

Revista de Estudos do Mediterrâneo | N.º 4 | 2024/25

meridional



< Verso da capa >

Directora | *Editor-in-Chief*

Maria da Graça A. Mateus Ventura

Subdirectora | *Subdirection*

Maria João Cantinho

Conselho Editorial | *Editorial and Scientific Board*

Adriana Nogueira (Universidade do Algarve), Ana Isabel Soares (Universidade do Algarve), Cristina Robalo Cordeiro (Universidade de Coimbra), José Alberto Tavim (Universidade de Lisboa), Lúcia Jorge (escritora), Manuel Frias Martins (Associação de Críticos Literários)

Conselho de Redacção | *Redactional Committee*

Dora Gago, João B. Ventura, Maria da Graça A. Mateus Ventura, Maria João Cantinho

Colaboram Neste Número | *Authors*

António Cabrita, António Jorge Afonso, Cristina Robalo Cordeiro, Dora Gago, Fabrizio Boscaglia, Maria de Fátima Silva, Fernando Pessanha, Frederico Mendes Paula, João B. Ventura, José Alberto Tavim, José Augusto Ramos, José Manuel de Vasconcelos, Khaled Al Nassiry, Lúcia Jorge, Luís Aguiar, Luís Filipe Castro Mendes, Mahi Binebine, Margarida Azevedo, Maria da Graça A. Mateus Ventura, Maria de Fátima Silva, Maria João Cantinho, Nuno Júdice, Paulo Mendes Pinto, Roberto Simões

Imagem da Capa | *Cover Image*

Serigrafia de Mahi Binebine – “Sans titre – 5223 N 15”
(Encre et résine sur dibond, 110x110, 2021)

Design e Paginação | *Graphic Design*

Rui Cardoso (Toonelada Lda.)

Impressão | *Print*

Jorge Fernandes

Periodicidade | *Periodicity*

Anual

Depósito Legal	ISSN	E-ISSN
xxxxxx/25	2795-4226	2795-8858

Tiragem	Data da Publicação
300 exemplares	Janeiro - Abril 2025

Editor | *Publisher*

Instituto de Cultura Ibero-Atlântica
Casa das Artes, Urb. Santo Expedito, Três Bicos
8500-714 Portimão

geral@revistameridional.pt

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS AOS AUTORES / LICENÇA COMMONS:
Meridional, Revista de Estudos do Mediterrâneo © 2021 by Maria da Graça A. Mateus Ventura
is licensed under CC BY-NC-ND 4.0. To view a copy of this license, visit:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



CC BY-NC-ND 4.0 LEGAL CODE

Revista de Estudos do Mediterrâneo | N.º 4 | 2024/25

meridional

Directora | *Editor-in-Chief*
Maria da Graça A. Mateus Ventura

Sub-directora | *Subdirection*
Maria João Cantinho



geral@revistameridional.pt
www.revistameridional.pt

Instituto de Cultura Ibero-Atlântica

Portimão

2025

Editorial	9
Poesia	13
Sem nome <i>Nuno Júdice</i>	15
Um magnífico ocaso <i>Luís Filipe Castro Mendes</i>	16
Mediterrâneo <i>José Manuel de Vasconcelos</i>	17
2009, uma terça-feira <i>Khaled Al Nassiry</i>	18
O latir das açucenas <i>Luís Aguiar</i>	19
Contos	21
Os olhos roubados <i>Mahi Binebine</i>	22
Mulher morta na rua <i>Cristina Robalo Cordeiro</i>	25
Crónicas	29
No Algarve <i>Manuel Teixeira Gomes</i>	31
Alma Lavra na Mina de S. Domingos - Comunidade, arte e pertença <i>Margarida Azevedo</i>	41
Pela luz do Adriático: Entre Kotor e Dubrovnick <i>Dora Gago</i>	55
Crónica de Sète <i>Maria João Cantinho</i>	59
Crónica Damascena <i>João B. Ventura</i>	63
Dossiê As religiões abraâmicas: identidade e território	67
Judaísmo e Mediterrâneo: espaço, identidade e fronteiras <i>José Augusto Ramos</i>	69
Textos Sagrados: autoridade, identidade e exclusão <i>Paulo Mendes Pinto</i>	91
Uma religião que não era: os Judeus em Portugal na Idade Média e seus avatares <i>José Alberto R. S. Tavim</i>	121
<i>Dhimmah</i> ou a proteção dos não muçulmanos no Islão <i>Fabrizio Boscaglia</i>	141

Índice

Ensaaios	159
<i>Andrée Chedid: a vida como ela é</i> <i>António Cabrita</i>	161
D’o Novo Argonauta à Argonautica: um breve estudo comparativo <i>Roberto F. Assis Simões</i>	173
Urbanismo e religião no <i>Gharb al-Andalus</i> <i>Frederico Mendes Paula</i>	199
A Elite Portuguesa cativa em Argel. A vivência no Magreb Cosmopolita <i>António Jorge Afonso</i>	233
Francisco de Mendonça Pessanha Mascarenhas: 1º Governador da Nova Vila de Santo António de Arenila / Vila Real de Santo António <i>Fernando Pessanha</i>	253
In Memoriam	277
Nuno Júdice ou a Constelação Perfeita <i>Lídia Jorge</i>	277
Recensões	283
Um Dia na Vida de Abed Salama. Anatomia de uma Tragédia em Jerusalém <i>Maria da Graça A. Mateus Ventura</i>	284
O Coração Pensante. Ensaios sobre Israel e a Palestina <i>António Jorge Afonso</i>	288
O Sono da Escrava <i>Cristina Robalo Cordeiro</i>	294
Diógenes Laércio. Vidas de filósofos ilustres. Livro 2 <i>Maria de Fátima Silva</i>	298
Notas Biográficas dos Autores	303
Política Editorial e Normas de Submissão	315

A região euro-mediterrânica possui um património rico e diversificado, moldado por séculos de intercâmbio cultural. *Melting pot* de diferentes línguas, tradições e costumes, a região partilha um património e um profundo sentimento de identidade e de pertença. Actualmente, este legado cultural continua a inspirar e a informar os nossos valores e aspirações

Editorial

Maria da Graça
A. Mateus
Ventura

comuns, recordando-nos a importância de construir pontes e de promover o conhecimento e o diálogo. Neste espírito, os 43 Estados-Membros da União para o Mediterrâneo lançaram a iniciativa “Capitais Mediterrânicas da Cultura e do Diálogo” (2022) e a celebração do Dia do Mediterrâneo, a 28 de novembro.

Comungando do propósito de promover a diversidade e a identidade partilhada da região euro-mediterrânica e contribuir para uma melhor compreensão mútua dos seus povos, o número quatro da *Meridional* apresenta uma rica variedade de conteúdos que refletem a diversidade e a profundidade cultural da região mediterrânica.

Expressão desta pluralidade cultural, a *Meridional* reafirma o seu género enquanto revista híbrida de poesia, conto, crónicas, ensaios historiográficos e recensões.

A literatura e a história desempenham um papel fundamental na promoção da compreensão e respeito entre diferentes culturas, actuando como uma poderosa ferramenta de diálogo intercultural, ao possibilitar aos leitores perspectivas diversificadas que enriquecem o seu entendimento do mundo e o respeito pela diversidade, promovendo a empatia, o combate contra estereótipos e preconceitos, desafiando-nos a questionar as nossas próprias convicções. Daí que o hibridismo da *Meridional* busque este desiderato.

Sabendo que a tradução literária desempenha um papel fundamental na disseminação da literatura intercultural, atuando como uma ponte entre diferentes culturas e idiomas, introduzimos dois textos traduzidos – um poema do poeta palestiano Khaled Al Nassiry e um micro-conto do escritor marroquino Mahi Binebine, traduzido por Cristina Robalo Cordeiro

(também autora do conto *Mulher morta na rua*) que, na recensão do livro *O sono da escrava*, do mesmo autor, assume a tradução como “uma verdadeira criação”. Da Antiguidade Clássica, Adriana Nogueira traz-nos a exímia tradução de *Diogenes Laércio: vidas de filósofos ilustres. Livro 2* que nos é apresentada, em recensão, por Maria de Fátima Silva.

Desta feita, autores e leitores podem sentar-se “à volta da mesa” (Nuno Júdice), em busca de um “magnífico ocaso” (L. Filipe Castro Mendes), escutando o “latir das açucenas” (Luís Aguiar), à beira de um “mar de enganos e desprezo” (José Manuel Vasconcelos), apontando, ora para Norte ora para Sul, com uma “bússola de sangue quente” (Khaled Al Nassiry).

Sendo o Mediterrâneo um espaço que transcende a geografia física (Matvejević), as crónicas deste número conduzem-nos numa deambulação, ora rememorativa (texto de Manuel Teixeira Gomes sobre o Algarve), ora antropológica (a experiência de Margarida Azevedo nas minas de S. Domingos), ora puramente viageira, pelo sul de França (Maria João Cantinho) e pelo Adriático (Dora Gago) até Damasco (João B. Ventura).

Espaço de conflito e coexistência, o Mediterrâneo tem sido palco de numerosos conflitos ao longo da história, mas também de períodos

de coexistência pacífica e cooperação entre diferentes culturas e religiões. A experiência da guerra e da paz moldou a identidade cultural da região, que se caracteriza por uma complexa interação entre a violência e a tolerância, a divisão e a união. Neste sentido, o dossiê temático centra-se nas religiões abraâmicas, considerando a unidade das religiões e a diversidade de cultos (ensaios de autoria de José Augusto Ramos, Paulo Mendes Pinto, José Alberto Tavim, Fabrizio Boscaglia). Estas religiões desempenharam um papel fundamen-

*A literatura
e a história
desempenham
um papel
fundamental
na promoção
da compreensão
e respeito entre
diferentes culturas*

tal na formação da identidade cultural da região, influenciando a sua arte, a sua literatura, a sua ética e a sua política. A coexistência e o conflito entre estas religiões são um aspeto central da história e da cultura mediterrânicas. Sublinha-se a importância da relação entre o espaço geográfico e a iden-

tidade religiosa, a posse e o controlo da terra, bem como a hermenêutica do sagrado, a mensagem ecuménica a par da apropriação ideológica da religiosidade.

Os ensaios seguem uma cartografia que, ora nos conecta à poesia, com a mestria de António Cabrita que nos traz a poeta egípcia Andrée Chedid, ora nos reporta ao dossiê temático, com “Urbanismo e religião no Garbe al-Andalus”, de Frederico Mendes Paula, e “A elite portuguesa cativa em Argel”, de An-

tónio Jorge Afonso. Roberto Simões reflecte sobre a repercussão da *Argonáutica* na epopeia *O Novo Argonauta* que evoca a coragem dos pescadores de Olhão. Fernando Pessanha destaca a ação do primeiro Governador de Vila Real de Santo António.

Prestamos uma homenagem especial a Nuno Júdice, cuja “voz de Nuno Júdice é singular, poderosa, capaz de manter a distância entre o seu nome e a ausência, continuidade alargada sem fim ao longo do futuro que há-de vir” (Lídia Jorge). Presença constante na *Meridional*, a morte de Nuno Júdice foi particularmente dolorosa para o Instituto de Cultura Ibero-Atlântica. Como evocação e celebração da obra desta “voz multívoca”, Lídia Jorge assina um magnífico texto intitulado “Nuno Júdice ou A constelação perfeita”. E a *Meridional* continuará a escutar a voz do poeta.

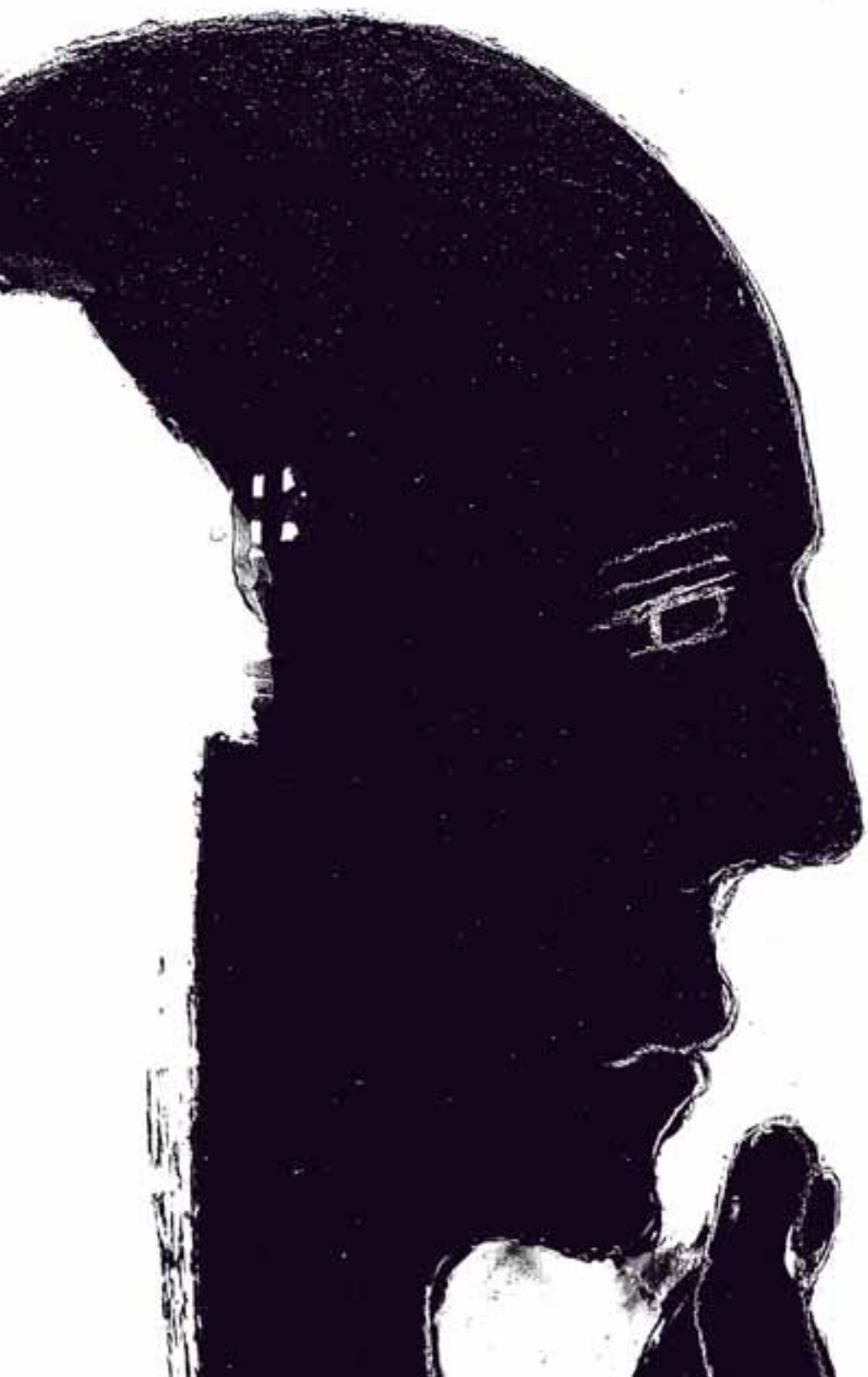
As resenhas de livros recentes enriquecem a nossa compreensão dos desafios contemporâneos e da história do conflito israelo-palestino: *Um Dia na Vida de Abed Salama: Anatomia de uma tragédia em Jerusalém*, de Nathan Thrall (2023), por Maria da Graça A. Mateus Ventura; *O Coração Pensante: Ensaios sobre Israel e a Palestina*, de David Grossman (2024), por António Jorge Afonso. Infelizmente já não foi possível introduzir uma resenha do documentário *No other*

land, realizado pelos israelitas Yuval Abraham e Racher Szor e pelos palestinianos Basel Adra e Hamdan Ballal (Óscar melhor documentário, 2025), sobre a destruição das aldeias de Masafer Yatta (Cisjordânia) por militares e colonos israelitas.

No editorial do número 3 escrevemos que “a atribuição de números à *Meridional* resulta de esta ser uma coisa passível de ser contada, com uma existência e um tempo particular, de acordo com a física aristotélica”. Assim é.

Mas eis que o número 4 nos surpreende pela criatividade do design, refrescante e luminoso. Além da imagem da capa, cedida pelo artista plástico Mahi Binebine, que introduz elementos estéticos referenciais, a linha gráfica concebida por Rui Cardoso reforça a identidade da *Meridional* colocando-a num novo patamar de estabilidade.

Este número da *Meridional* reflete o nosso compromisso contínuo em explorar as múltiplas facetas do Mediterrâneo, desde a sua rica herança cultural até às suas complexidades contemporâneas. Convidamos os leitores a mergulhar nesta jornada conosco, explorando as interseções entre literatura, história, religião e sociedade que fazem do Mediterrâneo um cadinho de civilizações.



Poesia | Poetry

Poesia

Sem nome

Nuno Júdice

Um magnífico ocaso

Luís Filipe Castro Mendes

Mediterrâneo

José Manuel de Vasconcelos

2009, uma terça-feira

Khaled Al Nassiry

O latir das açucenas

Luís Aguiar

meridional

Poesia | *Poetry*

meridional

Sem nome

Nuno Júdice

Poema inédito, 28/2/2023

Numa cena interior, juntam-se à volta
da mesa. Pouco importa que a mesa esteja
vazia, menos ainda que os rostos
se escondam por entre as mãos. Ninguém sabe
o que estão a fazer, se falam ou se rezam,
e ainda menos se aquela é uma casa
de um deles ou um simples ponto
de passagem. Mas esperam alguma coisa,
e o que esperam há muito se perdeu. Por isso,
não sabem o que fazer, como se a mesa resolvesse
algum dos seus problemas. Preferem nada fazer,
sentados, como se alguém os viesse
buscar, indicando o caminho
para algum lugar. Pode ser que já estejam
mortos, ou pode ser que a sua imobilidade
os preserve da morte. Não importa quantos são,
de onde vêm, o que viram, nem o que receiam
ver. Por isso, passo por eles, como se
os não visse, e não ouço o seu pedido
para que me junte à sua mesa e,
também, fique à espera
de nada.

Um magnífico ocaso

Luís Filipe Castro Mendes

Não é já à minha juventude que digo adeus,
como amiga encontrada por acaso,
sem tempo deixado para a memória:
é o nosso tempo que se vai e no meio de tudo isto
a música atravessa as nossas vidas
como o raio de sol a diluir-se
num magnífico ocaso.

Mediterrâneo

José Manuel de Vasconcelos

cópula das águas com o céu
luz que tantas vezes gerou asas
dedilhadas destino a destino
espuma que já foi da cor do vinho
memória de rotas apagadas
soltando apelos nos ouvidos
tempo de Ulisses (retardando o regresso
em procelas e ciladas)
entregue a pensamentos divididos
o olhar perdido nas estrelas
e a respiração presa na viagem

agora o mar é de enganos e desprezo
em que apenas a secura recomeça
gritos dilacerando a noite como facas
no anseio de que a margem apareça
pesadelos de uma Europa insegura
perdido o Norte ignorando o Sul
obscurecida paisagem de vileza
sonhos que se extinguem para sempre
sem que a luz se reanime no azul

2009, uma terça-feira¹

Khaled Al Nassiry

Não, não perdemos o nosso caminho, apenas o Sul.
Ou podemos dizer que o carro que franqueava o portão
da casa todas as terças-feiras, já não o faz, porque o portão
não se abre mais.

Quanto ao Norte onde chegámos,
descobrimos mais tarde que a agulha da nossa bússola não estava
vermelha de mercúrio, mas sim de sangue quente que, para arrefecer,
gritou, gritou: Norte! Norte!

¹ Tradução de Maria João Cantinho do original em francês publicado na colecânea *Seules reviendront leurs tombes* (Sète: Al Manar, 2024).

O latir das açucenas

Luís Aguiar

O mar, vê-lo-ei nítido e puro como a beleza,
poderá alguém descrevê-lo de outra forma?
Mulheres e crianças traduziram a dor dos barcos magros,
sabendo, porém, que a brisa de água doce
sempre trouxe uma saudação antiga
aos que se ajoelhavam nas praias esquivas.

Há um gesto de amor adormecido em todas as clareiras,
inequívoco brilho de um seio maior –
recado esquecido pela viagem, caminho frágil,
distraindo pelas incansáveis tarefas do mundo.
Atrás dos valados cresciam os rios brancos
onde as aves vinham morrer.

Talvez este seja o antigo lírio da infância,
luz onde o sono ainda repousa.
Sempre ouvi o vento a desarrumar as memórias
nas frinchas velhas dos telhados,
moinhos que um dia serviram de casa
aos que aprenderam a colher da terra a usura do tempo.



Contos | *Tales*

Contos

Os olhos roubados

Mahi Binebine

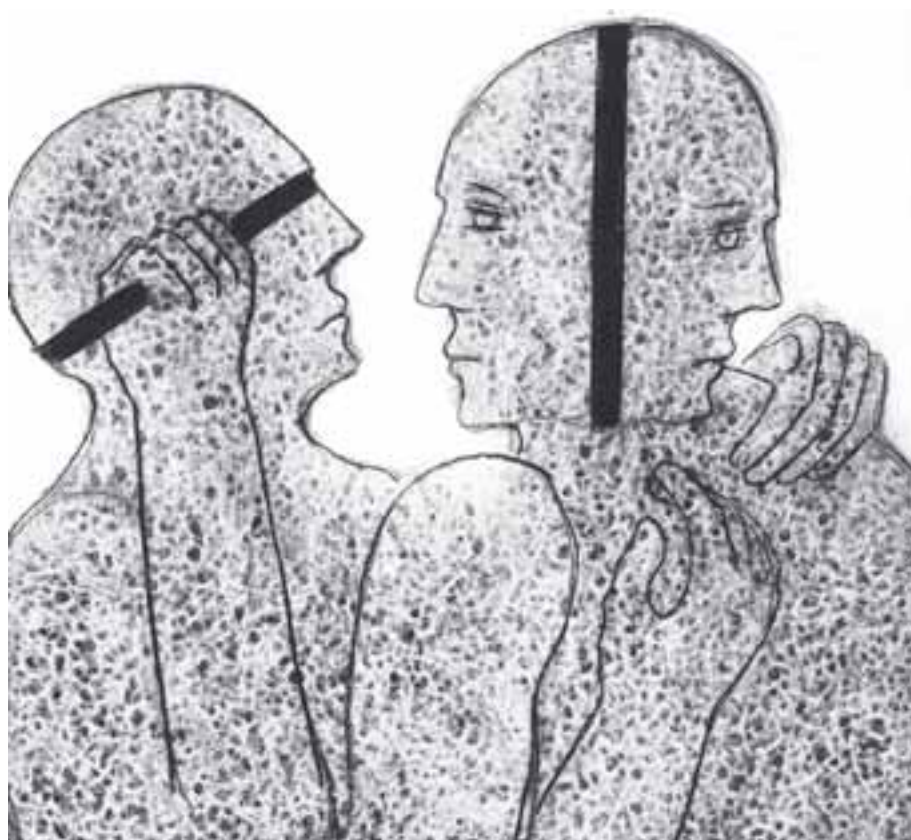
Mulher morta na rua

Cristina Robalo Cordeiro

meridional

Os olhos roubados¹

Mahi Binebine



*Sans titre - 6517 (Collage papier de soie et goudron sur papier 80x80 2024 CA).
Mahi Binebine*

¹ Tradução do inédito original em francês por Cristina Robalo Cordeiro.

— **P**artir, mas então porquê?
Morad inspecionou as suas babujas e respondeu:
— Porque já não consigo ver a minha cidade.

- Os estrangeiros roubaram-me os olhos.
- Como assim, não a consegues ver?
- Os estrangeiros roubaram os meus olhos.

Então ele fixou-me, como se quisesse mostrar que o seu olhar estava realmente vazio. Sem um pingo de esperança. Sem a menor ambição. Um olhar desiludido e envelhecido, limpo de qualquer projeto, de qualquer perspetiva.

A cena passava-se à noite, num café em frente ao consulado francês.

Morad esperava pela hora em que se colocaria em frente do portão fechado para fazer fila. Era esse o seu trabalho: todas as noites, aparecia em frente do belo edifício e passava lá a noite; no dia seguinte, vendia o seu lugar aos requerentes de visto. Os preços variavam consoante a extensão da fila e as condições do tempo.

- Mas como é que os estrangeiros te roubaram os olhos?
- Desde que temos a parabólica no telhado, só temos olhos para o outro mundo. A medina agora parece-nos uma ruína.
- Aquilo que te mostram na televisão nem sempre é a verdade. Eu vivi vinte anos em Paris e, como vês, estou de volta.
- Então o que te dá o direito de me dares conselhos? Foste-te embora, não foi? Se fosse a ti, não teria voltado.

Com as suas feições regulares, ligeiramente negroides, Morad sorri.

- Porque estás a fazer fila para os outros?
- É o meu ganha-pão.
- Sim, mas podias antes tratar dos teus próprios interesses.
- Já me recusaram o visto três vezes. Estou tramado. Mas arranjei um emprego. Vendo conselhos sobre como obter documentos, contactos úteis para falsificação... Habituei-me à parabólica. E viver à beira da miragem faz-me bem.
- Que frustrante!
- Não é nada, senhor. Durante o dia, estou na Europa ou na América... e à noite, os sonhos prolongam as minhas viagens. Sabes que chego a dormir de pé?
- De pé?

Contos | Tales

– Sim, ou mesmo a andar. Dormir é uma arte própria deste país. Desde o berço, é-nos inculcada uma espécie de letargia que, quando somos adultos, nos permite realizar proezas insanas em matéria de sono.

Ao ver-me franzir o sobrolho, Morad continuou num tom mais calmo:

– O estrangeiro pensa que estamos acordados, mas é uma ilusão. A maior parte das pessoas está aturdida por um estranho torpor. É como se estivessem desligadas do mundo.

– Espera, disse eu, eu não sou descendente da lua. Eu nasci aqui. Posso ter passado vinte anos noutra lugar, mas continuo a ser marroquino.

– Vinte anos! Meu Deus! E porque é que voltaste?

– Para apanhar os cacós...

Após uma pausa, disse:

– Quando te vieste sentar à minha mesa, percebi logo que eras louco. Acima de tudo, não repitas o que acabaste de me dizer: arriskas-te a ser linchado.

– Por que crime?, exclamei.

– Os jovens que vês à tua volta só sonham com uma coisa: invadir o consulado. Não podem conceber tal trapalhada.

Morad olhava-me com curiosidade.

– Agora que estás aqui, e que ninguém te obrigou a vir, vais ter de reaprender a dormir. Antes de mais, vais precisar de um bom par de babujas para afastar a tentação de sair à pressa; e de uma *djellaba* grossa e quente como a minha. Olha como é aconchegada! A minha mãe teceu-a com as suas próprias mãos. Numa coisa destas podemos adormecer em qualquer altura e em qualquer lugar! É imperativo entrar no ritmo do país. Os suíços inventaram o relógio, nós temos tempo. Acima de tudo, tem calma. As pessoas com pressa morrem. Conseguimos desarmar a ceifeira. Domámo-la, prendendo os seus tentáculos na apatia das nossas vidas. Consumimo-la em pequenas doses. Sabes, estamos num enorme cemitério onde cada um carrega a sua sepultura... como verdadeiras tartarugas.

Enquanto Morad falava (ou será que eu estava a sonhar acordado?), vi um vislumbre de luz nos seus olhos. Depois, nada.

Tinha-me culpado por ter adormecido no café. Quando abri os olhos, vi ao longe a sua *djellaba* de lã amarela; podia jurar que não havia ninguém lá dentro. Sem dúvida era a sua, encostado ao portão trancado do consulado francês. Atrás dele, estendia-se uma longa fila de pretendentes ao paraíso; ou ao inferno, consoante o caso.

Mulher morta na rua

Cristina Robalo Cordeiro

Texto adaptado do romance *Suites*, Coimbra, Edições Minerva, outubro 2023. *Suites*, cuja ação decorre entre Rabat e Tunes, encerra a *Trilogia Magrebina*, de que fazem parte *Fuga Marroquina* (2016), e *A Lição de Pintura* (2021).

Fim de tarde no pátio de *Dar Nour*. Esta é a hora da harmonia, o momento da reconciliação e da bênção, como no tempo dos meus avós e da infância da minha mãe. Momento em que os *djinnns*¹ da árvore da tia Amina se recolhem para a noite, o vento acalma, o ar muda de cor e o silêncio nos aproxima da oração do entardecer. A minha prima Najiya estava connosco desde há uns dias, vinda da Argélia e quase a regressar a Paris.

Mas hoje tudo foi perturbado por Awa que trouxe da rua a notícia da morte de uma das nossas vizinhas, em condições um pouco misteriosas. Entrou esbaforida pelo pátio dentro, gesticulando e interrompendo o convívio familiar. Como sempre, foi Francesco quem a acalmou, levando-a a contar o que tanto a afligia, mas o que saía do seu peito afogueado era um turbilhão de palavras pronunciadas aos soluços. *Eu vi, eu vi com os meus olhos, a mulher caída à porta de casa, a escorrer sangue pela cabeça e pelas pernas, e os gatos à volta dela a lamberem o líquido escuro e peganhento que descia rua abaixo, eu vi, eu vi, e as mulheres em volta dela a enxotarem os animais e a gritarem por ajuda e socorro e acudam que mataram Fatiha aqui mesmo à porta de casa e onde estará o homem dela que ninguém o encontra e não vem ajudar, e as crianças num choro que ninguém podia acalmar a quererem chegar ao pé da mãe, atirada como um farrapo velho pelos degraus roídos da casa. Eu vi, Sidi, eu vi esta desgraça aqui ao pé, e corri com pernas longas para não ver mais, tropeçando na multidão que se ajuntava e já gritava sem saber ainda o que acontecera. Vim depressa para vos avisar, Sidi.*

¹ *Djinn* - entidade sobrenatural, situada entre o angélico e o humano, associada ao bem ou ao mal, que rege o destino de alguém ou de um lugar.

Contos | Tales

Um sobressalto de repente ali no pátio, Malak pega em mim e afasta-me com ela do desarrazoado histórico de Awa, que continuava a gesticular e a gritar. *Eu vi, eu vi, e agora o que vai acontecer? Eu vi, eu vi...* Sarah e Najiya imóveis permanecem, Saïd e Francesco apressam-se a sair, sem saberem bem o que fazer para impedir o que intuïam sem retorno.

Mais tarde, de novo reunidos no pátio, quando Awa estava já mais calma e os homens haviam regressado a casa, perguntei baixinho a Najiya o que se tinha passado. Escuso de fazer perguntas à minha mãe, que fingirá não perceber o que lhe digo, nem mesmo ao meu pai, que parece triste e inquieto, e muito menos a Awa, que recomeçaria logo aos gritos. A minha prima não quis furtrar-se a uma explicação, que, contudo, continuou obscura para mim que a ouvia atentamente. *Desde sempre as mulheres suportam a vida em silêncio. Às vezes, revoltam-se e são punidas por isso. Outras vezes, acomodam-se e as suas defesas diminuem mais ainda. Raramente saem vencedores deste combate eterno e desigual.*

Olhava os pontos luminosos do teto do meu quarto e não conseguia dormir. Enroscava-me na cama e tapava os ouvidos para não ouvir Awa a gritar como uma maluca. Najiya dissera-me que as mulheres suportavam a vida em silêncio, mas Awa fazia tanto barulho que ninguém conseguia sequer perceber o que dizia. A minha mãe também gostava de ficar tranquila sem falar, mas eu achava que ela era feliz. Tanta coisa que eu não entendia bem e me metia medo. As estrelas e os anjos vão proteger o teu sono, Reine, dizia a mãe Malak. Olha bem para eles e depois fecha os olhos para os veres bailar dentro de ti. Eu fechava os olhos e só via aquela mulher de que Awa falava, e que eu não conhecia, caída no chão, à porta de casa, e o sangue a escorrer pela rua abaixo, e Awa aos berros como uma louca. Voltava logo a abri-los e a virá-los para os anjos que serenamente ocupavam o teto do meu quarto e que me deviam proteger.

Não tornámos a falar desse terrível incidente que, contudo, não me saiu da cabeça, mas passei a olhar com mais atenção à minha volta e a dar um novo sentido a tantas palavras e gestos de Awa, que até então encarava apenas como delírios de uma mulher arrancada à sua terra africana. E até aquela estranha estória da mulher feia e bela que a minha mãe me contara começava agora a fazer sentido. Só não sabia bem ainda se havia primeiro as mulheres ou primeiro as estórias, embora me parecesse que nas estórias se falava das mulheres reais, que já tinham sido

Contos | Tales

amachucadas pela vida. A tia Leïla também estava atenta a esta insidiosa violência que rondava as mulheres, um pouco por toda a parte, e de que eu tomava aos poucos consciência. E evocava o rumor das vozes que crescem na rua, alimentadas de mentiras e de boatos, ruído raivoso e rouco, como o riso de um demente que não sabe por que ri, mas perturba quem o ouve. *O rumor da cidade*, dizia a tia Leïla, *é como uma vaga que se forma ao longe, no mar alto, e que ninguém vê nem sente. Mas nas profundezas do oceano ganha força e se agiganta, cresce e sai da água como um monstro marinho, come a areia e galga a margem para ir devorar a cidade que, desarmada, se desfaz em ruínas. E com ela os homens e as mulheres levados na enxurrada, arrastados na lama, atónitos e impotentes.*

Não vi o rosto da mulher ferida na rua por mão assassina, mas penso em todas as mulheres apagadas do mapa da vida, dobradas ao peso dos dias, alquebradas e quebradas! E algumas tão perto de nós, aqui mesmo ao nosso lado, à nossa frente, que não vemos ou fingimos não ver, porque o que se ignora não nos toca nem nos comove. E medito hoje no destino tão diferente de todas as mulheres de *Dar Nour* e na minha própria vida de mulher.



Crónicas

No Algarve

Manuel Teixeira Gomes

Alma Lavra na Mina de S. Domingos
– Comunidade, arte e pertença

Margarida Azevedo

Pela luz do Adriático

Dora Gago

Festival de Sète

Maria João Cantinho

Crónica Damascena

João B. Ventura

Crónicas | *Chronicles*

meridional

No Algarve¹

Manuel Teixeira Gomes

Regressos. Lisboa: Seara Nova, 1935

O espaçoso triângulo, que na província algarvia abrange, ao sul e a sudoeste, toda a parte alcantilada da costa, e tem por vértice o Cabo de S. Vicente, é uma das mais húmidas regiões que existem no mundo, embora as chuvas ali sejam raras.

Varrida constantemente pelos ventos que atravessam o Oceano, a sua vegetação alimenta -se em grande parte da lentura salobra que êles lhe fornecem, e tão saturada anda de sal, que basta uma tempestade do sul, que traga para terra a poeira das espumas do mar, para queimar as figueiras e as vinhas, se já estão reverdecidas, deixando -lhes as fôlhas torrescadas, como se por lá tivesse passado um incêndio.

A disposição da costa, em curvas de voluptuoso desenho, e enfeitada de rochedos que se esbarrocam sem cessar, tomando aparências fantásticas, ora isolando-se pelo mar fora, em leixões de monstruosa forma, ora abrindo-se em fojos e grutas, que plagiam vastas catedrais e ruínas de castelos formidáveis; essa disposição e a cor dos elementos que se reuniram no argamassado das rochas, onde entram argilas de púrpura e saibros dourados, junto à luz especial que se cõa da atmosfera sempre húmida, tornam êsse canto de Portugal num alfobre de assuntos pictóricos, superior em riqueza e variedade aos mais inspiradores da própria Itália.

E no entanto ainda não houve artista algum que o aproveitasse dignamente.

Apareceu, é facto, um pintor de talento (não conheço estreia mais auspiciosa que a sua) a mostrar-nos o que poderiam dar em telas essas rochas e êsse mar: o Falcão Trigoso. E no Museu de Arte Moderna lá está a prova do que afirmo, nesse quadro de leixões prismáticos que parecem abrir as portas dum tesouro maravilhoso e inesgotável. Mas o artista não prosseguiu no caminho encetado. Alguns mestres, segundo ouvi, acharam aquilo insensato e dissuadiram-no de explorar o filão que descobrira. E aqui acode pensar na esterilidade da judiciosa rotina académica (mau grado o seu valioso cortejo de ponderados preceitos) a que se refere o Renan

¹ Mantivemos a grafia da 1ª edição (1935).

quando dizia: «Tout est fécond excepté le bon sens.» É talvez a generosa fecundidade do idealismo, de que dão provas tantos loucos teimosos, que através de certos filósofos e poetas nos tem aformoseado a vida...

Seja como for. Êsse canto do mundo é terra morta para artistas e turistas.

Também, ainda mesmo que nele houvesse alguns monumentos que o reclamassem, quem diabo se atreveria a arrostar com a imundície das suas hospedarias e a infâmia das suas estradas. E os monumentos faltam por completo. De Sagres só ficou a peanha do grande Infante, que é um ciclópico penedo cuja superfície parece ferver em borbotões, e não se percorre sem lá deixar as solas dos sapatos. E quem é que ali chega?

Foi lá uma vez, montado num burro, que os caminhos não dão para mais, foi lá o Barrès e depois calou-se... Ou no pouquíssimo que disse quasi se mostrava envergonhado de ter empreendido tal jornada. Verdade seja que esse excelente Barrès não disqueteava senão sobre assuntos já muito versados. E era, no entanto, um espírito ateniense, mestre na arte de «afirmar» no mais sensual dos estilos. Por contradição _ ainda ate-

niense _ preferiu à «cultura» de Atenas a «disciplina» de Sparta. (Eu suspeito que a sua preparação humanista e estética era fraca, e neste ponto não soube muito bem o que aventava). Pois charnecas ainda mais espartanas que essas que levam ao Cabo de S. Vicente!...

Quantos séculos de História, de Tragédia e de Arte não são precisos, para dar perene atualidade a qualquer país, atraindo-lhe a atenção e a visita dos poetas e dos simples turistas, mesmo quando as condições de vida, pelas suas

incomodidades, ali são tais que repulsam os mais corajosos e apaixonados artistas. Assim foi tanto tempo a Grécia moderna e a Ásia Menor. No Algarve, nem monumentos, nem reclamos...

Passava eu uma vez, joeirado numa carrinha des-

mantelada, através de nuvens espessas de poeira ardente, na estrada de Albufeira a Pera (por Vale de Parra) e na sua máxima altura, junto ao cemitério, a pique sobre o mar, quando me ocorre que o sítio e o panorama eram ali comparáveis mas superiores à «Cappelletta dell'Addolorata» do Cabo Noli, pelo recorte nítido dos rochedos, e o longo espraiamento da água, e por alguma coisa mais de isolado, de suspenso, de cerúleo, que se não exprime satisfatoriamente...

*Quantos séculos
de História,
de Tragédia
e de Arte não são
precisos, para dar
perene atualidade
a qualquer país*

E refletia: vão lá falar de Pera e de Vale de Parra, mesmo a portugueses cultos, sem que desatem logo a rir. Todos os nomes precisam de tempo e louvores para tomar peso. A casa principesca de Bouillon é exemplo magnífico. Imagine-se qualquer autor lusitano a armar, agora, uma tragédia no seio da família «Caldo-da-Panela». Louvor e intimidade, que dá a repetição frequente dos mesmos nomes e desvia do sentido primitivo para o que adquiriram na glória das grandes façanhas, ou nas estrofes das epopeias.

Porém na paisagem de uma região com nomes desusados ou ridículos, sem monumentos, nem hospedarias, nem estradas transitáveis, quem há que descortine belezas, se a contemplar através das duríssimas provas físicas a que é impossível furtar-se? Arrosta-se com privações e trabalhos para visitar as ruínas de Ninive e de Balbek, ou os templos da Indo-China, mas para ver um trecho de mar trivial, sem mais adorno além de alguns penedos coloridos, que se esboroam na areia fina?...

Assim se explica o anonimato dessa parte da costa algarvia, entre a Ponta do Altar e a Ponta da Piedade, que contém Lagos, Alvor e Portimão.

Portimão, onde eu nasci (vai já em três quartos de século) não se vê do mar: fica recolhida na bacia do Rio Arade, encostada quási às faldas da serra, que lhe serve de fundo, e tendo fronteira uma pitoresca aldeia, em forma de pirâmide, que se chama Ferragudo.

Estou convencido (não cesso de o repetir) de que, nesse trecho da costa algarvia, se realizou a conceção literária e pictórica da «paisagem grega», que mal se esboça, aqui e ali, nalgumas ilhas do Arquipélago, nos arredores de

Nápoles, na Sicília e na Argélia.

Antes da indústria (aliás tão louvável e proveitosa) da conserva de peixe ter empestado essa região, era ela um paraíso para quem a sabia fruir. Mas para isso, além de certa disposição

natural, tornava-se necessária a permanência em condições de relativo conforto, entrar à intimidade dos seus múltiplos e encantadores aspetos. Isso deu-se comigo, e tão na memória êles me ficaram, que por países diversos e longínquos me era fácil, quando a curiosidade ou a saudade me apertavam, reconstituir qualquer deles, com as mesmas linhas e cores, fôsse qual fôsse a estação do ano e a hora do dia a que me reportasse.

*Portimão,
onde eu nasci
(vai já em três
quartos de século)
não se vê
do mar*

Êste livro que tento agora escrever (e que provavelmente nunca terminarei), sendo de «Regressos» às impressões mais remotas da mocidade (ou às primeiras impressões de paisagens e monumentos revistos pela vida fora), colhidas no meu país, e lembradas longe dele, não podia deixar de incluir algumas páginas consagradas à minha terra natal. Como ali faltam os monumentos, diligenciarei evocá-la em paisagens. Mas terei eu ainda reminiscência bastante para o conseguir? Vamos experimentar...

Janeiro. — Extraordinário, este céu ao pôr do sol! Todo coberto duma colgadura de púrpura, que parece arrastar-se por cima da ponte, mas rasgada a espaços sôbre um fundo longínquo de porcelana verde. O rio todo escorrendo em vivo sangue...

Na Praia da Rocha. — A atmosfera está tão cristalinamente, tão etêreamente pura, que tudo parece pegado em esmalte: os rochedos, o mar, o céu; os campos; as manchas de translúcido sinople das alfarrobeiras; os riscos de saturnino kaolim das figueiras enramadas mas sem folhas; os laivos de ripolim ainda fresco das casas caídas... E para a tarde, atravessando, mergulhando nas ruínas da costa, essa oblíqua luz de oiro, como só agora nela tenho reparado, assim viva e difusa... É o doirado de certos xarões velhíssimos,

japoneses. A serra, então, nos seus peregrinos, inverosímeis tons aveludados, é uma fantasia de lacas sobrepostas, até formar aqueles luzentes dorsos arredondados, e cavar por aqueles flancos, cheios de penumbrentas profundidades líquidas, grandes grutas de cristal negro...

Vi hoje as primeiras flôres de amendoeira, na várzea da Quinta do Bispo. De amendoeira amarga seriam, pelo seu cor-de-rosa muito intenso, quási da flôr da olaia. Purpurejavam por entre as musgosas, vetustas e tristonhas oliveiras, com um ar fugitivo, recatado e casto...

Esta súbita eflorescência, dum dia para o outro, duma árvore imensa, inteiramente despida de fôlhas, no fundo de tenebrosas ravinas, ou na encosta pedregosa e estéril das charnecas, tal como sucede às amendoeiras, é, decerto, uma das grandes maravilhas da Natureza. E de que modo florescem! Em cerrados cachos, em festões e grinaldas, em céus fechados de tendas rescendentes... Sem dúvida a natureza não tem manifestação mais estranha e fantástica da sua arte de mutações, e isso quando tudo em volta é desolação e abandono, mesmo no regelado coração do inverno...

Caminhamos contra o sol, cujos raios oblíquos transformam os cerros numa sucessão de vitrais inverosimilmente

transparentes, dentro dos quais certas árvores «ardem». Àquela luz as amendoeiras de flôres brancas parecem de cristal, e no derradeiro vale, todo cheio de luz condensada e estagnada, as amendoeiras de punicea florescência crescem, avultam, como prodigiosa vegetação de coral no fundo dum aquário.

Na Rocha. — Ao tempo chuvoso, ou aos últimos dias de chuva torrencial, sucedeu uma ventania formidável de noroeste, com um sólido céu de porcelana, sôbre o qual correm legiões de monstros brancos velocíssimos. O ar lavado e glacial. O rio vem todo vermelho da cheia, e Ferragudo brilha como se a cal do casario ainda estivesse fresca. As ondas rebentam na praia em quási tôda a extensão da costa, paralelas, erichando cabeleiras nevadas, e rolando em espumas de clara de ovo batida. Vamos por cima da Rocha. Na Praia dos Castelos há um assalto de leões brancos, de imensas jubas soltas, avançando contra os rochedos que os rechaçam. A base da «Grande esfinge» é incessantemente batida das vagas que a submergem e, depois, baixando, escorrem-lhe ao redor, em cascata, formando uma peanha de cristal líquido. Para o lado de terra o campo, a-pesar-da-ventania, vive alegremente nas suas mil casinhas brancas, espalhadas sôbre desenhos, curvas, ondulações idílicas. A «Ponta de João de Ourém», ainda mais encarniçadamente batida pelas enormes vagas rebentadas,

com os rôlos de espuma a correr, sumindo-se debaixo dos leixões, e reaparecendo logo mais volumosas e irritadas. Os caminhos estão empapados de água, e à beira das rochas a cimalha parece por vezes negar passagem, ou ameaçar definitiva derrocada. Para além dos «Castelos», os trechos argilosos da costa agitam-se em linhas e relevos mais agudamente dentados, com os panos de muralha arruinada mais carcomidos e desfeitos...

Sobre o verde tenríssimo das searas nascentes, as moitas de figueiras cinzentas, reduzidas à emaranhada e nua ramagem, tomam tons violetas, e a distância tornam-se vaporosas, como fumo azulado...

À noite, na ponte, com a lua cheia, o ar sereno, uma grande paz na água do rio, sossêgo no mar calado, e pequeninas nuvens, farrapos de caxemira branca, a deslizar brandamente no aveludado azul-celeste escuríssimo...

Do sítio dos Castelos: A Ponta do Altar, ao declinar do Sol, é uma rocha de legenda, de iluminura heráldica, de brasão, toda em oiro puro. Às outras rochas da barra, até à «praia grande», mistura -se -lhes o doirado com laivos de cinabre, deitados na argila, a par dos negros retalhos inconsistentes, que as anfractuosidades sem luz marcam. Mas a «Ponta do Altar», lisa, íngreme, sem falhas, é um bloco de oiro. Doiradas

também as rochas da fortaleza, à entrada da barra, mas têm os topos enferrujados, e ao amarelo dos seus veios saibrosos falta -lhe o espelhado e o polimento. O mar respira largamente, num ondeado igual, que se desfaz em leves babugens a rez da areia. Levantam-se as ondulações da vaga espaçadas, paralelas, como um estôfo ondeado que se não rompe. As montanhas da serra parecem embaciadas, mas desenvolvem, sobre um céu puríssimo e levemente verdôso, a linha das suas cumiadas, arredondando-se-lhes os cabeços como se daqui se percebesse já alguma coisa da outra vertente. O sol vai desaparecer, estampando o lado da barra de azul e oiro, com grandes tiras de esmalte brunido que a maré, ao escoar, deixa refletidas à borda de água, sobre a doirada e húmida areia lisa...

Dias há em que as serranias de Monchique se ampliam fabulosamente, perdem o relevo, conservando apenas o contorno, e abrem-se, cavam-se no céu como bocas de espantosas cavernas...

É na fluidez azulada, cerúlea, de certas paisagens italianas reproduzidas com realismo por alguns raros pintores idealistas, que a luz banha hoje o vale do

Vau, a vila alvinitente, as montanhas de veludo, e ao longo da costa os rochedos arquitectados em ruínas de castelos trazidos da Syria, ou das ilhas de Malta ou Rhodes...

Após uma série extensíssima de dias agrestes, o tempo serenou e rebentaram as vinhas. Rebentaram também as figueiras, subitamente. Há três dias pareciam montões de lenha sêca; hoje encheram-se de folhas que mal vão abrindo, como se enxâmes inumeráveis

*uma grande paz na
água do rio, sossêgo
no mar calado,
e pequeninas nuvens,
farrapos de caxemira
branca, a deslizar
brandamente no
aveludado azul-celeste*

de borboletas verdes houvessem poisado na ramada nua. Essas borboletas verdes, quando lhes dá o sol, fazem-se, por transparência, em folhas de oiro, e refrangem a luz como espelhos móveis. O dia amanheceu de uma alegria estonteadora, com poeira morna pelos cami-

nhos, que se repassa de eflúvios de primavera, exalados das ervas pisadas. As amendoeiras perderam as flores, mas vestem-se de folhagem levíssima, e levantam-se dentro das searas tôdas cobertas de seda branda e flocosa. À noite a lua tomou posse da terra, sem vento nem brisa, láctea. Neblina láctea é o que desvanece o horizonte. Sereníssima a noite, e o rio passa sob a ponte sem um murmúrio, um arrepio; dir-se-ia parado, desmaiado. Passeando

percôro a ponte várias vezes. A imagem da Lua, sem tremulina, vai-me seguindo sôbre a água, inteira, intacta, mas aos saltos. O silêncio é absoluto: o ar não tem ressonância alguma. Tudo emmudeceu como num conto de fadas. Pouquíssimas estrelas no céu, e essas mesmas bêbedas de luar. A vila amortalhada em branco de neve. O faról da canhoneira reflecte-se na água em profundíssima língua de fogo; na fábrica dos espanhóis outras luzes mergulham mais no coração do rio os seus fachos ensanguentados; e o faról da barra quasi se apaga no horizonte, mas cintila na água como diamante. O silêncio é absoluto, impenetrável...

... Céus ácidos; manhãs frígidas com tintas de limão no horizonte; poentes saburrosos, empastados de papas moiras, a escorrer sangue de morcelas...

Na Rocha. Tarde fresca, viração do mar. Céu de um azul esbranquiçado com o horizonte coberto de névoas emplumadas, que mais avultam a poente. Por entre essas cinzentas plumas transparece o acobreado de outro céu, longinquamente, mais suspeitado do que visto. O mar calmo, metendo-se no céu sem divisória. A «Ponta de João de Ourém» desenha -se a distância fantás-

tica; os leixões, pelo mar fora, brumosos, sem consistência; a serra tôda de fumo. Os campos reverdeceram no vasto e mole tapete das vinhas que a luz oblíqua doira; tapete listrado do vermelho do barro, ou do prateado fosco das areias, no terreno que a vegetação ainda não esconde por completo.

No mirante. Tarde desabrida, quasi de inverno. O rio a vaziar, mostrando cabeços de marismas, e mais com jeito de água que se some do que água corrente.

Em baixo, a tapada já quasi tôda no restólho, mas ainda com uma comprida tira de cevada madura, mancha de pêlo em pele que se não acabou de tosquiar. Pelas depressões da costa mal se distingue o mar envolvido na neblina do horizonte. Ferragudo sujo, pardo. Porém

a série de cicloides em que a margem do rio se arma até à «Ponta do Altar», e já pelo mar dentro, de um vermelho mimôso, e todo o campo estofado em verdura toldada, escura, que melhor realça a alegria dos casinhôtos caiados. As montanhas desapareceram: as serras altas; de modo que os contrafortes, as primeiras ondulações junto à vila, cerros de ordinário sem importância, tomam proporções grandiosas. A névoa enrolada marca por terra dentro o leito

*Neblina láctea
é o que desvanece
o horizonte.
Sereníssima
a noite, e o rio
passa sob a ponte
sem um murmúrio,
um arrepio;*

da ribeira de Boina; nas encostas de Arge as searas amarelecem em quadros irregulares, sobre fundos argilosos, quantíssimos de côr; e a seguir, as serras de Silves sucedem-se infinitamente, vaporosas mas desenhando, uma após outra, os seus sinuosos contornos. A poente uma grandíssima nuvem negra, de miolo afogueado, sobe devagar pelo cetim cinzento do céu, e vai lentamente encobrando a vegetação dos campos no véu de fina chuva que desdobra. Condensa-se o crepúsculo. A noite anuncia-se, crescendo do mar, já tenebrosa, inescrutável, e por todos os lados o horizonte se ilumina de relâmpagos silenciosos...

Na Rocha: Nordeste rijo; céu diáfano; mar de calafrios, muito azul, e ao abrigo da costa a água gelada, em mesa de cristal, a aguentar os rochedos que separam as duas praias; o vale do Vau, de esmeralda clara, avivada pelos infinitos casinhotos brancos; as serras de vidro transparente; a «Ponta da Piedade», imaterial...

Recordação: Dia de anos. Fomos passá-lo à casa do Vau, descemos à praia já quási sol posto. Maré cheia. Em volta de nós as rochas recortam-se em gris, cercam-nos de perto, aguçando as pontas no fundo fulgurante do céu. Mas areias e rochas se fizeram de uma brancura virginal, e o mar parecia querer lambe-nos os pés. Ao longe, os leixões da «praia das

artes», alvos e leves como patachos com tôdas as velas ao vento. — Havia nela (a minha supersticiosa companheira), e sempre desperto, o receio pueril mas sincero do mar, fugindo-lhe como se as pequeninas ondas laminadas a pudessem sorver. «Mar, facas e fogo, é tudo quanto no mundo me mete mais medo», dizia a miúdo. E, entre maliciosa e desconfiada, olhando os leixões, uns rasos com o mar, outros erguidos, muito agudos, repetia a pergunta de sempre: «Se as rochas também crescem». — Subimos novamente ao «monte». Tôda a «praia dos castelos», com as depressões da costa em calcário e argila, a arruinar -se como fortalezas desmanteladas, mergulhava na dulcíssima luz crepuscular. Não iria desaparecer, subitamente, aquele cenário de lenda fantástica? Acendiam -se as luzes pelos casinhotos sem número que povoam o campo. O farol da «Ponta do Altar», com o brilho insistente e límpido de um astro, estrelava-se no mar negro e quieto. A «via láctea» movia-se mais vagarosa do que nunca, pelo céu doidamente polvilhado de rubis e diamantes...

Na varanda, sobre o rio:

A maré vai a mais de meia enchente. A luz é brilhante; o ar puro; o Sol declina, alumando obliquamente os alcantis da outra-banda, penetrando profundamente a água azul do rio nos pontos onde a areia transparece, perto do dique, junto à coroa, ou na restinga do Estrumal, denuncia-a em laivos violetas, rosados de

carne, vivos de esmeralda. Voga lentamente, direito a Ferragudo, demandando a barra, com as velas pandas, o «Cysne» verde, e tôda enfunada, também, entra na bacia do rio a chalupa «Futuro», pulcra e airosa. O vento presta-se a tôdas as derrotas: noroeste fresco, que já foi mais pela volta do meio-dia, tudo embalando com aromas do largo. Ferragudo amontoa-se numa brancura gorda, de gesso, despolida, e tôda a margem revolta que se lhe segue refrange a luz que a morde em mil tons diferentes, ou a absorve pelas anfractuosidades côncavas em largos prismas doirados...

No Mirante: Eu não saberia descrever nunca este pôr do sol, tranquilo, sem acidentes, visto através das árvores que uma levíssima aragem agita. Estou voltado para a Rocha, na direção da «Ponta da Piedade»; a linha do mar fecha o horizonte, cortando o céu rosado num extenso, nítido, e perfeito arco de círculo. Um transparente vapor doirado envolve o poente; doirado que, na base, se desdobra em faixa verde-limão, e na altura se condensa em poeira de carmim. Do lado da terra o crescente da Lua, de pura opala esverdeada, parece querer alcançar o sol. Os lombos da serra, muito afastados do céu, tomam corpo, como vidro violeta ou roxo, que ao volver-se opaco revelasse a sua imensa espessura. Depois do sol-posto o céu inundou-se de açafraão e púrpura, e o casario de Ferragudo toma essas côres, casadas num tom

geral de rosa-chá, que o rio espelhado reflete ainda mais mimosas.

As piteiras, quando deitam o palmito, e este floresce, tomam no interior das folhas a cor da púrpura desmaiada, que vai pouco a pouco escurecendo até ao sangue-de-boi. E as folhas em volta do palmito abrem e dobram-se completamente, com um lindo ar desfalecente, até morrer e secar...

O dia foi de sueste brando. Há muita poeira de neblina, esta tarde, no horizonte. Monchique é feita de cinzas, e de cinzas parecem as serras de Silves, e o mar de cinzas parece também. Mas o rio alisou-se em aço polido, e as colinas que o cercam brilham de verde doirado. O ar repassa-se de incomparável frescura; a tarde morre mais lentamente, mais silenciosamente, e ainda não é bem sol pôsto já a tremulina da lua, sobre o mar tenebroso e quieto, arrasta até perder de vista a sua movente esteira de escamas luminosas...

Sol-pôsto: O vento leve, que ainda sopra do levante, vai trazendo para o ocaso rebanhos de pequeninas nuvens refulgentes que se desfazem sem demora; e assim as levíssimas ondulações do mar calmo, ao luar, trazem de longe, para terra, uns fios de lume que a areia da praia chupa.

Os curiosos poentes estivais, em que os crepúsculos têm fases mais luminosas que a própria tarde ao declinar do sol, ou ao desaparecer o sol; dir-se-ia que oculto

o sol o céu se incendia, e ilumina a terra com redobrada luz...

Que perfeita e estranha imobilidade na perspectiva do rio, vista da ponte, esta tarde, ao poente! Imobilidade onde a vida não parou; onde a vida circula... Três lanchas de velas cheias, sem que sobre a mínima aragem, adiantam -se da Mexilhoeira; não se lhes percebe movimento algum, mas adiantam -se, deslizam. A água, ao longo do cais, vinha recorrida de tinturarias onde se fabricassem púrpuras cardinalícias. Leveza e ilusão. As mães passam com os filhinhos ao colo sem lhes sentirem o peso...

