, mais modestas e menos valorizadas (BERARDI, 1979; 2008).

“O *cul-de-sac* que atende uma família define uma relação de pertencimento a um conjunto separado da rua” (BERARDI, 1979, p. 274). Assim, o núcleo se organiza em torno da residência do “chefe” da família, que carrega o nome da linhagem e a imagem do patrimônio, mais do que uma habitação individual ela é um espaço destinado à solidariedade entre parentes.

Isoladas da rua, elas refletem modos de relações entre a família e a sociedade bem determinados: “a casa (*dar*) é como um embrião de um pequeno vilarejo (*douar*), no qual, assim como no primeiro, o espaço é partilhado por clans familiares” (BERARDI, 2008, p. 274).



1. Residências centrais 2. Residências Periféricas 3. Squifa 4. Driba

Figura 5 - Núcleo interior de residências ao final de um *azzyka*: o caráter “privado” do espaço doméstico, e consequentemente a “proteção familiar” ao acesso das residências, fica cada vez mais evidente à medida que nos aprofundamos na *azzyka*. Fonte: BERARDI, Roberto. *The Spatial Organization of Tunis Medina and Other Arab-Muslim Cities in North Africa and the Near East*. In: JAYYUSI, S et AL. (Ed.). *The City in the Islamic World*. Leiden/Boston: Brill, 2008.

Estas células reunidas formam diversos núcleos familiares que não se comunicam diretamente entre si, mas apenas com a *azzika* que os atende. Desta forma a separação entre um núcleo residencial familiar e outro não se dá “através de uma parede, mas através da junção fundos-com-fundos das casas da periferia de cada setor” (RAYMOND, 2008, p.62).

Esta organização do espaço ultrapassa o perímetro do núcleo residencial e se torna a organização do espaço da cidade. Assim, a justaposição de casas agrupadas e desconectadas, não é considerada como uma simples repetição de um mesmo tipo de

construção, mas compreende, em sua totalidade, uma elaboração racional de um espaço fortemente organizado (BERARDI, 1979).

Assim, os espaços domésticos podem ser entendidos “como um conjunto ordenado de fechamentos” (BERARDI, 1979, p. 108) de forma que cada um é compreendido como um organismo espacial definido por seu centro e capaz de se redobrar e se multiplicar à exaustão até preencher todos os espaços da cidade (BERARDI, 1979). Esta oscilação entre acesso e fechamento, entre interior e exterior, também encontrado nas redes de percursos, não é exclusivo aos estrangeiros, mas a toda uma dinâmica social urbana onde cada um deve encontrar seu lugar legítimo no seio da comunidade, da família e dos estatutos sociais, carregando com ele a marca de seu pai, de seus ancestrais e da família: o espaço da individualidade é aparentemente apagado nas inserções aos meios sociofamiliares.

A prática espacial da cidade obedece a uma lógica de distintos níveis de abertura ou fechamento que se inscrevem na vida cotidiana. A configuração final define zonas residenciais quase inacessíveis a um passante que percorre as vias principais. A própria estrutura dos *souks* define o espaço exterior e protege do olhar estrangeiro, as zonas residenciais. (BERARDI, 1979).

Esta organização possui normalmente, antes de se atingir os percursos principais, um pequeno *souk* de bairro, onde uma mulher pode ir desacompanhada e, dependendo das dimensões e situação, pode ir mesmo sem véu para algumas compras diárias da casa. É este pequeno mercado local que, muitas vezes, marca o limite do “território” feminino.

9. CONCLUSÃO

A dificuldade de analisar as cidades árabo-islâmicas vem do fato delas serem o produto de forças e circunstâncias diversas onde o Islã e o caráter etno-cultural árabe são apenas parte destes agentes. Uma generalização comum é descrever o tecido urbano destas cidades como homoganeamente irregular, um somatório de ruelas estreitas e tortuosas, como uma repetição em escala urbana da *squifa*, a chicane que protege a intimidade do

lar. Apesar das origens diversas, as cidades conquistadas, fundadas ou espontâneas adquiriram, no curso da história, uma certa semelhança de aspecto: nelas, podemos identificar certos marcos árabo-islâmicos, como casas justapostas, parcelas unifamiliares, espaços a céu aberto no interior dos edifícios, a rede de células do *souk*, a mesquita ou mesmo as construções de pouca altura em um tecido irregular. Se estes elementos descritos pelos estereótipos árabes podem ser identificados nestas cidades, a verdadeira falha destes modelos é de não levarem em conta, dentre as razões que produziram este resultado morfológico, aquelas não relacionadas à religião islâmica ou à cultura árabe.

As cidades europeias apresentaram, antes do período moderno, características muito próximas ao “emaranhado de ruelas sinuosas” utilizado frequentemente para descrever as cidades árabo-islâmicas, a grande diferença está no fato de que as cidades árabo-islâmicas conservaram esta configuração até o século XIX. No centro histórico das cidades europeias que conseguiram conservar trechos do tecido urbano medieval, ainda é possível perceber esta semelhança. Importante ainda constatar que as cidades ocidentais redescobriram a experiência urbana em um momento em que às árabo-islâmicas, que remontam alguns milênios na história, já tinham atingido um grande desenvolvimento e densidade, assim, já possuíam um tecido urbano com significativa espessura histórica.