A caminho de Alvor. Como esta paisagem, tão minha conhecida, hoje me parece nova! Como tudo desperta e reveste inéditos aspetos! Olhos que vêem muito não vêem nada. Olhos que pretendem ver tudo; mas de que serve isso se a alma não vibrar também... O que são agora, às três da tarde, as rochas sobrepostas de «João de Ourém», com o sol inclinado, que as abrasa, a cair no mar cuja superfície enche de chamas. Fora daí o mar é um manto de seda azul, apenas e muito por igual repassado de branco. Um cardume de velas triangulares, brilhando como lâminas de facas, vai correndo direito à barra que ainda lhes fica longe. O corte dos rochedos que cercam a praia do Vau arranja-lhes um colossal encanudado sem consistência onde o oiro al-

terna com tiras de púrpura. Há uma tão penetrante beleza neste dia, nesta luz, neste mar, nesta paisagem, que os meus nervos vibram de felicidade, na consciência de viver, do gozo que a vida causa, e tão funda é a sensação que experimento que os olhos marejam-se-me de lágrimas...

Pelo dédalo de atalhos que levam ao mar, sinuosos, e profundos, alguns, como barrancos, abundam, casados aos lentiscos e às piteiras, as esparregueiras bravas: os secos espinheiros. Em Setembro cobrem -se de florinhas de cera branca, de perfume tão ativo que nada se lhes compara; agora, em Dezembro, são verdadeiros fios de contas vermelhas, de um vermelho de coral da Pérsia, escuro e envernizado, dependurando -se por onde a outra vegetação lhes oferece arrimo.

Natal: Noite de levante frígido, anavalhando. Sobre a ponte. A Lua espelha-se na água com um verde-pálido cuja vista dá acidez ao vento. O rio, em Ferragudo e na pequena enseada do convento, coalhado de caíques arribados, que ardem todos com as chamas levantadas sobre o convés pelas companhas que preparam a ceia. Céu desmaiado, sem estrelas, com o luar a escorrer como um líquido sobre vidro...

Constantina - Outubro de 1930.

Alma Lavra na Mina de S. Domingos - Comunidade, arte e pertença

Margarida Azevedo

Romantizar o interior de Portugal não é uma prática nova. Muitos foram e são os escritores portugueses que desenhavam com palavras o lado belo da solidão, as paixões, as serras e as planícies. Decidi dar um passo nesse sentido. Mudar-me, ainda que por um pequeníssimo período de tempo, para a Mina de S. Domingos e desenvolver um trabalho com e para a comunidade.

Reuni vários apontamentos de cadernos perdidos em gavetas. Daqueles que têm ideias que queremos deixar respirar ou nos quais, por um qualquer laivo de insegurança, deixámos de acreditar.

Estava aberta uma *call* (Companhia Cepa Torta em parceria com o Município de Mértola) para uma residência artística direcionada para as artes performativas. Sentei-me e escrevi o projeto de uma assentada. Queria ouvir as mulheres da Mina. Queria sentir a diferença entre o meu tempo e o tempo de quem vive o sol a pique logo nos primeiros dias de maio. Queria escrever minicontos e fazer uma exposição de fotografia. Queria ter tempo para me encontrar comigo mesma numa paisagem árida e ácida. Existiam ideias-chave que queria abordar: solidão; abandono; memória e arte.

Agora sei o quanto pesavam em mim ideias preconcebidas, um paternalismo atroz e a ideia de que as pessoas do interior não estão preparadas para a cultura e para a arte.

Viria a descobrir o poder das palavras na criação de identidade e pertença, na passagem de memórias, mas acima de tudo na criação de novas memórias com uma conotação visivelmente mais positiva. Desenvolver trabalho em comunidade é intervir socialmente na mudança de hábitos e formas de relacionamento e a arte é o veículo perfeito para estimular o envolvimento e a participação ativa. Além disso dá-nos a capacidade de nos confrontarmos com novas realidades, pessoas e costumes.

Parti de Almada, no dia 1 de maio de 2024, deslumbrada pela experiência que idealizara. Há alguns anos que não viajava sozinha. Costumava viajar frequentemente,

dentro e fora do país. Com o passar dos anos, e as mudanças no meu percurso profissional, fui deixando as viagens para segundo plano. Podia, agora, reviver o que as viagens nos trazem: conhecimento, partilha e contemplação. A somar a isto podia fazê-lo num tempo diferente e com liberdade criativa absoluta. Para tal bastava que a minha cabeça não me pregasse rasteiras. Queria que os objetivos que tracei não criassem metas demasiado fechadas que me fizessem deixar de usufruir da experiência. Voltando à viagem...

A meio da viagem verificava mentalmente a lista de material: computador; cadernos; canetas; projeto com cronograma; tripé; máquina fotográfica e de filmar; microfone; cartões de memória; extensão com 30 metros; carregadores e disco externo. Ganhei este hábito de verificação exaustiva de material de trabalho quando uma vez cheguei ao aeroporto de Lisboa para viajar para a Alemanha e percebi que não tinha levado nada além da bolsa com a carteira e as chaves de casa. Acho que nesse dia saí de casa a pensar que ia só ali ao lado beber um café. Desde então decidi que era altura de deixar a minha versão *punk* para trás e começar a ter listas e a organizar a mala antes de viajar. O que me valeu foi a mania de ir cedo para os meus compromissos. Consegui

voltar a casa, pegar na mala de viagem e não perder o voo. Foi por pouco, mas consegui. Após esse dia tornei-me um novo tipo de viajante. Mas sim, sou aquela pessoa que se põe a pensar se fechou a porta de casa quando já está a mais de 100 quilómetros de casa.

*Desculpem as distrações:
voltando à viagem.*

Depois de verificar tudo mentalmente considereei que desta vez estava munida de tudo o que seria necessário para uma estadia confortável na Mina de S. Domingos.

*Mas sim, sou
aquela pessoa que
se põe a pensar se
fechou a porta de
casa quando já está
a mais de 100
quilómetros de
casa.*

Percebi ao final do primeiro dia que o que levava na mala mostrava a minha falta de experiência relativamente à amplitude térmica naquela zona do interior. Dias quentes e noites frias.

Durante o dia um top de alças, à noite edredom e botija de água quente. Nos primeiros dias, e por não ter comigo a tal botija (mais importante do que muitos dos itens que levei), passei frio e dormir era um tormento. O pé direito da casa era alto e era difícil manter a casa quente. Durante o dia sabia bem entrar e sentir o fresco de uma casa grande, junto ao jardim dos ingleses. Aquela zona da Mina de S. Domingos tem as casas maiores, que pertenciam aos ingleses durante a exploração da mina



Fig. 1. Coreto no Jardim dos Ingleses. Fotografia que é parte integrante da exposição “Alma Lavra – Mina de S. Domingos”.

(escreverei mais sobre a questão dos ingleses: a religião, o cemitério que fizeram na Mina de S. Domingos, as casas e as regalias).

As casas dos mineiros eram o seu oposto: pequenas, com condições extremamente precárias, sem casa de banho e apenas com os mínimos. Se forem até à Mina de S. Domingos visitem a “Casa do Mineiro”, que pertence à Fundação Serrão Martins, e poderão ver como num espaço com poucos metros quadrados cabiam famílias inteiras.

Visitei o acervo de documentação da Mina e as fichas dos mineiros ajudaram

a que compreendesse melhor como funcionavam os registos. Nas fichas estão anotados os filhos, as baixas, o tipo de trabalho, entre outras informações relevantes. Muitos conseguiram reformar-se aquando do fecho da mina, outros foram transferidos para outras zonas e o que mais me chamou a atenção foi o número de descendentes. Como é que numa casa que não teria mais que 20 metros quadrados (e talvez esteja a exagerar porque a minha noção de espaço não é a melhor) cabiam famílias de 5 a 11 pessoas?

As casas de banho eram comunitárias (ainda hoje existem) tal como os

tanques e os fornos. Os gasómetros¹ alumiam as noites. Nos meus passeios noturnos pelo Jardim dos Ingleses – mesmo em frente à casa onde estava a morar – dediquei horas a imaginar como seria iluminar os meus passos com um gasómetro, as conversas que se tinham às portas de casa nas noites quentes no verão, e como as mulheres trabalhavam durante o dia entre tomar conta das crianças, ir ao tanque, preparar refeições e manter rotinas duras de vida, viver em sobressalto pelas vidas que se perdiam na contramina² e aguardar o regresso dos familiares.

Duas questões surgiam frequentemente nas conversas que tive: o contrabando, o alcoolismo e a perda gestacional. Mais à frente volto a estes pontos.

Mas já me estou a adiantar sobre o que experienciei. Volto à viagem.

Durante a viagem de Almada para a Mina, a palavra solidão surgia aleatoriamente entre músicas na rádio ou placas de publicidade. Parei o carro duas vezes para gravar alguns áudios no telemóvel sobre sensações, ideias e alguns turbilhões de

emoções. Usei muitas dessas gravações nos textos que escrevi ao longo da residência. Ao chegar à Mina percebi que aquela experiência seria o início de algo maior. Só tinha tido aquela sensação noutra viagem. A sensação de pertença desde o primeiro segundo. O cheiro, a brisa, o ligeiro arrepio na nuca. A Mina de S. Domingos lembrou-me Angola. Para o leitor esta associação poderá não fazer o menor sentido (e acredite que o compreendo), mas para mim as duas viagens tocam-se em vários pontos. O pé descalço, os cheiros, a amabilidade das pessoas, as festas e a dança, o toque, a simplicidade, os finais de dia, a inspiração e a liberdade de poder ser quem sou.

Estacionei o carro e procurei a equipa de produção. A mulher-menina da cidade – que achava que ia experienciar a solidão entre crises de ansiedade – tinha chegado e não estava minimamente preparada para ser desconstruída.

Há algo de especial na Mina.

Após nos apresentarmos, e quebrarmos o gelo inicial de quem está a tirar as primeiras impressões, fomos conhecer várias zonas da Mina de S. Domingos. Foi na

1. O gasómetro é formado por dois reservatórios. No reservatório superior é colocada água e no inferior são colocadas pedras de carboneto de cálcio. Através de uma válvula controlamos a quantidade de água que cai sobre o carboneto de cálcio e assim controlamos o caudal de gás que é produzido e que ao sair pelo bico do gasómetro produz a luz que, muitas vezes, é ampliada pelo refletor de latão.

2. Segundo as conversas que fui tendo com os habitantes da Mina, e a maioria teve familiares mineiros ou ligados à mina, a contramina era o nome dado pelas pessoas para determinar a parte da mina que fica debaixo do chão. Acima existiam as oficinas entre outros locais de trabalho.



Fig. 2. À conversa com o Nuno. Fotografia que é parte integrante da exposição “Alma Lavra – Mina de S. Domingos”

Achada do Gamo que contemplei paisagens que mudam de cor consoante a altura do dia. Paisagens áridas e ácidas onde a *Erica andevalensis*³ brota para dar vida a um lugar onde a escória debaixo dos nossos pés nos indica que a mina não pode nem deve ser romantizada.

Nesse mesmo dia conheci algumas das pessoas que viria a entrevistar para o meu projeto. E quando me foi dada a palavra chorei tanto que soluçava. Nunca me tinha sentido assim. Eu, a miúda extrovertida e bem-humorada que gosta de

falar em público, tinha sido desarmada por uma dúzia de seniores (palavra irritante) que esperavam ouvir-me a apresentar o projeto. “Não fique envergonhada. Quando nos entrevistar também falaremos de assuntos que nos farão chorar”. Esta foi a primeira lição. Estava na Mina há menos de 6 horas e já estava a ser acarinhada. Percebi ao longo do tempo que se existem pessoas que sabem o que é chorar – seja por estarem a velar um amigo ou por saudades dos filhos – são estas.

3. Arbusto endémico do sul da Península Ibérica, exclusivo da faixa piritosa do sudoeste da Península. Em Portugal a sua presença apenas está documentada nos arredores da Mina de S. Domingos, na margem de lagoas de águas ácidas e escombeiras resultantes de atividade mineira.

Quando tomaram a palavra e se apresentaram, a maioria começou por dizer o seu nome e idade para de seguida me mostrar o que é a verdadeira dureza da vida: “Aos onze anos, quando a mina fechou, fui sozinho para Lisboa...”.

Primeiro pensamento:

“Sou uma menina.

Ao pé destas pessoas,

sou uma menina”.

Na Mina entreguei-me de peito aberto e só umas horas depois percebi o impacto que isso teria em mim: quando baixamos a guarda e deixamos as verdadeiras emoções apoderarem-se de nós temos medo do que pode acontecer a seguir. Os dias seguintes foram de constrangimento. Fiquei com vergonha de ter chorado perante as pessoas que iriam ser parte integrante do meu trabalho. Nunca me tinha sentido tão vulnerável perante uma plateia de desconhecidos.

Não tinha tempo a perder e conhecer a Mina seria essencialmente conhecer as pessoas que ali vivem. Conhecer-las no seu espaço, viver ao seu ritmo, mas principalmente ser honesta com as pessoas, comigo e com o trabalho que me propus desenvolver. Trabalhar com e para a comunidade passa por criar laços verdadeiros e que se estendem no tempo.

O projeto consistia em entrevistas à comunidade sobre o papel da mulher na vida mineira, histórias de vida e ligações ao local, captação de vídeo e fotografias, escrita de minicontos e edição dos conteúdos de imagem, elaboração da exposição de fotografia e de contos e preparação da performance final.

Com o passar dos dias o projeto ganhava novos contornos e o objetivo final tornava-se mais alargado no tempo. E ao longo de leituras e releituras das minhas notas, lá aparecia a palavra solidão. Decidi procurar o seu significado: “lugar solitário, retiro”⁴. E era essa a minha ideia sobre a Mina. Um retiro do caos em que vivo na cidade, um retiro das redes sociais e das aparências, um retiro do tempo acelerado e da lufa-lufa. Um lugar solitário onde escrever ocuparia os meus dias e onde iria falar pouco e ouvir muito.

Mas desenganam-se. Aqui na Mina (“aqui” porque a partir deste parágrafo escrevo sentada com vista para a Tapada Pequena na Mina de S. Domingos) não há tempo para solidão. Mesmo que esse tempo exista, as pessoas não permitem que sejamos invadidos por sentimentos com cores menos alegres.

Os dias foram passando e as entrevistas tornaram-se encontros no café para con-

4- Porto Editora – *solidão* no Dicionário infopédia da Língua Portuguesa [em linha]. Porto: Porto Editora. [consult. 2024-08-14]. Disponível em <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/solidão>



Fig. 3. Na Achada do Gamo. Fotografia que é parte integrante da exposição “Alma Lavra – Mina de S. Domingos”

tar histórias, ensaios com o Grupo Coral, fins de tarde de petiscos e convívio, e muitas horas fora de casa e longe do computador e do telemóvel.

O tempo tem outro tempo na Mina.

À sexta-feira comecei a ensaiar cante com o Grupo Coral. Chorei com as modas e com o peso da história. Os mineiros viviam em condições precárias, podia haver pobreza financeira, mas não existia pobreza de espírito.

Ouvir a comunidade foi um exercício profundo. As suas mágoas, dores e alegrias.

Escutar ativamente as pessoas. Não ouvir só por ouvir. Ouvir para aprender, para criar laços, para relativizar e para sermos companhia uns dos outros. As entrevistas alongavam-se e duravam em média cerca de duas horas. Começava com o guião que tinha predefinido e rapidamente o abandonava. Deixava a conversa fluir, as perguntas caíam e partilhávamos confidências.

A intensidade era tanta que no fim tinha de ir caminhar. Gravava um pequeno áudio com as minhas notas sobre a nossa conversa e começava a caminhar em direção ao átrio da igreja. A igreja é um espaço importante neste lugar. Ali

sentava-me um pouco em silêncio ou a ouvir as orações a serem murmuradas por mulheres que acabara de conhecer. Depois seguia caminho até à Tapada. Caminhar pela terra batida, olhar para os canaviais e contemplar as cores tornara-se rotina. Passei o Dia da Ascensão do Senhor (Dia da Espiga) com uma dessas mulheres. Recebi a espiga colhida pela Carolina e um terço feito por ela. Falámos quase duas horas e a forma como me relatou a sua vida marcou o meu dia.

Os ingleses, o cemitério, o contrabando, o alcoolismo e a perda gestacional

Tinha predefinido um guião para as minhas entrevistas. Assumo que deixei cair o guião e que as entrevistas passaram a conversas.

Fiquei a par dos tempos da atividade mineira; do impacto da mina na maioria das famílias; das consequências do fecho da mina; da presença dos ingleses – e o que isso trouxe de bom e de mau –; do cemitério inglês e do porquê da sua existência; das atividades contrabandistas; do alcoolismo e do impacto das perdas gestacionais.

Durante a atividade de extração intensiva, que decorreu ao longo de mais de um século (1854-1966), a empresa britânica Mason & Barry extraiu dos jazigos da Mina de S. Domingos mais de 20 milhões de toneladas de minério. A exploração da mina por parte dos ingleses fez com que aquele sítio tivesse eletricidade, hospital, atividade cultural e Guarda Fiscal. Por outro lado, essa mesma exploração trouxe consequências negativas para o meio ambiente e para as famílias que trabalhavam na mina. E quando a mina fechou famílias inteiras abandonaram a Mina e procuraram trabalho noutras zonas do país e noutras minas europeias.

A religião católica foi sempre importante na Mina⁵ em contraste com a burguesia (protestante) inglesa que tinha um espaço exclusivo para sepultar os seus falecidos. O cemitério inglês é a única edificação que resta da aldeia primitiva erigida no Monte de Santo Domingo (Serra de São Domingos). Não há provas, mas conta-se que os ingleses trouxeram terra de Inglaterra para o cemitério. O cemitério foi abandonado quando a mina fechou e

5- “No local do primeiro povoado de S. Domingos existia uma pequena ermida dedicada a Sancto Domingo, nome que permaneceu na toponímia da mina e do povoado. Com o início da exploração mineira e o desenvolvimento do povoado, na proximidade daquele local foi edificada uma imponente igreja católica, inaugurada em 1863. Com o progressivo avanço das escavações da corta, grande parte do povoado primitivo foi destruído, inclusive a igreja, demolida em 1876. Um novo templo foi construído que seria destruído por um incêndio em agosto de 1938.” (website da Fundação Serrão Martins).

após o 25 de Abril de 1974 algumas campas foram vandalizadas e foi pintada no muro norte a frase “Levantem-se malandros, que a terra é de quem a trabalha”. A exploração da mina era proveitosa para os ingleses, mas os salários dos mineiros eram baixos.

Houve quem conseguisse mais algum dinheiro a partir do contrabando que fazia para Espanha. Percorriam caminhos a altas horas da noite, com pesadas cargas de café, açúcar, farinha e tudo o que pudesse ser vendido no outro lado da fronteira. Estes caminhos eram vigiados por guardas-fiscais armados e o perigo destas rotas era bem conhecido.

Outro ponto importante das minhas conversas foi o alcoolismo. Muitos homens gastavam parte do seu salário em bebidas alcoólicas. Numa conversa com uma das poucas pessoas que conheci que sempre viveu na Mina, foram referidos os encontros de mineiros no período de lazer. Se combinavam encontrar-se para caçar ou confraternizar, faziam uma lista de coisas para levar. A lista podia ser: 3 litros de grão, 2 litros de azeite, 15 litros de vinho e pão. Contavam o dinheiro e caso faltasse e existisse a necessidade de reduzir a lista, era relativamente fácil a adaptação: 1 litro de grão, 1 litro de azeite, 15 litros de vinho e pão.

As mulheres tinham um papel importante na gestão familiar. Os maridos estavam muito ausentes devido ao trabalho e a questão do alcoolismo acarretava consequências físicas e financeiras. Outra questão difícil para as mulheres era a perda gestacional e a mortalidade infantil devido a doenças como a tuberculose. Falei com mulheres que viveram situações de interrupção da gravidez fiquei surpreendida com a forma como os assuntos fluíram e como assumiram que procuraram ajuda para gerir as consequências do

seu duro percurso de vida. Falamos de ansiedade, depressão e trauma. Falamos de gerações em que a saúde mental era *tabu*. Nesta escuta ativa tive sempre presente que

não vivemos no mesmo tempo. Que as experiências destas mulheres foram traumáticas num tempo em que o apoio médico e psicológico era praticamente nulo. E sei pelas nossas conversas que as atividades artísticas que são atualmente levadas à Mina, envolvendo a comunidade são uma terapia incrível, não só como ferramenta no combate ao isolamento, como por possibilitarem a estas mulheres a libertação do atavismo castrador sem que tenham de justificar perante uma sociedade ainda patriarcal as suas escolhas e a sua liberdade.

*Aqui na
mina não há
tempo para
solidão*

Quem me conhece sabe que não sou de vitimizar o papel da mulher em sociedade, mas sim de empoderá-las e dar-lhes voz. E é isso que pretendo com a arte da escrita na Mina de S. Domingos – escutar e dar voz a quem assim o pretender.

*A dureza do que escutei
e o impacto que teve em mim
foi visível.*

Os finais de tarde foram sempre intensos. O pôr do sol no pontão da Tapada Grande. Um silêncio avassalador e uma paz atribulada. Percebi num pôr do sol alaranjado com pequenas nuances lilases que nunca me tinha permitido estar absolutamente sozinha. Silenciar vozes da mente acelerada e contemplar o tamanho do mundo. Sentir-me pequenina e não recear essa pequenez. Um dos exercícios mais difíceis após a maternidade é voltarmos a encontrar a nossa individualidade. E foi na Mina que procurei encontrar a miúda que fui outrora. Nas ruínas da Mina pude dançar sem ninguém me ver, tocar em pedras e perder-me no tempo. Sem rotinas.

Perdi a noção do tempo e da forma como o costumamos contabilizar: X horas de trabalho equivalem a X euros. Aqui, na Mina, o tempo passa num compasso diferente. X horas de conversas equivalem a X palavras numa folha em branco. E acreditem que não há dinheiro que pague as memórias que criei entre paisagens de enxofre e mãos enrugadas que me afagaram os cabelos. Por questões profissionais tive de sair da Mina por duas vezes. Uma para ir até Coimbra fazer uma performance com o artista plástico Ricardo Leiria, na Casa das Artes Bissaya Barreto, e outra para participar num evento de *Poetry Slam*. Nestas duas ausências percebi que voltar ao compasso do tempo da cidade me mexia com as entranhas.

Uma das atividades que realizei aconteceu no Dia Aberto⁶ à comunidade. Pedi que cada participante trouxesse um objeto que fosse importante para si. Os outros iriam poder ver e tocar o seu objeto e opinar sobre ele, mas a verdadeira história apenas era do conhecimento do detentor do objeto. Cada participante, após opinar sobre o objeto dos outros, escreveria um pequeno texto sobre o

6. Workshop aberto à comunidade. Ministrei um workshop sobre escrita criativa direcionado para a escuta ativa e o papel da memória.

seu objeto e daria a conhecer a história aos outros a partir desse texto. A criação do texto já tinha, na verdade, sido influenciada pela visão dos outros sobre o objeto. E o objetivo era mesmo esse. Acrescentar à memória e à história daquele objeto novas visões e opiniões. Esse exercício teve uma forte adesão e a facilidade com que os participantes se expressaram foi, para mim, surpreendente. Da junção dos textos sobre os objetos nasceu uma nova história e uma nova memória comum relativamente a essa partilha.

Hoje estou na Mina com a minha filha, mas sou mais do que a mãe que se ausentou um mês para ir conhecer um sítio novo.

Sou a mãe que lhe quer dar mundo e nesse mundo está o interior e as suas especificidades. A Mina esteve muito à frente do seu tempo. Foi dos primeiros sítios em Portugal a ter eletricidade, tinha um hospital e cinema. Quando a mina faliu e fechou muitas famílias tiveram de ir para outros sítios e com os anos as ruínas apoderaram-se do espaço e tornaram-se guardiãs das memórias da lavra da mina.

A residência durou um mês, mas o meu envolvimento com a comunidade continua vivo. Encontrei na Mina um grupo que me deu mais do que alguma vez pensei receber. Os sítios, como em tudo na vida, fazem-se de pessoas. A Mina é árida, um sítio de memórias e energias pesadas, mas onde as palavras fluíram com uma naturalidade incrível. Com este texto expressei o meu maior agradecimento a quem habita a Mina, a quem faz com que as memórias pesadas

sejam suavemente amenizadas pela criação de novas e a quem meses mais tarde me voltou a receber (com a minha família) para partilharmos mais conversas, gargalhadas em mesas compostas e o tão importante cante alentejano.

*Nas ruínas
da Mina pude
dançar sem
ninguém me ver,
tocar em pedras
e perder-me
no tempo.
Sem rotinas.*

Termino esta crónica com o texto que apresentei na Mina após a inauguração da exposição de fotografia e minicontos. O texto foi escrito e lido por mim enquanto era projetada uma curta-metragem que realizei na Mina. Esta curta-metragem não estava no projeto inicial, mas surgiu ao longo da minha estadia como uma forma de captar sítios, momentos e pensamentos que queria partilhar com a comunidade.

*Alma Lavra: Memórias de um tempo à frente do seu tempo,
na Mina de S. Domingos*

“A solidão é uma festa cheia de fantasmas”

Rámon Eder

Romantizo a Mina, as gentes, os olhares e os abraços. Saio de Lisboa com a certeza de que na Mina encontrarei afetos, poucas pessoas e dias infindáveis onde o tempo me permitirá perder-me em leituras e escrita e me consumirá entre medos e incertezas. A solidão pode ser incrivelmente bela, ou incrivelmente aterradora.

Tenho medo de me encontrar comigo mesma na imensidade de um céu que me dizem imensamente estrelado. Confrontar-me com um silêncio ensurdecedor.

Romantizo a mina, naquela pedra que encontrei na Achada do Gamo que me levou a ver um coração que brota de um solo árido perto de águas ácidas. As ruínas que estão por uns fios de cabelo até colapsarem.

“Saí daqui aos 11 anos” dizem-me no primeiro dia. Sinto que as memórias destas gentes são interrompidas num espaço sem tempo. “Assim que pude regresssei à Mina. Há sempre um ponto que nos liga. A Mina é feita de nostalgia”.

Aos 11 anos também eu tive medo. Medo de ir para a escola sozinha de pés calçados e de corpo quente e aconchegado pelo mimo da minha mãe. Não é sequer comparável.

O que é ser da Mina? Nas vozes do coro, nos olhares amáveis, nas palavras de quem tem marcado no coração o que a Mina foi, sempre um passo à frente do seu tempo.

Pensei que aqui encontraria a solidão. Uma festa cheia de fantasmas para me atormentar no encontro comigo. Achava-me uma mulher do litoral, com aquilo que considerava, até dia 1 de maio de 2024, serem gigantes privilégios.

Aqui as mulheres têm sorrisos em formatos de flores, os homens cantam modas e ouvem-me cantar Zeca Afonso. Aqui chorei no nosso primeiro encontro e aqui aprendi que a solidão não me conseguirá agarrar. Pelo menos, aqui na Mina. Afinal, privilégios não são apenas os que eu trazia comigo do litoral. Privilégios aqui é pertencer, é fazer, é saber escutar, são beijos, abraços e mimos. Aqui nunca fui eu e tu. Aqui fui sempre nós.

Há mulheres que com a arte puderam, finalmente, ser quem sempre quiseram ser. “Eu nunca fui eu”, confidenciou-me um coração bondoso. Aqui a arte libertou pessoas, fê-las olhar para si mesmas de outra forma. Afinal é mais aquilo que nos une, que aquilo que nos separa. A arte tem este poder. Seja no litoral ou no interior. Aqui liguei-me às mulheres e às suas histórias, mas também aos homens e às suas vivências.

Crónicas | *Chronicles*

Comovo-me com uma intensidade que me deixa nua em frente a tanta gente que não conheço. Baixo defesas para ouvir “quando falares connosco e tocarmos em memórias também nós vamos chorar”. Nós. Que palavra bonita se ouvida com atenção. Aqui, na Mina, existem sorrisos orgulhosos, olhos tristes de saudades daqueles que um dia partilharam o nós com quem ainda aqui habita. Habitar a Mina, não é habitar uma casa. Habitar a Mina é estar disponível a SER da Mina.

Todos, sem exceção, desconstruíram um bocadinho de quem eu julgava que era. Sou mais do que pensava: mais forte, mais frágil, mas séria, mais brincalhona, mais insegura, mais segura. Os dias aqui tiveram a intensidade de semanas. Aqui sentei-me em vossas casas e conversámos sobre nós. Dancei muito e cantei ainda mais. Mas isto não é sobre mim. É sobre quem me recebeu e me contou as suas histórias. Sobre quem, sem nunca hesitar, me abriu a porta de casa, da mente e do coração.

Já percebi porque é que Mercedes Blasco é uma voz quase que silenciada. Há que dar-lhe voz, espaço e força. Mudam-se os tempos, mas não se mudam as gentes.

Escutei as vossas histórias, dei abraços sem medo, e procurei dar o que tenho de melhor em mim. Confiaram-me memórias e permitiram-me voltar a amar os mais velhos da minha família. Aqueles que com a pressa dos dias nos esquecemos de valorizar. Não sabem a lição que me deram. O tanto que me ensinaram em tão pouco tempo. A história da Mina, a vossa história é forte e intensa. Aqui as pessoas são solo, lavra, semente, cultivo, rega, raiz, colheita e alma.

Há almas que nos lavram o solo e o tornam mais fértil. Permeável à água que mata a sede às raízes de quem procura perceber o que andamos para aqui a fazer. Há almas como as da Mina de S. Domingos. Almas que não sabem o impacto que causam na visão que cada um de nós tem do outro. Aqui apaixonei-me pelas mãos marcadas pela passagem do tempo, que na Mina, parece ser sempre um tempo à frente do seu tempo.

Aqui nunca tive tempo para deixar os fantasmas da solidão entrar. Todos aqueles que questionei sobre a solidão sorriram. “Não há tempo para isso. Basta querer não estar sozinho”. A solidão existe, mas não com o peso com que a imaginei. Por vezes, chego a estar mais só na capital do que aqui.

Disse-me o Chico: “Hoje criámos memórias vossas e vocês nossas”. Observo que nunca precisou de um telemóvel para as guardar.

Dizem-me em Lisboa que não sou da Mina. Sabem lá o que dizem. Não sou da Mina, mas a Mina fará para sempre parte de mim. Na verdade, aqui conheci uma mulher fascinante. Quando me perguntaram quem eu era, ela interveio e respondeu prontamente: “A Margarida já pertence à terra”. O que ela não sabe é que nos conhecemos aqui, mas acredito que as nossas almas já se tinham cruzado noutra sítio qualquer.



Kotor, foto de Viktorilia Kondratiuk (open access)



Dubrovnik, foto da autora

Pela luz do Adriático: Entre Kotor e Dubrovnick

Dora Gago

O Mar Adriático, braço do Mediterrâneo, ficou-me esculpido na memória como uma luz convertida em água, pintada de azul-turquesa, a iluminar países gerados no útero de uma sangrenta guerra que ensombrou a Europa na última década dos anos noventa. Países nascidos de ferro, fogo e sangue, bordados dos farrapos de uma Jugoslávia dilacerada pela intolerância, rasgadas pelos desejos de independência, de emancipação...

E neste trilho de luz e água, Kotor e Dubrovnick são as cidades que quero percorrer pela palavra, em busca do eco dos passos que nelas dei, das imagens que a retina ia guardando, ajudada, por vezes, pela câmara do telemóvel.

A primeira, Kotor, ladeada de uma baía cinematográfica, evoca o reino encantado de um conto de fadas. A arquitectura, a arte que habita as ruas labirínticas onde todo o visitante se perde (mesmo os nascidos com o dom do sentido de orientação e munidos de GPS), testemunha os vários povos que a habitaram, desde gregos e romanos, aos russos e franceses. Dominada por Veneza, durante perto de quatro séculos, foram também múltiplos os seus nomes: Katareo, Dekatera, Katarum... Encontramos edifícios representativos das diversas épocas e domínios, pois as pedras falam, contam-nos as histórias desses governantes que chegavam com malas cheias de ambições, sonhos, cultura que se impregnava na já existente e a transformava.

Iniciamos uma viagem ao passado, através desta cidade medieval tão bem preservada (aliás, património da UNESCO), com cerca de dois mil anos. Testemunhas dos passos da História são as muralhas de vinte metros, erguidas no século XV, como forma de proteção contra os ataques do Império Otomano. E, um pouco por todo o lado, outros protectores passeiam: os gatos. Protegidos, quase sagrados, com honras de museu, símbolos da cidade que, em tempos antigos, conseguiram salvar da peste, destruindo os ratos que a propagavam.

Nesta escalada pelas muralhas, o calor húmido de um fim de Maio, consubstanciado em suor e cansaço, é camuflado pela beleza das paisagens, pelo grito de luz do Adriático, omnipresente, a guiar-nos o caminho. Subimos a interminável escadaria, fundidos num longo rebanho com outros turistas que, tal como nós, parecem transplantados para este reino alcandorado numa outra dimensão, longe da realidade. Cheira a maresia, a peixe, a tempos perdidos nas bainhas da História. A certa altura, optamos pela descida. Sentamo-nos numa esplanada onde se comem mexilhões, acompanhados de vinho branco misturado com água, como é típico da terra. De súbito, um pequeno imperador felino, tigrado, ao meu colo, réplica de um outro que tive, chamado Chopin, há mais de vinte anos. No tempo desse meu Chopin, que viveu comigo em Évora, um rasto de destruição percorreria as ruas de Kotor agora calcorreadas pelos turistas. Dividimos os mexilhões, cabendo ao gato tigrado, de estrelinha branca na teste e pose real, a maior parte. Como agradecimento, vai-me amassando as calças, onde as unhas deixam as marcas. Um Chopin renascido numa outra ponta do Mediterrâneo, sem música, nem sonatas, nem melodias dolentes, apenas unhas, dentes, apetite e ternura. E penso que uma das maravilhas da viagem é esta sensação de afini-

dades, de regressos a um passado que foi nosso. Contudo, será mais adiante, no dia seguinte, em Dubrovnick que essas linhas a unirem tempos e espaços bordarão dentro de mim uma sensação de irmandade.

Dubrovnick terá sido considerada por Lord Byron como o cenário ideal de um poema épico e, como referiu o escritor irlandês Bernard Shaw em 1929, deve ser visitada por quem queira “encontrar o paraíso na terra”. Neste momento, não aspiro nem a epopeias, nem a nenhum paraíso, apenas a conhecê-la, no breve tempo em que a habito. Protegida por muralhas poderosas, de tons dourados, a oscilar entre laranjas e ocres, cruzada por ruas empedradas, a desembocar em becos e pracetas, encontramos um mercado onde se vendem frutos secos tão mediterrânicos, tão familiares: figos, amêndoas, alfarrobas...

No entanto, um eco mais fundo de raízes emerge na visita guiada quando a guia nos fala do padroeiro da cidade: São Brás. Esse mesmo santo que apadrinhou a minha terra natal, que lhe deu nome. Aliás, há a lenda a explicar esse facto, mencionada pelo escritor sambra-sense José Dias Sancho em *Crónicas e Conferências* (editada por Sílvia Quinteiro e Maria José Marques) de que a imagem do santo aparecera primeiro no Alportel e depois em São Brás.

O santo terá supostamente nascido na Arménia e vivido entre os séculos III e IV. Segundo a lenda, teria sido médico de Sebaste antes de ocupar o cargo de bispo dessa diocese. Durante a perseguição ordenada por Licínio ao governador Agricolaus, foi aprisionado numa gruta. Nesse local, curou um rapaz que estava a ponto de morrer sufocado com uma espinha na garganta. Mais tarde, após ter sido torturado, decapitado, converteu-se num dos santos mais populares da Idade Média.

Segundo uma outra lenda que circula em Dubrovnick, no século X, num sonho, o santo avisou um padre local, sobre a iminência de um ataque por parte de navios inimigos, tendo a cidade sido salva. Por conseguinte, as festas de São Brás, as mais populares da região, reconhecidas pela UNESCO, são celebradas a 3 de Fevereiro, há mais de mil anos, remontando ao ano de 972. Todavia, depois, surge a surpresa algo macabra: no interior da imponente catedral, encontram-se o crânio, uma perna e um braço do santo. Neste caso e quanto a relíquias, não consigo deixar de pensar sempre na de Eça de Queirós, aquela levada por Teodorico Raposo, o Raposão, da Terra Santa, como oferta à sua tia, D. Maria do Patrocínio (a titi), uma relíquia situada precisamente nas antípodas da santidade.

Percorremos as ruas, sob o olhar protetor de São Brás, cuja estátua habita mais de trinta edifícios públicos, visitando as lojas de lembranças, de artesanato, detemo-nos numa esplanada, tomamos o teleférico cheio de turistas. Cruzamos agora o céu, como se, montados num Pégaso imaginário, montássemos o dorso azul do Adriático, enfeitiçados por esta “cidade única de pedra e luz”, como lhe chamou o escritor croata Jure Kastelan.

Entre o mar, as pedras de luz, calcorreando as pegadas da História, penso no Mediterrâneo que nos une, onde, tal como refere o escritor eslavo, Predrag Matvejevitch, em *Breviário Mediterrânico*, nasceu a Europa. Nele, cruzaram-se ao longo dos tempos, os navios das especiarias, da seda, do azeite, das artes, da guerra, dos saberes. Esse mar de comércio, de cultura, hoje, também, em pleno século XXI, convertido em cemitério de sonhos e de vidas, onde a miséria se afunda em busca de um último cais, de uma derradeira terra prometida.

E, acima de tudo, a aglutinar o novelo de emoções embrulhado na perene luz do Adriático, fundida em mil cores, ouço o ronronar de um Chopin feito de música, vejo o rosto de São Brás, o padroeiro, triunfante, a unir margens do Mediterrâneo, a irmanar culturas, num gesto sereno de quem protege - mesmo que seja somente no reino da fé e das lendas.



“Voix vives”, canal de Sète, 2024. Foto de Maithé Vallès - Bled

Crónica de Sète

Maria João Cantinho

“La mer, la mer, toujours recommencée!”

Paul Valéry, *Le Cimetière Marin*

Chego a Sète, uma cidade francesa à beira do Mediterrâneo, ao princípio da tarde, no mês de julho. Os dias são longos e o calor não dá tréguas, nesta cidade atravessada por canais navegáveis. O móbil desta visita é o magnífico Festival de Poesia *Voix Vives du Méditerranée*, que já vai na sua vigésima sétima edição, sob a direcção de Maïthé Vallès-Bled, que lhe imprime a sua energia. Não é apenas a poesia que ali tem lugar, mas igualmente a música, que acompanha as leituras e também se apresenta a solo.

Desembaraço-me rapidamente da mala e procuro o coração da cidade, onde tudo começa: a Place de Pouffre. É ali que todos se cruzam, nos cafés centrais, em frente à Câmara. Já ali estão dispostos os stands dos vários editores de poesia, que se estabelecerão até ao final do festival. Sète, todavia, é muito mais que uma vulgar cidade. É o lugar onde nasceram e viveram o poeta Paul Valéry, que a celebrou na sua obra, e o cantor Georges Brassens. Uma das primeiras coisas a fazer, para quem admira Valéry e a sua poesia e pensamento, é visitar o Museu Paul Valéry, situado no alto de Sète, com uma vista soberba sobre o mar e, como não podia deixar de ser, do cemitério marinho que tão bem celebrou no seu poema. Cidade turística, Sète é invadida pelos turistas nesta época do ano, mas eles deslocam-se para as praias à volta. O que faz com que não se sintam as hordas invasoras com que nos confrontamos noutros locais turísticos. Dispersam-se também pelas esplanadas inúmeras da cidade e pelos restaurantes ao longo dos canais.

Mas deixemos um bocadinho Sète e voltemos ao festival e à sua abertura. No jardim Chateau d'Eau estava um palco improvisado para acolher este espectáculo (tal como voltou a realizar-se no encerramento do festival), onde se encontravam mais de 300 pessoas reunidas para ouvir poesia. As vozes são oriundas de vários países, sobretudo do Mediterrâneo. Podemos encontrar poetas do Líbano e da Síria, de Marrocos, da Argélia, Tunísia, Palestina, Portugal, Espanha, França, Grécia, Egipto, Macedónia, entre outros países. Este festival reúne assim um caldo de culturas que o tornam um festival muito diferenciado, nas suas leituras espalhadas por toda a cidade, em modelos diferentes de apresentações. Fazem-se leituras em terra, mas também enquanto os barcos navegam nos canais. Os grupos de ouvintes reúnem-se em vários pontos da cidade para assistir a leituras simultâneas. E as apresentações decorrem desde a manhã até altas horas da noite.

Os encontros e as partilhas são um dos aspectos mais interessantes. Estar numa sessão com um poeta palestino é um acontecimento deveras emocionante, onde partilhamos, não apenas a poesia, mas também a experiência daqueles que sofrem na guerra. O mesmo posso dizer

de uma sessão em que interagi com um marinheiro negro que havia feito a malograda travessia do Mediterrâneo. Num barco, li poemas com um poeta que é um refugiado sírio, que vive em Paris. Todas estas trocas são mediadas por excelentes moderadores que também são, eles próprios, poetas e artistas, que procuram sobretudo o tom informal das sessões, perante um público muito diversificado. Cada um destes moderadores é responsável por um programa ou mais, que decorrem diariamente. Constatamos com admiração a capacidade de organização do comité responsável pelo festival.

Regressemos ao coração da cidade, a Place de Pouffre, onde decorre a divulgação dos autores pelos seus autores. José Manuel de Vasconcelos e eu chegávamos de manhã ao café, onde nos era servido o pequeno-almoço, e ali nos cruzávamos com outros poetas e com os editores, em amena cavaqueira. Os livros estavam ali a tentar-nos, bem como as belas livrarias da cidade, onde era um perigo entrar. “La Belle Échappée” e a “Librerie Sétoise” ficam na mesma rua e não é possível escapar à tentação.

Após as nossas apresentações partíamos para o pátio da École de la Renaissance

onde nos encontrávamos todos, entre conversas à sombra das árvores. Velhos amigos reencontrados, mas também novas amizades, enleadas com a poesia e a conversa. Por ali andava a nossa mezzo soprano Roula Safar sempre pronta para animar o encontro com as suas belas canções. Desde 2006 que conheço Roula. No primeiro ano em que nos encontramos partilhámos a casa onde ficámos alojadas. Ressalto a sua infatigável generosidade e gentileza, que nada faz abrandar. Mas também Sylvestre Clancier, Jean Portante, Daniel Loewers, Claudio Pozzani, poeta e performer italiano, presenças constantes que constituem o comité da organização do festival, entre muitos outros poetas que não nomeio aqui para não cansar o leitor.

À tarde, sob o sol de julho, retomávamos as nossas leituras até ao jantar, que normalmente decorria nos espaços escolhidos pela direcção. O *Open Space* parecia ser o preferido, fazendo com que, por vezes, a organização fosse caótica e os donos fossem mudando os métodos para tornar o serviço mais eficaz.

Ainda não falei da magnífica costa de Sète, a perder de vista. Nem desse belo espaço que é o Théâtre de la Mer, onde decorrem os espectáculos musicais do

festival. Espécie de fortificação, de onde se pode contemplar o mar a céu aberto. A luz suave do anoitecer cai sobre o mar e somos embalados pela música. Em anos anteriores ouvi Paco De Lúcia e Fanny Ardant neste mesmo lugar. Neste ano fizeram uma homenagem ao poeta e músico Claude Nougaro, já desaparecido.

No último dia do festival fui visitar o Mont Saint Clair com o poeta Laurent Grison, um guia infatigável. De lá pode avistar-se toda a cidade e o mar, mas é uma subida (a pé) bem difícil. Entrámos na pequena igreja, onde me sentei para disfarçar o cansaço. E no dia a seguir, já depois do encerramento do festival – tão animado como a abertura -, fui visitar um local tornado mítico pela cineasta Agnès Varda: *La Pointe courte*. Aglomerado piscatório, é um lugar tranquilo e bonito, bordejado pelo mar. E voltei ao Mont de Saint-Clair (de carro) e visitei o magnífico parque situado um pouco mais abaixo, verdadeiro pulmão da cidade. A brisa suave e o odor dos pinheiros amenizavam o calor que se fazia sentir. E, embalada pela contemplação de Sète e do mar, pensei no verso de Valéry que sempre me acompanha: “La mer, la mer, toujours recommencé!”



Bazar de Hamidiye, Damasco, 2007. Foto do autor



Mesquita de Umayyad, Damasco, 2007. Foto do autor

Crónica Damascena

João B. Ventura

“Les minarets de Damas pleurent quand ils me serrent dans leurs bras.
Les minarets, comme les arbres, ont des âmes.”

Nizar Qabbani, *Le poème damascène*¹

A chegada dos rebeldes a Damasco e a fuga do ditador Bashar Al-Assad para a Rússia ditaram o fim de um regime de terror que se prolongou na Síria por mais de meio século, devolvendo a esperança a milhões de sírios. Em 2007, atravessando de táxi a fronteira jordano-síria, junto dos Montes Golan, visitei Damasco, Al-Shalam, a capital da Síria, num tempo em que, como escreveu o poeta sírio Nizar Qabbani, “os minaretes de Damasco choravam”, e escrevi um diário do qual extraí esta curta crónica inédita sobre a passagem benjaminiana que acolhe o souk al-Hamidia, com a esperança de que estejam definitivamente estancadas as lágrimas derramadas pelos minaretes sírios.

O souk al-Hamidia, com a sua passagem coberta por um telhado metálico com inúmeras aberturas que deixam penetrar os raios de sol criando o efeito de um céu estrelado na penumbra interior, revela-se demasiado irresistível, oferecendo-me a possibilidade de refúgio face ao caos das ruas circundantes.

¹ Nizar Qabbani (1923-1998), poeta sírio, nascido em Damasco, é considerado um dos mais proeminentes poetas árabes contemporâneos. A sua obra continua a ser amplamente lida e celebrada no mundo árabe e não só, pela sua beleza lírica, profundidade emocional e exploração inabalável do amor, da perda, do exílio e das complexidades da identidade árabe.

Vejo-me num tipo de passagem feérica que me é oferecida como uma rosa damascena, onde se concentra todo um imaginário que fui construindo nos últimos dias, desde que a “ameaça síria” se tornou mais do que um motivo de retórica romanesca e foi caindo nos meus dias sem que eu desse por isso.

Mas, agora, à medida que, como um *flâneur* nostálgico, me adentro na passagem, a “ameaça síria” que, pela manhã, começara por manifestar-se na forma das incontornáveis formalidades na fronteira jordano-síria para obtenção de visto de entrada, na arrogância policial, nas manigâncias da pequena máfia dos taxistas e na presença em todas as vitrines e fachadas dos edifícios da moldura asfixiante do ditador Bashar Al-Assad trajando uniforme militar, como que desaparece deixando trabalhar livremente o olhar. Eis a experiência de uma outra Damasco que alimenta o olhar, a memória e a imaginação prometidos n’*As Mil e Uma Noites* por Xerazade a Harun al-Raschid, num códice que circulou na Síria no século XIII e foi lido por califas, vizires, vendedores e mercadores.

Como o *flâneur* baudelairiano Walter Benjamin, no seu *Livro das Passagens*, na minha deambulação ociosa procuro, agora, “virar para fora o forro incandescente e colorido do tempo” e, momen-

taneamente liberto da “ameaça síria”, praticar uma observação ao mesmo tempo distraída e atenta, absorta e disponível, celebrando o olhar como se o bazar otomano que percorro, construído em 1863 pelo sultão Abdulhamid, fosse o sujeito activo desta *flânerie* oriental que me vai revelando um mundo fervilhante de sensações adormecidas, paralelo ao caos ruidoso, incandescente e ameaçador das ruas exteriores.

Nesta rua salomónica, uma multidão de mulheres ávidas, astutas, ativas e sensuais sob os véus islâmicos que as cobrem celebram o prazer da distração, alimentado pelo olhar e pelo desejo suscitado pela imensidão de cores, púrpura, azul escuro, amarelo vivo e preto, dos vestidos beduínos bordados à mão, dos lenços de seda multicolores, dos algodões estampados, dos tapetes persas, das almofadas damascenas, dos cobs trabalhados, da joalheria; pelo perfume das especiarias e frutos secos; e pelas vozes misturadas dos vendedores de água, sumos, xaropes e café.

Há nesta dobra do tempo uma aura que amplifica a imaginação. Não há aqui qualquer imposição para entrar nas minúsculas lojas da extensa passagem. E tudo é atraente, “aberto”, contrastando com a ideia de fechamento imposto pela religião omnipresente e com a natureza

monolítica do regime sírio pairando nas fachadas dos edifícios nas avenidas do exterior. Até mesmo o olhar de algumas mulheres de rosto velado, ciosamente encoberto, deixando transparecer o prazer das compras, parece querer, por um instante, contrariar o dito do poeta sírio-libanês Adónis¹, de que “o véu não cobre apenas o rosto, recobre também o cérebro”.

Faço-me também comprador, percorrendo lojas, regateando preços de objetos cujo valor exato nunca se conhece, como se o preço dito no início fosse apenas a ponta de um enigma que pode levar a preços finais tão conforme o desenrolar da situação ou a nacionalidade do comprador; desvelando o mistério das coisas que se encontram à vista; penetrando na sedutora intimidade que há entre cada comerciante e os objetos expostos. Todos os sortilégios são permitidos até se chegar ao entendimento final, levando, depois, comigo uma toalha de seda bordada a fios de ouro, um lenço de lã de camelo, um punhal otomano acolá, um narguilé mais além, cenas do livro de Xerazade pintadas à mão mais adiante; e, no final da rua, um gelado sírio de pistachio!

Chego ao final da galeria coberta que se abre para a grande mesquita dos Omeiyadas, descrita, no século XII, pelo geógrafo, poeta e do Al-Andaluz, nascido em Valência, Ibn Jubayr, como o “paraíso do Oriente”, e que me recebe com a hospitalidade devida ao estrangeiro. Respira-se ali a tranquilidade das orações e, na convivialidade do pátio interior com muçulmanos que merendam em família convidando-me a estar com eles, perguntando-me de onde venho, fico com a impressão de, momentaneamente, ter atravessado o forro de um tempo suspenso que evoca a utopia de aproximação do reino de Adão ao reino de Salomão que sucessivos fundamentalismos, cristãos, judaicos e islâmicos enterraram, como escreveu Adónis, na “poeira de tinta vermelha” do deserto.

Esqueço esta breve crônica damascena e como Adónis, pergunto para onde vai a “arabidade do coração”, esse “*Yemen* original, cujos *souks* eram veias e artérias de um corpo que não seria nem sonho nem realidade”, antes a tentativa de encontro entre o reino de Salomão e o reino de Adão, perseguida pelos múltiplos narradores das *Mil e Uma Noites*.

¹ Adonis é o pseudônimo literário do escritor sírio Ali Ahmad Said Esber, atualmente com 94 anos, que se define como um “profeta pagão”, defensor de uma poesia livre das amarras das instituições políticas e das obrigações religiosas“. Deixou a Síria nos anos 1950, viveu no Líbano, mas fixou-se em França na década de 1980, onde continua a viver.

MARE

ATLANTI-

CUM.

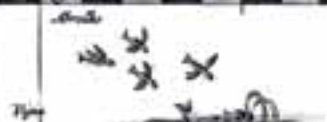
Tropicus Cancr.

Insule de Cabo Verde,

Insule de Cabo Verde, including: I. de S. Joao, I. de S. Pedro, I. de S. Paulo, I. de S. Tomé, I. de Príncipe, I. de S. Vicente, I. de S. Nicolau, I. de S. Antão, I. de S. Maria, I. de S. Rita, I. de S. Filipe, I. de S. Salvador, I. de S. Tomé, I. de S. Príncipe, I. de S. Vicente, I. de S. Nicolau, I. de S. Antão, I. de S. Maria, I. de S. Rita, I. de S. Filipe, I. de S. Salvador, Gorgades.

REGI-

EQUATOR sive LINEA EQUINOCTIALIS.



Dossiê | *Dossier*

meridional

Judaísmo e Mediterrâneo: espaço, identidade e fronteiras

Judaism and the Mediterranean: space, identity and borders

José Augusto Ramos¹

ORCID ID 0000-0002-3247-2163

joseramos@letras.ulisboa.pt

^{1.} O essencial deste texto saiu, numa primeira versão, em *O Mediterrâneo ocidental. Identidades e fronteiras*. Maria da Graça A. Mateus Ventura (Coord.). Lisboa: Edições Colibri, 2002, pp. 65-83.

Resumo

O mundo judaico do tempo bíblico apreendia-se a si mesmo como ocidental, porque a sua orientação era de frente para onde nasce o Sol. A sua vida, quer de nómada quer de sedentário, desenvolve-se em terra. O Mediterrâneo fica-lhe atrás das costas, se bem que a mitologia de mar que herdou e cultivou lhe tivesse sido legada com as experiências de outros, vividas neste mar. É dali, no entanto, que sobem perigosos inimigos. Os seculares movimentos de diáspora dispersaram-nos por todas as ilhas e costas deste mar e as novas comunidades de sucesso foram originando novas centralidades e mesmo, paradoxalmente, novas pátrias, como aconteceu no Egito e, particularmente, na Península Ibérica (Sefarad), onde se processou, segundo a forma e o conteúdo, a transição da antiguidade para a modernidade. Com efeito, para a restauração moderna da língua e do legado religioso prevaleceu a consciência da mediterraneidade como padrão, mesmo que muito do pioneirismo para esta fase possa ser proveniente das comunidades da Europa, a norte e a leste.

Palavras chave: Judaísmo, Mediterrâneo, Diáspora, Espaço identitário, Regresso.

Abstract

The Jewish world of biblical times perceived itself as western, because its orientation was facing the sunrise. Their life, whether nomadic or sedentary, took place on land. The Mediterranean was behind him, although the mythology of the sea that he inherited and cultivated had been bequeathed to him through the experiences of others. It is from there, however, that dangerous enemies rise. The secular diaspora movements dispersed them to all the islands and coasts of this sea and the new successful communities gave rise to new centralities and even, paradoxically, new homelands, as happened in Egypt and particularly in the Iberian Peninsula (Sepharad), where the transition from antiquity to modernity took place, in terms of form and content. In fact, for the modern refoundation of the language and the religious legacy, the awareness of Mediterraneanity prevailed as the standard, even though much of the pioneering for this phase can be traced back to communities in Europe, to the north and east.

Keywords: Judaism, Mediterranean, Diaspora, Identity space, Return.

Respondendo à solicitação de perspetivar o judaísmo no horizonte do Mediterrâneo, tomo-o como questão historiográfica de identidade judaica. Esta identidade é sobretudo de tipo cultural e coincide bastante com o conceito antigo de uma religião que é assumida como cultura, consciência, pertença e militância². Serão privilegiados os aspetos desta identidade que estão mais em convergência com a realidade mediterrânica, tratando-se a questão, sobretudo, como história de um grupo social dotado de uma forte identidade, tanto na variedade da perspetiva sincrónica, como na longa dimensão diacrónica. A grande coesão historiográfica do espaço mediterrânico faculta-nos um contexto historiográfico eficaz, claro, familiar e afeiçoado, coordenadas que garantem boas condições de leitura.

O subtítulo escolhido assinala precisamente os três vetores desta demonstração e antecipa o essencial desta leitura: uma relação dialética com um espaço, implicando identificação e não-identificação, uma identidade como espaço nuclear de definição, e uma pluralidade de fronteiras espaciais e sociais que se sentem omnipresentes.

1. De costas voltadas para a fronteira

O Grande Mar era o nome dado ao Mediterrâneo entre os semitas da região de Canaã; e assim ficou na Bíblia para se designar o ancestral mar interior do nosso mundo histórico euro-afro-asiático.

Apesar de as raízes bíblicas do judaísmo apontarem sobretudo para o interior norte da Mesopotâmia, elas constituem um fenómeno cultural da orla mediterrânica, não só pela fixação na faixa costeira de Canaã, mas também porque a longa civilização que ali assumiram no primeiro milénio, antes de Cristo, tinha já um cunho claramente mediterrânico, antes de a saga dos Povos do Mar (Dias 1991), ter impelido uma nova vaga de realidade mediterrânea para as praias e para o interior do Próximo Oriente³. No entanto, este mar aparece ao longo da literatura bíblica como espaço pertencente a outros, sendo, portanto, visto sobretudo como uma fronteira. O facto de a Palestina bíblica se apresentar distendida junto à costa oriental mediterrânica e de se ver a importância que este mar tem na configuração das memórias, categorias culturais e conteúdos míticos vigentes em toda a área semítica do Noroeste mostra-nos, certamente, o Mediterrâneo como espaço natural desta cultura. Poderia mesmo frisar-se uma confluência historiográfica interessante: o Oriente semita define-se, em boa parte, na cumplicidade

2. Ver B. Dupuy (1998: 408-410); Lévinas (1998: 406-408); G. Vajda (1998: 643-653).

3. O clássico para este tema pode ainda ser ainda Eric H. Cline (2015), mas a historiografia e a arqueologia mantêm vivo interesse nesta fase de transição entre o Bronze Final e a Idade do Ferro.

com o Mediterrâneo e, correlativamente, também o Mediterrâneo histórico nasce neste Oriente dos semitas (Braudel 2001: 94). De facto, a primeira rota histórica que humaniza o Mediterrâneo e o introduz na história deverá ter sido aquela que, desde uma muito alta antiguidade, liga a alta Síria ao Egito (Braudel 2001: 101), onde se encontravam polos históricos de desenvolvimento avançado desde o terceiro milénio, a.C. No entanto, porque os semitas do Noroeste utilizam o Oriente, de onde nasce o Sol, como ponto cardeal essencial de orientação e ordenamento das várias regiões da terra, os pontos cardeais são expressos, colocando-se de frente para o Oriente e deixando à direita o Sul e à esquerda o Norte. Para trás das costas fica naturalmente o Ocidente. Por esta simples razão, que não é valorativa e que poderemos considerar como simples coincidência, o Mediterrâneo ficaria atrás das costas, como fronteira de um espaço menos visível, menos acessível e talvez menos atractivo. Para os hebreus, a metáfora pode considerar-se simbolicamente pertinente.

Por outro lado, a relação bíblica com o mar, tendo-se mantido assim fraca na sua prática, impôs-se, no entanto, culturalmente como muito intensa (Ramos 1998: 13-15). A história no âmbito da qual o judaísmo nasceu e se veio a inserir transportava consigo, desde havia muito tempo, os parâmetros de uma imagem mítica de mar e as memórias de vivências que com o mar se prendiam. E, para qualquer pessoa oriunda de Canaã, tanto as imagens míticas como as vivências históricas do mar eram sempre ligadas com o mar Mediterrâneo. Hoje, pode parecer-nos que falar em talassocracia, isto é, do domínio dos mares, para representar as andanças dos mareantes de cidades e reinos que precederam Israel e de quem este bebeu a cultura e interiorizou as memórias, seria uma formulação excessiva. Mas não o é, de facto. Contemporâneos dos hebreus, os fenícios servem como imagem de marca de uma certa talassocracia, ao longo da primeira metade do 1.º milénio, antes de Cristo. Mas antes dos fenícios de Tiro e de Sídon, outras cidades tinham mantido já essa mesma relação intensa e eficaz com o Mediterrâneo, desde os primórdios da história e mesmo em épocas ainda pré-históricas⁴.

O envolvimento marginal e circunstancial dos hebreus com os fenícios seus contemporâneos, como sócios nos empreendimentos que a Bíblia designa como as naus de Társis, pode ter sido bastante significativo⁵, mas isso não parece ter sido suficiente para transformar o mar Mediterrâneo num espaço de primeira importância para eles.

4- Ver Braudel (2001: 94-107) e Elisha Linder (1979).

5- Na Bíblia, o Livro dos Reis, nos capítulos 5 a 10, relata-nos essas aventuras empresariais da corte de Jerusalém, que a historiografia confirma e enquadra nas coordenadas da história económico-social do tempo. Ver Maria Eugénia Aubet (1987: 67-68; 95).

Começou, no entanto, desde bastante cedo a processar-se um fenómeno de grande repercussão social, política e cultural, onde o Mediterrânea ganhava cada vez mais importância. Foi a emigração de população hebraica processada em épocas diversas. Este fenómeno acabou por ser designado com o termo helenista de diáspora, equivalente ao hebraico *tefusah* e significando ambos dispersão. Estas movimentações de diáspora foram arrastando o judaísmo, de maneira cada vez mais decidida, para dentro do espaço mediterrânico. Aliás, os ritmos de longa duração aparecem na cultura do judaísmo resolvidos numa espécie de dialética distendida, entre a ideia de diáspora e a ideia de regresso. São duas formas antitéticas de sair: sair da sua terra é a diáspora; sair da terra de exílio é, de novo, um êxodo, uma saída com sabor de libertação e de regressos. No geral, só o êxodo assume as tonalidades míticas da epopeia, é a viagem triunfal de regresso⁶. O relato de uma saída migratória pode ter também o seu quê de mítico quando é fundador e constituinte de uma nova condição histórica. É o caso da saída de Abraão de Ur da Caldeia, segundo Gn 12, 1-9, que constitui a caminhada triunfal para o espaço futuro que há de vir a transformar-se no passado memorial dos hebreus⁷. Seja por modo de transmigração espontânea, seja com alguns momentos de transmigração forçada, o judaísmo foi deixando o seu espaço natural e nacional da Palestina para se domiciliar maioritariamente fora. A percentagem que o fez de iniciativa própria deve ter sido bastante significativa. Mas ficaram como marcos da história os três ou quatro casos em que a diáspora representou um exílio compulsivo⁸. A imagem do judeu errante é a versão trágica da dispersão, em condições de tal modo adversas que não garantem sequer identidade nem sobrevivência.

É claro que naquela mesma época ocorreu a transmigração espontânea do cristianismo, que abandonou o espaço nacional e tradicional do judaísmo. Esta ocorreu como uma mudança ideológica e antropológica que implicava uma avaliação diferente da relação natural de pertença ao espaço nacional de origem. Para o cristianismo, esta transposição e ultrapassagem das fronteiras tradicionais de Israel manifestava e proclamava mesmo uma nova definição da relação com os espaços de pertença e uma

6. Há mesmo quem sublinhe que, simbolicamente, os ciclos de grande restauração ao longo da Bíblia se podem esquematizar num tríptico êxodo: a saída do Egipto, o regresso do exílio babilónico e, finalmente, a era das origens cristãs com o seu novo Moisés.

7. Mas esta saída é mais um êxodo, pois é sair de um lugar que passa a ser uma não-terra-própria, para um lugar que passa a ser a sua terra, assumindo as características de herança patrimonial.

8. Os casos clássicos, na historiografia judaica, são os dois exílios para Oriente, para a Assíria e para a Babilónia, provocados pelos conquistadores assírios, em 721 a.C., e pelos neobabilónicos, em 697-686 a. C. e as dispersões ocorridas nos anos 70 e 136 d. C., em consequência, primeiro, da conquista romana com a destruição de Jerusalém pelos exércitos de Tito e, posteriormente, pelos de Adriano.

consequente reformulação das relações com as outras etnias e povos. Representava uma nova definição de identidade. O lugar clássico da declaração cristã da transmigração étnica e política como modo de transcender todas as fronteiras é aquele que Paulo exprime na *Carta aos Gálatas*⁹. Este tipo de transmigração radical passou a distinguir radicalmente o cristianismo do judaísmo. Pois, para o judaísmo, qualquer transmigração continuava a ser sentida como um despatriamento ou uma exterminação, no sentido literal de afastamento negativo para longe das fronteiras daquilo que se acentuava cada vez mais como sendo a sua própria pátria.

A atividade que prevalece e define o judeu destas diásporas é a de mercadores. Pelo menos, esta é a parte da população judaica que faz mais história social e política e que conhece mais frequentes diásporas. E são estes que acabarão por vir a transformar-se praticamente numa antonomásia do povo judeu.

A sinagoga foi, desde sempre, quase o único espaço fixo à disposição de uma comunidade desenraizada e nómada. O seu espaço geográfico é uma casa e o seu tempo específico é o de uma reunião. “Casa da reunião”, literalmente “casa da entrada”, é o nome que se dá a uma “sinagoga”, em hebraico. No entanto, a sinagoga não substituiu simbolicamente o templo. E era este que se identificava com o carácter mítico do espaço original e ficou como carência e como espaço amputado, de modo que, ainda hoje, o judaísmo tem bastante dificuldade em renunciar à ideia de um templo em Jerusalém, mesmo que, tanto do ponto de vista teórico como do ponto de vista prático e político, esse objetivo se apresente como bastante utópico.

2. O Mediterrâneo como espaço preferido

A diáspora judaica, desde as épocas antigas, compreendia gente de todo o tipo de tecido social. E, nessa condição, os percursos de emigração procuravam simplesmente aqueles lugares onde a sobrevivência estivesse mais garantida. No entanto, as suas elites tinham por hábito encaminhar-se para os grandes centros urbanos, onde a sobrevivência podia ser assegurada com maior eficácia. E o judaísmo foi afirmando a sua preferência pelos espaços urbanos. Deve dizer-se que o Médio Oriente mediterrânico era já uma civilização estrutural e institucionalmente urbana, mesmo que tivesse de dar importância às atividades rurais. As cidades de sucesso foram, no geral, o seu espaço mais atrativo e a base da sua

9. Gl 3, 27-28: “Pois todos os que fostes batizados em Cristo, revestistes-vos de Cristo mediante a fé. Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem e mulher, porque todos sois um só em Cristo Jesus”. As fronteiras fundavam-se em perspetiva social e representavam-se na realidade geográfica.

estruturação política. E o Mediterrâneo antigo foi-lhes oferecendo sucessivamente casos evidentes de cidades deste calibre. Por isso, a diáspora hebraica se foi afirmando particularmente nas grandes cidades da bacia deste mar. Os principais domicílios do judaísmo foram nas “ilhas”, isto é, tanto nos portos situados em ilhas como noutros pontos da costa mediterrânica, a que o hebraico chamava igualmente ilhas. Nisto, eles repetem aproximadamente os hábitos das populações migrantes de Canaã. Estes espaços já bem definidos em termos sociais e políticos são mais atraentes e os judeus acomodam-se à configuração espacial e política desenhada pelo Império Romano. É a este espaço desenhado pelo Império Romano que Lucas (Lc 2, 1) chama “o espaço humano habitado” (*oikumene*). O Mediterrâneo era, assim, um espaço feito e eficaz.

Outros impérios anteriores tinham impellido e atraído o mundo judaico na direção do Oriente mesopotâmico. Na Mesopotâmia, na Pérsia e nas regiões adjacentes, o judaísmo desenvolveu uma vida social, económica e cultural de que nos ficam ecos intensos e numerosos documentos. Há mesmo sinais claros de um predomínio excessivo exercido por estas ricas comunidades de emigrados bem sucedidos na Babilónia sobre a própria comunidade daqueles que tinham ficado na Palestina e sobre a sua história¹⁰.

O facto é que, passado o tempo de atrativo daquele Oriente de exílio e declinando, pouco a pouco, o peso das suas comunidades, o espaço histórico preferido do judaísmo foi-se situando cada vez mais em torno da bacia mediterrânica. Centros de expressiva vitalidade judaica que podem constituir um eco ou mesmo alguma alternativa ao núcleo judaico da Palestina vão-se afirmando por ali cada vez mais. Já desde os séculos anteriores à era cristã, a grande cidade de Alexandria, que já era um imenso polo histórico do Mediterrâneo bastante antes do Império Romano, foi senhora de uma nuclearidade judaica muito significativa que apresenta características evidentes para se constituir como uma alternativa ao judaísmo palestinense. Os intelectuais do judaísmo de Alexandria propunham uma maneira nova de conceber o património judaico enquadrada nas características do mundo helenístico do seu tempo. Aparentemente, esta alternativa de judaísmo mediterrânico, já nos inícios da era cristã, foi menos valorizada no interior do judaísmo. Com efeito, se o seu significado histórico sempre foi assumido por todos os judeus, as suas conceções culturais e religiosas foram bastante mais diretamente absorvidas e continuadas pelo cristianismo. E a Bíblia cristã acaba por ser originariamente

10. A propósito do carácter excessivo da influência da diáspora babilónica sobre a consciência de Israel espelhada nos próprios textos da Bíblia, pode ver-se o artigo de Francoino Gonçalves, “Exílio babilónico de Israel. Realidade histórica e propaganda”, em *Cadmo* 10 (2000: 167ss).

a do judaísmo de Alexandria. E, tendo em conta o entusiasmo com que o cristianismo de receção grega acolheu a Bíblia grega dos judeus de Alexandria, é natural que o património cultural do judaísmo de Alexandria se tenha tornado menos próprio para consumo da própria ortodoxia judaica¹¹. O núcleo cultural assumido pelo judaísmo antigo continuou a pautar-se pelos cânones da tradição palestinese, influenciada, complementada ou em concorrência com a influência da tradição babilónica¹². Até ao início da era islâmica, o judaísmo oficial viveu muito desta dupla polaridade cultural, cujos centros alternativos se situavam sobretudo a oriente do Mediterrâneo.

É um facto que a imensa e muito criativa comunidade de Alexandria exprimia já uma atitude cultural que apontava claramente para horizontes mais distantes no espaço mediterrânico. Mas, por um lado, quem se apoderou desse horizonte foi propriamente o subproduto judaico que virá a designar-se como cristianismo (Vajda 1998: 646) e, por outro lado, o judaísmo alexandrino tinha corajosamente conseguido transpor o património judaico-bíblico para um novo espaço cultural representado pela língua grega como língua franca de uma grande profusão de povos e culturas. E, por múltiplas e compreensíveis razões, este salto para fora do espaço matricial semítico pareceu ao judaísmo oriental que não deveria ser assumido de uma forma tão radical¹³. Mas a comunidade hebraica de Alexandria era já, de algum modo, uma profecia do que viria a ser o futuro do judaísmo mediterrânico. A principal diferença foi a de que o judaísmo que se foi reproduzindo ao longo dos séculos era de tonalidade farisaica e rabínica, ancorada sobre o Talmude, enquanto o de Alexandria tinha opções culturais e institucionais diferentes.

-
11. A tradução da Bíblia (Antigo Testamento) para grego é o verdadeiro “ex-libris” do Judaísmo de Alexandria. Sobre a sua origem e significado, pode ver-se o texto de Julio Trebolle Barrera (1990), em J. M. Sánchez Caro (1990: 475 – 490). O curioso é que a Bíblia que o judaísmo palestinese acabou por oficializar para si mesmo é diferente e mais curta do que a dos judeus de Alexandria. Esta última ficou praticamente a ser a Bíblia do cristianismo.
 12. Do ponto de vista das fontes literárias do judaísmo, existe, na verdade, algum paralelismo entre os produtos do judaísmo palestinese e os do judaísmo da Babilónia. O caso mais expressivo é o do paralelismo do Talmude de Jerusalém com o do Talmude da Babilónia, como expressão da cultura religiosa de cada uma das respetivas comunidades.
 13. É de notar a maneira como são assinaladas sensibilidades opostas entre vários modos de pensar o judaísmo do séc. XVI, quando, no seio da comunidade de judeus marranos portugueses em Ferrara, se anota a vontade de levar a efeito uma tradução da Bíblia do hebraico para o judeu-espanhol. Para os judeus, a Bíblia ainda estava fixada no hebraico. Traduzi-la para judaico-espanhol seria urgente para uns, mas era impensável para outros e muito difícil de se conseguir realizar (Clément (1994: 136-137). É claro que o judaísmo antigo e oriental tinha assumido, de forma muito afeiçãoada, a tradução da Bíblia para o aramaico. São os Targuns. No entanto, a transposição do hebraico para o aramaico não implicava a sensação de um salto tão grande para fora do âmbito cultural familiar, em que hebraico e aramaico representavam um bilinguismo natural para os hebreus.

A progressiva entrada do Mediterrâneo central e ocidental no quotidiano da história antiga mostra-nos a disseminação crescente das comunidades judaicas nestes espaços a que as novas eras históricas iam trazendo novas possibilidades de vida e desenvolvimento. O deslocamento dos núcleos históricos de influência e hegemonia cultural, entre comunidades judaicas, acaba por atingir decisivamente o ocidente mediterrânico e afirma-se na Península Ibérica, sob o domínio árabe até ao séc. XII. A história destes núcleos judaicos que assumiram sucessivamente a liderança até à Idade Moderna poderia estabelecer-se na seguinte sequência: Jerusalém e Alexandria, Babilónia e Tiberíades, Córdova, Cairo e Safed.

Existem complicitades culturais implicadas na língua-base utilizada para a criação literária em cada um destes centros. Estas complicitades distribuem-se em três núcleos: o judaísmo, cujo núcleo hegemónico se encontrava em Jerusalém, Babilónia ou Tiberíades usava como principal língua literária o hebraico ou o aramaico e as complicitades são de âmbito cultural semítico; o judaísmo cujo núcleo se situa em Alexandria é de língua e cultura gregas e o helenismo é o seu espaço natural em matéria de complicitades culturais; o judaísmo cujo centro liderante se situa em Córdova ou no Cairo exprime-se em língua árabe e muito do seu pensamento depende daquela cultura; finalmente, o judaísmo sefardita pós-islâmico e oriental regressa ao hebraico como língua principal para a sua produção literária, teológica e catequética¹⁴. A época de ouro do judaísmo português encontra-se já nesta nova fase hebraica. Cada um destes novos centros de vida cultural, religiosa e espiritual oferece outras tantas possibilidades de afirmação de solidariedades entre comunidades situadas em espaços políticos e culturais diversos. São novas referências pátrias para o judaísmo¹⁵.

Por esta sequência pode ver-se que a impressão de grande errância que o judaísmo nos oferece se concentrou muito particularmente em torno à bacia mediterrânica. Para os meados do século XVI, é ainda este o sentimento que a romancista Catherine Clément atribui a um judeu lisboeta, quando, já bastante adiantado na idade, pôde ver este mar pela primeira vez: “Depois descobri o nosso mar, que não conhecia. O nosso Mediterrâneo que meu pai Nasi dizia ser o nosso único universo” (1994: 74).

14. Não assinalamos aqui a área cultural judaica da França (Sarefat), tanto do Sul como do Nordeste, que são de algum modo subsidiárias do judaísmo mediterrânico e que usam igualmente o hebraico. O seu mestre principal é Rashi (Rashi: *Rabbi Shelomoh ben Yitshaq*). A comunidade judaica da Provença tem fortes ligações com as da Península Ibérica.

15. Para um estranho, a multiplicidade das pátrias no sistema da emocionalidade cultural dos judeus pode parecer um caso de retórica fátua. Mas é interessante ver o jogo de emoções relativas ao conceito de pátria aplicado à figura de Josef Nasi, no romance de K. Clément: *A Senhora*.

3. As fronteiras internas deste espaço

Poderíamos aproveitar aqui uma curiosa semântica do hebraico bíblico, a propósito do conceito de fronteira, que é aplicável, apesar das diferenças de tempo, à sociologia das comunidades judaicas. A palavra “fronteira” (*gebul*) significa não só os limites de um território, mas todo o espaço por eles delimitado. Vive-se, portanto, em chão de fronteira¹⁶.

Sociologicamente, os grupos judaicos desta diáspora mediterrânica não se definem pelos espaços geográficos, mas pelas fronteiras socioculturais que os constituem. E, neste sentido, as fronteiras definidoras e constituintes de identidades judaicas, no interior do espaço histórico do Mediterrâneo, são múltiplas¹⁷. É claro que essas fronteiras são formuláveis em conceitos étnicos de raça ou de nação. No entanto, a prestação historiográfica deste conceito enquanto definidor de identidade é muito pouco assegurada¹⁸. A literatura bíblica tinha habituado o judaísmo a assumir a consciência das fronteiras, em termos de relações étnicas de teor religioso e cultural. O conceito de povos estranhos ou simplesmente o plural *povos* (*goyim*) representava aquilo que é diferente ou oposto, sendo, portanto, inimigo e mau, do ponto de vista cultural e religioso. Neste sentido, cada grupo judaico se define e se identifica com base na diferença e oposição cultural e religiosa relativamente aos outros grupos. Desta maneira, as identidades transformam-se num facto religioso. Até porque identidade é uma percepção de profundidade e ambas andam naturalmente conotadas com religião.

Esta tipologia sociocultural, para a definição de identidades e de fronteiras ou de uma identidade sem as fronteiras convencionais, evoluiu significativamente para os judeus, ao ritmo do caleidoscópio da história mediterrânica. Para eles, as confrontações tinham ocorrido desde muito cedo, face aos cananeus e aos egípcios¹⁹; e prosseguiram,

16. Tendo em conta o estatuto político-social da região de Canaã, uma mais meticulosa definição das semânticas envolvidas neste conceito de fronteira poderia ser um interessante contributo para a história político-social em geral. Esta semântica pode ter a sua origem na pequenez territorial que caracteriza cada cidade-estado em Canaã. Ver L. A. Schoekel (1990: 127).

17. É claro que não se exclui a existência de bairros específicos para as comunidades judaicas, como sabemos que existiam na própria cidade de Alexandria, apesar do seu carácter cosmopolita.

18. A imagem de desaparecimento e diluição de algumas das tribos do Israel antigo presta-se bem para representar a impossibilidade de utilizar a categoria da etnicidade na historiografia sobre Israel. As próprias questões étnicas projetadas nas origens antigas dos hebreus levantam igualmente aporias insolúveis. Ver H. Cazelles (1986: 79 Ss).

19. As temáticas do êxodo e de Moisés estão recheadas de elaborações tendentes a definir ou mesmo a criar as diferenças entre os hebreus e os egípcios. E o sublinhar das diferenças entre os hebreus e os cananeus é certamente uma das intenções mais marcantes da elaboração da imagem de Baal, enquanto opositor de Javé, ao longo da Bíblia.

depois, face aos gregos, com os conflitos entre o judaísmo e o poder selêucida e a civilização helenista por eles patrocinada. A confrontação com o mundo do primitivo império romano e as suas propostas políticas e culturais foi ainda vivida de forma solidária com o cristianismo primitivo, se bem que cada uma das duas vias tendesse já a responder diferentemente aos estímulos desta confrontação específica²⁰. Mas, a partir do século IV, o cristianismo encaminhou-se, cada vez mais, para a área do poder, enquanto o judaísmo foi perdendo, até mesmo na Palestina, os últimos resquícios de poder que tinha conhecido antes. Para o judaísmo pós-bíblico, este face-a-face prosseguiu com variadíssimos coloridos e intensidades, ao longo de séculos, no contexto das sociedades maioritariamente cristianizadas e dos poderes delas dimanados.

As modalidades de definição dos grupos judaicos em contexto islâmico receberam uma definição precoce e específica com a presença de importantes comunidades de mercadores judeus no interior da própria península da Arábia, ao tempo das origens do islamismo²¹. Desde então, a relação entre ambos os grupos conheceu aspetos dialéticos que se repetiram ao longo da história mediterrânica, em variadas situações e espaços.

Podia ser, por conseguinte, no interior do mesmo espaço geográfico, económico e político que eram chamadas a se afirmar, tanto as identidades e as vizações, como também as diferenças. E é este tipo de relações que oferece à história mediterrânica do judaísmo uma sucessão imprevisível de coloridos tão variados. A comunidade de judeus apresenta-se sempre como um outro, a viver no interior ou junto de qualquer sociedade onde se estabeleça. E este posicionamento contém possibilidades imensas de desenvolvimento dialético.

Mas esta dispersão por muitos espaços e contextos culturais diferentes, com as dinâmicas específicas de cada caso, fez com que se gerassem, ao longo da história, definições de fronteiras no interior das próprias comunidades judaicas. A história faz desfilar diante dos nossos olhos identidades judaicas bastante diferentes e mesmo contrapostas entre si. Seria excessivo pretendermos tratar dos vários partidos, seitas ou tendências do judaísmo, na época das origens do cristianismo, de que nos fala intensamente a literatura

20. Parece inegável que a progressão primitiva do cristianismo paulino se processa neste espaço social das comunidades judaicas em diáspora através do império romano, sobretudo na Anatólia e na Grécia, mas certamente também em Roma, onde Paulo veio a morrer.

21. A este respeito são eficazes as várias sínteses de Menachem ben-Sasson, no livro dirigido por E. Barnavi (1992), mormente nas pp. 74/75, sobre os primeiros contactos entre judeus e árabes. É neste contexto que o judaísmo e, por associação, o cristianismo aparecem designados como “religiões do livro”.

do Novo Testamento²². Basta recordar a diferença entre o grupo dos helenistas e o dos hebreus, projetada para dentro das primeiras gerações de cristianismo²³, os palestinos e os alexandrinos²⁴, os palestinos e os babilônicos ou os palestinos, de um lado. e os da diáspora em geral, de outro lado, os seguidores do Talmude²⁵ e os *karaitas* ou, melhor, *qara'itas*²⁶, os seguidores de uma escola teológica contra os de outra²⁷, os sefarditas e os ashkenazitas²⁸, os marranos e os judeus²⁹, os “pietistas” e os “opositores”³⁰, os tradicionalistas e os reformados³¹ e até mesmo os judeus crentes e os não-crentes³², ateus ou materialistas. As fronteiras socioculturais do judaísmo são mais autoafirmadas ou alegadas do que impostas do exterior.

-
22. É Flávio Josefo, na *Guerra dos Judeus contra os romanos*, que sintetiza as fações do judaísmo palestino no tempo de Jesus. As introduções ao Novo Testamento são explícitas e generosas a este respeito.
 23. Ver *Atos dos Apóstolos*, cap. 6, sem esquecer a referência a uma sinagoga de “libertos, cireneus, alexandrinos e judeus da Cilícia e da Ásia”, no v. 9.
 24. Estes dois grupos tiveram identidades tão acentuadamente diferentes que deles acabaram por se originar duas versões, quantitativa e qualitativamente diferenciadas, da Bíblia (Antigo Testamento).
 25. Estes representam o judaísmo rabínico maioritário e tradicional, os quais, além de aceitarem a Bíblia como texto normativo, utilizam igualmente a Mishná e os seus complementos e comentários, o Talmude, como norma de conduta (*halakhá*).
 26. Estes eram partidários de que a Bíblia devia ser considerada a única norma e só essa se devia “ler” (*qara'*). E daí vem o seu nome. Ver a síntese de M. Ben-Sasson sobre a dissidência dos *qara'itas*, em E. Barnavi, (1992: 88-89).
 27. Ver o texto de Maurice Kriegel, sobre as diferenças da escola judaica do nordeste europeu (*ashkenazita*), em E. Barnavi (1992: 98-99).
 28. Sefarditas é o nome do judaísmo de conotação hispânica. Sefarad é um topónimo bíblico que designa indefinidamente a Ibéria ou Hispânia e mesmo a costa norte-africana. Ashkenazes, ashkenazis ou ashkenazitas são os judeus de conotação norte europeia. Ashkenaz é topónimo bíblico para designar indefinidamente a Alemanha e os seus confins.
 29. Os judeus portugueses que foram sujeitos ao batismo (cristãos-novos) e posteriormente retornados ao judaísmo são portadores de elementos específicos de identidade, face aos judeus que não tinham deixado o judaísmo. Os matizes da relação entre estes grupos, por vezes difíceis e mesmo dramáticos, podem ver-se bem ao longo do romance de K. Clément, *A Senhora*, sobre as aventuras da família Nasi, a qual, depois de ter saído de Portugal, regressou publicamente ao seio do judaísmo.
 30. Sobre esta diferença, ver Israel Bartal, em E. Barnavi (1992 162-163).
 31. O judaísmo reformado tem algumas das suas raízes no iluminismo judaico (*haskalá*) do séc. XVIII e afirmou-se no séc. XX, sobretudo entre as comunidades judaicas americanas, com muito pouca representatividade em Israel.
 32. O próprio Josef Nasi, no referido romance de K. Clément, é um exemplo vivo da incredulidade face à fé judaica, carregada no interior da própria vida em comunidade. E já não catalogamos aqui o impacto comunitário daqueles que, ao longo da história, decidiam, por razões estratégicas e por convicção, abandonar o judaísmo e converter-se ao cristianismo. No interior do judaísmo, que atribui à religião um papel tão significativo na definição da identidade do grupo e do indivíduo, é uma questão de alta subtilidade teórica e prática considerar a existência de judeus religiosos (*daty*) e não-religiosos. Mas essa repartição encontra-se tanto ao longo da história como na sociedade israelita atual.

4. As fronteiras da nova diáspora

O conflito social é uma expressão fenomenológica natural destas fronteiras que estão situadas mais no espaço social do que no espaço geográfico. O excessivo convívio com o diferente é percebido como oposto e desenvolve conflitualidade. Na história antiga e medieval do judaísmo a sucessão histórica dos conflitos é quase um fogo de artifício que vai progressivamente deflagrando, de cidade em cidade e de país em país. O acentuar destas conflitualidades acumuladas teve o seu ponto de viragem, para o judaísmo mediterrânico, na curva de transição situada entre os séculos XV e XVI. E isto ocorreu particularmente no Ocidente ibérico, onde o judaísmo teve um lugar das mais entusiasmantes memórias de criatividade, principalmente em Espanha, e um espaço de aceitável coexistência com outros concidadãos não-judeus, nomeadamente em Portugal³³.

O judaísmo que no séc. XV-XVI se sente obrigado a empreender novas diásporas apresenta-se fortemente empenhado em transformar o sentimento negativo de diáspora em sentimento épico de êxodo. A saída da Europa foi, de facto, nalguns casos, vista como um êxodo³⁴, apesar de não excluir frequentes declarações de saudade e de prevalecer a interpretação desta saída como uma expulsão injusta e malévola, para fora de um território que lhes apresentavam já com intensas características de pátria: “Nosotros fuimos echados de la Spagna, y en malo modo”³⁵. É nesta perspetiva que se inscreve sobretudo a literatura de consolação, de que avultam alguns valiosos exemplares judeu-portugueses³⁶.

A intensidade com que se foram processando movimentos messiânicos intrajudaicos, com raiz nos abalos socioculturais provocados por estas migrações, é igualmente expressivo de que se encontravam em jogo movimentos muito importantes das placas tectónicas subjacentes ao mundo social e às categorias ideológicas do judaísmo³⁷. Para além do eclodir mais ou menos popular destas figuras messiânicas, o judaísmo sempre

33. Ver E. Morin (1994: 12) que descreve a condição político-social dos judeus na Espanha medieval cristã como sendo uma espécie de repúblicas rabínicas autónomas.

34. C. K. Clément, *A Senhora*, pp. 151-157 e o título do cap. V. “A saída do Egipto”.

35. Citado por E. Morin (1994: 11).

36. Destaca-se nomeadamente, a *Consolação às tribulações de Israel*, de Samuel Usque.

37. R. J. Zwi Werblowski sintetiza os avatares do messianismo judaico, desde o séc. VI a. C. ao séc. XX d.C., em E. Barnavi (1992: 262-263). O tema é cultural e bibliograficamente endémico e isso não faz outra coisa senão exprimir a sua fundamental importância.

teve como característica e como acusação principal, por parte das sociedades cristãs, o facto de se ter recusado a reconhecer a mais notória figura messiânica que se desenhou no seu próprio seio, Jesus Cristo. Em contrapartida, o judaísmo foi cultivando uma conceção menos antropomorfizante de Deus. Não obstante isto, não se coibia de ir reformulando as figuras e os dados relativos à possível concretização das suas expectativas messiánicas e daqui se foram configurando hipóteses e tentativas várias de concretização desta característica utopia tão tipicamente judaica³⁸.

O Renascimento atingiu igualmente este sector íntimo do pensamento judaico, provocando algumas redefinições do conceito de messianismo. Um exemplo interessante desta reavaliação intelectual pode ser sublinhado também entre os judeus nascidos e formados em Portugal com a variada produção teórica de Isaac Abravanel (Goetschel 1996: 150-163), cujo contributo especificamente judaico seria muito útil retomar para a cultura portuguesa dos inícios do renascimento.

Com aquela viragem, o judaísmo foi atraído por dois vetores. Por um lado, tendeu a privilegiar os espaços mediterrânicos que lhe eram, de algum modo, conaturais. A fuga de Espanha e Portugal em direção ao Norte de África, ao Oriente palestinese e a outros espaços do império otomano revalorizava o espaço que já era familiar e natural ao judaísmo e apostava estrategicamente nas cidades cujas qualidades, enquanto portos de mar, revelassem maiores possibilidades (Morin 1994: 3). E esta agitada história mediterrânica foi tornando os judeus cada vez mais mercadores. Por outro lado, uma boa parte do judaísmo da altura preferiu aproveitar os novos espaços atrativos que se definiam no horizonte da época moderna. Uma grande parte da Europa encontra-se, nos séculos XV e XVI, lançada entusiasticamente para uma também sua modalidade de diáspora. E as diásporas judaicas contemporâneas tendem a articular-se com essa intensa movimentação. Elas continuam, no entanto, a prevalecer como lugares clássicos do judaísmo. De qualquer modo, o norte da Europa era já um espaço judaico não mediterrânico, mas tradicional.

Do ponto de vista da identidade, muitos dos novos espaços judaicos apresentam-se como uma simples transplantação dos anteriores. Nas mais diversas para-

38. Mosche Idel sintetiza o tema de “a era dos falsos messias”, sobretudo nos séculos XVII e XVIII, em E. Barnavi (1992: 148-149). A importância da questão na comunidade de Salónica pode ver-se em E. Morin (1994: 19-24).

gens, quer do velho, quer do novo mundo, aparecem identidades judaicas que são tão sefarditas como as tinham existido antigamente na Península Ibérica ou mesmo tão portuguesas como tinham sido em Portugal³⁹.

Entretanto, o judaísmo francês (sarfatismo) tornou-se quase até aos dias de hoje uma plataforma de transição e um espaço de dupla pertença relativamente aos dois maiores blocos históricos do judaísmo, o sefardismo, de núcleo mediterrânico, e o ashkenazismo, de núcleo do nordeste europeu.

No entanto, os contornos e os produtos da identidade judaica de raiz mediterrânica mantiveram elevados níveis de preferência e de influência. O sefardismo, por exemplo, transformou-se como que num padrão universal para o judaísmo. E quando, depois do iluminismo hebraico (*haskalá*), o judaísmo ashkenazita se lançou na aventura da revitalização do hebraico como língua para o quotidiano judaico, optou lucidamente pela modalidade linguística do hebraico que era tradicional entre os judeus sefarditas. E o modelo mediterrânico do judaísmo passou a funcionar como se fosse o núcleo perene da sua identidade. Neste sentido, manteve sempre linhas de osmose e de influência junto de outros modelos de judaísmo, veiculadas pelas ideias dos mestres mais salientes das suas várias escolas, nomeadamente a de Maimónides, de Córdoba e do Cairo, e a do grande mestre da cabala mística judaica, Isaac Lúria, de origem sefardita, que viveu em Safed, na Galileia.

5. A condição de diáspora privilegia os vetores específicos da identidade

O judaísmo não se define diretamente pelo seu espaço físico, porque as vicissitudes da história colocaram a grande maioria das suas comunidades naturais numa situação de desenraizamento. E, mesmo para as poucas comunidades que poderão ter permanecido na Palestina, a relação de pertença entre eles e o seu espaço ficou bastante insegura e confusa. Essas comunidades judaicas residentes na Palestina consideravam-se elas próprias em estado de diáspora (Soggin 1984: 493). Este conceito de diáspora não implicava prioritariamente o afastamento de um espaço, mas uma relação inconsistente com esse mesmo espaço. O espaço assumido como país, o poder e o santuário como símbolo tinham desaparecido. A base da identidade, dali em diante,

39. Veja-se a reafirmação da cidade de Salónica como cidade sefardita, a partir do séc. XVI (Morin 1994: 14. Para os judeus que, fugindo de Portugal, demandaram paragens do Mediterrâneo oriental e que, algum tempo depois, viajantes nossos puderam reencontrar, pode ver-se Carreira (1997:27-38).

é o próprio povo (Ben-Sasson 1969: 301-302). E, com as dificuldades que existem para se definir o povo, a base de identidade recai sobre a comunidade concreta. Por outro lado, nos seus espaços de diáspora, as comunidades judaicas foram praticamente sempre minorias, com estatuto de não-aborígene⁴⁰ A identidade desta diáspora é alienígena e considerada marginal ao poder. A natural apetência pelo poder é extrínseca e compensatória; e pode até tornar-se contraditória com o espírito da comunidade judaica. É bem ilustrativa a declaração dos sentimentos contraditórios de Josef Nasi: “O nosso povo, que não tinha soberanos, interessava-me menos que os impérios” (Clément 1994: 250)⁴¹. E ainda: “Pertencia ao nosso povo, eu, o príncipe europeu, estava dividido entre dois mundos, o do exílio e o do poder. Beatriz puxava-me para um lado e o Império Otomano para o outro” (Clément 1994: 243)⁴².

Esta identidade foi-se definindo e alimentando, ao longo dos séculos, num conjunto de realidades que poderíamos designar como sendo os pilares históricos do judaísmo. Para esta função de pilares chamarei apenas algumas obras que, em virtude da leitura e da aceitação que tiveram sempre entre os judeus, sustentam, exibem e personificam naturalmente o percurso histórico do judaísmo e identificam os espaços de encontro preferidos por parte das suas comunidades. A *Bíblia*, a *Mishná* e o *Talmude* são pilares de literatura doutrinal e normativa do judaísmo que, geograficamente, se situam no Mediterrâneo Oriental. Até a Babilónia pode ser vista como uma área de algum modo mediterrânica. Com efeito, os mesopotâmicos em geral receberam marcas profundas vindas do mundo semítico do Noroeste e assumem o mar Mediterrâneo como referência sua, designando-o como o seu “mar superior do sol poente” (Braudel 2001: 124).

Por outro lado, o *Moreh Nebukhim*, “Guia de Perplexos” (filosofia), de Maimónides, o *Sefer Zohar*, “Livro do Esplendor” (mística), de Moisés de León, e o *Shulhan Arukh*, “Mesa Estendida” (ética e direito) de José Caro, refugiado sefardita em Safed, também ele, constituem os três comentários representativos da Idade Média do ju-

40. Mesmo quando eram sociologicamente maioritárias, como na Salónica dos séc. XVI- -XVII, o seu estatuto era secundário e politicamente subsidiário (Morin 1994: 16).

41. Apesar de manter uma cultura e um pensamento religioso, cujas coordenadas essenciais se articulam fortemente com o poder, o judaísmo propriamente dito viveu uma relação de ausência com as estruturas do poder. Yeshaiahu Leibowitz, em E. Barnavi (1992: 274-275), faz uma síntese de um percurso imenso de 3.000 anos, entre os inícios da monarquia hebraica com David e o séc. XX, no tocante a esta relação. Durante milénios, os judeus apenas se podiam arrimar mais ou menos ao poder exercido por outros.

42. “A vida judaica, como explicará Isaac Abravanel (1437-1508), pode existir sem o poder e sem o governo, mas exige a liberdade” (Dupuy 1998: 412).

daísmo no Mediterrâneo Ocidental. Na verdade, os três autores nasceram no território de Sefarad. E o livro deste último, o *Shulhan Arukh*, transformou-se na cartilha universal da ortopraxis quotidiana para o judaísmo, mesmo nos ambientes ashkenazitas.

Os dois grandes núcleos literários do judaísmo têm, portanto, produtos mediterrânicos. E mesmo que a revitalização do judaísmo, nos últimos séculos se tenha operado, sobretudo, a partir dos ambientes ashkenazitas do séc. XIX, tornou-se evidente para os próprios judeus que a feição e a fonética da língua hebraica a assumir para a nova fase de língua viva tinha mesmo de ser a que correspondia à tradição sefardita. O seu “yiddisch”, linguagem judeo-germânica dos ashkenazitas, que era rico e representativo até ao nível de um Prémio Nobel de Literatura, Isaac Singer, será apenas declarado como uma memória local de uma época específica de judaísmo. Entretanto, a globalidade do modelo sefardita, mediterrânico, ficou a representar a versão de antonomásia para a memória judaica. A última fórmula de judaísmo era a de Sefarad (Península Ibérica). Entretanto, o dinamismo dos pioneiros e a evolução social e política na Palestina e na definição do estado de Israel tem conduzido no último século a uma clara prevalência da comunidade ashkenazita, até mesmo num ponto extremamente sensível da sua fonética, nomeadamente, generalizando cada vez mais a pronúncia da letra *resh* como um som de realização línguo-palatal e não línguo-apical, com consequências totalmente opostas às regras de pronúncia castiças do hebraico.

6. A condição de diáspora implica uma relação dialética com oespaço

A ideia do afastamento do espaço original palestinense encontra-se, desde a época bíblica, atravessada por aspetos que lhe dão intensidade e injetam contradições. Verifica-se, desde logo, que este afastamento aparece expresso por duas ordens de nomenclaturas. Por um lado, são os termos derivados da raiz *shabah*, que significa “deportar, exilar”; com estes representa-se uma diáspora política e militarmente forçada, um exílio. Por outro lado, existem os termos derivados da raiz *galah*, que transporta conotações de abertura e descoberta, com o rasgar de horizontes e fronteiras. É esta raiz que significa abrir as portas a um conhecimento inacessível, a conseguir alcançar uma revelação. Do ponto de vista do afastamento da terra natal, esta raiz poderia significar mais uma migração por livre iniciativa. De qualquer modo, o uso linguístico fez convergir os termos abstratos ligados a ambas as raízes. *Shebut* e *galut* significam, por conseguinte, ambos exílio e diáspora. Estar longe é mau de qualquer maneira. E por isso o estado de *galut* implica, na sua naturalidade judaica, a afirmação da vontade de retorno ao espaço originário.

O regresso é concebido como um repatriamento, não obstante o facto de a grande maioria dos judeus ter nascido fora do espaço ideal de origem, ficando, desta maneira, dotados de uma outra pátria, podendo eventualmente suscitar emoções subtis sobre qual delas está primeiro e a que nível de valores⁴³. Há, no entanto, um espaço que é perpetuamente sonhado e desejado e que continuamente se insinua ao longo da literatura e da vida judaica de diáspora. E este é mesmo o *topos* literário mais insistente⁴⁴. É a afirmação mítica e mística como demanda de um espaço seu originário.

Para além do afastamento da considerada pátria original, pode acrescer a sensação de afastamento uns dos outros, efeito que a presença na pátria garantia. Com efeito, outra característica da diáspora é a de que ela se dispersa por muitos países. Por isso, se costuma também designar a diáspora com um terceiro nome, o de *te-futsah*, derivado da raiz *puts*, que significa “espalhar, dispersar”.

As movimentações históricas para o regresso ao espaço palestinense, apesar de naturalmente poderem representar uma atitude de extremo idealismo e bem dispendiosa utopia, foram-se repetindo, ininterruptamente, ao longo de toda a história. Esta é uma das mitologias de demanda de um espaço real mais persistentes que podemos testemunhar. Esta relação com o espaço, contendo uma mescla de urgência, paciência, resistência e mesmo desistência, estava já esboçada na carta de Jeremias aos judeus, os prisioneiros representados na celeberrima ópera de Giuseppe Verdi, *Nabuco*, que tinham sido pouco antes exilados para a Babilónia⁴⁵. Conscientemente ou não, esta foi a atitude do judaísmo nas suas múltiplas e seculares diásporas (Soggin 1984: 493). E este desejo de um exílio curto está bem expresso na imagem do “fugir com a chave”, bem expressivo da diáspora sefardita (Morin 1994: 14-15). Trata-se aqui, claro, do exílio a partir de Portugal.

No entanto, assiste-se também a uma progressiva inconsistência do espaço mítico palestinense. Isto pode ficar a dever-se a duas ordens opostas de razões. Por um lado, são os êxitos e satisfações conseguidos na diáspora que acabam por dar a esta situação

43- Costuma dizer-se em tom jocoso, mas sociologicamente pertinente, que Israel é o país onde as mães têm de aprender dos filhos a sua própria língua materna.

44- Se a expressão que os judeus repetem no fim de cada comemoração (*haggadah*) da Páscoa: “No próximo ano em Jerusalém”, vier mesmo dos primeiros séculos da diáspora pós-bíblica, como sugere J. Alberto Soggin (1984: 493), este seria quase um *topos perpetuum* (Lévine 1998: 424).

45- Jr 29, 5-9: “Edificai casas e habitai-as; plantai pomares e comei os seus frutos. Casai. gerai filhos e filhas; casai os vossos filhos e filhas, para que tenham filhos e filhas. Multiplicai-vos, em vez de diminuir. Procurai o bem do país para onde vos exilei e rogai por ele ao Senhor, porque só tereis a lucrar com a sua prosperidade”.

uma especial consistência. É talvez um sentimento deste tipo o que confessa Josef Nasi: “Até a nossa Palestina me caiu das mãos, como por indiferença, sem que soubesse verdadeiramente por quê” (Clément 1994: 328). E sonhou ainda fazer valer a sua influência junto do sultão do Império Otomano para transformar Chipre num espaço nacional para os judeus. Porém, a conjuntura política favorável não durou o suficiente. Por outro lado, é igualmente o aprofundamento das distâncias da diáspora, acrescidas das dificuldades encontradas na concretização do espaço palestinese originário. Toda a esperança tem o seu desgaste. “É como o futuro; existe, mas não há”⁴⁶.

Em suma, “a experiência espacial judaica é diferencial e descontínua... O homem de espaço único não existe nem nunca existiu -, a história judaica levou-os ao seu paroxismo ideal-típico”. “O meu coração está no Oriente (Jerusalém), o meu corpo no extremo Ocidente (Espanha)”. Pelo meio fica o Mediterrâneo como separador e como elo de ligação. Numa copla justamente célebre, o maior poeta judeu da “idade de ouro” espanhola que foi Judah Halevi resume a multiplicidade dos espaços judaicos e o seu carácter descontínuo: um espaço do corpo, um espaço do coração e, entre os dois, um vazio (cuja travessia efetiva custará ao poeta a vida)⁴⁷. O judaísmo foi tentando conciliar, com resultados muito variados, os deveres inerentes à condição de um bom cidadão no seu espaço real com os direitos e deveres implicados numa religião em que o espaço pátrio se lhe apresentava com as coordenadas de um não-lugar (utopia)⁴⁸.

Um exemplo português desta mobilidade judaica pode ser recolhido no percurso de vida da célebre judia portuguesa, Beatriz de Luna, que recebera como nome judaico alternativo Gracia Nasi. Partindo de Lisboa, ela foi-se instalando sucessivamente em Londres, Antuérpia, Veneza, Ferrara, Istambul e, finalmente, em Safed. Excetuando esta última localidade que era já a sua retirada mística, ela manteve sempre a mesma atividade comercial. Esta consistia na gestão do património financeiro da família, que ela assumiu inteiramente por morte do marido, Francisco Mendes. Mas a “Senhora” dedicou-se ainda intensamente à ajuda a todas as comunidades judaicas, particularmente as dos judeus marranos. E conseguiu manter praticamente a mesma “praça de atividades”, apesar de o ir fazendo a partir de sítios muito distantes para os meios daquele tempo. O espaço provisório da diáspora era o espaço da sua realidade econó-

46. Bela expressão para a relação dialéctica com a realidade, da autoria de Mia Couto: *Mar me quer*, Lisboa, 2000, p. 54.

47. Daniel S. Milo em E. Barnavi (1992: VI. 61).

48. Com esta projeção sobre a história do judaísmo pós-bíblico conclui curiosamente J. Alberto Soggin a sua *Storia d'Israele* (494), um tratado que, curiosamente, se destinava a descrever as múltiplas situações históricas de Israel na época bíblica.

mica, profissional. O espaço ideal de Safed representa outros valores e objetivos; é o espaço de outra coisa. Esta opção de carácter místico equivale de algum modo à vontade de os judeus sonharem e procurarem Jerusalém para ali morrer e serem sepultados na encosta nascente do monte das Oliveiras. Ali é o lugar de referência e, se possível, de residência, porque Deus ali decidiu ter residência, como vai repetindo à saciedade o livro do Deuteronomio. Por isso, o próprio nome de Lugar acaba por ser usado por antonomásia como nome autêntico, quer de Deus quer da própria terra de Israel (Safra 2001: 27-28). O teor deste Lugar-espaço é naturalmente místico na sua vertente existencial e mítico na vertente cultural e epistemológica.

Em conclusão, o tema do espaço para o mundo judaico integra elementos de um “continuum” privilegiado da história do Mediterrâneo, desde as suas mais antigas origens orientais. A língua hebraica, por exemplo, desde as suas mais antigas ocorrências documentais em Canaã, no segundo milénio antes de Cristo, até aos dias de hoje, é a única língua que cobre de modo quase ininterrupto os últimos quatro mil anos de história mediterrânica (Hadas-Lebel 1999) e outros tantos da história de comunicação escrita que o nosso alfabeto representa.

Bibliografia

- AUBET, Maria Eugenia (1987). *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*. Barcelona: Bellaterra.
- BARNAVI, Elie (dir.) (1992). *História universal dos judeus, da gênese ao fim do século XX*, Lisboa, Circulo de Leitores.
- BATTENBERG, Friedrich (2000). *Das europäische Zeitalter der Juden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- BEN-SASSON, H. H. (1969). *History of the jewish people*. Tel-Aviv: Dvir (em hebraico).
- BRAUDEL, Fernand (2001). *As memórias do Mediterrâneo: Pré-história e Antiguidade*. Lisboa: Terramar.
- CARREIRA, José Nunes (1997). *A outra face do Oriente*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- CAZELLES, Henri (1986). *História política de Israel, desde as origens a Alexandre Magno*. S. Paulo: Edições Paulinas.
- CLÉMENT, Catherine (1994). *A Senhora*. Porto. Edições Asa, 3.^a ed.
- CLINE, Eric H. (2015). 1177 v. Chr. *Der erste Untergang der Zivilization*. Darmstadt: Theiss in Herder. (Reed. em inglês: 1177 B.B. *The year civilization collapsed*. New York: Princeton University Press, 2021).
- DIAS, Geraldo Coelho (1991). *Os Povos do Mar e a “Idade Obscura” no Médio Oriente Antigo*. Cadmo 1 (1991), 145-153.
- DUPUY, Bernard (1998). *“Judaïsme, histoire”*. *Dictionnaire du judaïsme*. Paris: Albin Michel, 408-419.
- GONÇALVES, Francolino (2000). *Exílio babilónico de “Israel”. Realidade histórica e propaganda*. Cadmo 10 (2000), 167-196.
- GOETSCHEL, Roland (1996). *Isaac Abravanel. Conseiller des princes et philosophe*. Paris: Albin Michel.
- HADAS-LEBEL, Mireille (1999). *L’hébreu Trois mille ans d’histoire*. Paris: Albin Michel.
- KELLER, Werner (1966). *História do povo judeu: Da destruição do templo ao novo estado de Israel*. Alfragide: Galeria Panorama.
- LEVINAS, Emmanuel *“Judaïsme” (1998)*. *Dictionnaire du judaïsme*. Paris : Albin Michel, 406-408.
- LEVINE, Georges (1998). *“Judaïsme contemporain, Sociologie du.”* *Dictionnaire du Judaïsme*. Paris : Albin Michel, 419-425.
- LINDER, Elisha (1979). *“Ugarit: a canaanite thalassocracy”*. Gordon Douglas Young: *Ugarit in retrospect: Fifty Years of Ugarit and Ugaritic*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 31-42.

Dossiê | Dossier

- MORIN, Edgar (1994). *Vidal e os seus*. Lisboa: Piaget.
- NAHON, Gerard (1998). “*Histoire des Hébreux*”. *Dictionnaire du judaïsme*. Paris: Albin Michel, 316-335.
- NAHON, Gérard (1998). “*Histoire du peuple juif*”. *Dictionnaire du judaïsme*. Paris: Albin Michel 335-356.
- RAMOS, José A. M. (1998). “*Biblicamente o mar*”. *Revista da Faculdade de Letras*, n^o. 23, 5^a série (1998), 13-35.
- SAFRAN, Alexandre (2001). *Israel et ses racines. Thèmes fondamentaux de la spiritualité juive*. Paris: Albin Michel.
- SÁNCHEZ CARO, José Manuel (coord.). *La Biblia en su entorno*. Barcelona : Estella, 1990.
- SCHOEKEL, Luis Alonso (1990). *Diccionario bíblico hebreo-español*. Valencia: Editorial Trotta, S.A.
- SIRAT, Colette (1988). *Philosophie juive médiévale en terre d’Islam*. Paris: Presse du CNRS.
- SOGGIN, J. Alberto (1984). *Storia d’Israele: Introduzione alla storia d’Israele e Giuda dalle origini alla rivolta di Bar Kochbà*. Brescia: Paideia.
- TAVARES, Maria José Ferro (2001). “*Judaísmo*”. Carlos Moreira Azevedo (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. 4 vols. Lisboa: Círculo de Leitores, 31-37.
- VAJDA, Georges (1998). “*Religion*”. *Dictionnaire du judaïsme*. Paris : Albin Michel, 643-653.
- YAARI, Avraham (1971). *Letters from the land of Israel*. Ramat Gan: Masada (em hebraico).

Dossiê | Dossier

Textos Sagrados: autoridade, identidade e exclusão

Sacred Texts: authority, identity and exclusion

Paulo Mendes Pinto

Universidade Lusófona

ORCID ID 0000-0003-4706-1161

pmpgeral@gmail.com



*Moisés quebrando as tábuas da lei (Êxodo 32: 19), Gustave Doré.
La grande Bible de Tours, 1843*

meridional

Resumo

Na primeira parte, refletimos sobre a natureza social, antropológica, teológica e ritualística dos Textos Sagrados, tentando compreender como eles definem uma comunidade, lhe dão sentido e coesão. Vemos como um texto que é considerado sagrado por uma comunidade é parte central na identidade do coletivo, criando uma verdadeira cosmovisão assente numa definição de verdade. Abordamos, ainda os mecanismos rituais e de canonização dos textos que, de forma muito eficaz, constroem instrumentos de poder, hierarquias e cleros.

Na segunda parte, abordamos a gênese da própria ideia de Texto Sagrado, desde a invenção da escrita, demorando-nos mais na abordagem ao texto judaico, tentando compreender como esse texto é catapultado, especialmente na chamada Reforma de Josias, para um horizonte de cultura popular aceite por toda a população. Abordaremos a evolução da relação com os Textos Sagrados no mundo mediterrânea, olhando especialmente para o afastamento católico e para a revalorização protestante. No final, veremos como mais perto de nós, nos séculos XIX, XX, e XXI, a forma como a bordagem literal ao texto sagrado cristão é o centro de uma tensão verdadeiramente civilizacional.

Palavras-chave: Textos Sagrados; Literalismo Bíblico; Identidades; Cosmovisões

Abstract

In the first part, we reflect on the social, anthropological, theological and ritualistic nature of Sacred Texts, trying to understand how they define a community, give it meaning and cohesion. We see how a text that is considered sacred by a community is a central part of the collective's identity, creating a true worldview based on a definition of truth. We also look at the ritual and canonization mechanisms of texts that very effectively build instruments of power, hierarchies and clergy.

In the second part, we look at the genesis of the idea of the Sacred Text itself, from the invention of writing onwards, focusing on the Jewish text, trying to understand how this text was catapulted, especially during the so-called Reform of Josiah, into a horizon of popular culture accepted by the entire population. We will look at the evolution of the relationship with the Sacred Texts in the Mediterranean world, looking in particular at the Catholic withdrawal and the Protestant revalorization. In the end, we'll see how closer to us, in the 19th, 20th and 21st centuries, the literal approach to the Christian sacred text is at the center of a truly civilizational tension.

Keywords: Sacred Texts; Biblical Literalism; Identities; Worldviews

I

Textos Canônicos/Sagrados: uma “máquina” de fazer uniformidade, coesão e identidade

1. Os Textos Canônicos/Sagrados na definição da Linguagem

Somos muitas vezes levados a considerar a linguagem como um elemento basilar da racionalidade cartesiana. Ela é, obviamente, imagem e ferramenta dessa nossa forma de entender a realidade. Logicamente, criamos esta coincidência entre linguagem e a racionalidade para a qual a usamos, porque lhes acolhamos inconscientemente o sentido de verdade, tão próximo do sentido de previsão/prova da matriz de pensamento científico, e do de teste/corroboração da matriz epistemológica – é esta, em grande medida, a base lógica em que linguística e culturalmente nos desenvolvemos ao longo dos últimos séculos.

Efetivamente, a linguagem é para isso que serve entre dois comunicadores do século XXI no chamado mundo ocidental: argumentação, demonstração, verificação, no quadro de raciocínio vigente, aceite e praticado por ambos. A linguagem já existia antes destas formulações de pensamento tipicamente cartesianas; ela não se encerra na matriz dos discursos científicos. Os Textos Sagrados encerram em si, e nas múltiplas populações e leituras que deles foram sendo feitas, outras lógicas de linguagem e de verdade.

A construção religiosa das culturas em torno de Mediterrâneo teve lugar em torno de textos, de narrativas, de formulação de natureza retórica que chegaram à mole fundamental, maioritária e, mesmo, depois, total da população. Isto é, a recepção daquilo a que chamamos Textos Sagrados atingiu a quase totalidade dos seus potenciais ouvintes, tendo ganho uma imensa força como instrumento de verdade. A natureza muitas vezes literalista das leituras dos Textos Sagrados como que esbate, se não mesmo anula, a necessidade de demonstração do lugar dos factos e das verdades: no Texto Sagrado não há lugar para a suposição.

A linguagem não é mais que o uso, com um fim, de um grupo de predefinições perceptíveis a uma comunidade de falantes, de comunicantes, ou melhor, de crentes, se falamos de religião. As predefinições, a semântica assumida, o léxico aceite, são os elementos desta lógica, as regras do jogo da linguagem. Tal como num jogo, o pleno domínio das regras possibilita a participação nos esquemas de encontro entre participantes, nas situações, na comunicação.

Qualquer quadro religioso, qualquer entendimento de um Texto Sagrado, qualquer regra ritual ou delimitação de crença apenas existem porque se vão criando momentos de consignação de sentidos que definem a comunidade em causa.

2. Discursos de Verdade e Pertença

Para nós, hábeis utilizadores dos critérios de racionalidade científica (princípio da não contradição; princípio do terceiro excluído; etc.), a verdade é a verdade dos factos inquestionáveis pela observação direta ou instrumentada – para nós, S. Tomé tinha toda a razão: “ver para crer”, seguindo o adagiário inspirado na figura de S. Tomé.

No limite, uma ideia é sempre realidade para quem a representa. Naturalmente, para um não-crente, a nuance entre realidade e verdade assume um grande significado que deve ser encarado na exata medida da relatividade de qualquer sistema religioso face aos restantes. Todo o discurso religioso é uma realidade de valor teológico, donde uma verdade nesse sistema de compreensão do mundo e de racionalidade, sem que para o compreender o investigador necessite de a entender enquanto verdade cartesiana. A nuance entre realidade e verdade toma aqui um peso tremendo: a realidade, construída pela cognição, é sempre realidade para quem a constrói ou a toma como tal, a verdade é que nem sempre implica os princípios da não contradição, etc.

Nesta relação, essencial neste ponto, entre realidade e verdade, pois de representações da suposta realidade estamos a tratar, ganha especial peso a forma como é expressa, em termos de linguagem, a apreensão da realidade tomada.

Recorrendo a Perelman, a adesão a um discurso, a uma narrativa, ganha valor perante o interlocutor em detrimento da que cartesianamente poderíamos definir como verdade. A suposta verdade é a representação, mediante a adesão, na sequência de uma demonstração argumentada: “Toda a argumentação implica uma seleção prévia, seleção de factos e valores, a sua descrição de uma forma particular, numa certa linguagem e com uma insistência que varia consoante a importância que se lhes confere” (Perelman, 1993:54).

No contexto cultural e mental em que cada fenómeno religioso se desenvolve e se afirma e se vivencia, toda a linguagem usada para efetivar a relação entre os cultuantes, os crentes, e o divino em que acreditam, corresponde à construção de um patamar de realidade, de verdade para os que nesse sistema de crença se integram. Toda a forma usada como comunicação num sistema de relação religiosa é uma realidade

de valor teológico porque encerra em si uma lógica, uma racionalidade própria; não uma racionalidade cartesiana, mas uma racionalidade que se verifica no seu sistema de regras, de coerências internas através de uma retórica própria.