Ao redor das *medinas* árabes surgiu, nos últimos anos, uma expansão “moderna” desta cidade, mais ampla, mais ortogonal, mais alta, com grandes vias permitindo o acesso de automóveis e possuindo uma arquitetura fortemente influenciada por padrões internacionais, construída com técnicas e materiais importados e aparentemente pouco distinta de qualquer cidade ocidental, mas onde tentam coexistir alguns elementos histórico-culturais tradicionais em uma arquitetura que pouco se adapta à expressão desta sociedade ou a suas necessidades sociais ou climáticas.

As *medinas* se tornaram assim elementos simbólicos, pertencentes ao passado e admiradas por seu exotismo, perdendo grande parte de sua função central urbana. Portadoras da identidade cultural árabe e islâmica, em um momento onde a globalização já demonstra o perigo de, se não uma completa anulação destas culturas, uma grande perda identitária em função de uma homogeneização crescente. Por outro lado, este fenômeno traz consigo movimentos de busca das raízes árabes, e também um “endurecimento” em torno da

religião islâmica, como modo de afirmar uma identidade cultural, refúgio das tradições de um povo.

REFERÊNCIAS

AL-RACHID, Elias. **Reflexions sur les espaces ouverts**. Tese de Doutorado em Urbanismo. Paris XII, 1989.

ANTONIOU, Jim. **Islamic Cities and Conservation**. Paris: The Unesco Press, 1981.

BAMMATE, Najmouddine. La ville dans l'islam. In: CHEVALLIER D. e BOUHDIBA A. (Dir.). **La ville arabe dans l'islam**. Tunis: Al Asria, 1982.

BERARDI, Roberto. The Spatial Organization of Tunis Medina and Other Arab-Muslim Cities in North Africa and the Near East. In: JAYYUSI, S et AL. (Ed.). **The City in the Islamic World**. Leiden/Boston: Brill, 2008.

BERARDI, Roberto. Signification du plan ancien de la ville arabe. In: CHEVALLIER D. e BOUHDIBA A. (Dir.). **La ville arabe dans l'islam**. Tunis: Al Asria, 1982.

_____. Espace et ville en pays de l'Islam. In: CHEVALLIER D. **L'espace social de la ville arabe**. Paris: Maisonneuve et Larose, 1979.

BEYHUM, Nabil; DAVID Jean-Claude. Espaces du public et du négoce à Alep et à Beyrouth. **Les Annales de la Recherche Urbaine**. Paris, N° 57-58, 1992.

CHEVALLIER, Dominique. De la Société Arabe à la civilisation Islamique: une ville confronté à son histoire. In: CHEVALLIER D. e BOUHDIBA A. (Dir.). **La ville arabe dans l'islam**. Tunis: Al Asria, 1982.

_____. La ville arabe: notre vision historique. In: CHEVALLIER D. **L'espace social de la ville arabe**. Paris: Maisonneuve et Larose, 1979.

DAVID, Jean-Caude. **La Suwayqat 'Ali à Alep**. Damasco:Presses de l'Ifpo, 1998.

DE PLANHOL, Xavier. **La cour, la place, le parvis**: éléments pour une morphologie sociale comparée des villes islamiques et Ouest-Européennes, Cahiers du CREPIF, 1984.

GUIDONI, Enrico. **La ville européenne** - formation et signification. Ed. Mardaga, 1981.

HAKIM, Besim. **Arabic-Islamic Cities**: building and planning principles. New York: Routledge, 2010.

_____. Law and the City. In: JAYYUSI, S et AL. (Ed.). **The City in the Islamic World**. Leiden/Boston: Brill, 2008.

HOURANI, Albert; STERN, Samuel. **The Islamic City**: A Colloquium. Oxford: Cassirer, 1970.

ILBERT, Robert. La ville islamique: réalité et abstraction. **Les Cahiers de la Recherche Architecturale**, n° 10-11, Paris: Ed. Parenthèse, 1982.

LEPETIT, Bernard. De Alexandria ao Cairo. Práticas Eruditas e Identificação dos Espaços no Final do Século XVIII. In: SALGUEIRO, H. (Org.). **Por uma nova história urbana**. Bernard Lepetit. São Paulo: Edusp, 2001. p. 87-115.

MADOEUF, Anna. **Images et pratiques de la ville ancienne du Caire: les sens de la ville**. Tese de Doutorado, Tours: URBAMA, 1997.

NAKHLI MTIRI, Abdelkader. **La ciudad islámica: sus referencias culturales**. In La inmigración y la interculturalidad. Madrid: Biblioteca Regional de Madrid, 2006.

RAYMOND, André. The Spatial Organization of The City. In: JAYYUSI, S et AL. (Org.). **The City in the Islamic World**. Leiden/Boston: Brill, 2008.

_____. **La ville arabe, Alep à l'époque ottomane (XVIe-XVIIIe siècles)**. Damasco: IFEAD, 1998.

ROBIN, Christelle. **Introduction a l'étude de la ville et des villes arabo-musulmanes**. Paris: École d'Architecture de Paris La Villette, 1985.

ROUJON, Yves; VILAN, Luc. **Le Midan: actualité d'un faubourg ancien de Damas**. Damasco: Presses de l'Ifpo, 1997.

SAÏD, Edward. **L'Orientalisme - L'Orient créé par l'Occident**. Paris: Editions du Seuil, 1977.

WIRTH, Eugen. Villes islamiques, villes arabes, villes orientales? Une problématique face au changement. In: CHEVALLIER D. e BOUHDIBA A. (Org.). **La ville arabe dans l'islam**. Tunis: Al Asria, 1982.