Neste sentido, a linguagem é essencialmente um jogo onde se afirma uma normalidade que possibilita a comunicação e a argumentação dentro de uma lógica e de um conjunto de regras assumidas: a possibilidade da linguagem é a afirmação da normalização do pensamento. Em religião, o sentir, o viver, o ser religioso que é passível de ser codificado através da linguagem é, em si, um ato de normalização e de abertura ao outro: se a religião necessita de ser expressa em comunicação para outrem, então essa religião já não é a religião do simples indivíduo, mas do grupo que a assume num quadro discursivo específico. A verbalização para a compreensão é a assunção de um quadro de referentes linguísticos que possibilita a comunicação: como veremos, a religião expressa em mecanismos de linguagem é, naturalmente, um processo de conhecimento e uma atitude teológica segundo um quadro societal específico.

O universo da religião tem de ser transportado para uma outra racionalidade, a teológica, não a científica; trata-se de outra, igualmente racional, detentora de regras, de funções e de um discurso próprio – os discursos religiosos comportam tudo isto: uma lógica própria, uma funcionalidade própria, um léxico específico.

Ora, que racionalidade encontramos, enquanto quadro de verdade, de racionalidade suprapessoal para os crentes, na linguagem religiosa? A linguagem no campo religioso tem uma racionalidade própria: trata-se de um jogo em que as regras são, efetivamente, as de uma linguagem expressa no campo teológico, nos ritos e na noção de integração, de pertença numa comunidade de indivíduos que se identificam nos textos que definiram essa linguagem e a racionalidade que lhe está subjacente.

3. Identidade Narrativa

Os ritos, um conjunto de gestos e de palavras, num espaço e tempo particulares, “não são feitos para que a eles se assista, mas para que neles se tome parte” (Hatzfeld 1997: 115). Quer dizer, só se compreende um determinado ritual participando nele; a simples observação de gestos e movimentos rituais numa lógica científica não permite aceder, de facto, à essência do ritual e da religião: trata-se de duas lógicas diferentes, mesmo que em igual suporte.

Quando um ritual é realizado e dirigido a uma assembleia, as mensagens rituais só poderão ser assimiladas pelo grupo se houver uma identificação com a matéria

que está codificada, uma identificação automatizada, ou seja, a capacidade do ritual para atingir o seu objetivo junto daqueles a quem serve, a força de mobilização que é ou não capaz de transmitir, está essencialmente na competência da transmissão dessa mensagem e na preparação dos recetores para a entender. A relação entre o indivíduo e o rito é a da participação, não a do espetador, e muito menos a do investigador. É a dimensão de vivência.

Somos, assim, conduzidos para a noção de *parole en acte*, que nos parece importante no sentido em que transforma a leitura, a declamação e a escuta de textos rituais num momento ativo por parte dos presentes em relação ao próprio texto (Detienne & Hamonic 1995:99). O ouvinte de uma declamação ritual é muito mais que ouvinte, é um participante num como-que-ritual que é o próprio ato de recitação do Texto Sagrado por um profissional/especialista na leitura e declamação, num local e momento próprios.

A questão assume ainda uma vertente importante quando supomos que parte das nomeações ou, generalizando, parte do próprio discurso ritual, poderia já não corresponder à linguagem corrente. Ora, neste momento, quem declama ou lê um texto canonicizado encontra-se dentro de um sistema valorativo que é a própria linguagem utilizada: trata-se de uma *langue des dieux* (Sawyer 1999:23-43; Detienne & Hamonic 1995: 23). Um texto afirma-se como um momento de encontro, de relação, com o divino cultuado: a dimensão de conhecimento em causa não é a científica, mas teológica.

O que é curioso é que a linguagem religiosa enforma a mundividência do crente, extravasando, portanto, a esfera do sagrado. Isto significa que é o crente que vai trazer e aplicar na sua vida quotidiana aquilo que lhe foi transmitido no ritual. Assim, a linguagem permite-lhe trazer os conceitos fundamentais daquela dimensão extraordinária da realidade para o dia a dia.

Talvez possamos falar de identidade narrativa¹, mais que de qualquer outra identidade individual ou mesmo coletiva. O participante de um rito, enquanto não oficiante, apenas tem como parcela da sua responsabilidade o facto de estar. Mais, mesmo o quadro de oficiantes apenas cumpre aquilo que está estabelecido. Isto é, declamam os textos que estão consignados e a sua única responsabilidade está exatamente nisso: declamar e recitar os textos tal como estão estabelecidos.

1. Conceito introduzido em Ricœur, Paul (1985:339) e retomado pelo autor (1990: 137) num sentido que serve bem para a nossa argumentação, pois articula-o com o de *identidade pessoal* (1990: 140-166).

4. Canonização e Comunidade

No seguimento deste percurso, desaguámos numa fortíssima noção de pertença que pensamos enraizada na ritualidade criada com base num conjunto de Textos Sagrados. Esta relação simbiótica é o centro da identificação de uma comunidade de crentes. Várias modalidades de identidade encontramos neste quadro assim montado: a modalidade linguística, a modalidade social e hierárquica e a modalidade cultural.

A questão da identidade é, essencialmente, linguística; não porque é pela língua que se transmitem os conteúdos culturais e de identificação, mas sim porque, à partida, é a possibilidade de integração numa comunidade de falantes que se compreendem que possibilita essa chave, essa não-solidão, esse não-abandono.

A linguagem está no campo daquilo que não se aprende, daquilo que é inato aos elementos de uma comunidade: quando se aprende a falar a língua materna, aprende-se mais do que isso, aprende-se a pensar segundo uma lógica linguística, uma semântica tendencialmente comum a determinado grupo.

A centralidade da língua no quadro das identidades de um grupo religioso aflora em alguns fenómenos que passamos a enumerar. Sumariamente, iremos equacionar, de forma interdependente, três níveis em que a identidade religiosa e cultural de uma comunidade assenta, em grande parte, no suporte linguístico da mensagem religiosa (Pinto 2002: 81-98):

- a) a relação simbiótica entre o aparecimento de um Texto Sagrado, canonizado numa certa língua, e a centralidade de culto num santuário muito específico;
- b) a centralidade de culto como uma ratificação e consignação da hierarquia social na qual ela se espelha e na qual tem pleno significado, correspondendo este fenómeno a uma codificação só possível porque tem a ferramenta que a torna possível (uma língua evolutivamente estabilizada e perceptível por toda a comunidade), e
- c) porque consigna e congela as duas anteriores, a linguagem estabelecida nos Textos Sagrados e no culto é a base da matriz cultural da comunidade de crentes.

A questão prévia de que partimos assenta numa ideia: para uma qualquer população, um Texto Sagrado é, por natureza, inalterável. Trata-se de contentores de

verdade divina, comuns ao todo social, qualquer que seja o grau de compreensão que cada grupo social e cultural mantenha com os textos.

A construção de textos canônicos implica, além de uma profunda identificação e relação entre comunidade de crentes que os utiliza e os tem como seus, a própria caracterização do divino que eles transmitem, de uma autoridade estabelecida e aceite.

A afirmação de um texto enquanto canônico implica a sua tomada enquanto modelo para diversas perspectivas que o Homem tem de si, nomeadamente da organização social que retrata. O processo de canonização de um texto é diretamente proporcional à canonização da estrutura social nele contida – quem é imagem de quem? Talvez não haja imagem dependente, mas sim enfoques, interdependências.

Para inúmeros autores, começando por Bronislaw Malinowski², nos anos 1920, a principal função dos textos míticos, que aqui podemos fazer corresponder em larga parte ao que entendemos por textos canônicos, é social. Esta função social ganha especial peso na análise antropológica e sociológica das sociedades nos anos trinta do mesmo século, com a sistematização das leituras estruturalistas da mitologia, em que os mitos são encarados, numa visão bastante valorizadora do seu papel no estudo das sociedades antigas, cada vez menos num esquema de narrativas fabulosas, mas como essenciais superestruturas das sociedades que os criaram e mantiveram³.

Desta forma, e aprofundando o sentido de identificação social, tudo o que antes foi aventado só pode ter efetiva existência dentro de um quadro em que se inscreva uma realidade que faça a gestão da(s) lista(s) de textos e dos seus conteúdos. No fundo, que esteja estabelecida uma entidade centralizadora do culto e da relação com o divino em causa – isto é, além do próprio texto confluir para a identificação cultural e social, a sua existência implica ainda instituições fortes que concorrem, também elas, para essa mesma unidade.

No limite, a assunção hegemónica de um texto implica a existência de um centro que o afirme, tal como qualquer centro necessita de textos que o legitimem e o reforcem. Estamos, assim, perante uma simbiose texto/culto, ou texto/santuário.

2. Malinowski, Bronislaw (1948) [1925]. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Boston: Beacon Press, 1948.

3. Sobre esta questão, veja-se, por exemplo: BURKE, Peter (1998), *History and Social Theory*. Cambridge: Polity Press, 101; Jabouille, Victor (1993), *Do Mythos ao Mito. Uma Introdução à Problemática da Mitologia*. Lisboa: Edições Cosmos, pp. 1 e 102-109. Essencial, como uma das fontes definidoras do conceito, veja-se Caillois, Roger (1994), *Le Mythe et l'Homme*, Paris: Gallimard, pp. 18-19.

É ainda necessário ter em conta que canonizar um texto, literalmente, torná-lo sagrado, é efetivar uma dimensão de inalterabilidade que lhe confere um superior grau de eficácia – um texto com uma larga carga valorativa não é passível de ser alterado, pelo menos no quadro de um tempo curto.

5. Um Cânone: uma Realidade Teológica e Hierárquica

Como vimos antes, um Texto Sagrado, qualquer que ele seja, mesmo num quadro politeísta, faz apelo a um patamar de criação de realidade, de concretização material da relação com o deus, de eficácia de troca, de milagre – quer estejamos a falar de maldições que pretendem a destruição, de orações propiciatórias, ou de preces e suplicas, ou mesmo de trechos corânicos ou bíblicos usados em rituais e culto. A eficácia da concretização está dependente, mais que do conteúdo dos textos em causa, do momento em que ele é lido ou recitado (no quadro de um rito, de uma liturgia), de quem o leu ou declamou (alguém marcado, ungido, para tal função sagrada de participar ativamente na liturgia), e pelo respeito em manter a sua forma fonética inalterável.

Assim, canonizar um texto é concorrer para o fortalecimento de processos de identificação cultural e linguística da comunidade em causa, na medida em que essa canonização implica uniformização de textos e, acima de tudo, congelamento e sistematização da língua – para a dispersão de comunidades e de formas de culto e de devoção e, sobretudo, no que respeita ao arco cronológico em causa, pode-se dizer que o hebraico e o árabe em muito pouco viram alteradas as suas estruturas desde o momento em que nessas línguas foram redigidos os fundamentais Textos Sagrados da bacia do Mediterrâneo⁴.

Na caracterização de um Texto Sagrado, que é a base da formulação de uma religião, o aspeto fundamental que interessa focar é a dimensão de inalterabilidade que o enforma; recorde-se que, enquanto sagrados, os textos não podem ser alterados.

Para os crentes, e num sentido estrito, o Livro é, quase sempre, o resultado de uma revelação/comunicação divina feita pelo próprio Deus a um homem/profeta escolhido, seja ele Moisés, Maomé, outro profeta bíblico qualquer, ou um dos evangelistas. O texto em causa é, na mais direta aceção, a Palavra de Deus, portanto, inalterável, imutável, perfeita.

4- Questão aprofundada em Pinto 2002.

É assente nesta relação em que cada uma das partes depende das restantes que tudo se forma: corpo de crença, teologia, instituições e identidade da comunidade de crentes. O profeta em causa surge como a cabeça do movimento religioso nascente, criando um triângulo fundante e estruturante entre o Deus, o profeta eleito, o Texto Sagrado.

Para um não-crente, ou para um crente que tome como válida a crítica literária e histórica, os Textos Sagrados são fruto de redação humana. Nesta perspetiva, o enfoque que se torna necessário tratar é o da verificação da forma como um texto surge como sacralizado, podendo em volta dele constituir-se uma total definição de Deus e a correspondente comunidade de crentes.

Como já aqui referido, a questão toma uma vertente ainda mais acentuada quando verificamos que muitos dos Textos Sagrados declamados pelo mundo foram redigidos em línguas que os cultuantes já não dominam, que já não corresponde à linguagem corrente⁵. Como já afirmado, no contexto de um ritual, com uma língua e gestos próprios, quem declama ou lê um texto canonizado encontra-se dentro de um sistema valorativo que é a própria linguagem utilizada, a já apontada *langue des dieux*⁶, um verdadeiro e efetivo continente criador de um tempo e de um espaço sagrado.

Logo, a construção de textos inalteráveis implica, além de uma profunda identificação e relação entre comunidade de crentes que os utiliza e os tem como seus, a própria caracterização do divino que eles transmitem, de uma autoridade estabelecida e aceite.

A nível social, canonizar um texto é concorrer para o fortalecimento de processos de identificação cultural e linguística da comunidade em causa, na medida em que essa canonização implica uniformização de textos e, acima de tudo, congelamento e sistematização da língua. Não podendo ser alterado o texto, é a própria língua usada na transmissão da mensagem divina que é também canonizada; deste facto decorre que as línguas usadas para grafar os Textos Sagrados foram muito pouco alteradas desde esse momento – tal se passa tanto com o árabe como com o hebraico.

Aprofundando o sentido de identificação social, tudo o que antes foi aventado só pode ter efetiva existência dentro de um quadro em que se inscreva uma realidade

5- Pensemos, por exemplo, no caso do Islão em que o árabe é a língua da oração, mesmo no Afeganistão. E também no caso do Catolicismo em que ainda no século XX a missa era oficiada em latim.

6. Vide Detienne & Hamonic (1995: 23) e Sawyer (1999: 23-43).

que faça a gestão da(s) lista(s) de textos e dos seus conteúdos – no caso do Cristianismo, o Vaticano e o Papado; no caso do Judaísmo antigo, a centralidade do Templo de Jerusalém.

Um texto torna-se o modelo e a base de uma doutrina exatamente como uma cidade santa se afirma com o monopólio de um conjunto de ritos e de sacrifícios. Seja ela Jerusalém, Roma ou Meca e Medina, o seu campo simbólico apenas existe aliado aos textos que lhe dão corpo e significado.

Mais, criando a quase totalidade das componentes da formulação do divino, o monoteísmo quase não deixa lugar para algo que fuja ao conjunto que reúne lugar sagrado, Texto Sagrado, clero centralizador do culto e da leitura dos Textos Sagrados. Desta forma, a normalização já não é apenas a dos textos, nem a dos ritos, é a das próprias experiências que passam a estar totalmente dependentes deste espartilho totalmente aglutinador.

A fuga a esta norma, seja ela em termos de ritual, de respeito da hierarquia, ou de leitura teológica, passará a ser rotulada de heresia; isto é, os discursos que fogem à norma estabelecida pela entidade acreditadora, a única, capaz de aferir questões de fé...

Ora, a linguagem é, desta forma, o veículo e o próprio motor da crença: é nela que ela se formula, é nela que ela se transmite e se vivencia. Central na formulação do pensamento, das categorias mentais, a linguagem é indissociável da formulação da identidade coletiva, estejamos a falar da identidade religiosa, cultural, social ou até linguística.

O fundamental catalisador da identidade religiosa reside na capacidade de a linguagem colocar em comum um conjunto de regras, de lógicas racionais que pressupõem uma forma de pensar o mundo, uma atitude. Um Texto Sagrado é um continente de sistematização dessa capacidade de criar comunidade.

II

Um Olhar para o Caminho do Médio Oriente Antigo

1. Da oralidade à escrita: canonização de textos e criação de cosmovisões

Na hiper-complexa relação entre os Textos Sagrados e a sociedade, estes surgem como um dos mais eficazes meios de construir uma instância de autoridade e, assim, determinar e organizar todo um quadro populacional. A autoridade é, possivelmente, dos conceitos que mais facilmente vemos na História da Humanidade

a circular e a tornar complementar e interdependentes os campos político, cívico e religioso. Com toda a facilidade vemos a autoridade vinda dos Textos Sagrados a definir e a influenciar a realidade civil, assim como encontramos a própria autoridade civil tantas vezes definida com roupagens, simbologias e léxicos.

Herdada do mundo latino, a noção de autoridade deve ser compreendida para melhor se entender como um teto se torna autoridade. Para Cícero define o conceito: “A *auctoritas* natural reside sobretudo na *virtus*” (*Tópicos* 19.73)⁷. Noutro texto, a *Defesa de Séstio*, do ano 56, afirmava, num sentido mais pragmático: “Atuava com *auctoritas*, com reflexão, por ordem superior, segundo o exemplo dos concidadãos que eram homens bons e enérgicos” (*Defesa de Séstio* 40. 87)⁸. Isto é, a autoridade advém, não de uma situação de estaticidade, mas como que do resultado funcional, qual natureza que se revela no coletivo. Ligada à *virtus*, a *auctoritas* tem uma espessura moral que determina o que o coletivo deve seguir. É aqui, nesta definição que o Texto Sagrado se enraíza numa sociedade, sendo o seu guia moral e o modelo para a vida social.

No campo mais específico do fenómeno religioso, autoridade é dos fenómenos mais complexos que podemos tentar definir e arrasta em si a própria noção de Texto Sagrado, construindo uma relação simbiótica que se mantém até hoje. No sentido dessa complexidade, não nos sendo possível perscrutar tempos mais recuados, as práticas sociais e o simbolismo que atribuímos à ideia de autoridade radicam, pelo menos, na chamada Revolução dos Produtos Secundários e no início da Idade dos Metais, mais propriamente no Calcólico.

O novo modelo económico criador de excedentes e a possibilidade de desenvolvimento de grupos fechados que dominavam saberes muito específicos (que vão da tecelagem à metalurgia), possibilitaram uma crescente complexificação social onde a simbologia veio ganhar, muitas vezes, um lugar de destaque na criação de lendas e mitos onde estas atividades passam a ser centrais. Neste quadro de criação de excedentes e de gestão dessa riqueza, acrescido pela detenção de conhecimentos que permitem patamares civilizacionais diferenciados, não é com espanto que vemos arqueologicamente aparecer as primeiras muralhas e, urbanisticamente, definirem-se espaços para o governo militar e para os templos.

7. Cícero, *Tópicos* 19.73, *Apud* Pinto 2022: 103.

8. Cícero, *Defesa de Séstio* 40. 87, *Apud* Pinto 2022: 103.

Qualquer laivo de alguma igualdade social vinda do Neolítico inicial, era aqui enterrado e lançavam-se as bases de um poder simbólico centrado essencialmente em dois fatores: a guerra e o sagrado, em ambas o peso patriarcal era fortíssimo. Nasceram os templos, como os entendemos hoje, nasceram as hierarquias religiosas e, a suportar ambos, os Textos Sagrados que, numa fase de oralidade, teriam todo o peso simbólico da declamação a valorizá-los.

As mitologias, enquanto narrativas ordenadoras do cosmos, e remetendo para um *in illo tempore*, levam-nos para a dimensão de verdade absoluta, de dado inquestionável, de princípio ordenador, portanto, de autoridade cosmicizante. A sua dimensão de verdade pode basear-se, muitas vezes, em elementos historiográficos, na verificação meteorológica, ou em qualquer outro evento ou dado palpável, mas a sua mais efetiva dimensão de autoridade reside, exatamente, na impossibilidade de confirmação positiva do conteúdo dessas narrativas. Mircea Eliade (1963) e Bronislaw Malinowski (1926), definem classicamente a relação entre as narrativas mitológicas e o estabelecimento da realidade social incluindo as crenças e as práticas religiosas, a moral e as regras diárias de conduta. Na medida em que um Texto Sagrado não é objeto de crítica, seja ele oral ou escrito, ele torna-se num garante do funcionamento e ordenamento social.

Nas sociedades onde a escrita ainda não codificava as regras, a oralidade e o conhecimento centrado em quem conhecia e declamava, fossem os grandes épicos, fossem os conhecimentos e a tratadística ligada ao cultivo ou às doenças, dava corpo a uma autoridade simbólico-religiosa detida por um grupo muito restrito de conhecedores desses conhecimentos. Deter um campo de conhecimento oral especializado implica uma gestão, não só do significado simbólico dos mitos, como a capacidade de gerir os ritos e até as legitimidades, as tradições. O Conhecimento, transforma-se neste processo em Sabedoria e esta é, em si, a essência da autoridade. O texto tem de ser inalterável e a sua dimensão de sacralidade implica a criação de um cânon.

O aparecimento das sociedades com escrita reforçou a dupla centralidade em evolução desde o Calcolítico, em que o templo e o palácio real discutiam a primazia sobre o tecido social. A noção de realeza, assim como a de sacerdócio, parecem evoluir paralelamente e ambas recolherão os benefícios da escrita ideográfica, seja ela a suméria, egípcia ou chinesa, enquanto regulador burocrático, organizador social, definidor e uniformizador judicial, e consignador de mitos e estabilizador de ritos.

O domínio da escrita, não apenas implicará um conhecimento técnico, como permite o acesso a fortes e poderosíssimos meios de regulação social e religiosa.

A autoridade religiosa é definida, entre outras, pela detenção dos suportes materiais com os textos a serem recitados nas grandes festividades, permitindo, por parte de uns, os ritos de ordenação do mundo desejados por outros. Se os arquivos reais guardam cartas, decisões e textos diplomáticos, os arquivos do templo guardam mitos, ritos, invocações e encantamentos.

Numa relação de reciprocidade, à cosmicidade que a autoridade advinda dos textos permite, corresponde a dádiva de bens, imagem do reconhecimento de que é devido a essa ordenação que os deuses providenciam o sustento e a riqueza, como podemos entender na oferta das primícias ou do dízimo definido na Torah hebraica (*Vayikrá* 27, 30-34) / Antigo Testamento cristão (Levítico 27, 30-34), recriado contemporaneamente em muitas igrejas neopentecostais.

2. Autoridade, Revelação e Textos Sagrados

A ideia de autoridade baseada na própria essência de sacralidade da revelação encontra-se plasmada no nome que as tradições deram aos seus Textos Sagrados. Sendo eles a “Lei”, como se define a Torah hebraica, eles são “o Livro”, “a biblioteca”, ou são, ainda, o que é para ser lido ou declamado, o Corão, do árabe “*qr*”⁹.

De facto, a palavra “Bíblia”, em grego βιβλία, o plural de βιβλίον, “rolo” ou “livro”, portanto, livros ou, em sentido figurado, “biblioteca”, poderá ter tido origem no nome da cidade de onde os papiros egípcios eram exportados para o restante Médio Oriente¹⁰. O nome do livro sagrado ganhava o nome do próprio conceito de publicação, mesmo em relação ao suporte.

Da mesma forma, a palavra grega para o central livro da Lei Mosaica, o Deuterónimo, significa “Segunda lei”, sendo que em hebraico, דְּוָרִים, *Devārīm*, remete para a ideia de “palavras [ditas]” (Pinto, 2021: 129). Este é o sentido que mais tarde estará na base da palavra Corão. Do árabe *al-qur’an*, significa “a proclamação”, “a leitura” (com origem no verbo, comum em formas semelhantes em várias outras línguas semitas actuais e antigas, “*qr*” que genericamente significa: “ler”, “recitar”, “clamar”, “convocar”, “chamar”, “invocar”, isto é, o que é para ser lido ou declamado, portanto, o livro por excelência) (Pinto 2021: 129-130).

9. “Quran”, *Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Quran>.

10. Mark, Joshua J., “Phoenícia”, *World History Encyclopedia*, <https://www.worldhistory.org/phoenicia/>

Aliás, não é apenas no âmbito dos monoteísmos mediterrânicos que esta essencialidade da revelação se mostra no nome dos textos que a suportam e materializam. No caso do Shikismo, o texto mais antigo e fundamental é o *Adi Granth*, o “Livro do Começo”, o “Livro Original”), reunido pelo *Guru Granth Sahib*, “o Senhor Mestre Livro” (Pinto 2021: 130). Trata-se de uma coletânea em panjabi dos hinos religiosos do Guru Nanak e dos seus sucessores, bem como de textos de poetas hindus e muçulmanos. Os sikhs particularmente devotos dedicam-se a ler ininterruptamente as 1430 páginas do livro, sendo tratado como se fosse um ente vivo, com definições de quotidiano e vivência diária.

De facto, os monoteísmos seguirão, fundamentalmente, duas vias de formulação da ideia de autoridade: os Textos Sagrados e a noção de revelação, e as tradições relativas aos seus fundadores. No que respeita aos Textos Sagrados, se nos casos do hinduísmo e do budismo, a diversidade de textos permitiu uma multiplicação de tradições e de escolas, por vezes, com interpretações diametralmente opostas, os monoteísmos mediterrânicos, seguiram uma via de uniformização que centralizou em alguns casos a capacidade de reconhecimento das interpretações. Não apenas o processo de canonificação é fundamental na definição de um corpus, o único a ser seguido, como a própria ideia de revelação afinou as práticas proféticas através da ideia de “Selo dos Profetas”, explicitada no Islão, mas subentendida, quer no Judaísmo, quer no Cristianismo.

A ideia de revelação assume a centralidade. No limite, a entrega das leis aos monarcas mesopotâmicos através de uma figura divina implica uma total e inquestionável definição das práticas sociais ou, mesmo, rituais, de calendário, de interditos e até de moral, tal como encontramos na Torah judaica. Pela completude do que se encontra em jogo, os monoteísmos centraram parte significativa dos seus esforços culturais na definição dos limites do válido e do herético, sempre assente nos Textos Sagrados. Por exemplo, na iconografia de S. Jerónimo, é corrente a representação das chamadas Tentações de S. Jerónimo através da figura do Demónio a tentar o santo tradutor e codificador através da alteração dos Textos Sagrados. A canonicidade dos textos revelados é o garante da sua autoridade.

3. Os Textos Sagrados como criação política: o Deuterónimo e a Reforma de Josias

Neste campo de essencialidade, a chamada Reforma de Josias, a grande reforma religiosa do judaísmo no século V a.e.c., aquando da construção do chamado II Templo, baseia-se, em grande medida, na encenação da descoberta do

livro contendo a Lei de Moisés, legitimando-se, assim, uma reforma e uma ordem sacerdotal e social com um texto supostamente primordial, quando hoje a crítica literária data a montagem desse texto exatamente da época da referida reforma. O texto do livro II Crônicas, é claro, não apenas na criação da narrativa da descoberta, como na imediata assunção da natureza desse texto como autoridade:

[...] Hilquias, o sacerdote, achou o livro da lei do Senhor, dada pela mão de Moisés. E Hilquias disse a Safã, o escrivão: Achei o livro da lei na casa do Senhor. E Hilquias deu o livro a Safã. E Safã levou o livro ao rei [...] E Safã leu nele perante o rei. Sucedeu que, ouvindo o rei as palavras da lei, rasgou as suas vestes. E o rei ordenou [...]: Ide, consultai ao Senhor por mim, e pelos que restam em Israel e em Judá, sobre as palavras deste livro que se achou; porque grande é o furor do Senhor, que se derramou sobre nós; porquanto nossos pais não guardaram a palavra do Senhor, para fazerem conforme a tudo quanto está escrito neste livro. [...] Porém ao rei de Judá, que vos enviou a consultar ao Senhor, assim lhe direis: Assim diz o Senhor Deus de Israel, quanto às palavras que ouviste: Porquanto o teu coração se enterneceu, e te humilhaste perante Deus, ouvindo as suas palavras contra este lugar, e contra os seus habitantes, e te humilhaste perante mim, e rasgaste as tuas vestes, e choraste perante mim, também eu te ouvi, diz o Senhor. [...] E tornaram com esta resposta ao rei. Então o rei mandou reunir todos os anciãos de Judá e Jerusalém. E o rei subiu à casa do Senhor, com todos os homens de Judá, e os habitantes de Jerusalém, e os sacerdotes, e os levitas, e todo o povo, desde o maior até ao menor; e ele leu aos ouvidos deles todas as palavras do livro da aliança que fora achado na casa do Senhor. (2 Crônicas 34:14-31)¹¹

Mas, com este caso, podemos ir mais longe relação entre os Textos Sagrados, a ética e as opções políticas. A gênese do monoteísmo judaico está perfeitamente intrincada com a gênese da própria identidade do povo e das estruturas sociais e políticas em que se desenvolveu¹².

11. 2 Crônicas 34:14-31 (consultámos: *Nova Bíblia dos Capuchinhos: Para o Terceiro Milénio da Encarnação. Versão dos Textos Originais*. 1ª ed. Fátima: Difusora Bíblica, 1998).

12. Algumas sistematizações importantes foram produzidas, tais como: Pury, Albert de; Römer, Thomas & Macchi, Jean-Daniel (éds.) (1996), *Israël Construit son Histoire. L'Historiographie Deuteronomiste à la Lumière des Recherches Récentes*. Genève: Labor et Fides; e, numa visão totalmente diferente da do texto anterior, Whitelam, Keith W. (1997), *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*. New York: Routledge.

A verdadeira encenação do achamento do Livro da Lei, é um dos momentos mais importantes em História das Religiões, por nos mostrar como uma revolução religiosa se pode construir. Um dos momentos mais importantes de rastrear para a compreensão da construção do corpo de textos normativos do monoteísmo judaico encontra-se no Deuteronómio e nos estratos “deuteronomistas” encontrados noutros livros bíblicos referidos mais à frente. Neste livro, encontramos estruturada e apresentada a Lei, isto é, todo o conjunto de códigos a que está obrigado o povo judeu e que, de forma muito bem conseguida, é legitimado com a encenação antes descrita: o próprio Texto Sagrado auto legitima-se ao colocar no seu interior a descrição do milagre do seu encontro.

Mesmo com a moderna crítica textual, não se pode encarar este livro como uma simples compilação de fontes anteriores; a sistematização e sentido global da obra dão-lhe a notória e notável “coesão que ainda hoje tão claramente salta aos olhos”, como refere Martin Noth¹³. A ordenação das diversas componentes do texto pressupõe a clara noção do seu sentido geral e da mensagem que com ele se pretende transmitir. Cada parte, cada grupo coerente de discurso, mostra o conhecimento do que o sucede, e uma completa interligação com o que o precedeu. O texto está montado de forma perfeita.

Contudo, desde a própria Antiguidade, algumas passagens são encaradas com algumas reservas; logo com os primeiros passos da exegética rabínica e patrística, essas passagens são trabalhadas e sistematizadas. É com a Reforma que a crítica textual da Bíblia toma formas de maior maturidade e se encontram incongruências que apontam para redações sucessivas e para atribuições de autoria claramente impossíveis. É o caso de I Samuel 25, que relata a morte do próprio profeta, tal como acontece no último capítulo do Deuteronómio em que o autor, Moisés, também “relata” a sua morte¹⁴.

A descoberta do fenómeno deuteronomico dá-se no início do século XIX com Wilhelm De Wette (1806-1807) e Johann Vater. Numa nota de rodapé, De Wette, em 1805, diz que o *Deuteronómio* deve ser o livro que corresponde à reforma de Josias, seu elemento de propaganda e afirmação. Em 1943, com os trabalhos de Martin Noth¹⁵, ficava assente a existência de uma “historiografia deuteronomista”, uma construção da realidade historiográfica a partir do presente para o passado, sendo esse passado a legitimação do presente.

13- Apud Carreira 1993: 213.

14- *Deuteronómio* 34, 5.

15- Noth, Martin, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Apud Carreira 1993: 213.

Esta obra de Martin Noth revolucionou o estudo dos livros históricos da Bíblia. Para Noth, estes livros são uma unidade literária e teológica, obra de um autor, que terá escrito em Judá durante o exílio, em meados do século VI a.e.c. A encabeçar esta unidade teológica, conseguida pela criação de uma unidade nos livros da Torah (Pentatêuco cristão) está o livro *Deuteronómio*¹⁶. Assim, a obra geral do historiador deuteronomista tratava toda a História ainda antes da instalação até à ruína de Judá e posterior exílio babilónico. O sentido era o de explicar as razões da ruína do reino de Israel em 722 a.e.c. e de Judá em 587.

Vejam os melhores como são relacionados, tornados interdependentes, os fundamentais traços da identidade judaica. Podemos começar por afirmar que o sentido do texto, a “Lei”, usa o “sentido da história” para se afirmar, se robustecer e para validar as suas pretensões. Não só o *Deuteronómio* coloca a início um “prólogo” histórico – os primeiros onze capítulos –, como é com esse “prólogo” que discursivamente se lançam as bases da “necessidade” da existência e adoção dessa mesma “Lei”. O Texto Sagrado torna-se definidor da legitimidade de uma comunidade até aos dias de hoje, para os judeus ultra-ortodoxos.

É o momento da passagem de uma cultura fechada para um processo de massificação, possibilidade única de formular um monoteísmo que assenta, inevitavelmente, numa cultura ortonormada. Após a leitura pública do *Deuteronómio* por parte de Esdras, estamos perante uma máquina de fazer cultura popular. O monoteísmo poderia, finalmente, afirmar-se em toda a população.

III

A Racionalidade dos Textos Sagrados, rumo aos nossos dias

1. A secundarização do Texto Sagrado na medievalidade

Fora do Cristianismo Católico, o mundo mediterrânico organizar-se-ia em duas cosmovisões muito próximas em termos teológicos e também muito próximas na forma de plasmar socialmente a autoridade religiosa. Quer o Judaísmo, quer Islão sunita, não evoluiriam até aos nossos dias para estruturas hierárquicas em que a autoridade, qualquer que ela fosse, emanasse ou descesse por cascata até às bases. Num modelo diametralmente oposto ao do Cristianismo Católico, o Rabi e o Imã não possuem sacralidade alguma, pelo que a sua autoridade sobre a comunidade

16. A História Deuteronomista incluía, assim, além do *Deuteronómio*, os livros *Josué*, *Juízes*, *Samuel* e *Reis*.

radica no reconhecimento do seu conhecimento teológico e jurídico e não numa ordenação sacerdotal. Esse reconhecimento é, no sentido técnico, equivalente a serem especialistas nos Textos Sagrados e na sua comentarística.

De facto, em ambos os casos, a base da autoridade encontra-se única e exclusivamente no Texto Sagrado, sobre o qual se multiplicaram ao longo dos séculos os exercícios de hermenêutica para neles encontrar as definições para as questões do dia-a-dia. Escolas jurídicas, no caso do Islão, tradições talmúdicas e rabínicas no caso do Judaísmo, levaram a ciência e as técnicas de comentário do Texto Sagrado a subtilezas únicas de definição do quotidiano nos mais pequenos pormenores, especialmente nos interditos e na definição do puro e do impuro. A autoridade religiosa geriu-se, nos monoteísmos, muito neste campo da argumentação do que é possível e do que é vedado.

Se no esforço codificador dos Textos Sagrados dos séculos II a V, tanto judaísmo como cristianismo vão, não só uniformizar, mas também extirpar-se de leituras espúrias da religião, o primeiro irá enveredar por um quadro de fechamento do Texto Sagrado, dando à tradição um valor semelhante na validação e legitimação das opções, ao passo que o judaísmo rabínico, sem nunca ter desenvolvido uma estrutura hierárquica centralizadora, permitiu o desenvolvimento de uma tradição de argumentação e de leitura especulativa do Texto Sagrado. Mais tarde, com a Reforma Protestante, o cristianismo aproximar-se-ia de uma via muito mais próxima ao judaísmo ao afirmar a autoridade através da *sola scriptura*.

A autoridade religiosa no ocidente europeu confundir-se-ia, pelo menos a partir do século VIII, com a evolução da noção de cristandade. Com a chamada “Doação de Constantino”¹⁷, possivelmente forjada na corte de Carlos Magno, não só se recriava a ideia de Imperador, que a partir daí jogaria em equilíbrio com a de papado, como dava à cabeça da cristandade, através da legitimidade de posse de vastos territórios, uma dimensão de autoridade que, a partir daí, deixava de se esgotar no espiritual, e estava cada vez mais marcada pelo temporal. Como uma grande es-

17. “A Doação de Constantino (*Donatio Constatini* ou simplesmente *Donatio*) é um documento falsificado do século VIII, pretendendo ser um documento original do século IV. Por ele o Imperador Romano Constantino, o Grande, (r.306-337) outorgava poder supremo espiritual e temporal à Igreja. O documento afirmava que por volta dos anos 315-317, Constantino havia sido curado da lepra pelo Papa Silvestre I (pontificado 315-335) e, como gratidão, cedeu seu poder e suas terras ao Papa, e este, generosamente devolveu-os ao Imperador, permitindo que ele governasse.”, Mark, Joshua J., “Doação de Constantino”, *World History Encyclopedia*, <https://www.worldhistory.org/trans/pt/1-18358/doacao-de-constantino/>

trutura ordenadora da realidade, pelo milénio seguinte, parte do mundo cristão europeu viveria geopoliticamente no quadro das contingências, dos equilíbrios entre um Imperador e um Papa.

2. A Reforma Protestante, a *Solla Scriptura*

O processo de contestação iniciado por Lutero em 1517, apesar de ter uma vertente puramente teológica relativa à eficácia das indulgências joga-se, sobretudo, no campo da autoridade papal, do poder deste sobre a cristandade, no campo espiritual, de forma imediata, mas também no temporal. E encontra-se no campo do questionamento da autoridade papal, não só porque Lutero vai desafiar as ordens e as exigências do Sumo Pontífice, como vai colocar em causa essa autoridade ao questionar a capacidade do Papa perdoar aquilo que no entender de Lutero é apenas capacidade de Deus, centrando a sua interpretação na “Palavra de Deus”, isto é, na Bíblia.

Nas chamadas *95 Teses* encontra-se perfeitamente claro como Lutero esvaziou a autoridade papal de parte do seu substrato simbólico e funcionalmente mais eficaz: a capacidade de, funcionalmente, o clero ser necessário para a salvação:

5. O papa não quer nem pode perdoar nenhuma pena, exceto as por ele impostas [...] 20. Por consequência, o papa, ao falar de remissão completa de todas as penas, não as tem a todas absolutamente em vista, mas somente aquelas por ele mesmo impostas. [...] 24. Daí segue-se que a maior parte do povo é necessariamente enganada por essa promessa indistinta e fanfarrã da remissão de toda a pena. [...] 32. Condenados para a eternidade, com os seus mestres, serão os que crêem, mediante cartas de indulgências, estar seguros da sua salvação. 33. Há que desconfiarmos, e muito, dos que dizem que as indulgências do papa são o inestimável dom divino pelo qual o homem é reconciliado com Deus.¹⁸

Estava aberto o caminho para que na Dieta de Worms de 1521, Lutero colocasse em causa todo o poder temporal do Papa, remetendo-o apenas para a função de Bispo de Roma, retomando a centralidade do Texto Sagrado na definição religiosa do Cristianismo. Política e culturalmente, começava-se a desenhar uma Europa que era, na prática duas.

18. Lutero, *As 95 Teses*. Tradução de Dimas de Almeida, Lisboa, EUL, 2008, p. 27.

Quer pela forma pulverizada como nasceu, quer pela recusa da instituição papal, o Protestantismo não apresenta uma organização hierárquica centralizada que normalize ritos e doutrinas, muito menos Textos Sagrados. Contudo, a tradução direta das línguas originais e edição em línguas vernaculares do texto bíblico, foi uma preocupação desde o primeiro momento, como resultado da necessidade de dar aos crentes, agora sem mediador que não fosse o Texto Sagrado, a fonte da sua fé.

Mostrando essa centralidade do Texto Sagrado, Lutero avança com a tradução do Novo Testamento, logo em 1522; No mundo anglicano, em 1611 era publicada a *Bíblia King James*; não em Portugal, profundamente católico e com a Inquisição muito ativa, mas em português, João Ferreira de Almeida (Torre de Tavares, Portugal, 1628 — Batávia, atual Jacarta, Indonésia, 1691), pastor Protestante, publicaria a sua tradução direta do grego do Novo Testamento em 1681; falecido antes de terminar o Antigo Testamento, foi Jacobus op den Akker que terminou o trabalho iniciado por Ferreira de Almeida, sendo ainda hoje a “Bíblia Ferreira de Almeida” a mais impressa e mais usada em língua portuguesa, especialmente por Protestantes e Evangélicos – será, possivelmente, o livro em português mais impresso.

No caso dos dois primeiros, os textos bíblicos seriam fundamentais, não apenas no processo de rápida alfabetização, como seriam também definidores do cânon linguístico, seja da língua inglesa, seja do alemão.

A anulação de qualquer possibilidade de existência de uma estrutura centralizada foi, sem dúvida, o quadro político para se dar início ao nascimento do chamado Estado Moderno, com uma separação de poderes entre o Estado e a Religião.

3. O choque dos Textos Sagrados com a Ciência Moderna

O dia 3 de dezembro de 1872 foi, no entender de Jean Botero (1914-2007), um dia memorável para aquele que era, até então, considerado o mais antigo texto conhecido, escrito ou ditado diretamente por Deus, a Bíblia (1992:27)¹⁹. Nesse dia, na Society of Biblical Archaeology de Londres, George Smith apresentava, após anos de trabalho, o relato de um dilúvio que era, sem dúvida alguma, anterior e inspirador do texto bíblico similar.

¹⁹. De facto, nesse dia, resultado de anos e de horas de trabalho voluntário nas caves do British Museum, o jovem e não académico G. Smith, contratado como “reparador” de tabuinhas de argila, apresentava perante o público atônito de tão prestigiada instituição a comunicação com o título “*The Caldean Account of the Deluge*”.

Nesse longínquo dia de 1872, muito mais ocorreu. Todo um processo iniciado de forma consistente com a formulação das Teorias Geológicas em meados dos anos trinta de oitocentos, e fortalecido drasticamente com a Teoria da Evolução das Espécies de Darwin em 1859, recebia como que uma confirmação textual, comparativa, baseada na própria Bíblia, que nunca mais deixaria de ser usada por ateístas militantes como arma de arremesso contra o universo religioso.

Nesta nova leitura e enquadramento – que incluiu os textos tradicionalmente atribuídos a Moisés (o Pentateuco), entre outros – a marca de inovação residia no fim do paradigma que tomava os conteúdos desses textos num sentido literal; uma literalidade que era cada vez mais relativizada e posta em causa pelos avanços, quer da Crítica Textual e Literária, quer das Ciências Naturais, Geologia e Biologia, que lançavam novas bases para o conhecimento da antiguidade do Homem, da Terra e do Mundo.

Toda a necessidade de confronto entre a(s) tradição(ões) cristã(s) e as restantes formas de saber agora visíveis, quer sejam os novos dados científicos, quer sejam as tradições culturais e religiosas exteriores ao cristianismo, criou uma profunda dinâmica de investigação, tradução e teorização no campo da compreensão, da comparação e da relativização dos fenómenos religiosos.

Já no século XVII, primeiro com Baruch de Espinosa (1632-1677), em 1670, com a publicação do *Tractatus theologico-politicus*, depois com o oratoriano Richard Simon (1638-1712), em 1678, data em que publica a sua *Histoire Critique du Vieux Testament*, nascera a crítica literária no campo bíblico. Seria o século XIX que obrigaria a intelectualidade a equacionar sistematicamente a natureza das narrativas religiosas, confrontando-as com as nascentes ciências, levando esses textos para um novo espaço de análise²⁰.

Só há muito pouco tempo a historiografia veio alterar uma ideia feita pelos séculos, crivada ainda de leituras ideológicas da contemporaneidade. As formas de leitura do devir da humanidade, quase mais não fazem que legitimar certos aspetos que se querem, de forma inconsciente, colocar como pressupostos de tudo. O monoteísmo foi, inevitável e naturalmente, um desses campos onde esse fenómeno se produziu.

20. Desenvolvemos esta questão em Pinto, Paulo Mendes (2005). *Para uma Ciência das Religiões em Portugal*. Lisboa, Portugal: Edições Un. Lusófonas.

Qual degenerescência à imagem da decadência de um inicial/primordial “bom selvagem” rousseauiano, durante séculos supôs-se que, seguindo a imagem literalizada do Génesis, no início toda a humanidade tinha sido monoteísta, sendo as restantes formas de religião não mais que o resultado de incapacidades ou falhas das sucessivas gerações.

No fundo, todo o posterior percurso da História Bíblica, da História Sagrada do Antigo Testamento – como os manuais escolares de oitocentos diziam –, tida como História da Humanidade, até no sentido natural, tinha sido uma constante luta entre essa quase vontade imanente que o Homem tinha de se afastar de Deus e movimentos esclarecidos ou iluminados para o fazerem retornar a esse monoteísmo de que saíra.

Os monoteísmos criaram essa visão para si mesmos, remetendo-se para o próprio momento da criação em que, frente a frente, Deus e Homem não tiveram qualquer dúvida da existência de cada um e, em especial, do lugar de cada um no mundo. Criatura e Criador, na mais pura relação idílica, lançavam um monoteísmo inquestionável, natural e óbvio, porque mais nada poderia haver além dele nesse quadro de Paraíso – a, muito posterior, imagem de Miguel Ângelo na Capela Sistina, tão bem recriada por Steven Spielberg no seu ET (1982), mostra-nos perfeitamente essa ideia da relação, sem horizonte para dúvida, entre Adão e Deus, entre criatura e Criador.

O Islão, por exemplo, afirma que, progressivamente, a Humanidade se afastou desse monoteísmo natural-inicial, caindo no paganismo. Os textos do Alcorão sobre a Caaba²¹ dizem-nos exatamente isso: criada por Abraão, encerrando dentro de si a Pedra²² já antes havia sido dada por Deus a Adão nesse momento primeiro de monoteísmo inquestionável. Já num primeiro processo de retorno a esse monoteísmo inicial, Abraão fez a Casa, a Caaba, e criou os primeiros rituais, entre eles a peregrinação (Alcorão, sura XXII, 27-30):

21. À letra, a “construção quadrada”. A Caaba tem cerca de 12x10m de base e 15m de altura. Está coberta por um grande brocado preto; a porta está dissimulada com um pano, uma cortina, com inscrições sagradas. Os quatro cantos desta construção em mármore estão perfeitamente orientados em relação aos pontos cardeais.

22. Esta pedra, depois purificada por Maomé em nome de Deus, é o centro da *Hajj*, a peregrinação obrigatória a Meca, que deve ser contornada e beijada sete vezes. Geologicamente, tudo leva a crer que se deve tratar de um pedaço de um meteorito, o que está de acordo com a tradição que diz que ela veio do céu. Segundo essa tradição árabe, ela teria caído no Jardim do Paraíso, oferecida por Deus a Adão, para absorver todos os pecados da Humanidade. Originalmente branca, tomara-se negra com a vastidão dos pecados absorvidos. Posteriormente, foi dada pelo anjo São Gabriel a Abraão.

[Lembra-te] que indicámos a Abraão o local da Casa [Santa] dizendo-lhe: “Na tua adoração conserva pura a Minha Casa para os que dão as voltas, para os que se levantam para orar, para os que se inclinam e para os que adoram.

Anuncia aos homens a Peregrinação. Que venham ao teu encontro, a pé ou em camelos de carreira rápida, vindos de todas as terras afastadas.

(...) Para que acabem as com as negligencias dos seus corpos. Depois, que cumpram os votos feitos e que façam as voltas em redor da Casa Antiga.

Neste sentido, o conceito de *Jahiliyyah* aponta para o tempo, a Era, a sociedade, anterior ao Profeta Muhammad, a “idade da ignorância”, à letra²³.

O que sabemos hoje, fruto de pesquisas ainda muito recentes se comparadas com as tradições de interpretação dos textos bíblicos, é que o monoteísmo surgiu, de facto, em último lugar nessa linha “evolutiva” das práticas, crenças e credos do *Homo Religiosus*, mas profundamente intrincada nas anteriores e, acima de tudo, totalmente novo na sua formulação clássica: a existência de um único deus.

O fenómeno teve lugar, apesar de não se saber em concreto quando, de que forma e com que sentido exato. Sabemos ao certo que, no final do percurso, se passou a cultuar um só deus, podendo nós encontrar alguns indícios dessa passagem ao longo dos textos do Médio Oriente Antigo, nomeadamente da Bíblia. Citando a frase irónica de Régis Debray, “um Pai Criador mais jovem do que a sua progeneritura?” (2002: 31).

4. O regresso do literalismo bíblico e o poder político na atualidade

Tratando-se de uma larga tradição religiosa que várias vezes se dividiu, o Protestantismo organiza-se por grandes famílias ou denominações. Um grande número de movimentos, por exemplo, teve origem em movimentos religiosos internos do próprio Protestantismo, numa dinâmica de fidelidade e aprofundamento das intuições iniciais da Reforma, numa mecânica cíclica de análise à forma de ser cristão e de, vendo nela uma degradação, procurar regressar a uma suposta forma original.

23. Do árabe *jahil*, “ignorante”.

Relativamente perto de nós, no século XIX, eclodiram vários movimentos religiosos, que muitas vezes se colocam dentro da designação do chamado Segundo Grande Despertar.²⁴ Trata-se, não de um movimento coeso, mas de uma longa fase de crescimento e busca por novas formas de viver a fé cristã.

Este Segundo Grande Despertar, especialmente localizado na Nova Inglaterra e, especificamente, entre Calvinistas e Batistas, entre 1790 e 1850, correspondeu a um período de avivamento religioso nos Estados Unidos da América, com um rápido crescimento do número de crentes em muitas igrejas e, sobretudo, o desenvolvimento de um sentimento de busca muito forte, o que levou ao aparecimento de muitas novas denominações, centradas, sobretudo, na visão apocalíptica do mundo.

Este movimento, altamente atomizado, é uma das raízes mais importantes para se compreender os EUA hoje. Centrado em experiências espirituais e místicas de cidadãos comuns, sem formação académica alguma, este movimento foi uma sistémica resposta ao desenvolvimento do Liberalismo, da Revolução Industrial, da Revolução Científica e, por isso, de reação também à Crítica Literária.

Genericamente, este movimento, constituído por fenómenos isolados e muito intensos que, em alguns casos, evoluíram para a formação de denominações organizadas e, quase sempre, muito centralizadas, rompendo com essa característica da Reforma, via no correr dos tempos, e na sociedade que se desenvolvia à sua volta, a concretização do fim dos tempos, a prova de que o Segundo Advento de Cristo estaria para breve, estando a ter lugar, no Céu, uma tremenda luta entre Deus e o Diabo, procurando, este, dominar toda e qualquer alma. Desejava-se o fim do mundo, como a melhor recompensa para o que se passava.

À desolação com que olhavam para o mundo, esperando a “última vinda de Cristo”, contrapunham com a afirmação de uma leitura literalista da Bíblia, recusando toda e qualquer leitura mediada pela academia ou pela cultura letrada. A Bíblia era, e em muitas, é interpretada livremente e sem a necessidade de qualquer escolaridade para pregar. O Espírito Santo, à imagem do que acontecera no Pentecostes aos discípulos de Jesus, encarnaria nos crentes e daria o dom da palavra, a correta interpretação.

24. Musselman, Vinicius. “Segundo Grande Despertar nos EUA”. Em *Curso de História da Igreja*. <https://voltemosaoevangelho.com/blog/2012/08/curso-de-historia-da-igreja-48-segundo-grande-despertamento-nos-eua/>

Dossiê | Dossier

Entre as denominações que nasceram neste movimento, destacamos, por ordem de aparecimento, A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (ou Mórmones), os Adventistas do Sétimo Dia; mais tarde, num segundo momento, já na passagem para o século XX, as Testemunhas de Jeová e os Pentecostais.

O século XX, especialmente nos EUA e nas várias neo-Américas, especialmente na América do Sul, vai viver ao ritmo de movimentos pendulares de afirmação do primado da Ciência e, outros, de afirmação do primado da Bíblia. O ponto alto, estruturante do que encontramos hoje, encontramos-lo no processo cultural e mental que conduziu à Declaração de Chicago Sobre a Inerrância da Bíblia²⁵, de 1978, e à subsequente adesão de um largo número de igrejas evangélicas.

Foi um imenso passo na consolidação de um corpo de crentes avessos ao universo da universidade, do conhecimento científico, e crescentemente incapazes da crítica. O regresso a um universo simbólico desprovido de sentido crítico foi, e é, fundante de uma popularização, quer da Bíblia, quer de alguns dos seus elementos simbólicos, num quadro de total desconhecimento das ferramentas culturais e teológicas para essa liberdade hermenêutica.

Epílogo

Não é exagerado afirmar que, com base na incapacidade de aplicar aos Textos Sagrados as chaves de leitura da Modernidade, parte da população que segue os monoteísmos é incapaz de olhar para o outro e aceitá-lo como igual. Para parte do atual mundo religioso, especialmente para os movimentos mais dinâmicos dentro dos monoteísmos, a chamada Crítica Literária, que analisa a forma como foram construídos, redigidos os textos, é totalmente herética, senão mesmo, demoníaca, se aplicada aos Textos Sagrados.

Com a crescente adesão de muitos movimentos evangélicos a um literalismo radical, à doutrina da Inerrância bíblica, desenvolvida especialmente nos EUA a partir de 1970, e segundo a qual a Bíblia está totalmente livre de contradições, não necessitando de qualquer outro texto para se autoexplicar, as pontes entre a ciência e esses grupos religiosos foram desaparecendo, lançando o lastro para uma gigantesca onda de negacionismos.

25. Veja-se: Declaração De Chicago. Disponível em: https://www.churchcouncil.org/uploads/1/1/7/6/117620686/portuguese_chicago_statement_inerrancy.pdf

Quando um texto de natureza mítica, no que respeita à factualidade dos episódios narrados, é transformado em verdade absoluta, toda a restante realidade é percecionada como errada e passível de ser destruída para que a verdadeira ordem e vontade do divino seja implementada. Uma sociedade que pelo princípio da literalidade dos Textos Sagrados se reja, corre o risco de se transformar numa amalgama totalmente incapaz de qualquer sentido crítico.

Infelizmente, esse é o caminho mais comum nas tradições religiosas que alimentam uma forma de estar no mundo que é constante luta. Sejam as igrejas neopentecostais, assim como algumas evangélicas, que pugnam por uma “limpeza” social e política de tudo o que definem como aberrações antibíblicas, sejam algumas correntes islâmicas (sunitas ou xiitas) com uma ideia de guerra ao Ocidente e aos costumes liberais, seja o judaísmo ultraortodoxo que cimenta a justificação da posse da terra da Palestina num mandato do Antigo Testamento, todos eles colocam a sua interpretação de uns quantos versículos do seu texto sagrado acima de qualquer possibilidade de compaixão, de amor pelo próximo.

E o irónico, é que não é o literalismo que permite chegar a uma ideia de Religião centrada no amor, mas sim no Liberalismo político e social. A Religião como amor, como inclusão, foi conseguida no longo e brutal caminho de afirmação da Modernidade. Na criação do indivíduo e dos seus direitos, na construção do Estado e dos seus princípios, na afirmação de um mundo de conhecimento assente na dúvida, no ceticismo metodológico. Tudo isso nos permitiu dizer que a pessoa humana está acima de tudo. Mesmo dos Textos Sagrados. O Estado é o espaço mental onde todos nos encontramos, nos direitos e nos deveres.

E, naturalmente, há que notar que esta construção a que chamamos Modernidade, teve como peças centrais algumas confissões religiosas e religiosos. É impossível compreender a Revolução Científica sem o mundo Protestante, tal como as evoluções económicas e financeiras sem o Judaísmo que, aliás, foi central no processo de afirmação da racionalidade cartesiana. Da mesma forma, o Catolicismo foi fundamental na afirmação, no século XX, de políticas sociais, onde, juntamente com o Protestantismo, criou uma importante linha que vai da Doutrina Social da Igreja à Social Democracia. Mais perto de nós, alguns grupos cristãos que nasceram num contexto francamente literalista, evoluíram para formas de confluência com as teses científicas, como é o caso de Mórmons e de Adventistas do Sétimo Dia, nada tendo de negacionistas, nem de detratores dos Estados.

Contudo, o fenómeno é bem diferente no momento que vivemos. Hoje, graças à tolerância que temos para com os intolerantes, e num longo caminho que teve lugar em alguns processos de laicização e de secularização, que se mostraram ineficazes ou falidos, temos um largo grupo de fenómenos radicais que colocam em risco as conquistas da Modernidade.

Criaram-se Bancadas Evangélicas, como no caso do Brasil, que definem políticas nacionais com base na Bíblia. Assaltam-se os órgãos de soberania e rejeitam-se resultados eleitorais. Levam-se populações iletradas muçulmanas a um ódio contra a Europa que os conduz a guerras sangrentas e a realizar os mais atrozes atentados contra a vida. Mantém-se um país refém de leituras bíblicas que justificam uma postura contra os palestinianos, quer de guerra, quer de usurpação dos seus territórios, que envergonharia os grandes sábios judeus que nos iluminaram durante séculos.

Em todos eles, a noção de verdade foi deitada para o lixo, regressando-se a lógicas de pensamento e de argumentação pré-moderna: para muitos nossos concidadãos, o princípio da não-contradição deixou de demonstrar que uma afirmação é falsa.

Procuram-se novos messias, representando-se um medo de fim dos tempos que pugna por uma purificação através da radicalização. Adere-se, assentindo; pertence-se, por dogmatismo; luta-se, por se ver no outro o erro que tudo pode pôr em causa. O outro, o que o representa, é para ser extirpado.

A Modernidade, assente numa valorização do pensamento crítico e conseqüente valorização do indivíduo, corre grandes riscos perante aqueles que colocam a sua leitura do mundo assente num único texto, tomado como absoluto e inquestionável.

Bibliografia

- BOTTÉRO, Jean (1992). *Naissance de Dieu. La Bible et l'Historien*. 2^e éd. Paris: Gallimard.
- BURKE, Peter (1998). *History and Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- CAILLOIS, Roger (1994). *Le Mythe et l'Homme*. Paris: Gallimard.
- CARREIRA, José Nunes (1993). *História Antes de Heródoto. Historiografia e Ideia de História na Antiguidade Oriental*. Lisboa: Edições Cosmos.
- DEBRAY, Régis (2002). *Deus, Um Itinerário. Materiais Para a História do Eterno no Ocidente*. Porto: Âmbar.
- DECLARAÇÃO DE CHICAGO. Disponível em:
https://www.churchcouncil.org/uploads/1/1/7/6/117620686/portuguese_chicago_statement_inerANCY.PDF
- DETIENNE, MARCEL & Hamonic, Gilbert (dir.) (1995). *La Déesse Parole: Quatre Figures de la Langue des Dieux*. Paris: FLAMMARION.
- ELIADE, Mircea (1963). *Myth and Reality*. Nova Iorque: HARPER & ROW.
- HATZFELD, Henri (1997). *As Raízes da Religião: Tradição, Ritual, Valores*. Lisboa: INSTITUTO PIAGET.
- JABOUILLE, Victor (1993). *Do Mythos ao Mito. Uma Introdução à Problemática da Mitologia*. Lisboa: Edições Cosmos.
- LUTERO, Martinho (2008). *As 95 Teses. Tradução de Dimas de Almeida*. LISBOA: EUL.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1948) [1925]. *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Boston, BEACON PRESS.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1926). *Myth in Primitiv Psychology*. Nova Iorque: W.W. Norton.
- MARK, Joshua J. “Doação de Constantino”. *World History Encyclopedia*.
<https://www.worldhistory.org/trans/pt/1-18358/DOACAO-de-constantino/>
- MARK, Joshua J. “Phoenícia”. *World History Encyclopedia*. Disponível em
<https://www.worldhistory.org/phoenicia/>
- MUSSELMAN, Vinicius (2012). “Segundo Grande Despertar nos EUA”. In *Curso de História da Igreja*. Disponível em
<https://voltemosaoevangelho.com/blog/2012/08/curso-de-historia-da-igreja-48-segundo-grande-despertamento-nos-eua/>

Dossiê | Dossier

- PERELMAN, Chaim (1993). *O Império Retórico. Retórica e Argumentação*. Porto: Edições Asa.
- PINTO, Paulo Mendes (2022). “Autoridade religiosa”. In *Dicionário de ciência da religião*. Organizado por Frank Usarski, Alfredo Teixeira, João Décio Passos, São Paulo, Paulinas, Loyola, Paulus.
- _____. (2021). *Do A ao Ω: Caminhos da Massificação Cultural Através da Ideia do Deus que Aceita Morrer. Tese de Doutorado EM Estudos Culturais*, Universidade de Aveiro.
- _____. (2005). *Para uma Ciência das Religiões em PORTUGAL*. Lisboa, Portugal: Edições Un. Lusófonas.
- _____. (2002). “Linguagem e Religião: Um jogo, de racionalidade, de identidade, de fundamentos”. *Rever. Revista de Estudos de Religião*, 2002 (4): 81-98. Disponível em http://www.pucsp.br/rever/rv4_2002/p_pinto.pdf.
- PURY, Albert de; Römer, Thomas & Macchi, Jean-Daniel (éds.) (1996). *Israël Construit son Histoire. L'Historiographie Deuteronomiste à la Lumière des Recherches Récentes*. Genève: Labor et Fides.
- RICCEUR, Paul (1990). *Soi-Même Comme un Autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- _____. (1985). *Temps et Récit. 3: LE Temps Raconté*. Paris: Éditions du Seuil.
- SAWYER, John F.A. (1999). *Sacred LANGUAGES and Sacred Texts*. New York: Routledge.
- WETTE, Wilhelm de (1806–1807). *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament [Contributions to the INTRODUCTION of the Old Testament]*, 2 vols.
- WHITELAM, Keith W. (1997). *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*. New York: Routledge.

Uma religião que não era: os Judeus em Portugal na Idade Média e seus avatares¹

*A religion that wasn't: Jews in Portugal in the Middle Ages
and their avatars*

José Alberto R. S. Tavim

Centro de História da Universidade de Lisboa

ORCID ID 0000-0001-5064-8399

tavim.jose@hotmail.com



*Face de judeu ao lado do focinho de um cão, ambos com coifa,
portal da Sé de Évora. (Foto do autor)*

¹ Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito dos projetos UIDB/04311/2020 e UIDP/04311/2020. <https://doi.org/10.54499/UIDP/04311/2020>.

Resumo

Os judeus de Portugal foram considerados, frequentemente, pelos seus historiadores, como uma minoria religiosa submetida a uma maioria que detinha o poder político: neste caso, os cristãos. Uma visão interna do seu “universo” cultural durante a Idade Média revela que eles não consideravam ter uma religião nos mesmos parâmetros da teologia cristã. Os judeus identificavam-se como um Povo em diáspora, num destino determinado por Deus. Era esta relação formal e única com o “seu” Deus que determinava todos os aspectos da sua vida, inclusivamente a relação com o poder que os acolhia. Viviam assim numa situação de precariedade política e existencial, que só deixaria de o ser quando a era messiânica fosse protagonizada. Esta situação transitória repercutia-se também na sua organização social e tal explica o papel de rabi mais como administrador do que condutor religioso; e também a insistência em (re)viver uma ritualística que tecia uma ponte entre o passado e um presente que era apenas uma passagem para um futuro em glória.

Palavras-chave: religião, identidade, palavra, diáspora

Abstract

The Jews of Portugal were often considered by historians as a religious minority subject to a majority that held political power: in this case, the Christians. An inside look at their cultural “universe” during the Middle Ages reveals that they did not consider having a religion within the same parameters as Christian theology. The Jews identified themselves as a People in diaspora, with a destiny determined by God. This formal and unique relationship with “their” God determined all aspects of their life, including the relationship with the power that welcomed them. They thus lived in a situation of political and existential precariousness, which would only cease to exist when the messianic era took place. This transitory situation also had repercussions on his social organization and this explains the role of the rabbi more as an administrator than a religious leader; and also the insistence on (re)living a ritual that wove a bridge between the past and a present that was just a passage to a future in glory.

Keywords: religion, identity, word, diaspora

1. O Mundo da Palavra

Pode parecer um paradoxo mas na verdade os judeus não diziam que eram pessoas de religião judaica até ao século XIX.

Os judeus são detentores de uma cultura de compreensão, cujo fundamento é a sua articulação no âmbito de uma forma de vida colectiva e inclusiva, baseada na assunção da existência de um *ethnos*, cujos membros são os protagonistas de uma sobrevivência assumida em diáspora. O principal pressuposto dos ensinamentos rabínicos é a santificação de toda a existência, de tal forma que a separação entre o religioso e o secular era alheia ao universo dos judeus antes da modernidade.

A própria palavra judaísmo não tem uma matriz hebraica ou aramaica – advém do grego *Ioudaïsme*, cunhada pelos gregos para designar as “leis e costumes dos judeus” (Cohen 1997: 7-8) – e não foi utilizada por estes até à modernidade para assumir a categoria de uma religião, como no universo cristão. Na realidade, os judeus utilizavam, em termos de definição identitária, expressões do colectivo como “Israel” ou “Nação Santa”, ou a referência étnico-religiosa de “Judeus” (*yehudim*). Daí que após a expulsão da Península Ibérica em finais do século XV, se assumam como a “Nação” ou a “Nação Portuguesa e Espanhola” na diáspora dos séculos XVI a XVIII. Com a destruição do Templo e a reformulação rabínica em diáspora, o principal vector da santidade no mundo passou dos rituais exercidos pelos sacerdotes para o comportamento (adequado) de todo o povo, e os movimentos individuais de fé e de salvação têm assim um peso menor face ao protagonismo salvífico que se espera do colectivo do Povo Eleito. *Hatchalat ha-Ge`ulah*, o princípio da salvação, redenção ou libertação final, assume-se como colectivo e na imanência terrena.

Portanto, os judeus não se assumiam em termos de crença, mas como pessoas que teriam que ater-se a formalismos compreendidos como determinados por Deus, que deviam entender e cumprir. Por isso, o Judaísmo tem como dominante a palavra (Oz e Oz-Salzberger 2014).

Foi apenas no século XVIII que o filósofo Moses Mendelssohn (1729-1786) insistiu que o judaísmo é uma religião da Lei, requerendo acção, ou seja, de natureza pública e não universalista. Mas, segundo o filósofo, não são estes factores de diferenciação do cristianismo, em que o dogma e a teologia sistemática são determinantes, que implicam que o conjunto de rituais exercidos por um povo não possa ser considerado uma prática religiosa. Na verdade, no contexto da Alemanha

protestante, Mendelssohn estava desta forma a tentar conquistar um lugar para os judeus na civilização europeia, confluindo os significantes da sua identidade na malha semântica do cristianismo. Até lá, os judeus consideravam-se (apenas) uma nação “especial”, escolhida pelos desígnios divinos a que deviam obedecer ritualmente, longe dos princípios teológicos da religião cristã em que há uma separação entre a “carne” e o “espírito”, visto que no Judaísmo (na concepção assumida na modernidade como religião) Deus determina que haverá uma ressurreição da alma com o corpo (Batnitzky 2011: Cap. 1).

Concretamente na Idade Média, as glosas rabínicas, os comentários legalistas, as narrativas homiléticas, os poemas litúrgicos, as *responsa* rabínicas, as orações e um conjunto de costumes tradicionais davam forma a um abrangente sistema de santificação, designado muitas vezes como “A Vida da Torah”, visto que, como vimos, com a destruição do Templo, o povo substituiu aquele como repositório do sagrado. Assim, para todos os judeus na Idade Média, ser merecedor aos olhos de Deus era viver de acordo com a “Vida da Torah”, e só desta forma colectiva se concluiria a era do Exílio e se iniciaria a libertação de Israel da sua dispersão e subjugação (a outrem). A repatriação para a Terra de Israel, a restauração da dinastia davídica, a reconstrução do Templo e a renovação dos sacrifícios no seu altar levariam consequentemente aos “Dias do Messias”, sendo portanto a redenção (*ge`ulah*) não só terrena mas também colectiva (de todo o povo, ou seja, Israel) ².

Como explicita David Graizbord, sem o colectivo judaico, os seus funcionários e as suas instituições – os especialistas na *Halakha* ou Lei Judaica - os *midrashim* ou casas de estudos, os *mikveh* para os banhos rituais, o *mohel* ou circuncizador, um cemitério judaico e os talhos para obtenção da carne *casher* (própria para o consumo), o judeu não pode viver a “Vida da Torah” e, assim, atingir o propósito da sua existência como membro de um colectivo devotado à santificação da vida através da acção³. Não será por acaso que uma das pimeiras decisões do rei D. Manuel I, logo após o decreto de expulsão de dezembro de 1496, foi privar os judeus das suas sinagogas e do seu conteúdo, nomeadamente livresco, e também dos seus *midrashim* e cemitérios⁴.

2. Vide sobretudo Neusner (1988): 43-49; e Katz (1961): 16-17.

3. Estou em dívida para com David Graizbord não só por este parágrafo, mas também por todas as alusões feitas até aqui – vide Graizbord (2013).

4. Vide Tavares (1987: 37-39); Moita (2021: 125-128). Segundo um remanescente existente no Arquivo Municipal de Loulé, o encerramento das sinagogas e a privação dos serviços sinagogais devia ter sido decretado em carta escrita em Coruche, em 15 de dezembro de 1496 – vide Tavim (2018: 105-106).

Em todo este contexto, o cumprimento da vida judaica em diáspora é a *kahal*: uma entidade judaica configurada normativamente, cuja autonomia é publicamente reconhecida – é administrada de acordo com o Talmude -, mas que se encontra subordinada às Coroas cristãs. Em Espanha é designada de aljama, e em Portugal de comuna judaica. Equivalente ao concelho cristão, na verdade a palavra comuna não devia ter sido escolhida ou aceite ao acaso por ambos os protagonistas – o rei e as comunidades judaicas. Comuna, ou seja, o conjunto dos membros de uma comunidade, e por afinidade também a sua direcção (*ma`amad*), é a palavra que se associa mais ao significado de *kahal*, ou seja, “congregação”⁵. Na realidade, só o conteúdo do texto do documento régio (da chancelaria régia) ou comunal (da chancelaria da comuna judaica) permite entender se estamos perante o colectivo ou a sua direcção. Por exemplo, quando D. João I concede uma carta de privilégio à comuna dos judeus de Beja, em 25 de outubro de 1425, está a mencionar o colectivo dos judeus daquela vila⁶. Pelo contrário, quando, por exemplo, em 11 de outubro de 1485, a comuna dos judeus de Lisboa, reunida em vereação, na sinagoga grande, autoriza José Calado e José ben Yaex a venderem o foro de umas casas na Judiaria Nova a Juda Gabay e José Catalão, estamos a lidar com a administração do colectivo⁷.

Que significa este amorfismo de significados? Na visão do rei e das entidades do reino, a comuna era o lugar do outro “comum” a ter em conta, na qual, oficialmente, não interessava distinguir classes como na sociedade cristã. Para as congregações dos judeus a indefinição entre a população e a sua direcção também seria de prezar, pois distinções internas perante os outros não seriam politicamente interessantes quando o verdadeiro objectivo daquela era manter a santidade do colectivo em diáspora, para que fosse atingida a era messiânica. Sabemos amplamente, através da documentação, que os reis e outras entidades tinham relações privilegiadas com as elites das comunas. Mas o que prevalece no discurso identificativo é a constatação da diferença do outro, em geral. Por isso, nas fontes da época é comum o uso do termo “judaria” em vez de “judiaria” (Tavim 2021: 202). De acordo com José Pedro Machado, no *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, “judaria” é um “conjunto

5- Vide por exemplo Ben-Naeh (2008): cap. 4. Sobre os casos de Portugal vide Ferro (1980): Cap. 1; Tavares (1982): cap. 1. Sobre Espanha pode ler-se Baer (1998): caps. 5, 7 e 8. A amplitude do significado da palavra concelho, que designa quer a assembleia dos vizinhos, quer o colectivo restrito dos governantes - como elucida António Borges Coelho – no fim é semelhante ao da palavra comuna – vide Coelho (2017: 175-176).

6. ANTT, *Chancelarias Portuguesas. D. João I*, vol. 2, tomo 1, 2005, p. 161.

7. AMA, *Colecção de Pergaminhos*, Pergaminho nº 44.

de judeus” e sinónimo de judiaria (Machado 1991: 497). Tal revela que o conjunto dos homens é o significado primordial para o espaço em que habitavam, o que parece apontar, do ponto de vista cristão, para uma designação reducionista: o espaço que não interessava discriminar porque é o “lugar do outro” e, por isso mesmo, como diz Luísa Trindade, o “espaço outro”, não por constituir um lugar diferente, mas por ser habitado por pessoas de outra identidade (ou de outra etnia e religião) (Trindade 2013: 551). Portanto, para os governantes cristãos a “judaria” não é uma rua, mas o local dos judeus, revelando uma necessária opacidade desejada pelos cristãos. Só depois da expulsão a judiaria seria considerada uma rua ou uma travessa, de acordo com a concepção de urbanística cristã.

Mas voltemos à questão da concordância judaica com esta opacidade. Vimos que a vivência dos judeus era equacionada, para eles, segundo parâmetros diferentes daqueles que norteavam a maioria cristã, e que remetia para a sua condição do Povo de Deus permanecendo numa situação provisória, ou seja, em diáspora. E como se equacionaria esta vivência em termos da religião judaica nos termos em que foi definida por Moses Mendelssohn no século XVIII, ou seja, uma religião sem dogma e de essência ritualística? O que podemos avançar é que este é um aspecto fulcral da identidade judaica na Idade Média: o que dava significado à identidade judaica do colectivo era precisamente o conjunto de equipamentos existentes no espaço da judiaria e as práticas que ali e nos lares decorriam. Era nesse espaço que toda a existência devia ser aferida em função da “Vida da Torah”. Mesmo uma actividade trivial, de teor prático e sócio-económico, como a já mencionada venda de casas na Judiaria Pequena ou da Moeda, teve que ser avaliada pelo rabi e pela vereação, todos reunidos na sinagoga grande de Lisboa⁸. Tal significa que todas as actividades da esfera pública estavam sob a alçada das autoridades da comuna, e não podiam estar em contradição com a *Halakha* ou Lei Judaica⁹.

Neste sentido, o uso do hebraico – a língua sagrada dos judeus em que se realiza a leitura e se cantam os salmos (Ramos 2018: 20) - é um acto de manifestação identitária tão importante como o exercício da justiça de acordo com o Talmude. Em Portugal, os tabeliães judeus tinham de abrir sinal na Chancelaria Régia. Por lei de 1405 estão autorizados a fazer escrituras públicas em hebraico, mas D. João I proibir-lhes-á o uso da língua e dos alfabetos hebraicos, excepto nos sinais (Tavares 1982: 118-123). Contudo, mesmo com esta intrusão exterior, verifica-se aqui e ali certa “resistência”. No século XV, a lei ainda

8. Vide supra, nota 7.

9. Sobre a abrangência da *Halakha* vide Wigoder (1996: 412-422). Acerca da pertinência dos rabis para que todas as actividades se reportem à *Halakha* vide Goldish (2012: 149-172).

não estava interiorizada: em 1440 o próprio tabelião geral das comunas do reino, Isaac Beirão, invoca perdão por ter usado o hebraico em documentos oficiais, alegando não ter conhecimento da ordenação do reino (Tavares 1984: Quadro 4-A, 663). E ainda em 1465, o físico mestre Judas seria nomeado escrivão da câmara e do serviço novo da comuna de Torres Vedras porque Jacob Azecrim, que ocupava esse ofício, não sabia ler a “letra de Christãos”¹⁰. Na verdade, esta resistência observa-se em outros documentos do foro interno, ou mesmo privado, mas de forma subtil: ou seja, os das formas aljamiadas, em que determinadas fórmulas ou textos são escritos em romance, ou seja, num castelhano (Castanho 2018: 102-120) ou português “enobrecido” pela exibição em caracteres hebraicos. Em língua portuguesa é o caso do documento relativo aos órfãos de Miranda do Douro, de 1462, em que a única frase em caracteres hebraicos diz “Estormento Titoria”, e do trecho também em aljâmia em que Isaac Alferce, ou seja, Yishaq Alfasi, recebedor oficial da alfândega de Silves, comunica de forma privada com outro judeu de Faro, chamado Santo (Sem Tob) Abroz, em 23 de abril de 1474. Outro fenómeno interessante é a aposição de assinaturas em hebraico, por particulares judeus, em documentos contratuais em que estão envolvidos, mas que são concebidos e escritos por cristãos, portanto, em português redigido em caracteres latinos. É um fenómeno atestado muito longe no tempo: em contrato de Dezembro de 1201, estabelecido entre o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e a comuna judaica desta urbe, à guarda do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Gomes 2003: 66-67 E 123); no Livro da Repartição da Fruta de 1412, à guarda do Arquivo Municipal de Loulé¹¹; e ainda nos fundos do Cabido da Sé de Braga, à guarda do Arquivo Distrital de Braga, e no Primeiro Livro de Prazos, do Arquivo da Câmara Municipal da mesma cidade (Tavim 2016: 89-106), há assinaturas dos contratantes em hebraico que atestam a diferença de quem tem outra identidade e que todo o judeu da época sabia remeter para uma diferente carga de significados no seu universo idiossincrático.

Costuma dizer-se, em termos modernos, que o judaísmo é a religião do Livro: da Torah, do Talmude, do Zohar, etc. É por isso que todos os homens judeus eram letrados em hebraico: sem essa prerrogativa não podiam fazer o *bar-mitzvah* ou o rito de passagem para a idade adulta, em que o adolescente era chamado a ler um trecho da Torah; e também não podiam recitar as passagens da mesma no Shabbat e no ciclo das comemorações anuais, que mais que recordavam, traziam para o presente, no seio da família,

¹⁰. Tavares (1984: Quadro 4-A, 676). Vide ainda a interpretação de Barros (2018: 173-174).

¹¹. AML, *Registo de documentos relativos ao abastecimento e estabelecimento de géneros* [Livro da repartição da fruta] – PT/Amlle/Al/Cmlle/F/C/02/liv. 001. Sobre a comunidade judaica de Loulé vide Tavim (2018).

da sinagoga e da comunidade¹². Sem conhecer o hebraico e, portanto, sem acesso às fontes primordiais, o homem não podia ser um judeu em toda a sua plenitude. O recente trabalho de investigação de Tiago Moita revela a pujança das comunidades judaicas portuguesas em termos de produção ou aquisição de livros, de que restam magníficos exemplares sobretudo em algumas instituições estrangeiras: a posse de exemplares da Torah, de comentários, de *siddurim* (livros de oração), mas também de miscelâneas poéticas e outros *sefarim* (livros) atestam a importância da palavra escrita como sustentáculo da memória e da ritualística da comunidade (Moita 2021). Há provas que os judeus portugueses viviam numa situação de diglossia, e logo que conseguiam usar os caracteres latinos que estavam mais próximos da sonoridade hebraica para escreverem os seus nomes. O copista louletano Abraão ben Judas Hayyim utilizou mesmo o português escrito em caracteres hebraicos, na sua compilação de 1492, sobre aspectos práticos de cópia e iluminação de textos religiosos judaicos¹³.

2. O espaço da judiaria

O espaço da judiaria era também um espaço de resistência contra a assimilação, ou seja, contra a pressão para a conversão exercida pela maioria cristã. Sabemos por isso, através de testemunhos do tempo da primeira geração de judeus convertidos e sentenciados pela Inquisição (fundada, de facto, em 1536), que circulavam entre os seus membros formas de recusa e menosprezo da teologia cristã – desde invectivas singelas depreciativas da figura de Jesus até formas mais elaboradas que o atingiam enquanto elemento da Trindade e ressuscitado, acusando-o de feiticeira e de ser um bastardo. Neste último caso estamos a reportar-nos às chamadas *Toledot Yeshu*, ou seja, as “Histórias de Jesus”, cujo nome nunca é mencionado, mas cujo conteúdo proferido pelos “réus” nos permite uma identificação precisa (Tavim 2023).

Maria José Tavares tece uma síntese daquilo que considera a vida religiosa dos judeus na Idade Média portuguesa. Na verdade, faz menção à função do rabi e dos magistrados como garantes da vivência judaica da comuna, começando pelo mais singelo que é cuidar da saúde dos membros da comunidade, através da construção de hospitais e da sua manutenção, e da assistência aos pobres. Aliás, as autoridades comunais devem ainda manter as sinagogas e os serviços que aí decorriam, as escolas e os seus professores. Sem estes elementos, como vimos, não podia haver “Vida da Torah”.

12. Ver sobre este assunto o célebre artigo de Yerushalmi (1984), “Le Moyen Age. La mémoire, ses canaux et ses réceptacles”.

13. Cf. Matos (2015); e ainda Tavim (2018: 102-103).

Os judeus seguem o calendário lunar, ritmado pelas diferentes festividades que davam significado ao seu tempo cíclico (Tavares 1982: 351-360). Uma das raras descrições destas festividades reporta-se a Silves, e trata-se de uma acusação que recai sobre alguns membros da comunidade judaica local, de zombarem da figura de Jesus Cristo. Em agosto de 1492, Jacob Cofem e um outro judeu estão presos no castelo da urbe, alegadamente por ofensas à religião cristã. Durante a Páscoa cristã “fizeram jogos com diabos e gadanhos, e andavam após um que andava vestido como molho dizendo-lhe doestos e abodegando e fazendo tudo em desprezo da nossa Santa Fé”¹⁴. No documento há uma acusação do acto ser praticado durante a Páscoa Cristã. Na realidade, a exuberante evocação judaica do Purim - em que se lê o livro de Ester e se recorda a libertação dos judeus sob o domínio de Xerxes, rei da Pérsia, devido à intervenção daquela contra o malvado conselheiro Haman - foi realizada relativamente próximo da Páscoa cristã, no ano de 1492, correspondendo aos dias 21, 22 e 23 de março. Parece-nos estranho que os judeus de Silves cometam tal afronta abertamente, sobretudo no mesmo ano em são expulsos os judeus de Espanha, e a sua existência perigava em Portugal. Melhor, é talvez esse contexto de sentimento antijudaico que explica a interpretação das manifestações como um atentado anticristão e a ordem de prisão no castelo de Silves.

A prática mais importante do Purim é a leitura do rolo (meguillá) de Ester, nos officios da tarde e da manhã. Devemos, contudo, salientar que no Purim se exorciza de várias formas a personagem maldita de Haman. Por exemplo, quando se pronuncia o seu nome na sinagoga, é costume os adultos baterem o pé, enquanto as crianças os acompanham disferindo “hamanicos” ou martelos de madeira sobre os assentos. Mas, por outro lado, existe nesta festividade um carácter de excesso, de inversão dos valores da conduta normativa, que lembra o Carnaval cristão. Por exemplo, em algumas comunidades de origem hispânica é fabricado um Haman de açúcar, o qual é enforcado à porta das escolas. Quando as crianças ali entram, na tarde de Purim, comem um pedaço do boneco, servindo-se de uma pequena vara. Em geral, entre os manjares de Purim surgem empadas de forma triangular, conhecidas como “ôzenei Haman”, ou seja, as orelhas de Haman, e folares que representam a forca onde pereceu a personagem maldita¹⁵.

Chegaram até hoje descrições desta festividade, com evoluções comportamentais muito semelhantes às mencionadas no documento de Silves em causa, e que foram interpretadas pelas autoridades cristãs também como paródias vexatórias de Jesus Cristo e de atentado à religião cristã. Por exemplo, em Cochim, no sul da Índia, em

14- ANTT, *Chancelaria de D. João II*, livro 7, fols. 6vº-7.

15- Vide Dobrinsky (1986): 381-390; e Tavim (2009): 428-429.

meados do século XVI, os judeus costumavam fabricar um boneco feito de folhas de palmeira com um rosto debuxado sobre um coco tenro. Esta figura tinha um pano amarrado pelas pernas e pela cinta, e os braços apresentavam-se estendidos como os de um crucificado. E sabemos que todas as pessoas de cada casa arremessavam pedras, paus e lama ao rosto da figura, e que também cuspiam e batiam nela com vassouras, tudo com grandes risadas. Finalmente queimavam o boneco. No caso de Cochim ainda se pode suspeitar que os judeus associavam a figura de Haman a Jesus Cristo: segundo certas testemunhas, os judeus escreviam papéis de injúrias onde diziam que Aquele era filho do Homem, ou seja, filho do Diabo e de Maria, ou então que era filho de Haman, ou seja, filho do Diabo (Tavim 1994: 2010). Mas acontece que estes judeus não viviam sob a tutela das autoridades cristãs, ao contrário do que sucedia na Silves medieval, onde proceder da mesma forma seria um acto suicida. Portanto, o que chegou até nós no caso de Silves é uma interpretação manobrada pelas autoridades cristãs das exuberantes manifestações do Purim, com as suas carnavalizações em que se impõe a figura de Haman. Todavia, mesmo de forma sucinta e adulterada, trata-se da única descrição encontrada desta festividade, entre os judeus do Algarve e de Portugal, na Idade Média, que chegou até nós.

Como mencionámos, um dos locais primordiais da ritualística judaica comunal era a sinagoga (palavra grega) ou *beith-knesset* em hebraico (casa da reunião), que também funcionava como *beit-din* (tribunal), visto que a *Halakha* (a lei judaica) emana das fontes determinadas por Deus (Torah – a Lei Escrita - e o Talmude – a Lei Oral). Por isso, era na grande sinagoga de Lisboa que se sancionavam e proclamavam os actos públicos, de acordo com a Lei Judaica. Embora o edifício fosse descrito pelo médico alemão Hieronymus Münzer como uma espécie de templo religioso, e o seu aparato com quatro ordens de colunas tivesse como modelo as igrejas circunvizinhas (Münzer 1494-1495, 1931: 17), a sua função não era apenas similar à de uma igreja cristã, nem à de uma câmara municipal ou de vereação.

Os relatos do que acontecia no interior da sinagoga também não se equacionam com a ideia de ordem e de hierarquia das igrejas cristãs. As sinagogas tinham o seu quadro de funcionários onde primam o hazan ou cantor da liturgia, e o rabi que actualmente conduz o ciclo religioso, mas que na Idade Média era sobretudo um magistrado e juiz supremo da comuna (Schwarzfuchs 1993: 54). Por isso, o rabi é também o juiz dos órfãos judeus, cabendo-lhe a nomeação dos seus tutores. O rabi é assessorado por vereadores e procuradores oriundos do grupo dos “homens-bons”, ou seja, das famílias mais ricas da comuna, em equiparação com a vereação cristã. A vereação comunal é eleita

anualmente, com votos dos anciãos, dos mais abastados e outros designados com essa faculdade. Quanto aos rabis, uns são igualmente eleitos todos os anos, ao passo que outros são designados pelo rei como mercê (Tavares 1982: 118-120).

O rabi é, portanto, uma autoridade administrativa e temos que esperar pelo século XV para vermos personagens cultas como os Abravanel em situações de influência política¹⁶. Por isso, se observam atitudes de menos respeito para com pessoas detentoras deste cargo, quer por partes das autoridades cristãs, quer por parte dos próprios judeus: no fim não têm a áurea de “mediadores” do amor de Deus, como é suposto acontecer com os sacerdotes cristãos. Por exemplo, em Loulé, em 1409, Isaac Cofem, rabi da comuna local, foi desautorizado pelo juiz ordinário cristão, de nome Afonso Nunes, num caso que envolvia duas órfãs judias – Esther e Rica – e sua avó, que estava na posse dos bens de seu marido. O rabi decidiu a favor da idosa, mas Afonso Nunes ordenou o sequestro desses bens para serem entregues a Levi Gaguim e Faim Adida, tutores das meninas¹⁷.

Também há casos de completa afronta à autoridade do rabi. Maria José Tavares apresenta vários destes casos: em 1449, em Évora, rabi Isaac Pinto é agredido com um pau por Judas Navarro, depois de o prender devido a um confronto com Moisés Caldeirão; cerca de 1488, Jacob Galite, rabi no Alandroal, ordena a prisão de Judá Negrin por este não obedecer às suas ordens, alegando que era castelhano; cerca de 1490, mestre Salomão Coruchel e Velida, moradores em Lamego, insultam o rabi e batem no almocace, por estes terem ordenado a prisão de certas pessoas na sua casa; cerca de 1491, em Lisboa, Salomão ben Crespe, rabi da comuna de Sintra, foi insultado por José Guedelha, que não queria obedecer a uma ordem sua, dizendo José que Salomão era homem de pouco bem e portanto não devia ser rabi; e no mesmo ano, Benjamim Elias agride e insulta na sinagoga rabi Salomão Abet (Tavares 1982: 249 E 251).

Aliás, o ambiente social da sinagoga está longe da concórdia e da contenção na igreja. Em 1415, o escritor satírico Salomão Alami (ibn Lamish), no seu tratado de Ética *Iggeret ha-Musar* (Epístola sobre a Moralidade), revela uma realidade completamente diferente. Ao tentar demonstrar que a causa da perseguição dos judeus da Catalunha, Castela e Aragão, de que foi testemunha em 1391, é a punição divina pela sua decadência moral e religiosa, não deixa de consolidar o seu argumento apontando o caso da sociedade em que se exilou: a da comuna de Lisboa. Testemunhando o que se passa na sinagoga grande de Lisboa, especifica que ali o povo tagarela, os

16. Vide entre outros Netanyahu (1982); Lipiner (1997); Cohen-Skalli (2020).

17. AML, *Livro dos Órfãos*, nº 2 (PT/Amlle/Jud/Jolle/01/liv 001), fol. 21. Este caso foi resumido por Tavim E Mucznik (2018).

velhos ressonam, as senhoras exibem as suas joias e os espíritos livres trocam os livros profanos que trouxeram de casa, chegando o hazzan a intercalar os hinos sagrados com canções de amor, sensuais e mordazes, à maneira dos cristãos e muçulmanos, com o objectivo de atrair os espíritos infantis e os jovens arruaceiros (Wilke 2007: 55-56 e 61)¹⁸.

Sabemos igualmente que a sinagoga espelhava a hierarquia social: os judeus cortesãos, ou seja, os Negro, os Abravanel, os Palaçano, os Latam, os Toledano e outros compravam os melhores lugares na sinagoga. Sentavam-se à frente, em assentos de seda ou em cadeiras de dois recovados, que eram sua propriedade, os quais legavam, como outros bens, a seus descendentes. O próprio rei D. João II privilegiou os judeus seus favoritos com assentos na sinagoga (Tavares 1982: 361).

Sendo função do rabi local aplicar a Lei em todas as áreas da existência humana, o seu profissionalismo e execução deviam ser frequentemente contestados, mesmo para além dos casos de confronto e agressão. Por exemplo, em 1477, dois judeus de Évora – o jibiteiro Samuel Savarigo, “o velho”, e o físico Moisés Lavanza – dirigem-se a Lisboa porque não aceitam o procedimento lento dos rabis daquela cidade alentejana, quando estava em disputa a herança de certos bens¹⁹. Na verdade, rabi ou “rav” (em aramaico), significa “senhor”, “mestre”, ou “chefe”. Trata-se de um título honorífico atribuído aos mestres da Torah e, a partir do século III d.C, também ao director do serviço divino e da comunidade. Não é um sacerdote, pois esta dignidade desapareceu com a destruição do Templo e com a diáspora. Robert Bonfil elucida que a ideia de grandeza e força, multitude, abundância e riqueza, conotada com a palavra “rav”, precedeu aquela que se associa à de competência e saber (Bonfil 1992: 154). Segundo se depreende das investigações de Maria José Ferro, em Portugal, o rabi-mor e os rabis-menores exerceram mais uma prática administrativa e judicial que uma actividade sapiencial sagrada²⁰. O mesmo aconteceu em Safim e Azamor, no Norte de África, durante a primeira metade do século XVI (Tavim 1997: cap. 3). Só nos tempos modernos, na diáspora, e com a emancipação dos judeus e a igualdade jurídica e política, os rabis passam a ter funções exclusivamente de carácter

18. A obra de Salomão Alami – *Iggeret ha-Musar* – foi traduzida do hebraico e publicada em alemão por Adolf Jellinek, - vide Alami (1415,1854). As referências aqui enunciadas surgem nas pp. 27 e 10-11. Acerca de Alami, vide Baer (1998: 239-247); e Shochat (1971).

19. ADE, *Santa Casa da Misericórdia de Évora*, livro 63 (Albergarias ou Hospitais do Corpo de Deus da Sé do Espírito Santo, São Bartolomeu e São Gião): fols. 47-48. Vide ainda TAVIM e Mucznik (2018): 81-82.

20. Vide Ferro (1979: 24-29, 42-43 e 78-81); Tavares (1982: 107-119).

religioso, de instrução, de interpretação da Lei, e de condução dos serviços sinagogaes, passando a administração das comunidades a ser apanágio das juntas governativas de eleitos (mahamad, nos tempos modernos, corpos gerentes, nos tempos contemporâneos)²¹.

As comunidades medievais tinham, no entanto, os seus “doutores da Lei”, algo que se aproxima mais da função dos rabis contemporâneos e melhor expressado pelo termo haham, ou seja, “sábio” – usado pelos rabis de Amesterdão e de Londres (Schwarzfuchs 1993: 71), sendo um dos mais conhecidos Saul Levi Mortera (1596-1660) (Salomon 2009: 372-374), nascido em Veneza, e que foi haham na primeira cidade (Salomon 1988). O doutor da Lei medieval pregava na sinagoga, era professor de estudos rabínicos, na escola da comuna, e servia de árbitro entre os gestores daquela e o povo (Tavares 1982: 125). Portanto, esta personagem, mais que o rabi-mor e os rabis menores, é o que tem um perfil próximo do actual rabi, e que se aproxima mais, com a devida idiossincrasia, do sacerdote cristão.

A missão máxima dos rabis e de toda a vereação e funcionários da comuna era manter a integridade de Israel em diáspora, ou seja, que toda a vivência dos judeus fosse gerida no âmbito da Lei Judaica. As informações que apresentámos acima, dos atritos com os rabis e do desleixo na sinagoga fazem parte das contingências locais, ou daquilo que Hanna Arendt designaria como a “condição humana” (Arendt 2001). Mas ao mesmo tempo espelham a especificidade da identidade judaica em diáspora: o rabi não é um sacerdote e a sinagoga não é o Templo. Aquilo que parece a falta de solenidade é, na realidade, o espelho de uma situação transitória: deveras fundamental é o caminho do futuro determinado por Deus, até à apoteose da salvação e da era messiânica. Ou, como considera Roberta Rosenthal Kwall, a Halakha respeita duas distintas relações de poder: a primeira entre Deus e o Povo Judaico, e a segunda entre o Povo e os seus rabis. Tendo a Halakha como fundamento o conceito da Revelação Divina, tal incorpora um modelo vertical de relação entre Deus e os judeus. Em contraste, o desenvolvimento e a interpretação da Lei Judaica estão dentro do alcance dos seres humanos e como estes são, em teoria, iguais uns aos outros, este modelo pode ser considerado horizontal. Efectivamente, a relação entre o rabi e o povo também pode ser considerada vertical, visto que aqueles declaram a Lei a que este deve obedecer. Mas grande parte da tradição judaica foi moldada pelas práticas ou costumes do próprio povo, que muitas vezes surgiram de forma paralela ao exercício da autoridade le-

21. Além de Bonfil (1992: 154), vide Benayoun e Podesevler (2003); e Schwarzfuchs (1986).

gislativa pelos rabinos. Este fenómeno proporciona outra dimensão horizontal, dado que os costumes não são o produto da autoridade divina ou da liderança rabínica. Todavia, todos os judeus sabem que, através da Revelação, Deus permeou a Terra com instruções, leis e mandamentos que são a Sua inefável vontade (Kwall 201): 14-15). Que consequências têm estas directrizes na prática? Que, como já frisámos, a relação vertical entre rabi e povo não tem a mesma dimensão hierárquica e um teor de transcendentalidade que se possam comparar àqueles que presidem na relação entre o sacerdote e o crente cristão, e é essa maior horizontalidade entre as duas entidades que condiciona a autoridade do rabi e a contestação do povo. O rabi não é um mediador especializado entre um Deus transcendental e o comum menos conhecedor, mas apenas um legalista que assume a função de fazer cumprir a Lei Divina na Terra. Por outro lado, desta forma, a Lei Divina impõe-se a todo e qualquer judeu de uma forma incontestavelmente vertical. Por isso, insistia Mendelssohn, o conjunto de rituais judaicos podia ser considerado, por si, uma prática religiosa.

E há provas que esta asserção era assumida pelas gentes do Povo? Na parca documentação resistente evidenciam-se algumas provas daquilo que Yosef Hayim Yerushalmi considera que a massa dos judeus estava pronta para aceitar: não a história em termos imanentes, mas uma concepção mítica que se situava além daquela e que dotaria o indivíduo do poder de participar activamente no acelerar da era messiânica (Yerushalmi 1984 : 90). Como vimos, uma dessas provas é a iniciativa de assinar os nomes em hebraico. Trata-se, na realidade, da prova que dominavam o “utensílio” fundamental para se orientarem e orientarem a vida da família no âmbito da Lei Judaica, e ao mesmo tempo de uma “marca” identitária que eram Israel. Mas há “provas” de outro teor. Por exemplo, em 1542, num processo da Inquisição de Coimbra, Mécia Rodrigues, que nasceu judia, é acusada de tirar o mau-olhado com uma invocação popular judaica, em que surgem o profeta Elias e Lilit, a mulher diabo. A fórmula era –

Vai Elias pela carreira, encontrar com Lily, e disse-lhe: adonde vas qua Lily; vou a casa de foam, que tivesse o dito olhado, a sua carne comer, e seu sangue beber, e seu osso quebrantar. Eu [Elias] te conjuro com doze anjos e com doze arcanjos e com o nome de Deus Sancto e Bendito, que seu sangue não bebas, nem sua carne não comas, nem seu osso quebrantes, e al não faças, e al não disse ...²².

22. ANTT, *Inquisição de Coimbra*, proc. 2110: fol. 34.

Também em 1565, Isabel Fernandes, de Monforte, foi acusada de juntamente com certas cristãs, se deslocarem às casas de outras que estavam doentes para as “guaiarem” (chorarem), pois desta forma ficariam sãs²³. Esta necessidade de seguir uma norma ou de lhe obedecer - com um objectivo prático, mas dentro do quadro legal judaico - através de comportamentos estereotipados, verifica-se até em frases de repulsa pelo Cristianismo e pela figura de Jesus. Por exemplo, em meados do século XVI, quer Galaor de Vilhagra, residente em Bragança, quer mestre António de Valença, de Mogadouro, foram acusados na Inquisição de Évora de dizerem a mesma blasfémia, ou seja, que Jesus tinha nascido em Belém, rodeado de excrementos, e que a a Lei de Cristo era uma colher de pau (devido ao culto dos santos, da Virgem e de Cristo, cuja figuração era muitas vezes feita em madeira) (Tavim 2023). Em relação ao cancionero “conservado” pelos judeus ibéricos nas suas diásporas, e só mais recentemente fixado para as gerações futuras em cadernos e outros materiais mais efêmeros, também Vanessa Paloma Elbaz considera que o não-verbal está frequentemente ligado ao ritual, à crença e aos momentos íntimos de transmissão através do som, do gesto e do pensamento²⁴.

Portanto, mesmo ao nível do quotidiano e para além das pretensões rabínicas, os judeus e as judias sabiam que nas diversas dimensões da cultura popular, a recitação e o ritual eram cruciais para a existência de Israel, ou seja, para a “Vida da Tora”.

Na verdade, a sua existência estava pautada por um ciclo anual de festividades, cujos rituais específicos eram cumpridos de forma escrupulosa, para assegurar a continuação da sua relação com Deus: no ciclo anual observa-se o Rosh ha-Shana ou Ano Novo, o Yom Kipur (dia da Expição), a Páscoa de Sukkot (das Cabanas), Hanucá ou a Festa de purificação do Templo, o Purim, a Páscoa de Pessah, a Páscoa de Shavuoth (Pentecostes), o Tisha-be Av (data da destruição do Primeiro e do Segundo templo), e ainda todos os Shabbat, que começam no crepúsculo de sexta e acabam no anoitecer de sábado. Também no quotidiano, ou seja, em todos os dias, o judeu devia pronunciar as três orações: a chavith pelo nascer do sol, a minha às 3 da tarde e o arvit ao por do sol²⁵. Não havia, como no cristianismo, a dimensão do tempo quotidiano e a dimensão do tempo sagrado, este último passado sobretudo na igreja. Como mencionámos, todos os momentos da sua vida

23. ANTT, *Inquisição de Évora*, proc. 455: fols. 20 e 33-33vº.

24. Vide Elbaz (no prelo) Tavim (2025).

25. Vide o resumo de Steinhardt (2009: 237-238). Para mais elucidações sobre estas festas, suas recitações e rituais vide por exemplo Dobrisnky (1986).

Dossiê | Dossier

não são apenas os momentos da lembrança do passado do seu Povo desde o pacto com Deus; são a reactualização desse mesmo passado que assim deixa de o ser e se torna presente porque Ha-Shem (o nome – de Deus, tão imponente que não deve ser pronunciado, mesmo para além da vanidade reprimida no Cristianismo) está sempre presente por entre o seu Povo, mesmo em diáspora. Ou como diz Yosef Hayim Yerushalmi:

Os dias das festas judaicas não tinham de verdade um fundamento histórico. Rosh ha-Shana e Yom Kippur são no fundo ritos anuais de arrependimento e de expiação graças aos quais, tanto no plano pessoal como no plano colectivo, a 'história' carregada de pecados do ano velho era abolida para deixar lugar a um começo novo e virgem (Yerushami 1984: 57-58)²⁶.

26. Tradução nossa a partir da edição francesa.

Fontes

Manuscritos

- Arquivo Distrital de Bragança (ADB), *Pergaminhos*, doc. 023P.
- Arquivo Distrital de Évora (ADE), *Santa Casa da Misericórdia de Évora*, livro 63 (Albergarias ou Hospitais do Corpo de Deus da Sé do Espírito Santo, São Bartolomeu e São Gião).
- Arquivo Municipal de Almada (AMA), Câmara Municipal de Almada, Divisão de Arquivo Histórico e História Local – *Colecção de Pergaminhos*, Pergaminho n.º 44.
- Arquivo Municipal de Loulé (AML)
Livro dos Órfãos, n.º 2 - PT/AMLLE/JUD/JOLLE/01/liv 001.
Registo de documentos relativos ao abastecimento e estabelecimento de géneros [Livro da repartição da fruta] – PT/AMLLE/AL/CMLLE/F/C/02/liv. 001.
- Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)
Chancelaria de D. João II, livro 7.
Inquisição de Coimbra, proc. 2110.
Inquisição de Évora, proc. 455.

Impressos

- ALAMI, Salomão (1415,1854). *Iggeret ha-Musar*, tradução do hebraico e publicação em alemão por Adolf Jellinek. Leipzig: J. Fischel.
- Chancelarias Portuguesas. D. João I* (2005). Edição de João José Alves Dias. Lisboa: Centro de Estudos Históricos, Universidade Nova de Lisboa, vol. 2, tomo 1.
- MÜNZER, Jerónimo (1494-95, 1931). *“Itinerário” do Dr. Jerónimo Münzer* (excertos), pub. por Basílio de Vasconcelos. Coimbra: Imprensa da Universidade.

Bibliografia

- ARENDDT, Hannah (2001). *A condição humana*. Lisboa: Relógio d`Água.
- BAER, Yitzhak (1998). *Historia de los Judíos en la España Cristiana*. Barcelona: Riopiedras.
- BARROS, Maria Filomena Lopes de (2018). “Cultura tabeliônica e língua: a propósito de uma ket-tubá da Biblioteca Pública de Évora”. In *Os Judeus em Portugal durante a Idade Média. Análise das suas fontes*, ed. José Alberto R.S. Tavim et alli, 161-178. Coimbra: Almedina.
- BATNIZKY, Leora (2011). *How Judaism Became a Religion. An Introduction to Modern Jewish Thought*. Princeton e Oxford: Princeton University Press.
- BENAYOUN, Joselle Allouche e PODESELYER, Laurence (2003). *Les Mutations de la Fonction Rabbinique*. Paris: Observatoire du Monde Juif.

Dossiê | Dossier

- BEN-NAEH, Yaron (2008). *Jews in the Realm of the Sultans. Ottoman Jewish Society in the Seventeenth Century*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- BONFIL, Robert (1992). “Le savoir et le pouvoir: pour une histoire du rabinat à l’ époque pré-moderne”. In *La Société Juive à travers l’ Histoire*, dir. Shmuel Trigano, 115-195. Paris: Fayard, vol. 1.
- CASTAÑO, Javier (2018). “The Orphans` Portion and the Jews of Miranda do Douro in 1490”. In *Portuguese Jews, New Christians, and `New Jews`. A Tribute to Roberto Bachman*, ed. Claude Stuczynski e Bruno Feitler, 102-120. Leiden: Brill.
- COELHO, António Borges (2017). *Comunas ou concelhos*. Lisboa: Caminho.
- COHEN, Shaye (1997). *The Beginnings of Jewishness*. Berkeley: The University of California Press.
- COHEN-SKALLI, Cedric (2020). *Don Isaac Abravanel: An Intellectual Biography*. Brandeis: Brandeis University Press.
- DOBRINSKY, Rabbi Herbert C. (1986). *A Treasury of Sephardic Laws and Customs*. Hoboken-Nova Iorque: Ktav Publishing House, Yeshiva University Press.
- ELBAZ, Vanessa Paloma (2025). “Judeo-Spanish Cancioneros in the Mediterranean and the Traceability of Home (1761-1913)”. In *Homesickness Around the Mediterranean, 1492-1923*, ed. José Alberto Tavim e João Teles e Cunha. Londres: Routledge.
- FERRO, Maria José Pimenta (1980). *Os judeus em Portugal no século XIV*. Lisboa: Guimarães & Ca Editores.
- GOLDISH, Matt (2012). “Hakham Jacob Sasportas and the Former Conversos”. *Studia Rosenthaliana* 44: 149-172.
- GOMES, Saul António (2003). *A Comunidade Judaica de Coimbra Medieval*. Coimbra: Inatel.
- GRAIZBORD, David (2013). “Who and what was a Jew? Some considerations for the historical study of New Christians”. In *Os judeus e o comércio colonial (séculos XVI-XIX): novas abordagens*, coord. de José Alberto Tavim. Anais de História de Além-Mar 14: 15-44.
- KATZ, Jacob (1961). *Exclusiveness and Tolerance: Jewish-Gentile Relations in Medieval and Early Modern Times*. New York: Schocken.
- KWALL, Roberta Rosenthal (2015). *The Myth of the Cultural Jew. Culture and Law in Jewish Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- LIPINER, Elias (1997). *Two portuguese Exiles in Castille: Dom David Negro and Dom Isaac Abravanel*. Jerusalém: The Magnus Press.
- MACHADO, José Pedro (1991). *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 3.
- MATOS, Débora (2015). “Catálogo 10. Compilação”. In *O livro e a iluminura judaica em Portugal no final da Idade Média*, ed. Luís Urbano Afonso e Adelaide Miranda, 129-130. Lisboa: BNP.
- MOITA, Tiago (2021). *El libro hebreo iluminado en Portugal en la Edad Media (siglos XIII-XV)*. Madrid: CSIC.
- NETANYAHU, Benzion (1982). *Don Isaac Abravanel, Statesman and Philosopher*. Filadélfia: The Jewish Publication Society of America.

Dossiê | Dossier

- NEUSNER, Jacob (1988). *From Testament to Torah. An Introduction to Judaism in its Formative Age*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1988.
- OZ, Amos e OZ-SALZBERGER, Fania (2014). *Jews and words*. Yale: Yalebooks.
- RAMOS, José Augusto (2018). “O hebraico como língua dos hebreus”. In *Os Judeus na Península Ibérica durante a Idade Média. Análise das suas fontes*, ed. José Alberto R.S. Tavim et alli, 15-36. Coimbra: Almedina.
- SALOMON, Herman Prins (2009). “Mortera, Saul Levi”. In *Dicionário do Judaísmo Português*, ed. Lúcia Liba Mucznik et al., 372-374. Lisboa: Editorial Presença.
- _____. (1988). “Introdução. Saul Levi Mortera: o homem, a obra, a época”. In *Saul Levi Mortera, Tratado da Verdade da Lei de Moisés escrita pelo seu próprio punho em português em Amesterdão 1659-1660*, ed. Herman Prins Salomon, XV-CXLVI. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- SHOCHAT, Azriel (1971). “Alami, Solomon”. In *Encyclopaedia Judaica*, ed. Cecil Roth, 510. Jerusalém: Keter Publishing, vol. 2.
- SCHWARZFUCHS, Simon (1993). *A Concise History of the Rabbinate*. Oxford and Cambridge: Blackwell.
- _____. (1986). *Kahal, La Communauté Juive de l'Europe Médiévale*. Paris: Maisonneuve & Larose.
- STEINHARDT, Inácio (2009). “Festividades religiosas judaicas”. In *Dicionário do Judaísmo Português*, ed. Lúcia Liba Mucznik et al., 428-429. Lisboa: Editorial Presença.
- TAVARES, Maria José Pimenta Ferro (1982-1984). *Os judeus em Portugal no século XV*. Lisboa, FCSH-INIC, 2 vols.
- _____. (1987). *Judaísmo e Inquisição. Estudos*. Lisboa: Editorial Presença.
- TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva (2023). “Toledot Yeshe as a framework of identity resistance The Portuguese case: Text and context (sixteenth - seventeenth centuries)”. *Hamsa, Journal of Judaic and Islamic Studies* 9
https://www.academia.edu/109411179/Toledot_Yeshu_as_a_framework_of_identity_resistance_The_Portuguese_case_Text_and_context_sixteenth_seventeenth_centuries_
- _____. (2021). “Os judeus em Portugal nos séculos XIV e XV: indícios de uma cultura reactiva”. In *Soteriologias, identidades e salvação*, ed. Carlos Almeida, Filipa Roldão e Catarina Almeida, 193-218. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa.
- _____. (2018). “Judeus de Loulé nos séculos XIV-XV: no prolongamento do al-Andaluz”. In *Atas do I Encontro de História de Loulé*, coord. Rita Moreira e Nelson Vaquinhas, 91-110. Loulé: Arquivo Municipal de Loulé.
- _____. (2016). “Falando de si mesmos. Duas comunidades próximas: os judeus de Guimarães e de Braga”. *Praça Velha* 36: 89-106.
- _____. (2010). “Purim in Cochim in the Middle of the Sixteenth Century according to Lisbon`s Inquisitorial Trials”. *Journal of Indo-Judaic Studies* 11: 7-24.

Dossiê | Dossier

- _____ (2009). “Purim”. In *Dicionário do Judaísmo Português*, ed. Lúcia Liba Mucznik et al., 428-429. Lisboa: Editorial Presença.
- _____ (1997). *Os judeus na Expansão Portuguesa em Marrocos no século XVI. Origens e actividades duma comunidade*. Braga: APPACDM Distrital de Braga.
- _____ (1994). “Os judeus e a Expansão Portuguesa na Índia durante o século XVI. O exemplo de Isaac do Cairo: espião, ‘língua` e ‘judeu de Cochim de Cima`”. *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian* 33: 137-262.
- TAVIM, José Alberto e Mucznik, Lúcia (2018). “Jóias da documentação judaica medieval portuguesa”. In *Os Judeus na Península Ibérica durante a Idade Média. Análise das suas fontes*, ed. José Alberto R.S. Tavim et alii, 65-95. Coimbra: Almedina.
- TRINDADE, Luísa (2013). *Urbanismo na composição de Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim (1984). *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*. Paris: Gallimard.
- WIGODER, Geoffrey (1996). *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*. Paris : Editions du Cerf, Robert Lafont.
- WILKE, Carsten (2007). *Histoire des Juifs Portugais*. Paris: Chandeigne

***Dhimmah* ou a proteção
dos não muçulmanos no Islão:
*Notas para uma aproximação introdutória***

*Dhimmah or the protection of non-muslims in islam:
Notes for an introductory approach*

Fabrizio Boscaglia

Universidade Lusófona
ORCID ID 0000-0001-8816-3880
fabzioboscaglia@gmail.com

Resumo

Este artigo pretende fornecer ferramentas textuais e hermenêuticas básicas para se poder enquadrar e refletir sobre o conceito e a prática da *dhimmah*, o ‘pacto de proteção’ que garante a liberdade de culto e a convivência entre diversas comunidades religiosas em contexto islâmico. Após uma apresentação linguístico-conceitual da *dhimmah*, seguida por um enquadramento hermenêutico desta palavra no Alcorão e nos ensinamentos de Muḥammad, passa-se a descrever de forma sucinta alguns elementos da história e algumas características fundamentais deste pacto. Para finalizar, é proposta uma abordagem interpretativa teológico-mística sobre o pluralismo religioso, relacionada com o Sufismo (a mística islâmica).

Palavras-chave: Dhimmah, pacto de proteção, Islão, pluralismo religioso, Sufismo.

Abstract

This article aims to provide basic textual and hermeneutical instruments for framing and reflecting on the concept and practice of dhimmah, the ‘pact of protection’ that guarantees freedom of worship and coexistence between different religious communities in an Islamic context. After a linguistic-conceptual overview of dhimmah, followed by a hermeneutical framework of this word in the Qur’ān and in the teachings of Muḥammad, the text proceeds to briefly describe elements of the history and some fundamental characteristics of this pact. Finally, a theological-mystical interpretative approach is proposed on religious pluralism, related to Sufism (Islamic mystical dimension).

Keywords: Dhimmah, pact of protection, Islam, religious pluralism, Sufism.

Ó seres humanos, em verdade, Nós vos criámos de um macho e uma fêmea, e fizemos de vós povos e tribos, para que vos conheçais uns aos outros.

Alcorão (XLIX: 13)¹

[...] nossa grande tradição árabe – de tolerância e de livre civilização [...]

Fernando Pessoa (2012: 71)²

1. O conceito de *dhimmah*³

Na tradição islâmica, *dhimmah* é a palavra que indica o ‘pacto de proteção’ ou ‘de segurança’ que um qualquer governo islâmico tem de propor, e desejavelmente estipular, com as comunidades de outras religiões, para que estas tenham liberdade de culto, assim como direitos e deveres definidos e tutelados pelo estado, num contexto em que o próprio estado é governado por muçulmanos e regido, em termos jurídicos, unicamente pela ‘lei’ islâmica (*sharī‘ah*). Tal pacto foi inicialmente entendido para ser estipulado com judeus e cristãos enquanto *ahl al-kitāb* (‘gente do Livro’), ou seja, comunidades religiosas que são fieis ao Único ‘Deus’ – *Allāh* – através da adesão a um livro sagrado revelado por Ele, nomeadamente – nos casos de judeus e cristãos – a Torá e o Evangelho. Ao longo do tempo, e em diversas circunstâncias, este ‘pacto de proteção’ que, conforme foi dito, garante a convivência pacífica entre comunidades religiosas num contexto governado pelo Islão, chegou a ser estipulado entre muçulmanos e outros grupos religiosos para além de judeus e cristãos, tal como, por exemplo, zoroastrianos, hindus e budistas

1. As traduções-interpretações na língua portuguesa dos sentidos dos versículos do Alcorão são citadas e/ou reelaboradas a partir da consultação da versão de Challita (2010), ao compará-la com o texto original árabe.

2. Texto datado c. 1916-1918. A ortografia deste texto foi atualizada. Todas as datas indicadas neste texto, salvo onde diferentemente indicado, referem-se à chamada Era Comum (EC), conforme o Calendário Gregoriano em vigor.

3. Este artigo foi realizado no contexto da linha de investigação Herança e Espiritualidade Islâmica da área de Ciência das Religiões da Universidade Lusófona, com o apoio da Fundação Islâmica de Palmela, e no âmbito das atividades do centro de investigação LusoGlobe da Universidade Lusófona.

(cf. al-Ghiryānī *apud* Yusuf⁴ 2010: 129). O indivíduo não muçulmano que pratique outra religião num estado islâmico, ao abrigo do pacto chamado *dhimmah*, é chamado e considerado um *dhimmi*, ou seja, um ‘indivíduo protegido’.

De um ponto de vista linguístico e conceitual, a palavra árabe *dhimmah* (ذِمَّة) é geralmente traduzida através de expressões como ‘proteção’, ‘tutela’, ‘pacto de proteção’, ‘segurança’, ‘salvaguarda’, ‘imunidade’, ‘consciência’. A raiz triconsonantal à qual esta palavra é por norma reconduzida, nomeadamente *dh-m-m*, parece, por outro lado, remeter para as ideias de julgamento desfavorável, crítica, desaprovação, repreensão, censura. A aparente ambiguidade ou ambivalência desta raiz linguística emerge inclusivamente na tradição lexicológica mais antiga da língua árabe, em que o lema *dhimmah* é entendido como ‘santidade’, ‘segurança’ e ‘proteção’, ao mesmo tempo que a forma verbal *dhammah*, da mesma raiz lexical, remete para o sentido de ‘indignidade’. Apesar disso, na tradição intelectual e jurídica islâmica prevaleceu o sentido de ‘pacto’, ‘pacto de proteção’ e ‘santidade [de um pacto que é sagrado]’, enquanto a ‘desaprovação’ e as outras condições desfavoráveis há pouco referidas estão relacionadas, conseqüentemente, apenas com quem quebra um pacto sagrado (Cf. Ayoub 1983: 172-173; Murad 2010: 10-11).

2. *Dhimmah* no Alcorão

No Alcorão⁵, aliás, a palavra *dhimmah* é utilizada na aceção de ‘pacto’. Todavia, no Livro Sagrado do Islão revelado entre 610 e 632 EC em língua árabe a (e através) de Muḥammad⁶ – o Profeta último, e mais importante, do Islão –, a expressão aparece apenas duas vezes e é utilizada num sentido mais genérico, o de simples ‘pacto’ ou ‘compromisso’, e menos específico daquele que veio a tomar na jurisprudência islâmica enquanto ‘pacto de proteção’ estipulado com a ‘gente do Livro’. De facto, na sura⁷ IX, a palavra *dhimmah* aparece em dois versículos próximos entre eles, em que o tema abordado é o facto de ser impróprio e inoportuno os muçulmanos estipularem um pacto com os idólatras, por causa da atitude transgressiva destes, que não merece confiança. Note-se que, nestas passagens, não se trata de ‘gente do Livro’, antes se fala dos *mushrikūn*, ‘idólatras’ ou ‘politeístas’ da Península Arábica:

4- Os nomes e apelidos de autores ativos em 2024 e listados na Bibliografia deste artigo são transcritos conforme estes mesmos autores assinaram as obras referidas, ou seja, sem alterar a ortografia nem o tipo de transliteração por eles utilizadas.

5- *Al-Qur’ān*, ‘a Recitação’.

6- Meca, c. 570 – Medina, 632.

7- Sura (*sūrah*), ‘capítulo’ do Alcorão.

Como pode haver [qualquer tratado] quando, se eles tivessem a supremacia sobre vós, não respeitariam parentesco nem compromisso [*dhimmah*]? Satisfazem-vos com palavras, ainda que os seus corações as neguem. A maioria deles é depravada. (IX: 8)

Não respeitam parentesco, nem compromisso [*dhimmah*] com fiel algum, porque são transgressores. (IX: 10)

O Alcorão confirma, pois, a aceção positiva da palavra *dhimmah* em contexto islâmico, apesar de, no Livro, o lema não ser utilizado no sentido específico de ‘pacto de proteção’ estipulado pelos governantes muçulmanos com outras comunidades religiosas. Note-se, à margem disso, que existem, no Alcorão, outras palavras que enraízam nas três consonantes *dh-m-m*, e que têm uma aceção negativa. Elas, contudo, não têm a ver com os sentidos de ‘pacto’ ou ‘proteção’. É o caso de um versículo em que Deus fala, dirigindo-se a Muḥammad, acerca do profeta Jonas (Yūnus), quando este foi engolido pela baleia: “Se não o tivesse alcançado a graça do seu Senhor, certamente [Jonas] teria sido arrojado sobre a orla desértica, em desgraça [*madhmūmun*]” (LXVIII: 49).

3. *Dhimmah* nos *aḥādīth* e na *sunnah* do Profeta

A palavra *dhimmah* encontra-se várias vezes mencionada por Muḥammad nos ensinamentos contidos nos *aḥādīth*⁸, as ‘narrações’ proféticas em que são relatadas as ações, palavras, descrições e aprovações e desaprovações tácitas do Profeta, e que assim informam acerca da *sunnah*, a ‘via’ ou ‘prática’ dele, ou seja, os hábitos proféticos e as práticas normativas que constituem o exemplo de atitudes e comportamentos para toda a comunidade de muçulmanos e muçulmanas. Os *aḥādīth* são a segunda fonte textual por importância no Islão, depois do Alcorão, e são considerados imprescindíveis, pela tradição islâmica maioritária, para a correta compreensão do próprio Alcorão, logo do Islão enquanto ‘religião’ (*dīn*) em todos os aspetos dela, inclusivamente práticos, relativos à fé, e gnosiológico-epistemológicos.

Nas principais coleções de *aḥādīth* a palavra *dhimmah* é utilizada em sentido positivo, como ‘segurança’ divina e como ‘pacto de proteção’ estipulado entre os muçulmanos – nomeadamente, entre o Profeta – e a ‘gente do Livro’. Com o sentido de ‘segurança’, logo de proteção divina, a palavra é mencionada na prece que o Profeta dirigia a Deus quando partia para uma viagem:

8. Singular: *ḥadīth*.

Ó Deus, Tu és o companheiro de viagem e o guardião da família. Ó Deus, acompanha-nos com a Tua proteção e faz-nos regressar em segurança [*dhimmah*]. Ó Deus, refugio-me em Ti face às dificuldades da viagem e ao regressar num estado de grande tristeza. (*Jāmi ‘ al-Tirmidhī*, n.º 3438)⁹

Já no que respeita ao pacto de proteção estipulado com os não muçulmanos, na seguinte narração, entre outras, é patente o compromisso de proteção e segurança ao qual o Profeta é fiel, assim como o valor sagrado, tanto do próprio pacto, como da vida dos *protegidos*: “Quem matar uma pessoa dentre da gente do pacto de proteção [*ahl al-dhimmah*], não sentirá a fragrância do Paraíso, e [repare-se que] a sua fragrância pode ser detetada a uma distância de quarenta¹⁰ anos”. (*Sunan al-Nasā’ī*, n.º 4750). Este legado perdurou e encontra-se confirmado por um dos califas bem-guiados¹¹, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, quando este afirma: “[...] aconselho-vos a serdes bondosos para com a gente do pacto de proteção [*ahl al-dhimmah*] e a honrardes o pacto do vosso Profeta (ﷺ) [...]”¹² (*Musnad Aḥmad*, n.º 362-363).

4. Direitos e deveres dos não muçulmanos

Note-se que ao califa ‘Umar, um dos mais importantes companheiros e discípulos do Profeta e entre os mais imediatos e venerados sucessores do próprio Muḥammad na liderança da ‘comunidade’ islâmica (*umma*), é atribuído o chamado Pacto de ‘Umar (c. 637), pelo qual ele estipulou o próprio ‘pacto de proteção’ (*dhimmah*) com os não muçulmanos do Oriente Próximo, estabelecendo as condições de convivência com judeus e cristãos nas zonas da Palestina, da Síria e do Líbano (Cf. Adamec 2009: 145-146). A possibilidade concreta de uma coexistência pacífica entre as comunidades das três religiões “abraâmicas” nesta região, nomeadamente

9- Salvo onde diferentemente indicado, as traduções dos *aḥādīth* são realizadas a partir das versões árabes e das traduções inglesas consultáveis digitalmente em <https://sunnah.com> (consultado a 17 dez. ’24). Colocam-se nas referências bibliográficas, a itálico, os títulos com os quais são conhecidas as antologias que contêm os textos citados.

10- Noutra versão, “setenta” (cf. *Sunan al-Nasā’ī*: 4749).

11- A expressão árabe *al-khulafā’ al-rāshidūn*, ‘os califas bem-guiados’, na qual se destaca o conceito de *khalīfah*, ‘califa’ (literalmente, ‘sucessor’), refere-se – segundo a maioria sunita dos muçulmanos – aos quatro importantes discípulos ou ‘companheiros’ (*ṣaḥābah*) de Muḥammad, que lhe sucederam na condução da comunidade islâmica após a morte do próprio Profeta, desde 632 até 661, nesta ordem temporal: Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uthmān e ‘Alī.

12- Noutra versão: “[...] aconselho-vos a serdes bondosos para com a ‘gente do pacto de proteção’ (*ahl al-dhimmah*) porque [esta gente] tem um pacto com o vosso Profeta (ﷺ) [...]”.

em Jerusalém enquanto cidade sagrada para as três tradições, começou por este célebre ato do líder muçulmano ‘Umar e consolidou-se, continuando durante séculos, entre altos e baixos, tal convivência sendo garantida pela lei islâmica. A partir da dissolução do Império Otomano (extinto no início da década de 1920), a convivência entre religiões nesta área do mundo tem vindo a ser posta cada vez mais em perigo mediante uma série de traumáticos eventos, alguns deles relacionados com o colonialismo europeu, com a história do Estado de Israel e da ocupação israelita dos territórios palestinos, e, mais recentemente, com a ação de grupos terroristas de matriz “islamista”¹³. Ainda no que respeita ao Pacto de ‘Umar, este documento do século VII constitui uma das primeiras e mais importantes fontes para a interpretação jurídica, a implementação prática e a fundamentação ética da *dhimma*. Outra fonte entre as primeiras, na história da comunidade islâmica, é a chamada Constituição de Medina (c. 622-624), pela qual Muḥammad estabeleceu pela primeira vez uma comunidade multirreligiosa governada por ele, enquanto Profeta do Islão, na cidade de Medina. Ao abrigo da referida constituição, as condições eram estabelecidas pela pacífica convivência e pela cooperação entre muçulmanos outras comunidades religiosas que viviam na cidade, nomeadamente judeus e idólatras (cf. Krämer 2023: 104-105).

A partir do Alcorão, dos *aḥādīth*, dos dois outros documentos brevemente mencionados e de outras fontes e métodos interpretativos tradicionais, o ‘direito islâmico’ (*fiqh*) ocupou-se, desde os primórdios, de definir, interpretar e adaptar o ‘pacto de proteção’ ao longo dos séculos e no amplo espaço do mundo que foi governado através da lei islâmicas (cf. Afsaruddin 2018). A Península Ibérica governada por muçulmanos (al-Andalus, 711-1492) foi um dos casos mais paradigmáticos de como a *dhimma* permitiu a cooperação entre as religiões, deixando um legado significativo em termos culturais, sociais, políticos e religiosos. No que respeita à crise de instituições como a *dhimma*, podemos indicar a queda do Califado (1924), durante a já referida dissolução do Império Otomano, como o momento em que a maioria dos muçulmanos começaram a ficar sem uma sólida referência institucional que garantisse – política e legalmente – a existência de um estado propriamente islâmico, a saber, um estado governado unicamente através da lei islâmica tradicional e maioritariamente aceite pelos muçulmanos.

13- Enquanto a palavra “Islão” indica a religião monoteísta baseada no Alcorão e na missão profética de Muḥammad – religião, esta, praticada por mais de um bilião e meio de seres humanos em 2024, já a palavra “Islamismo” tem vindo a assumir, tanto na academia, como nos *media* a nível global, o sentido de uma ideologia política minoritária, sectária e modernista, com tendência para o extremismo, no seio da comunidade islâmica (cf. Helfont 2015).

Ao longo da história da civilização islâmica o ‘pacto de proteção’ estipulado com comunidades religiosas não muçulmanas foi interpretado e implementado de várias formas, com maior ou menor eficácia e coerência com os princípios do Alcorão e da *sunnah*: houve situações mais tolerantes e diplomáticas em que os não muçulmanos chegavam com uma certa normalidade a obter prestígio e importantes cargas no estado, num contexto de propícia cooperação, e houve outras circunstâncias menos tolerantes e mais ambíguas em que se configuravam situações de discriminação sofrida pelos não muçulmanos, a vários níveis. Não vou entrar no mérito destas flutuações, que foram muitas, diversas e cuja explicação pressuporia a tomada em consideração de um elevado número de fatores históricos, políticos, étnicos, religiosos e culturais de enorme complexidade (cf. Beck-Peccoz 2005: 84-86).

Limitar-me-ei a elencar os direitos e deveres dos não muçulmanos no contexto da *dhimmah*, circunscrevendo a lista àqueles que são os principais, mais consensuais e frequentemente estabelecidos ao longo da história e na jurisprudência islâmicas. Entre os principais direitos dos não muçulmanos e de cada *dhimmi*, considerem-se: liberdade de culto; liberdade de ensino da religião no contexto da sua respetiva comunidade não islâmica; autonomia jurídica e judiciária no que respeita aos assuntos internos da respetiva comunidade não islâmica; segurança pessoal; direito à propriedade; dispensa do dever militar (a proteção militar era garantida pelo exercito muçulmano). Entre as restrições: proibição de fazer proselitismo, ou seja, de tentar converter um/uma muçulmano/a à outra religião; proibição de chamar publicamente a oração através de sons cujo tom fosse particularmente alto; proibição de porte de armas; algumas limitações, disciplinadas pelo governo, na construção de novos locais de culto. Além disso, elemento estruturante deste pacto era a *jizya*, um ‘tributo’ exigido aos não muçulmanos. Por seu lado, os muçulmanos também pagavam (e pagam) outro tipo de tributo, ou melhor, de ‘caridade’, obrigatória para todos os muçulmanos e muçulmanas, chamada *zakāt*, da qual os não muçulmanos eram (e são) isentos (cf. *ibidem*).

A partir da Idade Média, estas regras, por um lado, *institucionalizam* a liberdade de culto e concretas possibilidades de pluralismo religioso, convivência pacífica e cooperação entre comunidades religiosas, numa vasta área do mundo mediterrânico e eurasiático. Tal aconteceu com base na mensagem monoteísta da revelação islâmica e, em alguns casos, levando a tolerância religiosa onde anteriormente esta não tinha sido praticada pelas dominações anteriores às islâmicas, nomeadamente, no espaço mediterrânico, a dos bizantinos (cf. Amoretti 1974: 11).

Repare-se que este fenômeno histórico deixou uma eco de alta consideração relativamente àquilo que podemos chamar a *tolerância religiosa islâmica*, inclusive por parte de vários líderes e pensadores não muçulmanos e ocidentais ao longo dos séculos, entre os quais Mahatma Ghandi (cf. Dey 2013: 30) e Fernando Pessoa (cf. Boscaglia 2015: 207-213).

Por outro lado, é indubitável que se tenha tratado de regras que, ao garantir liberdades, segurança e legalidade, ao mesmo tempo assumem a inquestionável autoridade da comunidade islâmica no que respeita ao poder político do estado, logo, implicitamente, a ideia da superioridade da revelação islâmica relativamente às anteriores revelações, que segundo o Islão se encontram coerentemente seladas, logo abrogadas, pelo próprio Islão. A prática das religiões baseadas nestas revelações é, contudo e conforme mostrado, permitida em contexto islâmico. As avaliações críticas sobre o grau de liberdade e de proteção efetivamente reconhecida aos não muçulmanos ao longo dos séculos, por sua vez varia, desde as que afirmam que as diferenças nas condições de vidas de muçulmanos e não muçulmanos eram insignificantes, até às que descrevem estas diferenças como sendo significativas e enquanto sinais de falta de tolerância (cf. Boyle 2017).

Após a queda do Império Otomano, resulta particularmente difícil analisar as características da *dhimma* na contemporaneidade, isto é, nos nossos dias, por várias razões, e principalmente esta: é duvidoso que continue a existir e presentemente exista no mundo, no século XXI, um estado propriamente *islâmico*, o qual possa e deva implementar a *dhimma* com toda a autoridade necessária e reconhecida pela maioria dos muçulmanos, dado que os estados habitados maioritariamente por muçulmanos na época atual são, ou regidos por sistemas híbridos, ou laicizados e secularizados, ou governados por muçulmanos que aderem a interpretações recentes, minoritárias e controversas do Islão. Coerentemente com esta consideração, segundo o teólogo islâmico norte-americano Hamza Yusuf (cf. 2010: 130), a aplicação do *dhimma*, neste momento, faz parte da história do passado, apesar de a *dhimma* fazer legitimamente parte da doutrina islâmica. Yusuf julga, além disso, que as comunidades islâmicas nem sempre foram capazes de cumprir os autênticos princípios tolerantes e pacíficos da *dhimma*, cometendo e praticando aliás erros, nesta matéria, ao longo da história. Não obstante, o autor faz notar que a reflexão islâmica contemporânea sobre a *dhimma* manifesta uma clara vitalidade. Por exemplo, notamos que a partir desta reflexão passam a ser incluídas, dentre das

comunidades que deveriam ser aceites no ‘pacto de proteção’, grupos ligados a uma ideologia secular e até antirreligiosa, nomeadamente ao Comunismo (cf. al-Ghiryānī *apud* Yusuf 2010: 129). Apesar de já não se poder apreciar o instituto islâmico da *dhimma* na sua forma tradicional e mais autêntica, ele é matéria de uma reavaliação crítica e hermenêutica construtiva, tanto nos Estudos Islâmicos como nas Ciências das Religiões (cf. Murad 2010; Hashemi 2008: 139-174), nomeadamente no que respeita aos temas da fraternidade humana, do pluralismo religioso, dos direitos humanos e da liberdade de culto. A este respeito, outro teólogo muçulmano contemporâneo, Abdal Hakim Murad, afirma que a comunidade islâmica tem de continuar o seu esforço de reflexão sobre a *dhimma*, para contribuir para um autêntico pluralismo a nível mundial, contra a xenofobia e como alternativa às interpretações islamistas, fundamentalistas e modernistas que existem no seio da própria comunidade islâmica (cf. Murad 2010: 16-19).

5. Notas para uma abordagem teológico-mística

O princípio, a ideia e a crença que subjazem à *dhimma* consubstanciam-se na revelação alcorânica e na pregação muçulmadiana, que coerentemente anunciam o monoteísmo, logo a ‘doutrina do Deus Uno e Único’ (*tawhīd*), não havendo outra divindade salvo Ele. Tal se manifesta na primeira afirmação do ‘testemunho de fé’ (*shahāda*), que constitui o cerne da crença islâmica: “Não há divindade salvo Deus e Muçammad é o Profeta de Deus”¹⁴.

Assumida a inquestionável Unidade e Unicidade de Deus, no Islão acredita-se que Ele tenha revelado a Sua Mensagem através de uma pluralidade de profetas e livros sagrados ao longo do tempo, em diferentes modalidades, línguas, contextos e formas. Neste quadro, figuras como Moisés (Mūsā) e Jesus (‘Īsā), entre outros, são considerados profetas do Islão (*islām*, em árabe, significa ‘entrega’ ou ‘rendição pacífica’ a Deus) que transmitiram à humanidade e ao mundo os livros sagrados da Torá e do Evangelho, antes de Muçammad selar e completar o ciclo da profecia através da revelação do Alcorão e da sua pregação. No próprio Alcorão, é patente o sentido de familiaridade teológico-profetológica e de segurança em que judeus, cristãos e outras comunidades religiosas são abraçadas pelo Islão. Entre outros versículos, contemplem-se estes:

14- Testemunhar estas duas crenças constitui o primeiro dos cinco pilares do Islão, que são as práticas básicas dos muçulmanos, os outros quatro sendo a oração, a caridade, o jejum de Ramadão e a peregrinação.

Os que creem, os judeus, os cristãos e os sabeus, enfim todos os que creem em Deus e no Dia do Juízo Final, e praticam o bem, receberão a sua recompensa do seu Senhor e não serão presas do temor, nem se entristecerão. (II: 62)

O Mensageiro [Muhammad] crê no que foi revelado por seu Senhor e todos os fiéis creem em Deus, em Seus anjos, em Seus Livros e em Seus Mensageiros: “não fazemos distinção entre os Seus Mensageiros”. E dizem: “escutamos e obedecemos; perdoa-nos, ó Senhor nosso, é para Ti que tudo regressa!” (II: 285)

A unidade e a universalidade da mensagem profética, que reverbera na pluralidade dos enviados e mensageiros de Deus a anunciarem a mesma mensagem monotéista ao longo de toda a história da humanidade, é um tema que, do ponto de vista da Ciência das Religiões, oferece matéria para reflexão sobre a dimensão transtemporal e multicultural da revelação divina. Por exemplo, segundo alguns intérpretes muçulmanos (cf. Yusuf 2010: 118-122), o próprio Buda poderá ter sido uma das manifestações do misterioso sábio transtemporal al-khaḍīr (‘o Verde’), venerado no Islão como tendo sido o mestre do profeta Moisés (cf. XVIII: 65-82). Entre outros casos que merecem atenção numa abordagem multicultural do monotéismo islâmico, há o do rei grego Alexandre o Grande, que segundo uma interpretação bastante difusa do Alcorão foi um soberano que Deus agraciou e ao qual deu poder para combater contra a maldade (cf. XVIII: 83-101).

Conforme já assinalado, há uma significativa variedade interpretativa sobre o grau de amplitude que a categoria de *ahl al-kitāb* deva ter. Da mesma maneira, há diferenças de opinião sobre a questão da possível salvação ou não da ‘gente do Livro’ e, em geral, dos não muçulmanos no Dia do Julgamento, desde as mais exclusivistas pelas quais só os muçulmanos serão salvos (cf. Muttaqin 2018: 79-106), até as mais inclusivistas pelas quais até os ateus poderão entrar no Paraíso¹⁵. No próprio Alcorão, podemos encontrar versículos aparentemente contraditórios sobre

15. É o caso do teólogo árabe-saudita Hassan Farhan al-Maliki, o qual considera, com base no Alcorão, que até os ateus possam entrar no Paraíso, nomeadamente aqueles ateus que procuram seriamente respostas sobre Deus, mas que morrem antes de as encontrar e entretanto não ofendem ninguém. Tal posição foi expressa por al-Maliki numa passagem de um programa da rede televisiva árabe-saudita Rūṭānā Khālījīyah, que se encontra disponível desde 2015 no canal YouTube *Qur’anic Islam* (em https://youtu.be/l-KyJrU5lfM?si=_0CnfBXvKLX6IEb_, consultado a 17 dez. ’24).

estas temáticas e sobre a maneira de lidar social e politicamente com os não muçulmanos. Contudo, o critério geral em vigor, inclusivamente neste último aspeto, é sem dúvida pacífico, tolerante, conciliador e diplomático, inclusivamente no que diz respeito aos relacionamentos dos muçulmanos com os ídólatras¹⁶, desde que estes não agridam a comunidade islâmica:

Deus não vos proíbe, quanto àqueles que não vos combateram por causa da vossa religião e não vos expulsaram dos vossos lares, que lideis com eles com gentileza e equidade, porque Deus aprecia os equitativos.

Deus vos proíbe tão-somente entrar em privacidade com aqueles que vos combateram por causa da vossa religião, vos expulsaram de vossos lares ou que cooperaram na vossa expulsão. [...]

(LX: 8-9)

Quanto à conversão ao Islão, esta é sempre possível para os não muçulmanos em contexto governado pelo Islão. Terá de ser uma conversão livre, não forçada, conforme o mandamento alcorânico: “Não há imposição quanto à religião, porque já se destacou a verdade do erro. Quem renegar o ídolo e crer em Deus, ter-se-á apegado a um firme e inquebrantável sustentáculo. E Deus é Omniouvinte, Sapientíssimo.” (II: 256)

Estes valores e atitudes de respeito enraízam na teologia e na profetologia islâmicas, já que Deus, conforme o Alcorão refere, é “o Todo-Misericordioso” (I: 3). O próprio Profeta Muḥammad é referido, no Livro Sagrado, como sendo “misericordioso” (IX: 128) e enquanto “Misericórdia” enviada por Deus “para os mundos” (XXI: 107). A Misericórdia de Deus, pois, abraça tudo e é dirigida à inteira criação, inclusivamente à humanidade na sua pluralidade de diferenças e variedades. Conforme se lê ainda no Alcorão: “[...] a Minha Misericórdia abrange tudo [...]”. (VII: 156)

À luz desta *Teologia da Misericórdia*, não será então correto afirmar que a Misericórdia Divina é inclusivamente o principal critério hermenêutico, espiritual, moral, ético e prático do Islão e da própria lei islâmica? As fontes e as posições tradicionais e maioritárias do Islão indicam que, de facto, a resposta a esta pergunta é afirmativa. Aliás, a partir de um célebre *ḥadīth qudsī*¹⁷, podemos até constatar que a Misericórdia

16. Os ídólatras de Meca agrediram, discriminaram e perseguiram violentamente a primeira comunidade islâmica durante anos. Além disso, note-se que a ‘idolatria’ (*shirk*) é considerada, no Islão, como sendo o pecado mais grave.

17. Trata-se de um ‘dito divino’ transmitido através de Muḥammad, pelo qual Deus fala na primeira pessoa singular, não se tratando, no entanto, de um versículo do Alcorão.

seja o que mais sumamente identifica o Divino, já que o próprio Deus diz: “Por certo, Minha Misericórdia supera [*ghalaba*] Meu Rigor.” (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*: 3194)¹⁸

Numa perspetiva de realização e atuação do Islão na Criação e no ser humano através da Misericórdia, a referida orientação hermenêutica e prática é particularmente manifesta pelos místicos do Islão, seres humanos que se dedicam inteiramente ao conhecimento mais íntimo e autêntico do Divino, e à transformação do seu ego para que o Divino se manifeste na alma purificada do ser humano, e através deste. Entre eles, um dos mais representativos de uma realização espiritual permeada de Misericórdia, e inspiradora no que diz respeito ao tema do chamado pluralismo religioso, é o maior místico islâmico do al-Andalus, Ibn ‘Arabī (1165-1240), conhecido como ‘o mestre maior’ (*al-shaykh al-akbar*) do Sufismo (isto é, da mística islâmica). Se seguirmos a análise proposta por Reçber (2008: 153)¹⁹, parece que Ibn ‘Arabī reflita sobre o facto de o Islão – quando entendido e realizado correta, completa e misticamente – contemplar, na sua natureza que sela e transcende as outras manifestações religiosas, todas as formas de culto e até a própria idolatria, a qual, interpretada do correto ponto de vista, também poderia ser vista como uma maneira para se chegar a Deus, desde que os idólatras realizem que por trás do *teatro* do politeísmo há a Única Realidade, nomeadamente Deus. A religião do Alcorão pregada por Muḥammad, chega a ser cumprida e entendida, pelos místicos que purificam o seu coração e conhecem verdadeiramente Deus, como ‘a religião do amor’, cantada num célebre poema do próprio Ibn ‘Arabī, a cássida n.º 11 da obra *Tarjumān al-Ashwāq* (‘O Intérprete dos Desejos’):

Meu coração tornou-se capaz de acolher todas as formas:
É um pasto de gazelas, um mosteiro de cristãos,
um templo para ídolos e a Caaba do peregrino,
é as tábuas da Torá e as palavras do Alcorão.
Eu sigo a religião do Amor, para onde quer que vá sua caravana.
O amor é a minha religião e a minha fé.

(*cf.* Ibn ‘Arabī 2023: 6)²⁰

18. Tradução de M. Vieira (2023: 63).

19. Para uma abordagem mais alargada e criticamente articulada sobre Ibn ‘Arabī e o pluralismo religioso, ver também, entre outros estudos, os de Urizzi (2008) e Teixeira (2011).

20. Esta tradução foi realizada ao consultar a versão original árabe assim como as traduções de Pablo Beneito (*cf.* Ibn ‘Arabī 2023: 6) e Shahd Wadi (conforme leitura que esta fez do poema durante o evento “Entre Poemas: vozes lusas e sufis”, Fundação Calouste Gulbenkian, 21 mar. ’23).

Repare-se que estes versos assim como, mais em geral, os ensinamentos do Sufismo, não significam que as leis e as normas de comportamento devam ser ultrapassadas, negadas ou abrogadas, nem que as crenças e as práticas de todas as outras religiões sejam iguais às do Islão. Significam, contudo, que a correta vivência, interpretação, prática e implementação da própria lei e do Islão terão de ser inteiramente submetidas ao Amor Divino, em primeiro lugar através de uma profunda transformação individual que permita ao ser humano completar-se espiritualmente, imitando o Profeta e os místicos, e assim chegando a ser um instrumento de Misericórdia para com a inteira Criação e os outros seres humanos.

Numa época em que a humanidade se encontra em profunda crise espiritual, moral e ética, é preciso reconduzir novamente a compreensão o Islão à sua natureza autêntica e profundamente misericordiosa, tal sendo necessário, não só por parte dos não muçulmanos, mas também e sobretudo pelos próprios muçulmanos, conforme assinalam dois entre os mais influentes teólogos muçulmanos contemporâneos, nomeadamente Abdal Hakim Murad e Faraz Rabbani²¹, quando afirmam que *qualquer compreensão da Religião, assim como qualquer prática ou conduta religiosa, que careçam de Misericórdia, então carecem de Religião*.

O próprio Abdal Hakim Murad (2010), aliás, conforme já adiantado, propõe uma nova e mais autêntica reflexão sobre a *dhimma* no contexto da atualidade do século XXI, em prol de um verdadeiro pluralismo religioso e cultural. Trata-se de um esforço interpretativo pelo qual algumas restrições dos direitos dos não muçulmanos ocorridas na Idade Média venham a ser definitivamente ultrapassadas, e isso com base, não numa interpretação islamista e modernista do Islão, mas numa compreensão religiosa assumida como sendo ortodoxa e tradicional pela maioria dos muçulmanos, tanto hoje, como ao longo da história da *umma*.

Sem banalizar ou romantizar este discurso ou o próprio conceito e instituto da *dhimma*, e sem negar a complexidade, os limites e os fracassos que muçulmanos e não muçulmanos têm infelizmente mostrado ao longo da história em matéria de tolerância e pluralismo religioso, o presente texto, que aqui finalizamos, pretende

21. Cf. “Shaykh Abdal Hakim Murad says that any understanding of religion lacking in mercy, is lacking in religion”; “[...] any understanding of religion lacking in mercy, any practice of religion lacking in mercy, any conduct of religion lacking in mercy, to an extent is lacking in religion.”. Tal foi afirmado por Faraz Rabbani na primeira aula do seu curso intitulado *Absolute Essentials of Islam (Hanafi)*, que pode ser visualizada e ouvida em formato vídeo (em <https://academy.seekersguidance.org/enrol/index.php?id=114>, consultado a 17 dez. '24).

Dossiê | Dossier

apenas oferecer algumas ferramentas básicas para se enquadrar, de forma introdutória, o conceito de *dhimmah*, e para o poder ler pelos olhos da Misericórdia. O desejo é, pois, que estas sucintas notas possam ser úteis para o leitor lusófono que se aproxima pela primeira vez destes temas – e que, se quiser aprofundá-los, terá necessariamente de consultar ulteriores e mais completas fontes –, para que ele ou ela possa (e possamos todos nós) continuar, ou (re)iniciar, a cultivar e desenvolver a busca, a prática e a autêntica realização da Paz.

Bibliografia

- ADAMEC, Ludwig W. (2009). *Historical Dictionary of Islam*. 2nd ed. Lanham: Scarecrow Press.
- AFSARUDDIN, Asma (2018). “Tolerance and Pluralism in Islamic Thought and Praxis”. In Vicki A. Spencer (ed.), *Toleration on Comparative Perspective*. Lanham: Lexington Books, 99-118.
- AMORETTI, Biancamaria Scarcia, *Tolleranza e Guerra Santa nell’Islam*. Firenze: Sansoni.
- AYOUB, Mahmoud (1983). “Dhimmah in Qur’an and Hadith”. *Arab Studies Quarterly* 2, 172-191.
- BECK-PECCOZ, Roberta Aluffi (2005). “Dhimmah”. In Massimo Campanini, *Dizionario dell’Islam: religione, legge, storia, pensiero*. Milano: BUR, 84-86.
- BOSCAGLIA, Fabrizio (2015 [2014]). “A presença árabe-islâmica em Fernando Pessoa”. Tese de Doutorado defendida a 26 mar. ’15 na Universidade de Lisboa.
- BOYLE, Stephanie (2017). “Dhimmi”. In Cenap Çakmak (ed.), *Islam: a worldwide encyclopedia*. Santa Barbara: Bloomsbury, [s.p.].
- CHALLITA, Mansour [trad.] (2011). *Alcorão: livro sagrado do Islã*, com tradução de Mansour Challita. Rio de Janeiro: BestBolso.
- DEY, Amit (2013). “Islam and Gandhi: A Historical Perspective”. *Social Scientist* 3/4, 19-34.
- HASHEMI, Kamran (2008). “Chapter Five. Muslim Legal Traditions of Dhimmah and Relevant Human Rights Law”. In idem, *Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States*. Leiden: Brill, 139-174.
- HELFONT, Samuel (2015). “Islam and Islamism: A Primer for Teachers and Students”. Foreign Policy Research Institute – Footnotes [s.n.]. [Disponível online em https://www.fpri.org/wp-content/uploads/2016/01/helfont_on_islam_and_islamism.pdf (consultado a 18 jan. ’25)].
- IBN ARABĪ (2023). “Casida nº 11 de El Intérprete de los Deseos”. Trad. P[ablo] Beneito. El Azufre Rojo xi, 5-6. [Disponível online em <https://revistas.um.es/azufre/article/view/588771/348951> (consultado a 19 JAN. ’25)]
- KRÄMER, Gudrun (2023). “Sunni Islam and Islamism”. In Jeffrey Haynes (ed.), *Routledge Handbook of Religion and Politics*. Milton Park: Taylor and Francis, 96–110.
- MURAD, Abdal Hakim (2010). *Qur’anic Truth and the Meaning of ‘Dhimma’*. Foreword by Dr Umar Faruq Abd-Allah. Dubai: Kalam Research & Media. [Disponível online em https://www.kalamresearch.com/pdf/dhimma_final.pdf (consultado A 17 Dez. ’24)].

- MUTTAQIN, Zaenal (2018). “The Interpretation of Qur’anic Verses on the Salvation of Religious Others by Abū Ja`far Muḥammad b. Jarīr al-Ābarī (d. 310/923): Content and Method”. A thesis submitted to the University of Manchester for the degree of Doctor of Philosophy in the Faculty of Humanities. School of Arts, LANGUAGES and Cultures.
- PESSOA, Fernando (2012). *Ibéria: introdução a um imperialismo futuro*. Edição de Jerónimo Pizarro e Pablo Javier Pérez López. Posfácios de Humberto Brito e Antonio Sáez Delgado. LISBOA: Ática [Babel].
- REÇBER, Mehmet Sait (2008). “Ibn al ‘Arabī, Hick and Religious Pluralism”, *Asian and African Area Studies* 2, 145-157. [Disponível online em https://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/80113/1/aacs_7_145.pdf (consultado A 19 Jan. '25)]
- TEIXEIRA, Faustino (2011). “A fragrância plural do sufismo: Ibn ‘Arabi e a abertura inter-religiosa”, *Atualidade Teológica* 39, 475-486. [Disponível online em <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/20385/20385.PDF> (consultado a 19 JAN. '25)]
- URIZZI, Paolo (2008). “Ibn ‘Arabī e la questione del pluralismo religioso”, *Perennia Verba – Il Deposito SACRO della Tradizione* 10, 3.-21
- VIEIRA, M. [trad.] (2023). *Livro dos Quarenta “Ditos Divinos” Transmitidos pelo Profeta Muhammad*. Introduzidos, editados e traduzidos por M. VIEIRA. [Estremoz]: Al-Barzakh.
- YUSUF, Shaykh Hamza (2010). “Buddha in the Qur’ān?”. In Reza Shah-Kazemi, *Common Ground Between Islam and Buddhism*. With an essay by Shaykh Hamza Yusuf. Introduced by H. H. the Fourteenth Dalai Lama, H. R. H. Prince Ghazi bin Muhammad, Professor Mohammad Hashim Kamali. Louisville: Fons Vitae, 113-136. [Disponível online em <https://www.islambuddhism.com/docs/CommonGround.pdf> (consultado a 17 dez. '24)].



Ensaio

Andrée Chedid: a vida como ela é

António Cabrita

*D'ò Novo Argonauta à Argonáutica:
um breve estudo comparativo*

Roberto Simões

*Urbanismo e religião no *Gharb al-Andalus**

Frederico Mendes Paula

*A elite portuguesa cativa em Argel.
A vivência no cosmopolitismo magrebino*

António Jorge Afonso

*Francisco de Mendonça Pessanha Mascarenhas:
1º Governador da Nova Vila de Santo António
de Arenilha.*

Fernando Pessanha

Ensaio | *Articles*

meridional

Andrée Chedid: a vida como ela é

António Cabrita

Andrée Chedid (1920-2011) fez parte do triângulo de ouro da poesia egípcia de expressão francesa do século XX, juntamente com Georges Schehadé e Edmond Jabès. Seriam os últimos, de primeiro plano, dessa linhagem, pois a partir de 1950/60 os escritores egípcios escreverão preferencialmente em árabe.

As suas primeiras raízes são libanesas, mas os avós de Andrée Chedid fugiram da fome que assolava o Líbano a meio do século XIX e emigraram para o Egípto. Aí, o avô paterno não demorou a revelar-se um hábil comerciante. E qual o negócio que fez frutificar? O dos bichos de seda. Seria de admirar que um dos temas preferenciais da obra da neta acabasse por vir a ser a ideia de metamorfose?

No Cairo viveu a infância, cidade e paisagem quase sempre presentes na sua ficção. A mãe, Alice, belíssima segundo os testemunhos, e cujo fulgor e desassombro a marcaram, era síria. Aos dez anos da escritora, Alice resolveu divorciar-se de um homem muito rico para casar com um médico francês, de recursos infinitamente mais modestos, mas de uma cultura que nutria sobremaneira a sua curiosidade indómita; gesto inaudito de uma mulher na sua época e na tradicional sociedade egípcia. Andrée passou a ter a sua mãe distante (em Paris), mas a sua coragem e autonomia sempre lhe foram modelos.

Também ela foi cedo para França, porém para estudar em internatos – regime que, contra o habitual, lhe agradava. Voltando ao Cairo no fim da sua adolescência, redescobriu as qualidades inerentes à mansuetude e discrição do pai, no oposto da mãe, uma espalhafatosa mulher do mundo que a fascinava. Contudo, se lhe aprazia o caráter ecuménico da cidade, que abarcava algum cosmopolitismo e tolerância quanto à co-existência das religiões, o puritanismo dos costumes exasperava-lhe o espírito rebelde.

Um dia, aos dezoito anos, o pai, no intuito de a dobrar, mandou-a a casa de uma tia beata. Embora contrariada obedeceu, ainda que secretamente fosse disposta a ter um comportamento que chocasse a família. Aí deparou com o primo, Louis

Selim Chedid, dois anos mais novo, cujo porte e inteligência lhe agradaram a tal ponto que protagonizaria, com ele, outro escândalo familiar: envolveram-se numa paixão mútua. Acabaram por casar, quatro anos depois (tiveram de pedir autorização ao Vaticano, por serem primos), ainda ele era estudante de medicina. Foram para o Líbano, onde Louis terminou o seu curso e ela teve a filha mais velha. Ainda no Líbano publicou, por diligência do marido, o seu primeiro livro de poesia, em inglês, *On the Trails of My Fancy*.

Em 1946, por vontade de ambos, mudaram-se para Paris. Louis tornar-se-ia investigador em biologia no CNRS e professor no Instituto Pasteur. Pouco depois, Andrée conheceria René Char, que a encorajou a escrever em francês e lhe apresentou Guy Lévis Mano, o poeta-tipógrafo e editor de uma geração. De 1950 a 1965, Andrée Chedid publica oito plaquetas com Guy Lévis Mano. E são esses os debutes de uma obra literária múltipla, que investirá em todos os géneros (poesia, romance, novela, teatro, ensaio, livros infanto-juvenis), e contará com mais de cinquenta volumes, tendo aparecido a maior parte, a partir de 1968, na Flammarion. Consagraram-na também um ror de prémios, entre os quais o Prémio Goncourt, de novela, atribuído a *Le corps et le temps* (1979), o Prémio Mallarmé (2001) para *Fraternité de la parole e Cérémonial de la violence*, e o Prémio Goncourt para a poesia, por *Rythmes* (2002).

Por mais de cinquenta anos, a sua voz nunca deixou de estar presente e de reverberar numa série de gerações, sendo sintomático que o extraordinário poeta belga Jacques Izoard lhe tenha dedicado um volume, na *Seghers*, em 2004, e que o prefácio de *Rythmes*, na Gallimard/Poésie, em 2002, volume que lhe valeu o Goncourt, seja de Jean-Pierre Siméon, um dos mais notáveis poetas franceses do momento.

Falecida em 2011, hoje, o seu nome é reivindicado por três países: o Líbano, o Egipto e a França.

A poesia de Andrée Chedid é expressão de um infatigável “humanismo adversativo”, de uma filosofia de “vida, malgrado tudo”. Entenda-se por estas expressões a presença, constante, de um resíduo de esperança que desponta e vivifica a partir da experiência dos próprios desaires, como se a energia da vida se refizesse numa perpétua trança de contrastes, numa confiança a um tempo lúcida e sem concessões, a qual, apesar dos desafectos – quer no plano do empírico, quer no da natureza –, aponta invariavelmente para um inegável vigor de ser. Como se realça num poema breve de *Terre Regardée* (1957):

A FLOR DA TEMPESTADE

Meus amigos, a tristeza é deste mundo; / A tristeza é deste mundo, eu conheço-a bem. / Poderemos adivinhar, no frágil ramo, / O nome das estações que hão-de vir? / A tristeza é deste mundo, oh amigos que tanto amo, / Mas cada flor de tempestade traz a semente do amanhã.

Daí a presença dos oximoros, que a poeta cultiva a esmo. Começa assim outro poema do mesmo livro: “Tudo o que é nosso desvanece-se; / Tudo o que é nosso permanece / E planta a sua colheita até no inverno extremo”.

Em *Poèmes pour un texte* (1991), falando dos seus próprios processos de escrita, a autora esclarece: “frequentemente, muito frequentemente, quase apesar de mim própria, encontro-me face a face aos mesmos temas. O equilíbrio dos opostos: claro-escuro, horror-beleza, cinzento-respiração, poços-asas, dentro-fora, canto e contra-canto.”

No essencial, lembra Siméon, no seu prefácio, a sua poesia emana do “territoire du souffle”, do desejo, daí que manifeste uma *compréhension radicale et sans compromis de la vie comme mouvement continu, la “vie en ses metamorfoses”*, força que engendra nos seus textos o enlace paralelo e sem compromissos de liberdade: trata-se sempre de escapar ao determinismo. Sendo igualmente esta, defende Siméon, a questão em *Rythmes* (livro que, lembremos, a que foi atribuído o Goncourt de 2002), e cita a autora: “Quando se pressentiu, e basta uma vez, a imensidade da nossa aventura humana, podemos-nos interrogar em seguida que força nos reteve no estreito”.

Com vinte e tal livros repartidos em oito recolhas, de *Cérémonial de la violence* (1976) a *L’etoffe de l’universe* (2010), observa-se na sua obra uma continuidade e uma tendência gradual para a simplicidade no manejo da linguagem, exigência que nunca se desvanecerá. Embora, paradoxalmente, os seus níveis de complexidade se mantenham a par, alicerçados pela presença do *metapoema* em que se abisma os seus últimos livros. Como sugere Jacques Izoard, a metapoesia de Chédid delinea-se segundo os princípios de dois polos extremos: a “celebração da poesia” e o seu “questionamento infinito”, sendo “significativo constatar – continua o poeta belga – que André Chédid elabora, sem indulgência, uma espécie de auto-crítica no interior dos seus próprios textos, e como isso, mais exactamente, é ingrediente para a escrita de poemas: a sua surpresa, face às palavras, fascina-a”. De facto, Chédid dedica uma parte significativa do seu trabalho a abordar a génese do poema, o papel do poeta e a sua própria poética:

Ensaaios | Articles

[...] Ela examina-se a si própria enquanto escreve, e não hesita em pôr em causa os segredos da escrita. Um aspecto talvez um pouco mais “teórico”. Este olhar um pouco exterior sobre os seus próprios poemas, os seus próprios textos, é inclusive evocado em títulos como *Textes pour un poème* et *Poèmes pour un texte* (Izoard, 2004, p. 125)

E, nesta esteira, em *La Poésie, le poème* (1987), não hesita a autora: “Sem tréguas, temos de extrair a poesia dos pântanos do acontecimento. Recusemo-nos a permitir que ela se afunde, de pé, nos seus véus; vigiemos.” Esta vigilância, que se estende simultaneamente à própria vida, considera a poeta, faz operar um inacabado (porque incessante) processo de re-enxertamento (*greffer* é uma das palavras chave da sua obra). Neste movimento, o que cabe à poesia? “Ela insufla sons e sentidos/ Nas parcelas do mundo” (*Territoires du souffle*, 1999); ser a consciência da sua visão parcelar é o que autoriza o seu questionamento perpétuo.

É uma das coisas bonitas em Andrée Chedid, ela exime-se de procurar respostas, antes preferindo a incerteza e a inquietação do movimento dubitativo. Numa entrevista, à pergunta de Antoine Sassine: “A sua escrita é dominada por uma busca. Trata-se de uma procura de harmonia universal, de uma jornada na direção da plenitude?”, ela responde: “Há uma procura, é verdade. Mas não é uma busca que procure um resultado. Não estou à procura de uma verdade. Não. Digo a mim própria, essa é a verdade: a busca está no caminhar. “Para mim, basta ir”, dizia o René Char. Gosto muito deste pensamento.”

É este *princípio de indeterminação* que torna a sua obra perene e actual. E terminamos esta breve apresentação de alguns dos aspectos da sua obra, citando um poema que, com vantagem, os ilustra. Trata-se de ‘Discordances’, do livro *Poèmes pour un texte*:

Eu pronuncio *Trevas* / Para melhor dizer *Andorinha* // Porque elas se cruzam / Conto as paredes // Pressiono-me contra a ardósia / Para aí gravar poemas // E mergulho no abismo / Para alumiar o momento.

Os poemas que adiante se traduzem são da segunda recolha da sua obra, *Textes pour un Poème*.

Bibliografia

- IZOARD, Jacques (1977). *Andrée Chedid par Jacques Izoard*. Paris : *Poetes d’aujourd’hui*, Seghers.
- CHEDID, Andrée (2014). *Textes pour un poème*. Paris : Flammarion
- _____ (2006). *Entre Nil et Seine, entretiens avec Brigitte Kernel*. Paris : Belfond.
- _____ (2003). *Rythmes. Préface de Jean-Pierre Siméon*. Paris : Poésie/ Gallimard

meridional

TEMPESTADE SOBRE A CIDADE

Há dias que a sentíamos chegar
Havia sinais

A noite escorria das estrelas
No voo pesado de um pássaro
As pedras cobrindo-se de veios
Esfarelavam-se

Tudo anunciava o vento e os seus tumultos

As persianas bloqueavam-se
Nos seus cubos de cor ou de tristeza
E mudas quedavam as casas
Sem ouvidos para o grito
Que queria abrir as asas
Evitava-se olhar a cidade e a sua angústia
A grande angústia
no limiar da chegada do vendaval

Privada de uma parte da sua alma
A cidade estremeceu
Encafuada entre as suas janelas fechadas
Tão nua como o seu medo

Pesado como a lenda
Seco como a palha
O vento mastiga a cidade
E na sua longa correria areias adentro
Acumulava as suas febres
Tomado pela vertigem de contar a sua história

E assim saiu pelas ruas maltratadas e espezinhadadas
Sem se espantar com o seu dom

Içou-se ao céu
Atirou-lhe à cara o seu deserto

Ensaio | *Articles*

E arrebatou as árvores
Que imprudentes abraçaram o seu tumulto
Pendurando nelas a sua raiva
Deixou-as zonzas a ecoar desenraizadas

Aproximou-se então das persianas fechadas
Mas sentindo que o seu tempo ainda não havia chegado
Abandonou a cidade
Com a fadiga impressa nos lábios.

O INVERNO

Sob um céu de rejeição
Somando aos vãos apelos dos ramos
Os silabares silêncios do pássaro

Mais nu do que a ausência
Mais pálido do que a espera
O inverno conta as suas horas
A garganta perfurada
Pelo magno grito do vento

ESQUECIMENTO

Enorme o buraco negro ao fundo do meu jardim
Onde atiro as pedras que me atrapalham o caminho

Iguala o grande buraco negro ao fundo da minha memória
Para onde atiro os rostos que jurei
Ergue-se uma muralha contra o esquecimento

Há um grande buraco negro na cabeça do mundo
Onde me irei afundar
Toda banhada de vida
Com o meu sangue e os meus cabelos intactos
Com os meus passos que ecoam
Com o meu insanável tormento humano

É enorme o buraco negro na cabeça do mundo
Onde me irei afundar

meridional

A ANDORINHA

Quando o sangue é de pedra

E os dedos ressequidos
Debulham a precaução

As memórias assemelham-se a afogados

E a andorinha para morrer
Investe contra as abóbas.

AS GAIVOTAS

Dou-vos três gaivotas
A polpa de um fruto

O sabor dos jardins sobre as coisas
A estrela verde de uma lagoa

O riso azul do barco
A raiz fria do junco
Dou-vos três gaivotas
A polpa de um fruto

A madrugada entre os dedos
A sombra entre as tēmporas

Dou-vos três gaivotas
E o sabor do esquecimento

AS PAPOILAS

Assim que as nossas casas
Adormecerem
Como papoilas

Uma toutinegra
Transida pela loucura
Irá de porta em porta
Sussurrar a sua imagem.

OS DIQUES

Quando se bebeu da morte
E se exhibe pregada a gravidade entre os olhos
Quando carregas contigo a ilha de bronze

O mundo
Com os seus jogos de palha
Mascara a beira do caminho

Então as palavras descoram como rosários
As florestas recordam as liturgias
O dique é uma sombra sobre os mares
A folha perde a sua dança
E o ramo o seu fruto

Aí encalha o vento
Cai a pedra sobre os risos
Uma criança com lábios trémulos no seu delírio
Encontra a palavra
Como são estranhas as fontes
No fundo de cada celeiro
Uma colheita aguarda o seu fim

O mundo adapta-se ao mundo
E jogos de palha
Estorvam os nossos caminhos

JARDINS E DUNAS

Longe tão longe dos nossos jardins

Entre as dunas e os abrigos de lona
Há muros com buracos como gargantas
Que deixam o vento uivar

Tão longe dos nossos jardins
Arrebatados pelo orvalho

Esses jardins onde os ossos se tornam caules
Onde as vozes por detrás das cortinas falam
Daqueles que morrem em roupas cerimoniais.

AS ESTRADAS

Em saltando a sebe
Rumo ao cruzamento das estradas

Encontrarás o outono
Alongado como um cadáver
Deitado sobre todas as suas folhas

Enquanto de uma chaminé
O primeiro calor se evola
Estrela vermelha do pastor
Com o seu toucado de mágico.

OS RIOS

Em terras planas
Onde a impressão das pegadas é uma planta
Os flamingos bebem as suas sombras

E os mortos
Estreitos e esqueléticos como pedras
São os colares dos campos

Onde se enfiam de ponta a ponta
As longas flores sem veneno
Que marginam os rios.

A ESPADA

Os braços de seda da minha infância
Nada podem

Contra o gume que inquieta as nossas cidades
Contra o chumbo que contamina a água
Contra as palavras de ferro

Ei-los abertos
Os braços de seda da minha infância
E o pássaro preso
Nas teias dos homens.

O GRÃO

Como o grão nas orgias do vento
Que por vezes entrava o museu das quimeras

Eu passei
Entre a morte e o rumor dos nascimentos
Nos caminhos onde vivem as luas
A simplicidade das pedras
E muitas previsões

Me foram necessárias inúmeros despertares
Para domar o olho da raposa
E a frivolidade das queixas

E até chorei a ausência

Mas depois soube levantar-me
Novo como o ferro
Contra a arrogância das portas
As línguas rachadas
Os rebanhos que são estrangulados
Nas praias indulgentes

Eu era o veado que se precipita na vulgaridade dos estandartes
E o amante do acaso que corta a garganta do caçador

...

Este é o momento em que as crianças me reconhecem
As terras são prodigiosas como parábolas
O fruto cai nas mãos do vagabundo

Este é o momento em que os arcos se entrelaçam
A liberdade é uma asa na testa
Eis o momento escolhido
Para a morte sistemática
Que me despedaça com um estalo
Límpido como uma espiga.

AS MONTANHAS

Sob um céu fissurado como uma concha
Tomei o caminho da montanha
Até à videira ressequida

Lá onde os abetos se curvam
E caem nas ravinas

E os ventos furtivos me sugam as pegadas

Corro em direção à ponte taciturna
Que reúne os abismos
...

Não há epílogo
Mesmo que o cordeiro caia do ombro do pastor
Que foge na sua capa de asa de coruja

Mesmo que a árvore bifurcada
Quebre ao meio.

AS CASAS

Gaiolas sem pássaros
Penduradas nos flancos das casas
Cujo coração não passa de um fetiche

A exactidão com que água desenha a pedra
Nas janelas não se veem crianças

O tédio morde a empena das casas
Cujo coração não passa de um fetiche
As suas portas fecham-se
Sobre aquele que parte

Para se juntar ao país frágil como o cânhamo.

Ensaio | *Articles*

meridional

Ensaaios | Articles

D'ò Novo Argonauta à Argonautica: um breve estudo comparativo

From the New Argonaut to the Argonautica: a brief comparative study

Roberto F. Assis Simões

robertofasimoes@gmail.com

meridional

Resumo

O presente ensaio propõe-se avaliar e refletir sobre a influência direta ou indireta da *Argonáutica* de Apolônio de Rodes na epopeia *O Novo Argonauta* de José Agostinho de Macedo. Além da evidência do título, que outras marcas de eventual diálogo entre ambas as obras o texto do polémico pregador oitocentista apresenta? Através da comparação atenta de ambos os poemas, faz-se o levantamento dos aspetos que, para todos os efeitos, os aproximam ou distanciam, deixando entrever de que forma o mito clássico se reproduziu na cultura portuguesa e, especificamente, nos horizontes literários que immortalizaram o feito dos corajosos pescadores de Olhão.

Palavras-chave: argonautas, Olhão, cultura portuguesa, epopeia, Apolônio de Rodes, José Agostinho de Macedo.

Abstract

This essay aims to evaluate and reflect on the direct or indirect influence of The Argonautica by Apollonius of Rhodes on the epic The New Argonauta by José Agostinho de Macedo. In addition to the evidence of the title, what other signs of possible dialogue between both works does the text by the controversial nineteenth-century preacher present? Through a careful comparison of both poems, stand out the aspects that, for all intents and purposes, bring them closer or further apart, allowing us to perceive how the classical myth was reproduced in Portuguese culture and, specifically, in the literary horizons that immortalized the feat of the brave fishermen of Olhão.

Keywords: argonauts, Olhão, portuguese culture, epic, Apollonius of Rhodes, José Agostinho de Macedo.

O mito é o nada que é tudo.

Fernando Pessoa

*Nenhum povo pode viver sem
a inspiração mítica de si próprio.*

Mário Cândido Pimentel

Introdução

Importará refletir sobre a importância e sobre o caráter sobrevivente e autorregenerador dos mitos, se tivermos em conta, por exemplo, o poema épico *O Novo Argonauta*, de José Agostinho de Macedo, originalmente publicado em 1809. O mito de Jasão e companheiros nas aventuras pelo mar em busca do velo de ouro — mito literariamente fixado, para todos os efeitos, pela versão *Argonáutica* de Apolônio de Rodes (295 a.C. – 215 a.C.) — atravessou vários séculos, integrou ou apropriou-se do imaginário literário e cultural ocidental, nomeadamente na Idade Média e no Renascimento¹, e vem a reproduzir-se, mais direta ou indiretamente, nos versos do padre português, encontrando eco, logo à partida, no título. Neste poema, baseado num acontecimento real e (à data) recente, um grupo de pescadores de Olhão arrisca a travessia do Atlântico, num pequeno caíque, com a missão de informar o Príncipe Regente das glórias algarvias frente às tropas napoleónicas, entretanto expulsas do território.

¹ O texto de Apolônio de Rodes serviu de modelo a Catulo e a Vergílio, Valério Flaco compôs-lhe uma nova versão e existem dezenas de manuscritos e papiros “que atestam a popularidade” do texto na Idade Média (Carreira 2014: 22). Ainda segundo a mesma autora, “ler *As Argonáuticas* significa compreender melhor algumas obras posteriores, como a *Eneida* ou os *Lusíadas*” (17), do mesmo modo que não se pode ler *O Novo Argonauta* sem ler o épico de Camões, que terá absorvido a *Argonáutica* de Apolônio por meio da *Eneida* de Vergílio, obra romana que lhe terá servido de modelo (Alves 2003: 102). *Argonáutica* ou *As Argonáuticas*, as duas formulações/traduições do título coexistem, veja-se o caso de Carreira (2014) ou da tradução de Ana Alexandra Alves de Sousa (Sousa 2021).

O presente trabalho pretende, numa iniciativa que julgo inédita, comparar *O Novo Argonauta* de Macedo com a *Argonáutica* de Apolónio de Rodes, não analisando exaustivamente uma e outra obra, mas apontando, em traços gerais as linhas pelas quais se inscreverão as semelhanças e/ou os contrastes mais ou menos evidentes entre ambos os textos.

Assim se tentará não só enfatizar a influência inegável da antiguidade clássica na expressão artística e cultural portuguesa, a partir do caso particular do poema de Macedo, como se dará conta dos desvios e caminhos muitas vezes sinuosos que, em (cor)relação com o pluralismo cultural de qualquer época, os mitos assumem, contribuindo para a resignificação do Homem e da sua existência — ou não fosse o mito *a vital ingredient of human civilization* (Malinowski 1948: 79).

I

De Macedo a Apolónio

As ciências sociais interessam-se pelo fenómeno mítico, havendo a necessidade artística de imortalizar pela arte — neste caso, pela literatura² — determinados episódios históricos, como que os mitificando ou associando-os a mitologias pré-existentes ou dando-lhes um tratamento porventura digno dessas mitologias, em todo o caso aproximando o que é da história com o que é do mito.

Pretende-se aludir à essência contraditória, provocadora e desconcertante da figura de José Agostinho de Macedo, em muito pela sua compostura estouvada e pela sua “linguagem demagógica até à obscenidade”, nomeadamente na sua “actividade de satírico e panfletário”, enquanto membro da Nova Arcádia³, e por se tratar, simultaneamente, de um padre e pregador “turbulento e aventureiro, várias vezes julgado ou castigado pelos superiores religiosos por desmandos ou roubos” (Saraiva & Lopes 1996: 634-635). Um homem cuja ação, pelos registos, contradiz muitos dos ideais que cultivava – dos quais sobressaem, logo à primeira vista, os religiosos.

2. “A literatura, além de divulgar o mito, é o elemento principal que possibilita a sua permanência, o seu desenvolvimento e atualização” (Jabouille 1993: 21).

3. A doutrina estética desta academia explicará, em parte, a apetência de Macedo pelo género épico, uma vez que “as bases em que os Arcades fundavam a sua ação reformadora consistiam, principalmente, [...] no regresso à imitação dos clássicos da Antiguidade, como fontes mais puras da perfeição literária embora adaptando-os ao gosto moderno” (Buescu 1992: 212).

É pelo seu caráter polémico e, em todo o caso, incoerente — entre uma atitude socialmente esperada e uma outra socialmente assumida — que se procura compreender que, ainda que afaste “todo o uso da mitologia pagã, por irracional e não cristã” (635), Macedo ouse, n’*O Novo Argonauta* e de alguma forma, aproximar-se-lhe, quando muito não seja pela ironia característica da sermonística. É por meio dessa figura de retórica que se lhe entenderá, em grande parte, a invocação mitológica do título⁴.

Não obstante, a tendência da sua ação parece ter sido para a renúncia e repúdio de quaisquer referências de origem clássica. Importa considerar a sua formação, as suas leituras, o seu contacto com os autores gregos e latinos: Saraiva & Lopes (1996: 636, 637) assumem-lhe um percurso prolífico (na escrita) e eclético (nas leituras), mencionando Homero, Aristóteles e Vergílio. Cavaco (2009: 2) acrescenta-lhe as traduções empreendidas de poetas latinos, como Horácio, e sublinha-lhe ao ódio para com Camões.⁵ É, porventura, na relação com Camões que o seu posicionamento mais se agudiza: outro dos seus épicos, o poema *Gama*, de 1811 (três anos depois refeito com o título *Oriente*) é, no entender dos autores da *História da Literatura Portuguesa*, uma releitura crítica e “anacrónica” d’*Os Lusíadas*⁶, na qual, nomeadamente, o autor elimina a representação das divindades greco-latinas a bem de uma substituição de índole judaico-cristã, trocando Júpiter ou Baco por Deus e Satanás, por exemplo – purificando, no processo, a cristandade de um herói como Vasco da Gama (Fagundes 2017), que Camões desvirtuara. Macedo chega a publicar, inclusive, uma *Censura das Lusíadas* (Macedo 1826), tal lhe era o fel. Não deixa de ser irónico, por isso, que um dia Piloto (1997: 16) lhe venha a chamar, a’*O Novo Argonauta, Os Lusíadas de Olhão* — ou não estabelecesse *O Novo Argonauta*, também ou sobretudo, fortes relações de intertextualidade com o épico camoniano. O que é certo é que, tal como Camões n’*Os Lusíadas*⁷, Macedo procurará mitificar um acontecimento da sua história contemporânea, de velas infladas pelo mar.

-
- 4- Outros aspetos, de aproximação ou afastamento ao mito, mais ou menos deliberados ou intencionais, serão apontados e descritos nos capítulos seguintes.
 - 5- A partir de Moniz (1815: 146-147) e de Melo (1854: IV). Também Saraiva & Lopes (1996: 636) lhe não ignoraram a rivalidade. Cavaco (2009: 3) confirma que Macedo “por várias vezes tentou suplantar o autor d’*Os Lusíadas*, facto que lhe mereceu as maiores críticas e os maiores inimigos.”
 - 6- “A Influência Poética [...] processa-se sempre através de uma leitura má do poeta anterior, um acto de correção criativa que é realmente e necessariamente uma interpretação errónea” (Bloom 1991: 43-44). Desconsiderando o enquadramento da citação acerca das noções concretas de Bloom sobre bons e maus poetas, a conceção da “influência” parece ajustar-se aqui perfeitamente.
 - 7- *Os Lusíadas* que serão, segundo Lourenço (2002: 38), um “esfoço original de automitificação” do poeta.

Se é certo que leu Camões, não haverá iguais certezas de que Macedo tenha lido Apolónio de Rodas ou Valério Flaco⁸ e que, por meio deles, tenha contactado diretamente com o mito de Jasão e da nau Argos. Muitas seriam as formas de Macedo, enquanto homem letrado, à época, ter conhecido o mito e ter sido por ele influenciado. Afinal, os mitos sobrevivem na cultura e, muito especificamente, na (e através da) literatura, de vários modos, inclusive como “elemento de erudição pedante” (Jabouille 1993: 42), o que pelo espírito irreverente de Macedo não destoaria⁹.

Sobre Apolónio de Rodas, homem e autor, muito pouco se sabe. A erudição da *Argonáutica*, “fruto de um sério trabalho de pesquisa”, deixa entrever alguém bastante erudito, certamente reflexo do seu trabalho enquanto funcionário na biblioteca de Alexandria (Carreira 2014: 20-21), mas com uma personalidade incógnita. A comparação possível e relevante entre Macedo e Apolónio estabelece-se, pois, por meio dos seus textos, apenas.

Far-se-á por isso, de seguida, um semelhante itinerário, voltando atrás — assim como reverso é o exercício de perscrutar influências, do influenciado para o influenciador; desta feita, acerca da história que motivou o texto e dos textos que motivaram este estudo.

1. D’Olhão a’O Novo Argonauta

Se é certo que no final de 1807 as tropas de Junot, a mando do general Maurin, já se instalavam no Algarve, é igualmente certo que rápida foi a sua expulsão do território. Na verdade, em junho do mesmo ano já as revoltas populares haviam restaurado a independência, durando a ocupação cerca de seis meses, apenas (Vieira 2009: 19; Iria 1941).

Do conflito, destaca-se a insurreição de Olhão¹⁰, à época um pequeno lugar que, entre casas e cabanas e apesar de tudo, ainda contaria com cerca de cinco milhares de habitantes (Mendes 2008). Tomados pelo orgulho da vitória e por um espírito patriótico notável, dezassete pescadores de Olhão empreendem uma aventura que terá tanto de corajosa como de louca¹¹: partem até ao Brasil, atravessando o oceano numa pequena embarcação¹², com o intuito de informar D. João da sua façanha e de que a coroa do Reino

8. Couto (1841) levanta a hipótese da influência (da versão) de Valério Flaco.

9. Saraiva & Lopes (1996: 636) frisam a sua “presunção” e “carência de autocrítica”.

10. Oliveira (1906: 74-81) detalha as movimentações ocorridas na localidade.

11. A partida fez-se logo em julho de 1808, sensivelmente um mês depois da expulsão dos franceses (Iria, 1936, p. 5).

dos Algarves lhe estava assegurada (Oliveira 1906: 82). A missão foi não só bem-sucedida como Olhão ascendeu, como prémio e por deliberação da regência, ao estatuto de vila (89)¹³.

Imediatamente no ano seguinte, 1809, Macedo procede à primeira edição d’*O Novo Argonauta*, inspirado no feito dos olhanenses e tomado pelo “dever patriótico de publicar esta acção que aumenta o catálogo dos rasgos maravilhosos da fidelidade portuguesa”, mantendo-a “a salvo do esquecimento” (Macedo 2009: 9). Ao poema apontar-lhe-iam a fraca qualidade literária, o exagero e o desajuste, dizendo que “em vez de um canto, garganteia um zurro!” (Moniz 1817: 154-155). O certo é que, valores estéticos e alterações à parte, rara é a bibliografia citada que, referindo-se ao acontecimento histórico, o não faça à luz da memória ou da glorificação que, para todos os efeitos, Macedo parece ter potenciado com este seu poema¹⁴.

II

D’O Novo Argonauta à Argonáutica: uma breve comparação

Procedemos à confrontação entre os textos de Macedo e de Apolónio de Rodes¹⁵, apresentando uma listagem das semelhanças e dos contrastes mais relevantes, procurando entender até que ponto o diálogo entre os dois textos se estabelece – até que ponto podemos falar de relações de intertextualidade entre *O Novo Argonauta* e o “antigo” e que papel têm os mitos nessa viagem comparativa.

-
12. “‘Bom Sucesso’ se chamava a minúscula embarcação [...], o que era já um bom augúrio para os que nela iam cobrir-se de glória e passar à posteridade” (Iria 1936: 7).
 13. Para consultar o texto do alvará oficial, consulte-se: “Restauração do legítimo governo de Portugal na villa de Olhão, em 16 de Junho de 1808”. In *Memorias da Academia Real das Sciencias de Lisboa*. Classe de Sciencias Moraes, Politicas e Bellas-Lettras, tomo III, parte II. Lisboa: Typographia da Academia, pp. 62-63.
 14. “Maviosos versos, que soam ao ouvido do patriota algarvio como uma doce canção” (Oliveira 1906: 85). Semelhante efeito encantatório terá motivado o algarvio que assina o presente ensaio. Da teoria de Jung ([1969] 2011) — que refletiu sobre os mitos, as suas funções psicológicas e os seus eventuais vínculos ao coletivo —, muito se retiraria no sentido de procurar compreender esta minha assunção. Tomar essa direção motivaria, no entanto, todo um novo trabalho.
 15. Para o efeito, procedi manualmente à numeração dos 618 versos d’*O Novo Argonauta*, a partir de Macedo (2009). Uma edição futura do texto permitirá aceder a uma numeração idêntica. Da *Argonáutica*, a tradução para português de Ana Alexandra Alves de Sousa (Rodes 2021) e a tradução para inglês de Barbara Hughes Fowler (1990).

1. O título

A opção por um título como *O Novo Argonauta* levanta, logo à partida e do ponto de vista semântico ou hermenêutico, várias questões. Primeiramente, o adjetivo “Novo”, antecipando-se ao substantivo “Argonauta”, reclama por um destaque inegável, direcionando a atenção do leitor/recetor para o facto (1) ou de se tratar de um “Argonauta” recente — “O” mais recente, precisão assegurada pela presença do determinante artigo definido; (2) ou por se tratar de “O Novo Argonauta” que se vem impor perante um velho ou anterior ou que, quiçá, se vem propor a substituí-lo. Secundamente, considerando o substantivo “Argonauta”, há que falar da sua morfologia: o radical grego “argo-”, além da sua aceção dicionarizada, remete-nos tanto para a mítica cidade de Argos como para a mítica nau dos nautas cantados por Apolónio (aos quais emprestou o radical) como para as inúmeras figuras mitológicas com o mesmo nome (uma das quais, precisamente, o construtor da nau de que se fala). Assim sendo, quando Macedo decide empregar o termo “Argonauta”, convoca necessariamente o imaginário mitológico e, ao tratá-lo, de forma mais direta ou indireta, alimenta-o.

O título possibilita ainda outras questões legítimas: alertar-nos-ão as suas reminiscências para uma eventual inspiração ou influência, extensível à forma e ao conteúdo do que se pretende cantar/contar? Ou pretender-se-á cantar/contar uma “nova” versão da história? Ou pretenderá Macedo uma tentativa de superação da *Argonáutica* de Apolónio, considerando os seus heróis superiores aos da antiguidade? Ou haverá no seu exercício poético um misto de pretensões? Ou finar-se-ão as hipóteses de intertextualidade no título? Conhecendo-se o desdém de Macedo pelo paganismo, apontará o título para uma proposta assumidamente irónica? Outras perguntas se levantariam. Todas as possibilidades parecem, todavia, mais ou menos viáveis. Importa, agora, avançar na comparação, para que se tente perceber quais delas serão mais prováveis e quais serão, pelo contrário, mais facilmente descartáveis.

2. O género e a forma

Evidentemente, *O Novo Argonauta* e a *Argonáutica* têm em comum a génese épica: o género literário epopeia¹⁶ e o modo narrativo, além de consistirem, ambas, no relato de viagem como subgénero literário¹⁷.

16. Seria intenção de Apolónio de Rodas reabilitar a epopeia enquanto género literário (Prieto 2001: 34).

17. De acordo com o esquema proposto por Coutinho (2019: 160).

Ao contrário doutras epopeias, estruturadas em cantos graficamente assinalados¹⁸, o poema de Macedo terá um canto único de 618 versos, ainda que a divisão estrófica (introduzida nos v. 38, v. 148, v. 157, v. 342, v. 518, v. 575 e v. 598) constitua alguma forma de partilha, marcando as respirações e direções do poema. Nessa linha de raciocínio, *O Novo Argonauta* teria oito partes.

A *Argonáutica*, por sua vez, divide-se assumidamente em quatro livros (num total de aproximadamente 6000 versos¹⁹), nos quais a história e os episódios se repartem. A monografia de Carreira (2014: 115), contudo, conclui que o texto tem uma macroestrutura “tripartida”. A tradução portuguesa de Sousa (Sousa 2021), munida de alguma intenção pedagógica, propõe uma separação episódica, identificando os vários momentos com subtítulos como “Catálogo dos heróis” (59) ou “Os heróis preparam-se para partir” (68) – mas, como disse, trata-se de uma divisão não verificada, por exemplo, na tradução de Fowler (1990).

Posto isto, se pelo género os dois textos se assemelham, pela forma claramente se distanciam.

3. O tema

A aproximação é novamente possível se considerarmos a “viagem pelo mar” como o grande tema. Ambas as histórias falam de heróis que partem em embarcação com nome próprio para um determinado destino, sujeitos aos perigos duma missão extraordinária, contados de forma cronológica, com vista a um determinado prémio (ao qual não é alheia a glória).

Se no caso da *Argonáutica* Jasão reúne os companheiros (muitos deles nobres, já heróis antes da navegação) numa viagem na nau Argo pelo Mediterrâneo e pelo Mar Negro (em todo o caso, mares perigosos e circunscritos) com vista a alcançar a Cólquida e o velo de ouro, por meio do qual será possível restituir uma coroa... no caso d’*O Novo Argonauta* os pescadores olhanenses, meros populares, fazem-se à vastidão do Atlântico com vista a atingirem o Brasil e, com a boa-nova que levam, assegurarem a coroa do “Magnânimo Príncipe” (v. 131) no que respeita ao Reino dos Algarves.

18. Cf. as homéricas *Ilíada* e *Odisseia*, a *Eneida* de Vergílio ou *Os Lusíadas* de Camões, a título de exemplo.

19. Segundo Prieto (2001: 34); o entendimento da epopeia enquanto género não prescinde de uma perspetiva alargada acerca da evolução histórica do conceito e, por exemplo, dos usos da palavra “épico” (Martin 2009: 09-19).

Embora o texto de Apolónio narre uma grande aventura que, por si só, resulta da soma de várias outras, identificáveis em episódios distribuídos consoante a geografia e as paragens do roteiro (e mais ou menos isoláveis: ex. Ilha de Lemnos (I, vv. 609-909) ou país dos bébrices (II, vv. 1-163)), o texto de Macedo não é propenso a semelhante proposta diegética. Muito por efeito do estilo e linguagem do autor, d’*O Novo Argonauta* dificilmente se dirá que é mais uma história de aventuras do que um exercício retórico e laudatório.

Outros contrastes: o grego escreve sobre um mito do passado, transmitido de geração em geração. Verifica-se, pois, a predominância da dimensão mítica e mitológica. O português escreve sobre um evento histórico recente, do qual é contemporâneo. A sua preocupação consiste não em descrever personagens e acontecimentos lendários ou míticos, mas em descrever personagens e acontecimentos históricos, como se verá adiante. Há, por isso, em Macedo, uma predominância da dimensão histórica. Esse traço distintivo é flagrante, nomeadamente, perante a presença (em Apolónio) ou a ausência (em Macedo) de oráculo/profecia.

Um dos passos de Carreira (2014: 17) parece-me especialmente relevante, pelo que o recupero, apesar de já o ter utilizado parcialmente em nota de rodapé: “ler *As Argonáuticas* significa compreender melhor algumas obras posteriores, como a *Eneida* ou *Os Lusíadas*, e recuperar outras anteriores, como os poemas homéricos.” Ou seja, a obra de Apolónio tanto absorve parte do imaginário mitológico invocado na *Iliada* e na *Odisseia* como o desenvolve, renova ou (re)vitaliza, uma vez que o seu próprio imaginário mitológico, mais tarde, também é absorvido por obras como as de Vergílio ou Camões: comunga de um cânone que posteriormente integra, perpetuando em obras sucedentes e igualmente canónicas a mesma natureza e influência. Neste sentido, amplia, pelas relações de intertextualidade que alimenta e potencia, todo um cânone literário ou, pelo menos, a mesma matriz identitária — que é, nomeadamente, literária, mitológica e temática. Disso se encontram reflexos, como se prova, em Macedo e nos seus *Argonautas*.

4. A linguagem

Apolónio, reconhecido pela sua erudição e por um estilo um tanto ou quanto “barroco”, é herdeiro “de uma tradição novelesca”, oriunda de Homero e de outros precedentes. A sua epopeia é “expurgada da sua dimensão colectiva, ficando, por assim dizer, reduzida a um estatuto familiar e burguês, transformada numa história de amor e aventuras”, apresentando um Jasão “excessivamente humano”, como

se estivéssemos perante o herói de um romance (Pinheiro 2014: 14-15). Ainda segundo a autora, o grego

comunga de uma nova concepção de poesia, [...] caracterizada pela rejeição dos ideais aristotélicos de unidade composicional, pelo estilo episódico e pela sucessão de digressões de carácter etnográfico e mitológico pela exploração dos aspectos mais prosaicos dos temas mitológicos tradicionais; pela ironia e familiaridade no tratamento desses temas; [...] evidencia, ainda, uma predileção especial pelas versões mais recônditas dos mitos, e um gosto especial pelas lendas sobre as origens e fundações de cidades, cultos, cerimónias religiosas e rituais.

Em Macedo, troca-se o hexâmetro pelo verso livre. No seu prefácio à segunda edição, o autor admite que poderia enriquecer este seu “pequeno poema” (8), dando a entender que, de alguma forma, duvidará da sua qualidade literária.

As notas de rodapé, existentes no caso do poema de Macedo (e inexistentes em Apolónio), ainda que constituindo uma forma de paratexto, são manifestamente parte do texto, uma marca do estilo do autor e, pela contextualização que permitem, contribuirão para enriquecer o poema propriamente dito, possibilitando a sua melhor interpretação, o seu melhor entendimento e como que procuram legitimar-lhe a necessidade e a finalidade laudatória. Note-se a sua especial relevância perante a opção do autor em nunca nomear, ao longo do poema, qualquer um dos membros da tripulação do pequeno “Lenho”. É, a título de exemplo, pelas notas 5 (13) ou 12 (18) que um primeiro leitor do poema acederá a esse tipo de informações.

5. A nau

A dado momento do seu poema, Macedo estabelece uma comparação clara entre a nau dos olhanenses e a nau da Argonáutica: “Não mais digna do Céu do qu’Argos fora” (v. 514). Tal comparação merecerá, pois, ser explorada.

Apolónio pouco descreve a nau da sua *Argonáutica*.²⁰ Na maior parte das referências que lhe faz, pelo menos nos livros I e II, nem sequer a adjetiva. Sabe-se que tem “belos bancos” (Sousa 2021 I, v. 4), que é construída por Argos “sob os conselhos de Atena” (I, v. 19)²¹, que é meio de transporte de um vasto catálogo de

20. Cf. nota de rodapé 16, em Sousa (2021: 22-23).

heróis, que resiste a violentas intempéries (“No mar sobrevieram fogosas tempetades que dispersaram/ todas as traves da deplorável nau em que embarcáramos,/ na premência de atravessar as ondas.” — II, vv. 1125-1127) e que é capaz de ir até destinos muitos (“Com esta nau/ é possível ir aqui ou ali, onde nos aprouver,/ seja a Ea seja à opulenta cidade do divino Orcómeno” — II, vv. 1184-1186).

Já a embarcação d’*O Novo Argonauta* é constantemente caracterizada, por meio da adjetivação; embora toda essa adjetivação, não raras vezes, aponte na mesma direção — no sentido de realçar a debilidade do barco. Vejam-se os seguintes exemplos: “débil Caíque” (v. 88), “pequeno Caíque” (v. 191), “combatido Lenho” (v. 308), “vacilante Barco” (v. 349) ou “estreito Caíque” (v. 376). Talvez a única adjetivação favorável à embarcação seja aquela que é feita na partida da viagem: “Lenho ovante” (v. 60)²².

Como se vê, a ênfase dada à fragilidade do barco só acaba por realçar a grandiosidade do feito dos heróis algarvios, mesmo perante aventuras extraordinárias, como as relatadas por Apolônio de Rodes.

6. As musas

As musas, filhas de Mnemósine (“personificação da Memória”) e de Zeus e que “presidem [...] ao Pensamento em todas as suas formas: eloquência, persuasão, sabedoria, história [...]” (Grimal [1951] 1999: 316, 319), marcam presença nos dois poemas, ainda que de forma radicalmente distinta.

No texto de Apolônio, as divindades são invocadas para atrair a desejada inspiração do poeta: “sejam as Musas as inspiradoras do meu canto” (I, v. 22). Febo é invocado logo no verso inicial; ele que não é senão o “condutor das Musas”, detentor da “tutela sobre as artes” (Carreira 2014: 26). Note-se também, por exemplo, o v. 845 (II): “guiado pelas Musas, também devo cantar isto sem hesitação”. Érato, musa da poesia lírica, é invocada no início do livro III (v. 1).

21. Pressupõe-se que, por ser construída sob as orientações da deusa da habilidade e das estratégias em batalha, a nau Argo seja robusta e resistente. A deusa encontrava-se, aliás, esculpida em madeira na proa da embarcação (Frazer 1921).

22. O barco, com 2 mastros e 2 velas latinas, era “um pequeno caíque de pesca, [...] não teria mais de quinze a vinte metros de comprimento por três ou quatro de largura, e [...] lotação de ‘duas mil arrobas’ aproximadamente” (Iria [1985] 2008: 1). A representação em azulejo de Jorge Colaço (1930), na Casa Baeta, em Olhão, pinta-lhe um olho de Hórus no casco da proa, assim como o tem a réplica que, por estes dias, se ancora na marina de Olhão. O rasto da embarcação original descreve-o Alberto Iria, na publicação atrás referida.

N’*O Novo Argonauta*, e dada a matriz cristã e católica de Macedo (condenatória, como vimos, de invocações pagãs), não temos as entidades inspiradoras que temos em Apolônio. No entanto, são referidas, ainda que o aproveitamento que lhes é feito seja outro: “Não sei prostituir o dom das Musas/ A quem da Natureza ultraja os foros,/ E contra a própria espécie empunha o ferro” (vv. 32-34). O recurso a um verbo como “prostituir” (deixando perpassar a hipálage) acaba por atirar-lhes, [às musas,] mais do que o desprezo do poeta, uma certa repugnância. No final do poema, faz-se nova referência às musas e o efeito é insolitamente inesperado: não se detetando sinais de ironia, suscita-se uma espécie de descuido ou de rendição: “Co’a mente em fogo acesa, e às Musas dada,/ [...] Este tributo de louvor consagro” (vv. 615-618).

Outro tipo de referências mitológicas da antiguidade clássica — também pela mesma razão: a índole católica de Macedo — não se verifica ao longo d’*O Novo Argonauta*, à exceção de uma ou outra referência residual, sem grande expressão para a revitalização desses mesmos mitos, de que são exemplos “Argonauta Gil Eanes” (v. 58), “Lethes” (v. 65) ou “Marte” (v. 243).

7. O narrador

Quanto à narração, se por um lado as narrativas da *Argonáutica* e d’*O Novo Argonauta* se aproximam, por outro distanciam-se.

Aproximam-se na medida em que os narradores de ambos os poemas se assumem na primeira pessoa, o que realça a importância da sua voz e da sua perspectiva (por exemplo: “Começo por ti, Febo” [I, v. 1] ou “Eu agora falarei da raça” [I, v. 20])²³; tanto um como o outro não se constitui como uma personagem, não participando diretamente na ação, classificando-se, a nível da presença, como não participante ou heterodiegético (Reis & Lopes 1996: 262-263); a nível da ciência, são ambos omniscientes.

Distanciam-se, no entanto, pela forma como manifestam essa omnisciência²⁴. O narrador de Apolônio mostra-se ativo na construção do poema, tomando continuamente opções a respeito do que pretende ou não contar (por exemplo: “Lembrarei, em primeiro lugar, Orfeu” [I, v. 23] ou “Disto nada mais contarei” [I, v. 919]). O narrador de Macedo

23. Apresentando o narrador na primeira pessoa, Apolônio, distanciando-se de Homero, “empurra” a figura do narrador diretamente para a narração (Behr 2005: 194-198). “He subtly reworks Homeric norms, moving away from the essentially univocal and distanced Homeric mode to a more uneven and intrusive narratorial role” (Nelis 2009: 356).

24. Carreira (2014: 24) fala de um poeta “cúmplice” dos deuses e não “possuído” por eles.

não só faz essa gestão como a sujeita a instâncias puramente retóricas, como se, questionando, formulasse um dos seus muitos sermões (por exemplo: “Mas quem digno será de um nome eterno?/ Quem tem jus à memória, e jus à fama?” [vv.6-7 – marcando, assim, esse seu registo logo desde no início da epopeia] ou a longa sequência de perguntas, mais ou menos ininterruptas, que nos aparece adiante, entre os versos 153 e 206). Macedo como que mistura o discurso marcadamente retórico, característico da sermonística, com a epopeia – como se, através dela, procurasse também criticar e chamar a atenção de uma audiência – essa audiência, parece claro, trata-se de Portugal, felicitado no verso 38, mas simultaneamente alvo das suas inquietações; inquietações em relação à forma como são glorificados, pela cultura e pela literatura, os descobridores pretéritos e destruidores, em desfavor de heróis como os olhanenses, não condignamente reconhecidos: “Este Herói leva a paz, não leva estragos” (v. 249); “Tanto o Gama não fez” (v. 473); “E é dos grandes Heróis a palma e louro,/ Com que do Fado e Morte as leis quebrantam” (vv. 4-5); “em si trazia/ Inda mais do qu’um César, mais qu’um Nelson” (vv. 573-574).

8. As personagens

Se há aspeto entre os dois textos que se pauta por um contraste acentuado, esse aspeto é o das personagens: pela forma como são introduzidas e utilizadas pelos poetas, mas também pela forma como são ou não dimensionadas, ganhando maior ou menor expressão nas suas tramas.

Na *Argonáutica*, as personagens abundam. É claro que o “name dropping” é flagrante, nomeadamente em passos como o do chamado “Catálogo dos heróis” em que, por mais de 200 versos (precisamente, entre os versos 18-233, do Livro I), se sucedem mais de cinquenta nomes. Em Apolónio, verifica-se uma preocupação detalhista e exaustiva em precisar cada um dos homens que integram a tripulação da Argo, sendo que, muitos desses nomes, avante na narrativa, pouco mais lugar terão do que este que aqui tiveram, um lugar na enumeração. Não serão mais do que um nome que ajudará, num “plano macro ou transmitológico”, a completar árvores genealógicas, itinerários de heróis etc.²⁵ Apesar disso, e como já se disse a respeito da “linguagem”, a *Argonáutica* assume um tom novelesco, focando-se em personagens e conferindo-lhes protagonismo, atentando-se-lhes nos desafios,

25. “A literatura ocidental mais antiga tem na mitologia o seu fundo temático” (Jabouille 1993: 11), evoluindo ou construindo-se os mitos com as diferentes versões existentes entre os vários autores. Só uma perspetiva que seja ampla, que considere as várias versões dos mitos (e o diálogo entre elas) materializará uma visão suficientemente abrangente do cenário mitológico.

problemas e emoções, dimensionando-as sobre as aventuras e sobre as peripécias. É o que acontece, sobre todas, com as personagens de Jasão e Medeia²⁶.

Em comparação, *O Novo Argonauta* é poema onde quase não figuram personagens, se as entendermos como seres dotados de nome, de caráter ou de dimensão. A figurarem, serão de uma rasura notável. Por um lado, Macedo opta por não nomear nenhum dos membros do caíque²⁷. São referidos como uma entidade coletiva e homogênea, sombras de uma memória histórica, definida pelo feito invocado e lembrado. “Os mesmos ‘inda são, que outrora as Quinas/ Foram erguer no Indo, erguer no Ganges” (vv. 40-41), que partem de Lagos “no Lenho ovante” (v. 68), do mar os “ilustres vencedores!” (v. 80). Só o prefácio e a nota de rodapé darão conta do nome do piloto Manuel de Oliveira Nobre, “um homem de uma coragem desusada, de uma constância inflexível e de uma intrepidez a toda a prova” (Macedo 2009: 9). Outras personagens, mais históricas do que poéticas, marcam presença. Ainda que personagens históricas, Macedo poderia modelá-las, apoderando-se delas, mas delas pouco mais se aproveita do que do vulto e da fama, nomeando-as e, pois, fazendo-lhes referência. É o caso d’ “O mais perfeito dos Monarcas todos,/ O segundo João, na Lusa Terra/ [Que] O Ceptro então pacífico empunhava” (vv. 69-71) — de alguma forma, destinatário da missão atlântica dos olhanenses. Mas outros nomes são meramente usados de passagem, como exemplo, como é o caso do “Argonauta Gil Eanes” (v. 58, assim caracterizado, em mais uma referência clara ao mito de Jasão e dos argonautas), de “Américo e Colombo” (v. 88), “Zarco” (v. 99), “Almagro” (v. 107), “La Pérouse” (v. 121) e tantos outros. Para quase todos eles, as notas de rodapé engrossam-se, como se não interessassem ao poema e à poética de Macedo o desenvolvimento das personagens, somente a invocação e a laudatória dos feitos dos heróis.

Um apontamento para a quase ausência da representação do feminino n’*O Novo Argonauta*, o que leva a considerar a preponderância da cultura patriarcal até para o pensamento criativo à época. As mulheres e as suas representações vão, em Apolônio, muito além das “Musas”, tanto como pano de fundo e catalisador

26. Medeia que é, segundo Pinheiro (2014: 14), “a verdadeira protagonista da obra”.

27. “Neste frágil barquinho, se propôs o piloto Manuel de Oliveira Nobre chegar ao Brasil com os seus restantes companheiros: António Pereira Gémio; António da Cruz Charrão; António dos Santos Palma; Domingos do Ó Borrego; Domingos de Sousa; Francisco Lourenço; João Domingues Lopes; João de Munho (Moinho); Joaquim do Ó; Joaquim Ribeiro; José Pires; José da Cruz; José da Cruz Charrão; Manuel de Oliveira e Pedro Nínil, num total de 17 homens.” (Iria [1985] 2008: 2).

da ação (“as mulheres/ erguiam, fervorosas, as mãos aos céus, pedindo aos imortais/ que concedessem aos heróis o regresso que regozija o coração/ e lamentavam-se entre si derramando lágrimas”; I , vv. 247-250) como assumindo protagonismo nos episódios e aventuras (exemplo: aquando da paragem em Lemnos, na ilha das mulheres guerreiras) e na centralidade narrativa (como é o caso da personagem Medeia).

9. As referências geográficas

O “cosmopolitismo” sentido pelos gregos na sequência da [expansão e] morte de Alexandre (Carreira, 2014, p. 18) justificará, apesar da intertextualidade evidente com a *Odisseia* homérica, o cosmopolitismo inerente a um universo de viagens pelo estrangeiro onde interagem tantos povos e culturas, como é o que acontece na *Argonáutica* de Apolónio de Rodes. Semelhante paralelismo histórico é possível traçar-se para com a expansão portuguesa no tempo dos descobrimentos, onde tanto do mundo foi dado a conhecer, com reflexos na proposta de Macedo (num itinerário de obras célebres na literatura portuguesa dos séculos precedentes como *Os Lusíadas* (1572), de Camões, ou *Peregrinação* (1614), de Fernão Mendes Pinto.

A estrutura narrativa da *Argonáutica*, afinal, deve muito às tantas paragens da nau Argo pela mais diferenciada geografia pelo e em torno do Mediterrâneo, de Iolcos ao regresso. De Lemnos à Samotrácia, do Helesponto ao Bósforo, à Propôntida e às costas do Mar Negro, são incontáveis as referências geográficas e paisagísticas²⁸ das quais Apolónio se socorre, numa tentativa aparente de descrever um roteiro possível de ser concretizado e identificado na realidade, por quem lê (Meyer 2008: 267).

No caso do texto de Macedo, e no que se refere à ação principal (a viagem dos olhanenses até ao Brasil), as referências são bem mais escassas; não só pela desproporcionalidade no número de versos entre ambos os poemas como pela natureza da viagem do caíque (com muito menos paragens) e com a opção do poeta em não precisar tanto os locais pelos quais passaram os portugueses. Partidos de “Lagos” (v. 68), conhecem a primeira paragem na ilha da Madeira, “Princesa do mar” (v. 257). A ilha não é lugar para aventuras, apenas para repor mantimentos. No verso 268, logo depois, “o remoto Brasil o Herói já busca” e, no verso 310, já se abeiram da Caiena de “negros remadores”. Nos versos 321-322, já correm “A vasta costa do Brasil inteiro!” e no verso 338 atingem o “Real Janeiro”. Assim sendo, a relação

28. Sobre os efeitos visuais e pictóricos da poesia de Apolónio, cf. o artigo de Phinney (1967).

entre a viagem e as denominações geográficas faz-se, n'*O Novo Argonauta*, de forma muito mais rápida e reduzida, menos pormenorizada. Onde Macedo recorre mais a este tipo de referências, contudo, é — não na ação principal, mas — nas partes em que o questionamento retórico e o posicionamento crítico mais se alvitraram. Nessas passagens se vai, não necessariamente por esta ordem, da “África ardente” (v. 506) ao “China extremo” (v. 495), “Dos negros mares do Japão” (v. 488) ao “Austral Pólo” (v. 509). Nessas passagens a preocupação com a possibilidade de localização e identificação geográfica (e histórica), portanto, sobressai.

10. A influência e a rivalidade

Também de Apolónio se dirá a aproximação a Homero (ou a aproximação de Homero a uma *Argonáutica* antecedente). Desse jogo de espelhos fala West (2005), tecendo conexões pertinentes. Afinal, os géneros literários constituem-se quando determinados textos nascem da refundição dos seus protótipos, prolongando uma determinada estirpe²⁹. Assim, o género épico foi-se revitalizando ao longo dos séculos e, com ele, os mitos que carregou.

A mesma linhagem ou o mesmo tipo de “contágio” terá originado a *Eneida*, de Vergílio, e, mais tarde, *Os Lusíadas* de Camões. Desse tipo de diálogos, de intertextualidade ou de imitação, não é livre *O Novo Argonauta*, de Macedo. Se o presente trabalho, como vimos, procura a comparação entre este título último e o da epopeia de Apolónio de Rodes, não seria menos merecedor (pelo contrário) uma investigação que expusesse o diálogo (e, por vezes, o insulto) assumido entre o texto de Macedo e o de Camões. Talvez se possa afirmar que o diálogo de Macedo com o seu antecessor se distingue do diálogo de Apolónio com Homero pelo tom, marcadamente acre e vilipendioso, de uma rivalidade provocatória e, passe a metáfora, incendiária.

No capítulo anterior, “De Macedo a Apolónio”, já deixámos clara essa competição, declarada no poema por insinuações como “Que outrora fez sair da praia Hespéria” (v. 106)³⁰ ou “Da praia Ocidental largando as velas” (v. 466), alusões à “ocidental praia lusitana” dos primeiros versos d'*Os Lusíadas*. Neste parágrafo, agora, se completou (sem esgotá-lo), oportunamente, esse aspeto. Exemplos disso são as alusões ao episódio do Velho do Restelo do canto IV d'*Os Lusíadas*, entre

29. Os géneros textuais serão “formas comunicativas’ elaboradas pela atividade de gerações precedentes e sincronicamente disponíveis, em termos de intertexto, como instrumentos ou modelos que [...] se apresentam aos utentes da língua sob a forma de nebulosa (onde coexistem géneros estabilizados e conjuntos de textos sem fronteiras fixas ou nítidas)”, segundo Coutinho (2019, p. 39).

30. “Na antiguidade grega, a Hespéria simbolizava o ocidente.” (Macedo 2009: 14).

os versos 214 e 224, onde se atribui o adjetivo “terrível” (v. 218) ao herói camoniano, Vasco da Gama, e a outra dos versos 441-442, ao Adamastor: “Que em áureos versos o Cantor do Tejo/ Transformou num Gigante horrendo e feio”.

11. Os heróis

Sobre a relação entre mito e história gostaria de referir a noção de evemerismo (“que via nestas histórias tradicionais os vestígios de um passado histórico, centrado em figuras reais de outras eras” Rocha Pereira 2014: 8), que me parece especialmente incontornável se quisermos entender o enquadramento que determinada realidade, historicamente sucedida, tem ou pode ter, efetivamente, para o nascimento de um mito. A tal noção junto agora as impressões de Jabouille (1977, pp. 63-82), que considerava elementos históricos portugueses como “personagens mais ou menos lendárias (Afonso Henriques, Viriato), acontecimentos (as Descobertas, o 25 de Abril) e qualidades (saudade)” como elementos do espectro do mito, uma vez que seriam agentes construtores de uma ideia de “identidade nacional” (Tarrío 2003: 58).

Se nos atentarmos aos heróis da *Argonáutica* de Apolónio e d’*O Novo Argonauta* de Macedo, uma destriça devemos fazer, logo à partida: são heróis, os de uma epopeia e os de outra, de naturezas distintas. Enquanto os da primeira têm uma matriz mítica (transmitida de geração em geração, com origens históricas impossíveis de determinar; exemplos: Jasão, Hércules, Medeia etc.), os da segunda são heróis históricos (viveram num determinado tempo e lugar, há registos e documentos vários que os atestam, além de uma qualquer memória que deles eventualmente subsistisse).

Além dos nautas algarvios, referidos ao longo do poema, do Príncipe Regente e de outras figuras históricas contemporâneas das Invasões Francesas e das batalhas que daí advieram, Macedo polvilha os seus versos de referências a outros heróis históricos como “Almagro” (v. 99), “Cook” (v. 107), “La Pérouse” (v. 113), “Curcio” (v. 119) ou Cabral (v. 276) – o seu catálogo de heróis não é, propriamente, o dos tripulantes do caíque do “Bom Sucesso”, como foi o catálogo de Apolónio o dos que braços deram à nau Argo. O catálogo de Macedo é o dos grandes nomes da História naval, à qual julga legitimamente somar-se o feito dos pescadores olhanenses.

Apesar de históricos, contudo, os heróis de Macedo também transcenderam a sua condição³¹ (ainda que nunca tenham lutado por imortalidade ou por velos de ouro, alguma fama e fortuna, como prémio, os beneficiou³²). São alvo de tratamento literário como o tiveram os heróis míticos de Apolónio, que lhes glorificou os feitos — o que, de alguma forma, os equipara e, ao mesmo tempo, os tende a mitificar. Assim, e considerando o raciocínio de Jabouille introduzido linhas acima, podemos dizer que Macedo redimensiona os seus heróis através da criação literária e de um processo complexo e simultâneo a que podemos chamar mitificação:

[Esta] forma complexa é tão bem organizada, tão verossimilmente eficaz e tão consistentemente histórica que, com o passar dos anos, alguns de seus elementos se vão popularizando, estirando-se em lendas, tomando-se afinal patrimônio de toda uma coletividade, a ponto de serem olvidados o seu autor, a sua origem e a sua época. (Teles 1980-81: 49)

Em suma, a intenção de Macedo não é senão recuperar de um eventual esquecimento a memória destes heróis nacionais, cujo feito os eleva ao mais alto nível — ao nível do “mito português” e a ele, por conseguinte, ao de “criador de mitos”.³³ Como disse Eduardo Lourenço: “A História passa, os mitos têm longa vida, mas é na História que enraízam” (1992: 91).

12. Outros aspetos

Outros aspetos sobressaem que, na necessidade de não tornar o presente texto demasiado longo e exaustivo, apenas se referirão de forma mais simples e menos analítica: por um lado, a glorificação do Algarve (“Berço de Heróis, Algarve, ‘inda não falham/ Em ti do mar ilustres vencedores!’”, vv. 71-72; “Pátria de Heróis”, v. 127; “grão nauta Algarvio”, v. 474) e da localidade de Olhão (vv. 75-78):

31- Característica arquetípica do herói clássico. Cf. “herói” no *E-Dicionário de Termos Literários* de Carlos Ceia. Consultado em 25 de novembro de 2023. <<https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/heroi>>

32- Em Oliveira (1906: 89-90), dá-se conta da recompensa de D. João VI à localidade de Olhão e páginas adiante faz-se o registo biográfico de vários dos tripulantes do caíque. Tripulantes que terão recebido prémio em dinheiro e “embarcação mais cómoda, e segura” de regresso a Portugal. O comandante recebeu “o hábito da Ordem de Cristo”, tendo sido premiado ainda com “o posto de 1º tenente da [...] Real Marinha” (Santos 1943: T. II, 272-273).

33- Expressão de Pessoa (1982: 84) que, na sua obra *Mensagem*, criou um autêntico compêndio do “mito português”: de Ulisses a Viriato, de Afonso Henriques ao Adamastor e ao nevoeiro do sebastianismo e do Quinto Império.

Ensaaios | Articles

Que o Atlântico mar banhe a pequena
E mal sabida Olhão: é esta Pátria
Do novo Herói, do vencedor dos mares
Co'as frágeis armas dum Batel pequeno

Outro aspeto, e que deriva desse (ou nesse), é o tom patriótico de todo o poema, não apenas no que se refere ao Reino dos Algarves, mas a Portugal como um todo: “Parabéns, Portugal, qu’entre teus filhos/ Nunca a progénie dos Heróis se acaba” (vv. 38-29); “E como a História, a Poesia houveram/ Levado o nome teu da Fama ao Templo” (vv. 63-64); “À Pátria, ao Trono, ao Mérito, à Virtude” (v. 616). Também na *Argonáutica* (como em epopeias anteriores, como as homéricas) as marcas de patriotismo se identificam. A discussão, no entanto, estende-se aos vários povos e etnias daqueles que se consideravam, para todos os efeitos, “gregos”, e às suas alusões e designações ao longo do poema, como contraponto aos que se considerava “povos estrangeiros” (I, v. 340) ou “outros”³⁴.

Também o tom laudatório (sublimado pela arte retórica) d’*O Novo Argonauta*, frizado amiúde ao longo deste trabalho, mereceria vários parágrafos, tal é a sua importância; dado que é capaz de sobrepor-se, tantas vezes e ao contrário do que seria de esperar, à história dos pescadores que se lançam ao oceano com o intuito de chegar ao Brasil.

De uma obra e de outra, poder-se-iam comparar as tempestades e as suas consequências, a existência ou inexistência de confrontos violentos (que caracteriza e tanto os heróis de cada poema — os de Macedo, afinal, levam “a paz”, não os “estragos” v. 249), de perigos e de monstros (ou de elementos do fantástico, presentes no texto de Apolónio, até n’*Os Lusíadas*, mas não n’*O Novo Argonauta*) ou a ausência de falas das personagens do poema português e os tantos diálogos das personagens da *Argonáutica*.

Considerações finais

Encerrado este breve estudo comparativo entre a *Argonáutica* de Apolónio de Rodes e *O Novo Argonauta* de José Agostinho de Macedo, várias conclusões se avultam no sentido de provar um diálogo entre os dois textos, apesar dos cerca de dois mil anos que os separam.

34- Cf. Hunter (2008) e Morrison (2020).

Não se dirá, como a esta altura parece óbvio, que o texto mais recente é uma renovada versão do antigo ou uma adaptação ou modulação deste. Como se viu, Macedo não recupera a mitologia clássica na base da *Argonáutica* e não lhe aproveita as personagens, as histórias ou os locais para formular uma nova narrativa. Antes se serve de algumas referências mitológicas celebrizadas a partir do poema de Apolónio — cujo rastro pelos séculos tivemos oportunidade de, abreviadamente, descrever —, firma alguns paralelismos entre a história que traz à literatura e os ecos do mito de Jasão, prescinde (nem sempre convictamente) das musas que, para todos os efeitos e ainda que as aviltando, invoca e, de resto, empenha-se na construção do seu poema épico que, pelo discurso que assume (muitas vezes se sobrepondo à ação que se supôs principal), parece imiscuir-se mais na retórica dos seus sermões do que noutras características de género (como a estrutura episódica, a intervenção de divindades ou de elementos do fantástico, as aventuras e desventuras de heróis aguerridos ou justiceiros etc.). Fá-lo, portanto, alheio a perpretações pagãs e, por vezes, diria, num tom demasiadamente irónico e provocatório — para com Camões ou para com a memória cultural portuguesa em geral — para um católico professo.

Com o seu poema (e os seus dois prefácios), Macedo afirma, reiteradamente, a necessidade de salvar de um hipotético (e provável) esquecimento o feito dos pescadores olhanenses que, num pequeno e frágil batel, desafiaram o Atlântico com vista a informar pessoalmente o “Monarca” (v. 193), à época refugiado no Brasil, país “Onde se esconde o Sol” (*ibidem*), dos triunfos algarvios frente às forças do “infausto Monstro” (v. 194) Napoleão. Com o seu “tributo de louvor” (v. 618), o poeta consagra-lhes o feito, repondo a justiça da sua memória por meio da epepeia que espera tão imortal quanto Deus. Não sei se terá alcançado essa memória perene: não sei quantos portugueses terão alguma vez ouvido falar do seu nome ou — além de alguns olhanenses hodiernos — do caíque do “Bom Sucesso” e da sua tão insana quanto extraordinária viagem. Sei que hoje os estudo e que sobre eles reflito, a mãos com as minhas pesquisas e com a minha curiosidade. Direta ou indiretamente, e independentemente da qualidade literária do poema de Macedo — que a mim não me caberá julgar — o certo é que parágrafos como estes que escrevo farão, provavelmente, a sua parte na luta contra o esquecimento que o padre, a dada altura, temeu.

Termino frisando aquilo a que, a princípio, me propus: procedi neste ensaio a uma comparação que julgo inédita e que numa empresa futura merecerá (e beneficiará com), seguramente, uma maior profundidade. Pelas semelhanças e contrastes expostos, mostra-se como, mesmo de forma oblíqua, os mitos se propagam e

se enraízam no imaginário cultural (português, neste caso), mascarando-se e adaptando-se de acordo com os contextos em que proliferam. Outros, proporcionados por deliberação artística, a partir de eventos reais e históricos (numa tentativa de mitificação), poderão instituir-se, numa erosão evemerista de séculos que tenderá a esquecer as suas fontes, num processo não-intencional e, tanto quanto se conjectura, imprevisível.

Ainda que remetendo, logo desde o título, para o mito de Jasão, imortalizado na epopeia de Apolónio de Rodes, *O Novo Argonauta* poderia ser um sinal da erosão mítica, uma prova histórica de que o mito de Jasão enfraquecia. Naturalmente, antes de se extinguirem, os mitos transformam-se ou fragmentam-se. Sabemos que não é esse o caso porque o legado dos séculos nos permite este exercício de voltar atrás, de regressar aos textos de origem onde estabelecemos as mais pertinentes e, às vezes, reveladoras comparações, reavivando também através delas a flama mítica. Por outro lado, é claro: até pelas subtis referências os mitos se vão eternizando. E, seguindo essa interpretação, o poema de Macedo só vem comprovar até que ponto um determinado mito já se integrou num imaginário cultural.

Não sendo *O Novo Argonauta*, evidentemente, o texto da literatura nacional em que mais se identificam influências da antiguidade clássica, da cultura greco-latina, fica comprovado, num exercício desta natureza, como as reminiscências dessa cultura ainda se fazem notar na cultura portuguesa, sendo possível estabelecer relações que, alicerçadas na mais diversificada bibliografia, se fundamentam como lógicas, possíveis e legítimas. E, de alguma forma, como necessárias.

*Reavivam-se os mitos, antepassados,
nas canções que nunca morrem.*

Nero³⁵

35. Nero (2021, C1, Canto III, v. 7, p. 20).

Bibliografia

- ALVES, Hélio J. S. (2003). *Post-Imperial Bacchus: The politics of literary criticism in Camões studies 1940-2001*. *Portuguese Cultural and Literary Studies: Post-Imperial Camões*, 9: 95-106.
- BEHR, Francesca D'Alessandro (2005). *The narrator's voice: a narratological reappraisal of apostrophe in Virgil's "Aeneid"*. *Arethusa*, 38 (2): 189-221.
- BLOOM, Harold (1991). *A Angústia da Influência*. Lisboa: Edições Cotovia.
- BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (1992). *Literatura Portuguesa Clássica*. Lisboa: Universidade Aberta.
- BURKERT, Walter (1983). *Homo Necans*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- _____ (1979). *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- _____ (1977). *Griechischen Religion des archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart: Kohlhammer.
- CAMINHA, Pêro Vaz de (2021). *Carta do Achamento do Brasil*. Lisboa: Guerra e Paz.
- CARNEIRO, Roberto (2007). Nota do coordenador. In Costa, João Paulo Oliveira e & Lacerda, Teresa. *Interculturalidade na Expansão Portuguesa: Séculos XV-XVIII*. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas (ACIME).
- CARREIRA, Paula (2014). "As Argonáuticas" de Apolónio de Rodes. *A Arquitectura de um poema helenístico*. Lisboa: Esfera do Caos Editores.
- CASSIRER, Ernest ([1925] 1976). *Linguagem, mito e religião*. Porto: Edições Rés Limitada.
- CAVACO, Edgar (2009). Introdução. In Macedo, José Agostinho de. *O Novo Argonauta*. Olhão: APOS – Associação de Valorização do Património Cultural e Ambiental de Olhão.
- <<https://www.olhaocubista.pt/Textos/Biblioteca/NovoArgonauta.pdf>>
- COUTINHO, Antónia (2019). *Texto e[m] Linguística: teorias, cruzamentos, aplicações*. Lisboa: Edições Colibri.
- COUTINHO, Jorge (2001). "O cristianismo e a cultura portuguesa". *Humanística e Teologia*. Porto: Universidade Católica Portuguesa, 22: 177-188.
- COUTO, António Maria do (1841). "Biografia histórica e literária sobre José Agostinho de Macedo, e crítica avaliação de suas muitas e diversas obras". In Macedo, José Agostinho de ([1811] 1841). *Motim Literário em forma de Solilóquios* (3ª edição emendada e acrescentada com a biografia do autor, um catálogo das suas obras, e o juízo crítico delas) – Tomo I. Lisboa: Typographia de António José da Rocha.
- DETIENNE, Marcel (1981). *L'invention de la mythologie*. Paris: Gallimard.
- DORNELES, Vanderlei (2018). *Mito e acontecimento: as relações entre mitologia e história nas teorias de Eliade e Girard*. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, 58 (1): 180-194.
- ELIADE, Mircea ([1963] 1972). *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva.
- _____ ([1957] 1992). *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes.

Ensaaios | Articles

- ELIOT, T. S. ([1949] 2019). *Os Três Sentidos de “Cultura”*. *Ensaaios Escolhidos*. Lisboa: Relógio D’Água.
- FAGUNDES, Eduardo de Souza (2017). *A epopeia O Oriente, de José Agostinho de Macedo, enquanto releitura de Os Lusíadas, de Luís de Camões*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
<<http://hdl.handle.net/10183/170362>>
- FOWLER, Barbara Hughes (1990). *Hellenistic Poetry – An Anthology*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- FRAZER, Sir James George (1921). *Apollodorus. The Library*, with an English Translation. in 2 Volumes. Cambridge: MA, Harvard University Press; London: William Heinemann. [Fragmento disponível através do]
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0022%3Atext%3DLibrary%3Abook%3D1%3Achapter%3D9%3Asection%3D16>>
- GARCÍA GUAL, Carlos (1987). *La Mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico*. Barcelona: Montesinos.
- GRIMAL, Pierre ([1951] 1999). *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Algés: Difel 82 – Difusão Editorial.
- HUNTER, Richard (2008). *Greek and Non-Greek in the Argonautica of Apollonius. On Coming After*. Part 1: Hellenistic Poetry and its Reception. De Gruyter, chapter 6.
<<https://doi.org/10.1515/9783110210309.1.1.95>>
- IRIA, [Joaquim] Alberto, Jr. ([1985] 2008). *Um documento esquecido sobre a chegada ao Brasil do primeiro correio marítimo de Portugal em 1808*. Olhão: APOS – Associação de Valorização do Património Cultural e Ambiental de Olhão. -
- _____ (1941). *A Invasão de Junot no Algarve (Subsídios para a História da Guerra Peninsular, 1808-1814)*. Lisboa: Tipografia Inácio Pereira Rosa.
- _____ (1936). *Do Algarve ao Brasil no caíque de pesca “Bom Sucesso” em 1808*. Lisboa: Escola Tipográfica das Oficinas de S. José de Lisboa.
- JABOUILLE, Victor (1999). Introdução à edição portuguesa. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Algés: Difel 82 – Difusão Editorial.
- _____ (1993). “Mito e literatura: algumas considerações acerca da permanência da mitologia clássica na literatura ocidental”. In Jabouille et al. (coord.) *Mito e Literatura*. Mem Martins: Editorial Inquérito.
- _____ (1993). *Do Mythos ao Mito. Uma introdução à problemática da mitologia*. Lisboa: Ed. Cosmos.
- _____ (1986). *Iniciação à Ciência dos Mitos*. Lisboa: Inquérito.
- _____ (1977). *Édipo – Da Antiguidade aos nossos dias*. Dissertação de Licenciatura em Filologia Clássica. Lisboa: Universidade de Lisboa.
- JUNG, C. G. ([1969] 2011). *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Petrópolis: Editora Vozes.
- LLOSA, Mario Vargas (2012). *A Civilização do Espetáculo*. Lisboa: Quetzal Editores.
- LOURENÇO, Eduardo (2002). “Camões-Actéon (para um reexame da mitologia cultural portuguesa)”. *Poesia e Metafísica*. Lisboa: Gradiva.

- _____ (1992). “A Mitologia dos Descobrimentos (Segundo João de Barros)”. *Portuguese Studies*, 8. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 86-92.
- MACEDO, José Agostinho de (2009). *O Novo Argonauta*. Olhão: APOS – Associação de Valorização do Património Cultural e Ambiental de Olhão. <<https://www.olhaocubista.pt/Textos/Biblioteca/NovoArgonauta.pdf>>
- MALINOWSKI, Bronislaw (1948). “Myth in Primitive psychology”. *Magic, science and religion and other essays*. Illinois: The Free Press.
- MARTIN, Richard P. (2009). “Epic as Genre”. In *Foley, John Miles (eds.) (2009). A Companion to Ancient Epic*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- MELO, Joaquim Lopes Carreira de (1854). *Biografia do Padre José Agostinho de Macedo. Seguida dum catálogo alfabético de todas as suas obras*. Porto: Tipografia de Francisco Pereira d’Azevedo.
- MENDES, António Rosa (2008). “O levantamento popular de Olhão contra os franceses”. *Promontoria*, ano 6 (6): 291-294. https://scipientia.ualg.pt/bitstream/10400.1/7364/1/PROM06_pp291-294.pdf>
- MENDES, José M. Amado (1996). “Características da Cultura Portuguesa: Alguns Aspectos e a sua Interpretação”. *Revista Portuguesa de História*, 31 (1): 47-65. Coimbra: FLUC. Instituto de História Económica e Social.
- MEYER, Doris (2008). “Apollonius as a Hellenistic Geographer”. In *Papanghelis, Theodore D. & Rengakos Antonios (eds.) Brill’s Companion to Apollonius Rhodius*. Bill, 267-285. <https://doi.org/10.1163/9789004217140_013>
- MONIZ, Nuno Álvares Pereira Pato (1817). *Agostinheida – Poema Herói-Cómico em 9 Cantos*. Londres: W. Flint.
- MONIZ, Nuno Álvares Pereira Pato (1815). *Exame Analítico e Paralelo do Poema Oriente do R.do José Agostinho de Macedo com a Lusíada [sic] de Camões*. Lisboa: Tipografia Lacerdina.
- MORRISON, A. D. (2020). “Greeks and Non-Greeks”. *Apollonius Rhodius, Herodotus and Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 145-178. <<https://doi.org/10.1017/9781108697989.007>>
- MÜLLER, Max (1876). “Über die Philosophie der Mythologie”. *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*. Strassburg: Karl J. Trübner.
- NELIS, D. P. (2009). “Apollonius of Rhodes”. In *Foley, John Miles (eds.) (2009). A Companion to Ancient Epic*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- NERO (2021). *Oceano – O Reino das Águas*. Lisboa: Manufactura.
- OLIVEIRA, Ataíde de (1906). *Monografia do concelho de Olhão da Restauração*. Porto: Typographia Universal.
- PESSOA, Fernando (2006). “Ulisses”. *Mensagem*. Lisboa: Editorial Nova Ática, 20ª edição.
- _____ (1982). *Mitogenia. Obras em Prosa*. Rio de Janeiro: Ed. Aguilar.

Ensaaios | Articles

- _____ (1980). *Textos de Crítica e de Intervenção*. Lisboa: Ática.
- PHINNEY, Edward, Jr. (1967). "Hellenistic Painting and the Poetic Style of Apollonius". *The Classical Journal*, 62 (4): 145-149.
- PILOTO, Diamantino (1997). *O Meu Olhão (Crónicas) e Contos de Olhão*. 2ª edição aumentada. Faro: Foco Editora.
- PIMENTEL, Manuel Cândido (2008). *O mito de Portugal nas suas raízes culturais*. Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI, I.P.), 34. <<http://hdl.handle.net/10400.14/13608>>
- PINHEIRO, Marília Pulquério Futre (2014). Prefácio. In Carreira, Paula. *As Argonáuticas" de Apolónio de Rodes. A Arquitectura de um poema helenístico*. Lisboa: Esfera do Caos Editores.
- PRIETO, Maria Helena Ureña (2001). *Dicionário de Literatura Grega*. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo
- REIS, Carlos & Lopes, Ana Cristina M. (1996). *Dicionário de Narratologia*. 5ª edição. Coimbra: Livraria Almedina.
- ROCHA PEREIRA, Maria Helena da (2014). *Estudos sobre a Grécia Antiga - Artigos*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- SOUSA, Ana Alexandra Alves de (2021). *Apolónio de Rodes. Argonáutica*, Livros I e II. Estudo Introdutório, Tradução e Notas. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- SANTOS, Luís Gonçalves dos (Padre Perereca) (1943). *Memórias para servir à História do Reino do Brasil*. Em apêndice: Documentos e notas bio-bibliográficas, índices completos da obra tanto do anotador como do autor. Rio: Livraria Editora Zélio Valverde.
- SARAIVA, António José & Lopes, Óscar (1996). *História da Literatura Portuguesa*, 17ª edição. Porto: Porto Editora.
- SARAIVA, António José (1994). "As Épocas da Cultura Portuguesa". *A Cultura em Portugal: Teoria e História*, I. Lisboa: Gradiva.
- SILVA, Augusto Santos & Jorge, Vitor Oliveira (1993). *Existe uma cultura portuguesa?* Porto: Edições Afrontamento.
- TARRIO, Ana Maria (2003). *Mito, história e identidade. Uma leitura de Manuel Alegre*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- TELES, (1980-81). "O Mito Camoniano: a Influência de Camões na Cultura Brasileira". *Revista de Letras*. Fortaleza, 3/4(2/1): 44-72.
- USENER, Götternamen (1896). *Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn.
- VIEIRA, Carla da Costa (2009). *Olhão, Junho de 1808. O levantamento contra as tropas francesas através da imprensa e literatura da época*. Olhão: Município de Olhão.
- WEST, M. L. (2005). "Odyssey" and "Argonautica". *The Classical Quarterly*, 55(1): 39-64.

Ensaaios | Articles

Urbanismo e Religião no *Gharb al-Andalus*

Urbanism and Religion in Gharb al-Andalus

Frederico Mendes Paula

CELAS / ICIA

f.mendespaula@gmail.com

Resumo

Existe uma ideia estereotipada de que a cidade do al-Andalus se resume a um processo de orientalização da cidade tardo-romana e visigoda e que constitui uma regressão do urbanismo clássico. Esta visão considera a cidade árabe-islâmica como caótica e labiríntica, sem regras de planeamento e sem uma organização municipal, compensada pela gestão tribal, com base em códigos religiosos. A cidade árabe assentava num modelo de planeamento e gestão mistos. Apresentava traçados regulares e irregulares, resultado do planeamento das suas linhas gerais pelo Estado e da estruturação orgânica dos bairros residenciais pelas várias comunidades étnico-religiosas que constituíam a sociedade andalusina. A gestão global da cidade era assegurada por um conjunto de autoridades de carácter estatal com competências bem definidas, cabendo às várias comunidades a gestão das unidades residenciais que lhes estavam atribuídas, gestão essa que era o garante dos seus direitos e da sua identidade. Apesar de o direito muçulmano integrar prescrições religiosas, não deixa de ser um direito de juristas, que contribuiu para a estruturação e gestão das cidades, através de princípios para as relações entre a comunidade e o poder, de normas urbanísticas e arquitetónicas, e de regras fundiárias sobre direito de propriedade pública e privada.

Palavras-chave: Gharb al-Andalus; Arabização; Islamização; Urbanismo árabe; Urbanismo islâmico

Abstract

There is a stereotypical idea that the city of al-Andalus is reduced to a process of orientalization of the late-Roman and Visigoth city and that it constitutes a regression of classical urbanism. This vision considers the Arab-Islamic city as chaotic and labyrinthine, without planning rules and without a municipal organization, compensated by tribal management, based on religious codes. The Arab city was based on a model of mixed planning and management. It had regular and irregular layouts, the result of the planning of its general lines by the State and the organic structuring of residential neighborhoods by the various ethnic-religious communities that made up Andalusian society. The overall management of the city was ensured by a set of state authorities with well-defined responsibilities, with the various communities being responsible for managing the residential units assigned to them, a management that guaranteed their rights and identity. Although Muslim law integrates religious prescriptions, it is still a right of jurists, which contributed to the structuring and management of cities, through principles for relations between community and power, urban and architectural norms, and land rules on public and private property rights.

Keywords: Gharb al-Andalus; Arabization; Islamization; Arab urbanism; Islamic urbanism

Nota prévia

O processo de estruturação da cidade do *Gharb al-Andalus*¹ é uma abordagem aos mecanismos de construção da cidade árabe e sua adaptação às estruturas urbanas peninsulares, no quadro da realidade política e social instituída a partir do século VIII.

Não podemos falar de uma cidade do Gharb al-Andalus fora do contexto da cidade do al-Andalus, já que a originalidade da cidade portuguesa só se afirmaria após a conquista cristã, sobretudo a partir do século XV, apesar de, mesmo durante o período árabe, já existir nesse território uma semente de identidade própria com reflexos na vida urbana, “um estado de relativa autonomia que se aproximou, por vezes, de uma quase independência” (Torres e Macias 1998: 20).

1. Da cidade Romana à cidade do al-Andalus

A civilização romana construiu na Península Ibérica uma rede urbana, constituída por dezenas de cidades e aglomerados de menor dimensão, que garantia o seu domínio sobre o território e o desenvolvimento de uma economia próspera. Para os romanos, romanização era indissociável de urbanização (Panzram 2021: 468).

A autogestão urbana foi a componente decisiva do seu sistema de governo e a difusão da sua cultura urbana, o *roman way of life*, deu lugar a uma uniformidade que nenhuma pressão governamental nem nenhuma ação política teria logrado. No entanto, o estilo de vida romano foi marcado por uma grande diversidade geográfica e étnico-cultural, que as integrou, conservando línguas e práticas no quadro do processo de aculturação.

O declínio da cidade romana começou no século III com o seu próprio declínio civilizacional. Testemunhos arqueológicos provam que as grandes avenidas foram substituídas por ruas de menor largura devido ao abandono dos carros como meios de transporte em detrimento dos animais de carga, os fóruns e equipamentos culturais foram sendo destruídos e os materiais reaproveitados para outros fins.

1. *Al-Andalus* é o nome da Península Ibérica durante o período árabe. O termo poderá ter origem em *vandalicia*, designação da Bética Romana ocupada pelos Vândalos (Dozy 1881: 301); em *landa hlauts*, designação dada pelos Visigodos à Bética (Halm 1989); no árabe *jazirat al-andalus*, que significa *ilha do atlântico* (Vallvé Bermejo 1986). *Gharb* significa *Ocidente*. O *Gharb al-Andalus* ou *Garbe al-Andalus* coincide com os limites da antiga província romana da Lusitânia e corresponde sensivelmente ao atual território português arabizado/islamizado, abarcando parte da atual Extremadura espanhola e da Andaluzia Ocidental.

A estabilidade vivida nos tempos áureos do período romano tinha criado cidades sem necessidade de grandes defesas, que se expandiram sem muralhas. As invasões bárbaras provocaram a destruição e o desaparecimento de muitas delas, mas a própria preparação para lhes fazer frente obrigou a procedimentos de auto-destruição, construindo-se muralhas apressadamente com os materiais da própria cidade, como restos de edifícios ou estatuária, reduzindo o seu perímetro, e provocando o êxodo de muitos habitantes (Torres Balbás 1970: 19).

Sendo a sociedade visigoda essencialmente rural, as cidades integradas na velha organização municipal romana foram perdendo importância e empobreceram pelo abrandamento significativo da atividade mercantil, vinculando-se cada vez mais ao mundo rural e à economia agrária.

Muitos dos espaços públicos foram ocupados por usos privados, áreas urbanizadas foram utilizadas como terras de cultivo e as novas construções reutilizaram materiais de forma precária, provocando uma regressão urbana, uma espécie de ruralização das cidades. A rede viária foi desvirtuada, com as referidas ocupações por construções e estreitamento de ruas, mas também pela adulteração dos seus traçados regulares e oclusões através de muros, perdendo a sua lógica e estrutura.

A falta de vida urbana, não só pela diminuição dos habitantes nas cidades, como pela inutilidade das grandes edificações, como templos, teatros, banhos públicos e circos, que foram progressivamente abandonados e demolidos, aliada às destruições dos sistemas de abastecimento de água, tornaram muitas cidades moribundas (Torres Balbás 1970: 40).

Esta visão apocalíptica da cidade tardo-romana e posterior cidade visigoda tem sido contestada nas últimas três décadas por autores que, não negando a rutura que neste período se produziu e a transferência de poder para as áreas rurais, defendem que as cidades se mantiveram como importantes centros de poder político, económico e religioso, com as suas elites hispano-romanas e com a relevância que teve o aparecimento dos bispos.

Após o colapso do sistema imperial no século V, sucederam-se transformações que deram origem, no século seguinte, a um novo modelo de cidade, de urbanismo heterogéneo e desigual, em função do grau de riqueza dos intervenientes, fossem as elites e aristocratas, bispos e eclesiásticos, comerciantes ou artesãos. Este urbanismo espelha-se na construção de outro tipo de edifícios como igrejas, basílicas, residências episcopais, edifícios administrativos, palácios, muralhas, espaços comerciais e artesanais, armazéns e instalações portuárias, e reflete como a Hispânia visigoda foi um território de cidades.

A desestruturação da cidade romana correspondeu ao aparecimento da cidade medieval, iniciada durante os séculos III, IV e V por meio da organização das comunidades cristãs.

2. Arabização e Islamização

No ano de 711, Tariq ibn Ziad atravessa o Estreito de Gibraltar com um exército de “doze mil combatentes, originários de todas as cabilas do *Magrebe*², acompanhados por vinte e sete homens árabes”. Derrota as forças do revoltoso Rodrigo, estimadas em 40.000 homens, na Batalha de Al-Bahira ou de Barbate no dia 19 de julho e na de Guadalete no dia 26 do mesmo mês, iniciando a ocupação do al-Andalus (Tahiri 2019: 13).

Tariq respondia aos apelos de uma larga maioria da sociedade visigoda, protagonizados pelos descendentes do deposto rei Vitiza, pelo bispo Opa de Sevilha e pelo conde Julião, senhor de Ceuta. A Hispânia encontrava-se num estado caótico em termos políticos e sociais, a que se juntava a guerra civil. A campanha de Tariq e a que Mússa ibn Nussair inicia no ano seguinte, conseguem ocupar a Península em apenas três anos, feito que os romanos tinham levado mais de 100 anos a alcançar.

Esta rapidez na ocupação do território e restabelecimento da ordem e da paz social deve-se ao facto de não ter existido uma invasão nem uma conquista, mas uma política de acordos e de garantia pelo respeito dos direitos e autonomia das comunidades existentes. A chegada dos árabes não provocou grandes movimentos populacionais, integrando-se no seio dessas comunidades, garantindo a lealdade das suas chefias ao novo poder instituído ou substituindo-as. Os seus habitantes adotaram a cultura e os hábitos árabes, mas não se islamizaram massivamente, mantendo as suas religiões e a liberdade para as professarem (Alves 2001: 15 e 29-30).

Iniciaram-se assim dois processos que caminharam paralelamente a velocidades diferentes, a arabização e a islamização, que não resultaram de imposição pela força das armas, mas de um fenómeno de aculturação muito influenciado pela abertura de novos mercados e consequente circulação e fixação de novas pessoas, trazendo novos produtos e novas ideias. O grego e o latim foram sendo substituídos pelo árabe e, lentamente, o islão foi-se impondo como religião dominante (Torres 2008: 54).

Cláudio Torres exprime de forma curiosa o processo de conversão nesta sociedade multicultural: “O espelho dessa conversão, é a mudança de nome. O João

2. Do árabe *Maghrib* ou *Ocidental*.

passa a chamar-se Mohammed e torna-se muçulmano, apesar de os seus pais permanecerem cristãos” (Torres 2003: 35).

O processo de islamização foi mais acentuado nas cidades. Sobretudo nas do Sul, porque a Norte mantiveram-se fortes comunidades cristãs arabizadas. O mesmo se passou no mundo rural, onde a islamização não ocorreu de forma evidente, como refere Cádio Torres: “Não temos uma única prova de que tenha existido uma mesquita nas zonas rurais. Temos sim igrejinhas que nalguns casos foram repartidas por cristãos e muçulmanos” (Torres 2017: 2).

Um exemplo flagrante deste processo de arabização sem conversão, é o da nobreza feudal e do próprio clero da região entre o Douro e o Mondego. Os nobres da região, dissidentes do Reino de Leão, eram vassalos do Califa de Córdoba e integravam as tropas do célebre Almançor, tendo participado com ele na tomada de Santiago de Compostela. Há também notícia de que os bispos das cidades de Lamego, Braga, Coimbra, Idanha-a-Nova, Porto, Salamanca e Viseu eram eles próprios moçárabes. (Pinto 2004: 118-119). Segundo Oliveira Marques, “os bispos continuaram a residir em regiões pacíficas e bem organizadas” ([1972] 1973: 32).

A arabização dos povos Hispânicos, em termos da sua adoção da língua e costumes árabes, foi o elemento aglutinador e caracterizador da sociedade andalusina. (Alves [1987] 1991: 21). Segundo Macias e Gómez (2006: 389): “Aquando da conquista de Lisboa, quando entraram na cidade, os cavaleiros do Norte não notaram grande diferença entre muçulmanos, judeus ou cristãos. Falando a mesma língua, vestindo de igual modo e comportando-se de idêntica maneira mal se diferenciavam entre si”.

A liberdade religiosa professada pelo islão nas cidades ocupadas tinha como base jurídica a *Dhimma*, pacto que permitia às comunidades das Religiões do Livro, cristã e judaica, conservarem a sua liberdade de culto, mediante o pagamento de um imposto e a sua garantia de respeito pelo islão.

Na Península, à data da chegada do islão, existiam duas confissões cristãs. Uma ariana, unitária, que negava a trindade, e outra romana, trinitária. Com a chegada do islão deu-se uma rápida integração das correntes unitárias, cristãos arianos e judeus, que passaram a gozar do mesmo estatuto social e fiscal através da *Dhimma*. Ao invés, os cristãos romanos protagonizaram a resistência ao islão e constituíram o grupo que foi despojado dos seus bens e refugiou-se nas Astúrias.

António Rei (2015:19) considera que “Os arianos, depois chamados de *moçárabes*³, na crença, sentir-se-iam, certamente, mais próximos de muçulmanos e de judeus, do que dos outros cristãos que tinham ido para as Astúrias”. Esta identificação do cristianismo ariano com o islão, enquanto religiões unitárias, chegou a ter expressão numa tentativa de unificar os cultos cristão e muçulmano, levada a cabo por Abd ar-Rahman Marwan al-Jilliqi, um *mawlâ*⁴ conhecido como *o Gallego*, que construiu em Idanha uma basílica com esse objetivo (Torres 2009).

A partir do século XI, apesar de a islamização estar de facto consolidada apenas nos centros urbanos, toda a sociedade, mesmo a rural, estava sob sua influência, mais económica e ideológica do que política ou militar. Nesse momento, em quase todo o Gharb al-Andalus a língua árabe era já dominante no comércio e na vida cidadina, ao contrário das zonas rurais, onde eram ainda majoritários os falares romances e um moçarabismo religioso repartido por várias correntes cristãs pouco respeitadoras da ortodoxia romana. (Torres 2008: 56)

3. Uma civilização urbana

O carácter urbano do al-Andalus manifesta-se num conceito de civilização urbana global, que integra o próprio mundo rural, sob o controlo da cidade (Epalza 1991: 10).

Esta urbanidade global do território reflete-se na fiscalidade, já que a administração fiscal estava organizada de modo que a maioria dos recursos, que eram provenientes do campo, revertiam a favor da cidade e das suas elites (Picard 2000: 273).

A importância da economia rural na sustentabilidade económica da cidade permitiu às elites visigodas, que dominavam o mundo rural, manter os seus bens através de concessões e delegações de poder e, após a sua conversão e transformação em *mawlas*, chegarem ao topo da hierarquia do poder ao lado dos árabes e dos berberes.

As delegações de poder realizavam-se sobretudo com as tribos árabes recém-chegadas, que mantinham a sua coesão e organização. A forma de ocupar politicamente o território pelas novas elites processava-se através da instalação tribal em determinada região, com dois tipos de apropriação, fosse a concessão pelo poder central das receitas fiscais desse território ou a própria concessão da propriedade das terras (Picard

3. Do árabe *musta'rib* ou *arabizado*, é o nome dado aos cristãos arabizados.

4. *Mawlâ* significa *senhor* e também *protegido* e designava os muçulmanos não árabes; *Muwallâd* significa *renascido* ou *adotado*. São dois termos que se referem aos cristãos convertidos ao islão, também chamados *muladí*s.

2000: 275). A concessão de terras realizava-se através de *fatwâs*, decisões jurídicas baseadas na lei islâmica.

A situação foi também regra para os berberes, instalados maioritariamente a Norte de Coimbra, na zona da Serra da Estrela, no Médio Tejo e no Vale do Guadiana, se bem que o seu estatuto fosse inicialmente ambíguo e desfavorável. No que se refere aos moçárabes, também existiam concessões e delegações de poder, mas de forma mais tímida e em momentos em que o poder central necessitava de alianças (Picard 2000: 279 e 283).

4. Ideias pré-concebidas sobre a cidade árabe

Existe uma ideia estereotipada de que a cidade do al-Andalus se resume a um processo de orientalização sofrido pela cidade tardo-romana e visigoda, baseado na introdução da mesquita, dos banhos públicos e do mercado, inseridos numa rede viária intrincada, e na construção de uma muralha. Esta visão acusa a cidade deste período de negar a própria ordem urbana e considera-a “uma regressão do urbanismo greco-romano, e um claro reflexo da falta de capacidade organizadora do estado islâmico” (González Gutiérrez 2014: 203).

A visão de uma cidade árabe caótica e labiríntica resulta do preconceito de que os traçados urbanos regulares ou ortogonais são característicos da cidade europeia, enquanto na cidade árabe existe uma qualquer incapacidade de planear de forma racional. Assim não é, já que em ambas existem modelos regulares, fruto de uma construção planeada, e modelos irregulares, fruto de um crescimento orgânico.

O próprio processo de construção da cidade árabe é pouco consensual, existindo opiniões que defendem que tem por base um planeamento urbanístico global e outras que defendem que tem por base o negativo resultante da justaposição das habitações, que constituem a base da sua estrutura. A cidade árabe é na verdade resultado de um modelo misto, baseado no planeamento das suas linhas fundamentais, vias/eixos e localização de equipamentos, a par de um crescimento orgânico nos bairros residenciais, dentro de regras que o próprio planeamento global lhe impõe.

Outro equívoco, é o da falsa ideia de que a cidade islâmica não tinha uma organização municipal, que era compensada pela gestão tribal dos bairros residenciais e pelo poder dos *cheikhs*⁵, ideia que vê as regras de gestão dessa cidade como códigos religiosos e não como códigos urbanísticos e fundiários (Abu-Lughod 1987: 158 e 161).

5. *Cheikh* ou Xequé é um título honorífico que designa um líder tribal.

Na verdade, a gestão da cidade árabe era realizada por um conjunto de autoridades de caráter estatal com competências bem definidas, cabendo às várias comunidades étnico-religiosas que constituíam a sociedade andalusina a gestão das unidades residenciais que lhes estavam atribuídas, gestão essa que era o garante dos seus direitos e da sua identidade.

Apesar de o direito muçulmano integrar prescrições religiosas, não deixa de ser um direito de juristas, que contribuiu para a estruturação e gestão das cidades, através de princípios para as relações entre a comunidade e o Estado, cumprindo uma lacuna nas responsabilidades não assumidas por este em tarefas comunitárias, como a limpeza urbana ou a vigilância da via pública, estabelecendo regras urbanísticas e arquitetónicas, e esclarecendo questões fundiárias sobre direito de propriedade privada e pública (Abu-Lughod 1987: 162-163).

Muitas regras urbanísticas da cidade árabe são conotadas com preceitos religiosos, mas têm objetivos práticos e devem ser devidamente enquadrados no contexto em que foram criados. A conotação religiosa da cidade não depende das suas instituições, nem da forma de implementar regras de convivência em sociedade, já que todas as sociedades as têm, influenciadas por códigos de natureza social, e não são por esse facto consideradas regras religiosas. Esses preceitos religiosos influenciariam a cidade do al-Andalus, mas de forma atenuada, por dois fatores, sejam a heterogeneidade da sociedade andalusina e a pré-existência de muitas das estruturas urbanas.

5. Cidades apropriadas, cidades mortas e novas cidades

No início do século VIII, poucas eram as urbes em que o poder visigótico mantinha alguma ordem e exercia uma gestão urbana, porque as elites que tradicionalmente financiavam as cidades já não estavam disponíveis para suportar esse custo e os pesados impostos cobrados provocaram fugas de população para as áreas rurais.

Os árabes apropriaram-se dessas cidades e escolheram as que iriam reabilitar e adaptar ao seu modo de vida, as que iriam abandonar, bem como os locais em que novas cidades seriam construídas. E existindo uma rede de cidades que já satisfazia as principais necessidades estratégicas no quadro da gestão do território, foram muito mais as que foram reaproveitadas do que as que surgiram de raiz.

A política de pactos e de manutenção das comunidades pré-existent nas urbes ocupadas não terá implicado inicialmente grandes modificações nas suas estruturas. Podemos mesmo considerar que neste período se assistiu a um processo de orienta-

lização, baseado na introdução de edifícios públicos e de equipamentos fundamentais da cidade árabe, antes de se iniciar, a partir do século X, o verdadeiro processo de estruturação, altura em que a dinâmica da arabização e da islamização se reflete significativamente nos tecidos edificados.

Historiadores e geógrafos árabes estabeleceram os critérios para a existência de cidades habitáveis, prósperas e defensáveis, como Ibn Abî Zar⁶ ou Ibn Khaldûn⁷. Estes critérios têm por base preocupações defensivas e necessidades de administrar o território, nas quais as questões económicas são determinantes, favorecendo o comércio e estabelecendo ligações às áreas agrícolas, florestais, de mineração ou às indústrias de salga de peixe (Khaldûn [1377] 1997: 550, 552 e 553).

Várias cidades foram deixadas morrer, fosse por não cumprirem os critérios de viabilidade, fosse pelo seu próprio carácter de cidades fundadas a termo certo. O seu desaparecimento resultou de diferentes fatores, como guerras internas, localizações que perderam o seu valor estratégico, falta de recursos naturais nos seus arredores, sobretudo de água, afastamento às vias de comunicação ou proximidade do mar sem condições que assegurassem a sua defesa. Mas nem sempre as cidades desapareciam, antes eram remetidas para uma posição hierarquicamente inferior em detrimento de outras. É o caso da decadência da importante Lacóbriga (Lagos), que se transforma em aldeia, e surge a poucos quilómetros a pujante Silves, que se torna o principal polo urbano da sua região (Al-Idrisi [115-] 1999: 263).

A expressão *cidades a termo certo* refere-se a cidades com funções militares temporárias, como as cidades de cerco ou bases militares de grande envergadura, como poderá ser o caso da Cova de Viriato junto a Viseu, criada por Almançor para servir de base para ataques ao Norte da Península (Paula 2014c).

Muitas das cidades fundadas pelos árabes “foram cidades militares, acampamentos, postos avançados para assegurar ou prosseguir a conquista de uma comarca” (Torres Balbás 1970: 126).

Exemplos de cidades grandiosas do período romano como Olisipo (Lisboa), Conímbriga (Coimbra), Ossónoba (Faro), Egítania (Idanha-a-Velha), Scalabis (Santarém) ou Pax Julia (Beja) entram em decadência, mas a importância da sua localização fará

6. Abu al-Hassan ‘Ali ibn Abî Zar’ al-Fâsi (século XIV) é considerado o autor do texto de história de Marrocos intitulado *Rawd al-Qirtas*.

7. Abu Zayd Abd ar-Rahmân ibn Muhammad ibn Khaldûn al-Hadramî (século XIV-XV) foi um sociólogo, filósofo e historiador árabe, autor das obras *al-Muqaddima* e *al-Mussamâ Diwan*.

com que renasçam como importantes centros urbanos, caso de Lisboa, Beja ou Faro, por vezes deslocadas nas suas proximidades, como sucedeu com Coimbra ou Santarém (Picard 2000: 181-215).

6. As cidades do Gharb al-Andalus

As cidades do Gharb al-Andalus não eram comparáveis em tamanho e importância às grandes metrópoles da Península, como Córdoba ou Sevilha. Eram cidades medianas, à exceção de Lisboa, a única que tinha uma área considerável, cerca de 30 hectares, um perímetro muralhado de aproximadamente 2.000 metros, vários arrabaldes e uma população de várias centenas de milhar de habitantes. Duas outras cidades destacavam-se pelo seu tamanho, Coimbra e Badajoz, cuja área intramuros atingia os 10 hectares e tinham uma população de cerca de 4.000 habitantes. Um terceiro grupo seguia a ordem hierárquica, com área de 6 ou 7 hectares e uma população entre 2.000 e 2.500 habitantes, como Egitânia, Santarém, Elvas, Alcácer do Sal, Évora, Beja, Mértola, Faro e Silves. Num quarto grupo incluíam-se cidades com áreas inferiores a 5 hectares, como Sintra, Almada, Alenquer, Juromenha, Coruche, Moura, Serpa, Aljustrel, Tavira, Castela e Loulé (Gómez, Macias e Torres 2008: 117).

A vida política do al-Andalus foi sempre conturbada, marcada por tentativas de centralização do poder e de revoltas por autonomias regionais. O caráter tribal das ocupações das várias zonas por etnias árabes e berberes e a existência de comunidades de muladís e de moçárabes organizadas contribuíram em grande medida para essa situação. As principais transformações na rede urbana dependeram das condições políticas de cada momento.

Inicialmente vive-se um período de apropriação da cidade pré-existente, que mantém os seus perímetros e os seus traçados. Algumas são abandonadas, por vezes para dar lugar a outras situadas nas proximidades, com localizações que tiram maior partido da topografia do terreno. Noutros casos a cidade retrai-se, sendo ocupado apenas o seu núcleo mais antigo e mais protegido. Neste período as cidades que se desenvolvem são sobretudo as situadas no interior do território, já que muitas das importantes cidades romanas costeiras são ignoradas (Mazzoli-Guintard 1996: 158-161).

O século IX é marcado por três invasões normandas e por revoltas internas, como as dos muladís do Gharb al-Andalus, obrigando o Emirato Omíada de Córdoba a empreender obras de fortificação generalizada nas cidades. Neste período os Emires fundam novos centros urbanos como contrapoder às cidades revoltosas,

e criam melhores condições de controlo nas cidades leais, construindo alcáçovas e equipamentos públicos. Este processo tem correspondência nas cidades revoltosas, que se fortificam para fazerem face aos ataques do poder central (Mazzoli-Guintard 1996: 162-170).

No ano de 929 o Emirato transforma-se em Califado. Córdoba tem um desenvolvimento exponencial, atingindo o seu apogeu, com mais de 1.000.000 de habitantes. Nos seus arredores, são construídas as cidades dinásticas. A mais importante, a Medina Zahra', cumpria as funções de residência da corte Omíada e capital administrativa do Califado. Cidades militares foram fundadas para defender a fronteira Norte, enquanto cidades portuárias se desenvolvem, resultado do incremento do comércio marítimo, muitas delas aproveitando antigas localizações romanas (Mazzoli-Guintard 1996: 170-180).

Em 1031 dá-se a queda do Califado e o fracionamento do al-Andalus em reinos independentes, os Reinos de Taifas⁸. Muitos aglomerados adquirem nesta época o estatuto de cidade e o de capital. É um período em que não existem novas fundações, mas a fortificação e o desenvolvimento dos núcleos existentes, e de centralização urbana em cada reino constituído. Em muitas das capitais de taifas são construídos palácios, simbolizando o seu poder, associados a uma vida cultural intensa. O fracionamento do poder exige também maiores condições de segurança, não fosse este um período de grandes conflitos entre vizinhos. A cidade das taifas tende a fortificar-se de forma mais elaborada, num momento em que se acentuam clivagens sociais, e a alcáçova-palácio tende a isolar-se do tecido urbano e a ocupar um lugar sobranceiro aos bairros residenciais, impondo-se pela distância e pela sua posição elevada. Surgem as chamadas cidades-acrópole (Mazzoli-Guintard 1996: 180-188).

No ano de 1086 os Reinos de Taifas estão sob a ameaça dos Reinos Cristãos e pedem ajuda aos Almorávidas, que invadem o al-Andalus e unificam-no sob o seu poder. Em 1144 novas revoltas instituem um segundo período de Reinos de Taifas, que sucumbem com a invasão Almóada e nova centralização do poder, cerca do ano de 1170. A derrota Almóada em 1212 na Batalha de Navas de Tolosa inicia um terceiro período de taifas, prenuncio da conquista cristã que se seguiria.

A cidade almorávida-almóada não traz qualquer rutura com a cidade existente, mas apenas obras de fortificação generalizadas, e a construção de edifícios públicos.

8. *Muluk at-tawaiif*, significa reinos fracionados.

As inovações na arquitetura militar são significativas, com as crescentes ameaças dos Reinos Cristãos. As muralhas aumentam a sua altura e coroam-se de ameias pontiagudas, proliferam as barbacãs e generalizam-se as torres albarrãs. Surge uma nova relação entre o espaço administrativo e o espaço religioso, com base na alcáçova-mesquita, aproximando o poder político-religioso da comunidade (Mazzoli-Guintard 1996: 188-200).

7. Mecanismos de construção da cidade árabe

Apesar de a rede urbana ter sido maioritariamente constituída por cidades pré-existentes, uma abordagem aos mecanismos de construção de raiz da cidade árabe permite compreender melhor o processo de adaptação das cidades hispano-romanas.

A fundação de uma nova cidade podia ser de iniciativa oficial ou comunitária. No primeiro caso estão cidades fundadas com o objetivo estratégico de se apoderar de determinado território, instalando um centro de poder. No segundo caso estão cidades fundadas autonomamente por determinados grupos com vínculos familiares ou tribais, com o objetivo de desenvolverem um centro de atividades económicas.

As primeiras são conotadas com o desenvolvimento de um processo de planeamento consciente promovido por uma autoridade supervisora, enquanto as segundas são conotadas com um processo de construção espontâneo. Estas duas categorias refletem-se no desenho urbano, dando origem a cidades geométricas ou ortogonais *versus* orgânicas, aleatórias ou desordenadas (Navarro Palazón e Jiménez Castillo 2007: 269).

O processo de planeamento podia ser total, quando o agente promotor decidia a totalidade do desenho urbano e a localização dos edifícios públicos; parcial, quando o promotor definia apenas as linhas gerais da cidade, como o traçado da muralha, os principais eixos viários e a localização dos equipamentos; mínimo, quando se limitava ao respeito pelos caminhos públicos existentes e às servidões imprescindíveis para garantir a convivência dos habitantes (Navarro Palazón e Jiménez Castillo 2007: 270 e 274): “A existência no período islâmico inicial de cidades de planta regular, normalmente em retícula, cuja fundação foi auspiciada com frequência por príncipes ou governantes, prova que o Islão não escolheu deliberadamente o tipo de cidade com ruelas estreitas e tortuosas por alguma preferência cultural ou estética”.

Esta afirmação é fundamental para percebermos que a diferença entre a cidade árabe e a cidade europeia não está no seu desenho. Está, como veremos mais à

frente, na sua extrema especialização funcional e no impasse enquanto elemento de acesso às habitações.

A descrição da fundação da Cidade de Fez por Idriss ben Idriss no ano de 808, patente num texto de Ibn Abi Zar' de 1326 (1860: 44-45), poderá ajudar a compreender aquilo que sucedeu a muitas cidades durante o período do al-Andalus.

Idriss constrói inicialmente a muralha, a mesquita, o seu palácio e o mercado. Seguidamente, permite que os moradores, organizados de forma tribal, se instalem livremente dentro da cidade, com a limitação de não obstruírem os caminhos pré-existentes. O Estado assume assim a definição das linhas gerais do traçado urbano, mas deixa para as comunidades a estruturação das suas áreas residenciais, os bairros. Idriss promove a manutenção de espaços livres para cultivo, originando uma cidade dispersa, mas como não prevê mecanismos para a sua expansão, esses espaços livres acabam por desaparecer através de um processo de densificação ou de saturação (Navarro Palazón e Jiménez Castillo 2007: 276-278).

Essa saturação refletiu-se no parcelamento, subdividindo e fragmentando as hortas urbanas, formando parcelas de menor dimensão destinadas a construção. A alteração da estrutura da propriedade deu origem ao aparecimento de novas vias para acesso às novas propriedades criadas e ao estreitamento de vias existentes. As atividades artesanais foram transferidas para a área extramuros e os cemitérios ocupados (Navarro Palazón e Jiménez Castillo 2007: 284-286).

Independentemente deste processo de densificação do tecido urbano, existia posteriormente uma inevitável expansão extramuros, que se manifestava na criação de arrabaldes, que eram rodeados por uma nova muralha quando atingiam determinada dimensão, mantendo-se normalmente a muralha pré-existente do núcleo primitivo.

8. Bairros residenciais

As cidades do al-Andalus eram todas elas planeadas nos seus elementos fundamentais e apresentavam uma estrutura básica regular. Nem poderia ser de outra forma, já que dispunham de redes de infraestruturas subterrâneas no eixo das principais vias, que tinham de ser racionais e ordenadas (Acién Almansa 1999: 23).

Nesta trama regular desenvolviam-se operações urbanísticas de carácter residencial, vulgo parcelamentos de iniciativa comunitária, sujeitas a princípios pouco rígidos e de acordo com normas de carácter social, que davam origem a traçados irregulares.

A cidade dividia-se em diferentes bairros residenciais, chamados *darb*⁹, *harat*, *hawma* ou *rabad*, muitas vezes limitados por muralhas secundárias. Este fracionamento do tecido urbano correspondia a um fracionamento social, criando-se bairros ocupados por diferentes tribos, etnias ou grupos religiosos, e é inerente ao próprio processo de construção da cidade árabe, que alia ao planeamento a sua gestão, já que cada grupo geria o seu *darb*.

A atribuição de diferentes áreas a cada um desses grupos não deve ser entendida como um processo de segregação, mas de reconhecimento dos seus direitos, já que lhes conferia a liberdade de se organizarem socialmente com as suas estruturas próprias e de disporem dos seus espaços de culto. Assim, para além da mesquita principal situada no centro da cidade, existiam mesquitas secundárias nos vários bairros ocupados por árabes e berberes, sinagogas nos bairros judeus e igrejas nos bairros moçárabes.

Esta realidade é referida normalmente como “mosaico de quarteirões” ou “manta de retalhos de grupos religiosos e organizações sociais”. No entanto, essa autogestão não era descoordenada e livre de condicionamentos, ou a cidade não teria coerência, pelo que os vários bairros/quarteirões eram sub-áreas de uma realidade urbana global, que refletia a existência de um processo de planeamento e gestão que os coordenava (Dabbour 2021: 108-109).

Árabes e berberes viviam em bairros próprios e as tribos dominantes na cidade ocupavam as áreas mais centrais ou mais elevadas do terreno. Os judeus ocupavam invariavelmente um bairro próprio, situado intramuros, normalmente numa posição não central, confinante com a muralha. Dependendo da sua importância económica e consequente utilidade para o Estado, podia ser localizado em situação privilegiada, paredes meias com o palácio do governador ou o castelo, onde ficava protegido de ataques ou de calamidades (Gaspar 1968: 20).

Ao invés, os moçárabes, apesar de tendencialmente se agruparem em torno de uma igreja, são o grupo que mais fugia à regra, ou seja, deteta-se a presença de igrejas de forma dispersa em várias cidades e tanto existe um bairro moçárabe intramuros ou extramuros, como se verifica a presença de moçárabes nos bairros ocupados pelos árabes (Mazzoli-Gintard 1996: 71).

O processo de criação e gestão dos *darbs* está intimamente ligado a preceitos corânicos. O verbo *khatta*, ou *escriturar*¹⁰, significa o ato de instituir uma propriedade,

9- A palavra *darb* tem dois significados em árabe: *bairro* e *caminho*. É a origem da palavra *adarve*, que significa *caminho de ronda*, também utilizada para designar um impasse ou beco sem saída.

10- *Khatta* significa *escrever*.

fosse por um indivíduo, uma família ou um grupo social ou étnico, que para tal tinham autorização do governador. O ato de escriturar dava origem à *khittah*, propriedade, que era delimitada através de estacas e cordas. Os proprietários da *khittah* procediam ao seu parcelamento, incluindo o traçado das ruas e impasses internos, e previam desde logo espaços livres para posteriormente acolherem familiares ou novos habitantes (Navarro Palazón e Jiménez Castillo 2007: 275).

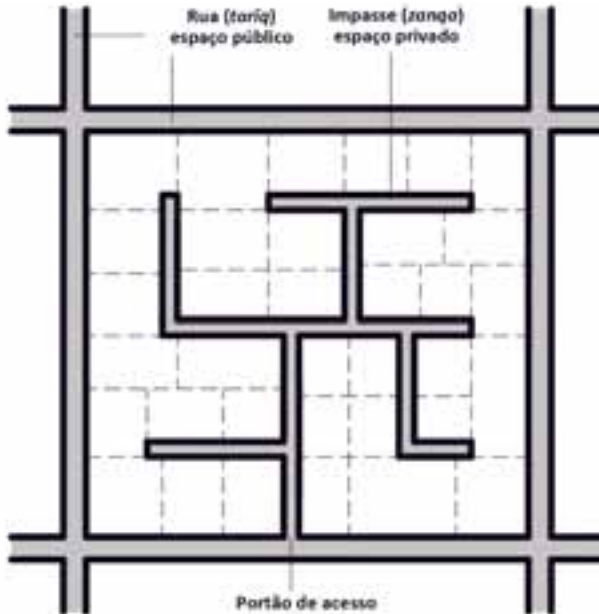


Imagem 1 – Esquema de estruturação de um *darb*

Os membros de cada *darb* partilhavam laços pessoais e interesses múltiplos que simbolizavam a *qarâba*, conceito que significa proximidade, tendo por base relações de parentesco, estabelecimento de alianças ou laços de apadrinhamento e clientelismo. Nos vários bairros, *al-qarâba* manifesta-se de diversas formas, como a participação conjunta em cerimónias de nascimentos, circuncisões, casamentos e funerais, a formação escolar e leitura do Alcorão, a construção e manutenção da mesquita, a contratação um *fqih*¹¹ ou de um guarda noturno. Os homens residentes em cada *darb* são chamados *maaruf* ou conhecidos, e as mulheres respeitáveis circulam livremente nas suas ruas (Eickelman 1974: 283-286).

11. *Fqih* significa professor corânico.

Cada *darb* estava sujeito à autoridade de um *cheikh* que estabelecia a ligação entre a administração da cidade e os particulares. Tinha, entre outras tarefas, a de cobrar impostos e manter a ordem no bairro (Raymond 1989: 196).

A gestão privada da cidade tinha regras e obedecia a determinados conceitos. Um deles era o da apropriação do espaço público através da *finâ*¹², fosse a apropriação pelo direito de uso ao nível térreo, fosse de construção em piso superior.

Al-finâ’ define-se como o espaço aberto ao redor ou à frente de um edifício que, segundo a opinião da maioria dos juristas muçulmanos, se considera como parte da propriedade. As dimensões da *finâ*’ ampliam-se ou restringem-se conforme a hierarquia das ruas. Nas vias principais não deve estender-se a mais de metade da largura da rua, enquanto nos impasses pode ocupar todo o espaço frontal á habitação, estendendo-se a toda a largura da rua. (Missoum 2000: 225)

Do ponto de vista jurídico, a *finâ*’ é um conceito de espaço confinante com o acesso a uma habitação e materializa-se na extensão da *manfa’ a*¹³, constituindo um direito preferencial. Apesar disso, o proprietário não tem o direito de ocupar fisicamente a *finâ*’ com construções, mas apenas utilizá-la como um espaço exterior de uso privado, por exemplo, para estacionar o seu burro ou cavalo e para fazer cargas e descargas (Khiara 1993: 37).

De acordo com um escrito do califa ‘Umar Ibn Hattab, todos os proprietários dispõem do direito de usufruir da sua *finâ*’, que é entendida como uma espécie de *hurum*¹⁴. “A propriedade do imóvel edificado transborda-se virtualmente ao seu redor, da mesma forma que a exalação da *baraka*¹⁵ se transborda a certa distância do santuário e que o *hurum* se estende ao seu redor” (Van Staevel 2001: 234).

As ocupações físicas em piso superior manifestam-se nos balanços sobre a via pública e no *sabat*¹⁶, passagem edificada ligando os dois lados da rua em situações em que ambas as construções são do mesmo proprietário ou de membros da mesma família. Os balanços e o *sabat*, constituem uma utilização física do espaço aéreo da *finâ*’, com a diferença de que o *sabat* ocupa a totalidade da largura da rua.

12. *Fina*’ significa *pátio, adro*.

13. *Manfa’ a* significa *propriedade*.

14. *Hurm* significa *espaço sagrado*.

15. *Baraka* significa *bênção*.

16. *Sabat* deriva de *‘insabata* ou *extensão, ampliação* (Missoum 2000: 225).

Normalmente a largura da *finâ'* era de entre um metro e um metro e meio, e a altura mínima do *sabat* correspondia à de um homem montado num cavalo.

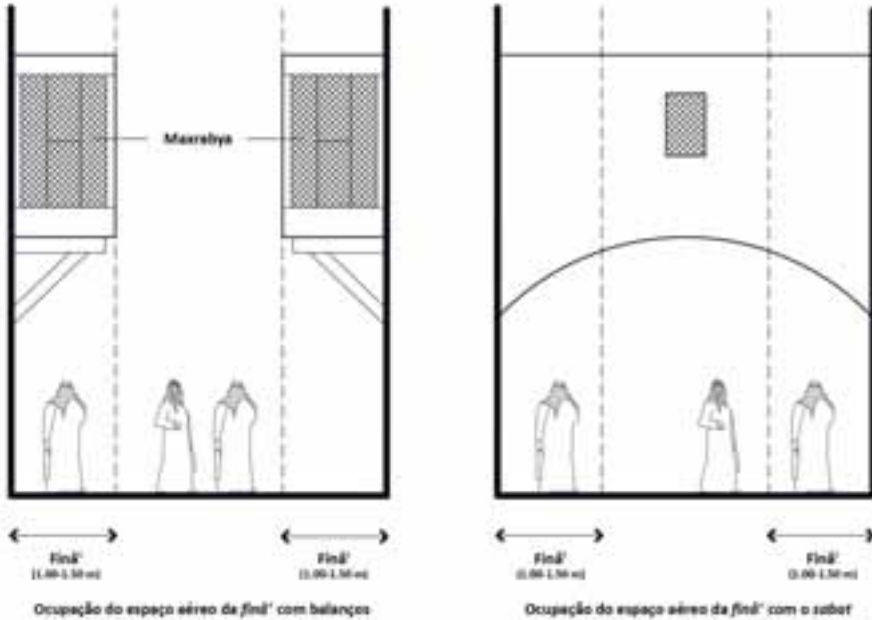


Imagem 2 – Ocupação do espaço aéreo da *finâ'* com balanças e com o *sabat*

O *sabat* tem funções importantes em termos estruturais, climatéricas e sociais: contribui para a estabilidade das fachadas, para o obscurecimento e redução da temperatura nas ruas, propicia o relacionamento social entre duas casas da mesma família e constitui um espaço de contacto com o exterior, mantendo a privacidade do lar.

O conceito de *finâ'* aplica-se à chamada *varanda árabe*, uma abertura de dimensões generosas, situada nos pisos superiores da habitação, balançada sobre a via pública e encerrada por painéis de entrelaçado de madeira, chamada *maxrabya*, termo derivado do verbo *xariba*, que significa *beber*, já que tradicionalmente nesse local se bebe o chá. As *maxrabyas* são muito importantes para o conforto térmico das habitações. Controlam a passagem da luz e o fluxo do ar, reduzindo a temperatura e aumentando a humidade (Fathy 1986: 47-49). A *maxrabya* é também conhecida como *takhrim*, palavra que deriva de *haram*, que significa *interdição*, no sentido de designar o local onde as mulheres olham para o exterior, mas não são vistas, ou *rawxan*, termo que deu origem à palavra *reixa* (Paula 2014a).

9. Jurisprudência e regulamentação

O direito muçulmano é antes de tudo um direito de juristas, mas integra prescrições extraídas do Alcorão ou da *Sunna* ¹⁷.

A cidade árabe tradicional apresentava duas zonas claramente distintas: uma zona central, onde se concentravam as atividades económicas e os edifícios públicos, e uma zona destinada à função residencial. Estas duas zonas eram não só distintas ao nível da sua função e em termos de morfologia ou desenho urbano, mas também ao nível do seu estatuto jurídico. Este princípio determinava a existência de um direito público e de um direito privado em cada uma das diferentes zonas (Raymond 1989: 196).

O estatuto jurídico dos espaços públicos à luz do direito *malaquita*¹⁸ não se encontra estabelecido, o que implica que o carácter público ou privado das vias urbanas depende fundamentalmente da sua afetação ao uso da população, “mas não constituem bens do domínio público ou objeto de propriedade pública do Estado ou da cidade”. No entanto, existe uma grande diferença entre a rua propriamente dita e o beco ou impasse, na medida só as primeiras são realmente públicas. A natureza privada do impasse tem como origem o facto de servir um lote ou quarteirão “atribuído em regime de propriedade plena a um clã ou grupo familiar” (Monteiro 2010: 565).

As ruas chamavam-se *tariq* ou *sâri*, e tinham larguras superiores a seis *dirâ*’ ou cinco metros. Os impasses, chamados *zanqa*, *sikka* ou *zuqâq*, apresentavam larguras inferiores a sete *dirâ*’ (Missoum 2000: 229). No impasse, as portas das habitações não podiam ser dispostas frente a frente, mas de forma desalinhada, prevalecendo o critério da antiguidade em situações de conflito (Khiara 1993: 37-38). Por vezes o impasse era encerrado à noite com um portão, por questões de segurança das habitações. O encerramento era feito por empregados municipais armados, chamados *darrab*¹⁹ e existiam vigilantes noturnos, os *’assass*²⁰, que percorriam as ruas com uma candeia acompanhados por um cão (Torres Balbás 1942: 70). O impasse chegava a ser tão estreito que os telhados das casas fronteiras quase se tocavam e os vizinhos podiam tocar as mãos uns dos outros.

17. Também conhecida como Tradição do Profeta, é a segunda fonte da Lei Islâmica após o Alcorão.

18. Escola ou corrente de direito islâmico do islão sunita, seguida por 20% a 35% dos muçulmanos, sendo predominante no Norte de África.

19. *Darrab* tem origem em *darb* e designa o responsável pelo bairro.

20. *’Assass* significa *guarda*.

Um fator que contribuía para a irregularidade dos traçados das zonas residenciais era o sistema de heranças, que impunha a divisão das propriedades com a morte dos seus titulares. O fracionamento das propriedades obrigava a criar acessos aos novos lotes, aumentando o número de impasses (Hoteit 1993: 31-32).

Nesta perspetiva, o processo orgânico de criação de impasses era indissociável do processo de densificação do tecido urbano, já que o fracionamento das propriedades tinha como consequência a urbanização dos logradouros interiores (Dabbour 2021: 110).

Existem vários tratados de jurisprudência sobre urbanismo árabe ou islâmico, como o *Al-Kitab al-Qadâ'* de Ibn al-Imâm at-Tutîlî, escrito no século X, que regula a *finâ'* e o *sabat* (Hakim 2008: 24 e 25). A obra do século XIV de Ibn ar-Rami, *Kitab al-'Ilan bi Ahkam al-Bunyan* aborda diversos aspetos referentes a regras urbanísticas e servidões, especialmente a privacidade das habitações. A questão das *vistas*, ou *attakassuf*, é uma das grandes preocupações da regulamentação da construção de habitações. São estabelecidas regras para a altura dos terraços e das janelas, sejam elas entre propriedades ou confinantes com a via pública (Hakim 2008: 32). O próprio *muezzin*²¹, só podia subir ao minarete da mesquita no momento de fazer o chamamento para a oração, para não permitir que a sua posição elevada pudesse devassar as propriedades vizinhas (Khiara 1993: 35).

Nos dois tratados referidos é óbvio que a gestão das áreas residenciais era essencialmente uma regulamentação dos conflitos surgidos entre privados no quadro da garantia da privacidade das suas habitações e do seu direito de utilização do espaço público.

A responsabilidade comunitária nos vários *darbs* tinha reflexos na gestão urbanística e na vida do dia-a-dia. Nos casos litigiosos era necessário recorrer ao *qâdî*²², que podia tomar as suas decisões através de dois tipos de procedimento. O primeiro era baseado nas declarações de duas testemunhas, ou seja, num processo tipo acusatório, no qual uma delas é a acusadora e a outra a defensora. A decisão resultava da aceitação da sua palavra e do peso dos elementos de prova ou argumentos que apresentavam (Van Staevel 2001: 627-628). O segundo era mais complexo e alargava o próprio poder do *qâdî*, num processo chamado inquisitório, no qual a decisão final não dependia das declarações das partes em litígio, mas da observação direta do objeto do litígio, procurando-se provas materiais ou fazendo-se recurso à opinião de especialistas, fossem

21. Do árabe *mu'addin*. Pessoa que chama os fiéis para a oração.

22. *Qâdî* significa juiz.

pedreiros, agrónomos, médicos ou mercadores de escravos, quando o objeto da discordância se prendia com defeitos que afetavam edifícios, problemas dos terrenos ou hidráulicos, doenças ou litígios sobre o valor de um determinado escravo (Van Staevel 2001: 629). Para cumprir esse desígnio, os especialistas utilizavam três qualidades, de acordo com a jurisprudência: o *basar* ou olhar clarividente do especialista, a *ma'rifa* ou cultura baseada no conhecimento e experiência, e o *'urf* ou conhecimento dos costumes e tradições locais (Van Staevel 2001: 633-634).

Conforme refere Ibn Khaldûn, “os juizes socorrem-se frequentemente dos especialistas (os pedreiros), devido à sua grande perspicácia em matéria de construção” (Khaldûn [1377] 1997: 379).

10. Os agentes da gestão urbana

As autoridades da cidade eram várias e o seu papel era por vezes difícil de definir, já que os juristas e geógrafos da época referem-se a eles de diversas formas, atribuindo-lhes diversas competências.

O *qâdî* era a autoridade máxima da cidade e superior hierárquico das restantes autoridades urbanas. Sendo o principal magistrado, estendia o seu poder fora dos limites físicos da própria cidade e para a esfera militar. No período do Califado, era o representante da autoridade do califa (Lévi-Provençal [1932] 1996: 86).

O *sâhib al-madîna*²³ era a autoridade administrativa por excelência, correspondendo ao nosso *alcaide*, à qual juntava autoridade judicial. Era também designado *hakîm al-madîna* ou *mutakallid al-madîna* (Lévi-Provençal [1932] 1996: 88-89).

A terceira autoridade era o *sâhib ach-churta*, ou chefe da polícia, que, para além de fazer cumprir as ordens judiciais, tinha ele próprio poder para instruir processos de carácter menor (Lévi-Provençal [1932] 1996: 88-89).

Para além destes, existiam outras autoridades urbanas com poder judicial menor, o *sâhib ar-radd*, magistrado judicial religioso, e o *sahib al-mazalîn*, magistrado judicial civil. A sexta autoridade tinha uma função fundamental. Era o *sâhib as-sûq*²⁴ ou *muhtasib*²⁵, responsável pelo controle da atividade dos mercados, cargo extensivo ao cumprimento das regras urbanísticas e ao garante da higiene e moral na via pública. Ao nível

23. *Sâhib* significa *senhor* ou *chefe*. *Sâhib al-madîna* era o senhor da cidade.

24. O termo *as-sûq*, mercado, está na origem de *açougue* ou talho.

25. *Al-Muhtasib* ou *almotacém* significa *aquele que fiscaliza, que controla, que assegura o cumprimento das disposições legais e morais*.

das atividades económicas, o seu papel era o de reprimir as fraudes e assegurar a qualidade dos produtos (Lévi-Provençal [1932] 1996: 91 e 185-186). Apesar de contribuir para a perceção das taxas a aplicar pelo poder, o *muhtasib* não interferia com o sistema financeiro em termos de coleta e gestão dos impostos, tarefa que era realizada ao nível central por um funcionário chamado *sâhib al-kutu*, que se apoiava na estrutura militar para exercer o seu cargo (Lévi-Provençal [1932] 1996: 74).

11. Apropriação e estruturação da cidade do al-Andalus

A primeira fase da apropriação da cidade tardo-romana e visigoda não introduziu alterações de fundo nas cidades, mas apenas de carácter pontual. A partir dos finais do século X, correspondendo a um incremento dos processos de arabiização e de islamização, de desenvolvimento das atividades económicas e da necessidade de expansão dos tecidos edificados, começam a operar-se transformações significativas (Acién Almansa 1999: 21-23).

A construção da mesquita principal, *al-jamaa*²⁶, era primeira medida de carácter urbanístico a ser realizada. Não existindo condições para dispor de uma mesquita em tempo útil, era criada temporariamente uma *mussala*²⁷. A implantação da mesquita era realizada no coração da cidade, ocupando o seu espaço mais nobre, e induzia a uma estruturação do centro urbano com atividades comerciais. A mesquita não era apenas um lugar de oração, aliando a esta função a de escola corânica e algumas funções administrativas e judiciais.

A maioria das mesquitas principais do al-Andalus não foram construídas sobre antigas igrejas nem resultaram da sua adaptação a local de culto muçulmano. Para esta realidade contribuíram o facto de muitas igrejas terem ficado abertas ao culto cristão após a instalação dos muçulmanos, sobretudo nas cidades em que o peso das comunidades cristãs era significativo, e incompatibilidades de carácter teológico, como a presença de ídolos nas igrejas, a questão da orientação do edifício e a impureza do local, a *najasa*, o facto de os cristãos utilizarem o vinho nas suas orações (Calvo Capilla 2011: 138, 150 e 151).

Para além da construção da mesquita, outros edifícios eram introduzidos como elementos fundamentais da apropriação da cidade pelos árabes. O alcácer ou palácio

26. O termo deriva do verbo *jamaa*, que significa *reunir* ou *juntar*, e é utilizado para designar as mesquitas principais, onde os fiéis se reúnem para a oração da sexta-feira, a *jumu'ah*.

27. Espaço exterior de oração.

do governador, *al-qasr* ou *dâr al-imâra*, era também implantado estrategicamente no centro urbano para manter visível a presença da nova autoridade na cidade (Picard 2000: 229).

Os banhos públicos, ou *hammam*²⁸, não correspondem a uma continuidade dos banhos romanos, que na época visigoda já se encontravam desativados. Apesar de constituírem equipamentos autónomos, os banhos estavam frequentemente associados às mesquitas, apoiando as abluções dos crentes, tendo também um carácter de lugar de socialização (Bertrand, Pérez Cruz e Sánchez Quirante 2003: 599).

O mercado, *as-sûq*, era o coração da vida económica da cidade, organizando-se por profissões, constituindo assim um conjunto de *sûqs* especializados. Esta especialização facilitava a riqueza da oferta para os clientes, a racionalização dos abastecimentos e a própria facilidade de exercer e controlar a fiscalidade. Para além de conterem lojas, integravam também as oficinas dos artesãos.

Junto ao *sûq*, ocupando um lugar mais central em relação à mesquita, existia a *qaissaria*, um bairro comercial especializado onde se vendiam os produtos mais valiosos, como os tecidos de seda e os metais preciosos. Era encerrada durante a noite e exclusiva das cidades maiores, onde existia uma clientela abastada em número suficiente para justificar a sua criação (Mazzoli-Gintard 1996: 77).

Associados ao *sûq* e à *qaissaria* surgem os *funduk*, uma espécie de albergues para comerciantes, onde estes podiam alojar os seus animais e mercadorias e aí desenvolver o seu comércio.

Com o evoluir da apropriação da cidade pelo poder árabe, são criadas as alcáçovas ou casbás, *al-casabah*, cidadelas fortificadas onde se concentravam os principais edifícios ligados ao poder, implantadas numa posição excêntrica no contexto da estrutura urbana, paredes meias com a muralha, para terem acesso direto ao exterior. As alcáçovas eram áreas planeadas e como tal apresentavam traçados regulares, permitindo ligações fáceis entre os vários edifícios. Segundo Christophe Picard, as alcáçovas ocupavam no século XI uma área significativa da generalidade dos perímetros muralhados, constituindo verdadeiros bairros administrativos, como em Silves, onde ocupava 1/6 da área total, ou em Lisboa, onde ocupava 1/3 da medina e 1/4 de toda a cidade, incluindo arrabaldes (Picard 2000: 234).

28. Designação que tem origem em *al-hamma*, que significa *nascente de água quente*, e que deu origem ao nome do bairro de Alfama.

Normalmente o vazio existente entre a alcáçova e a restante estrutura urbana era o chamado *albacar*²⁹ e constituía um espaço ocupado pelo gado, que era levado para a cidade para comércio ou como tributo dos camponeses das zonas vizinhas. Em situações de guerra, o *albacar* podia servir para acolher os camponeses das áreas circundantes e os seus rebanhos, colocando-os ao abrigo das incursões inimigas (Mazzoli-Gintard 1996: 104-105).

A questão do abastecimento de água, seu armazenamento, gestão e saneamento tinham um papel fundamental, sobretudo numa cultura baseada na escassez desse bem e na especialização das técnicas para o gerir. A água tinha um papel fundamental na vida das cidades, não só devidos às necessidades básicas, como beber, cozinhar, lavar ou utilizar as latrinas das habitações, como por necessidades específicas resultantes de aspetos culturais e religiosos, como a existência de inúmeros banhos públicos, jardins com canais e fontes, ou a sua utilização nas mesquitas para fazer as abluções.

Se a fonte da água estivesse afastada da cidade era comum recorrer-se ao aproveitamento de antigos aquedutos romanos ou a condutas a céu aberto ou subterrâneas, as *siqaya*³⁰ ou *qanat*. O armazenamento era feito em cisternas ou *aljibes*, e os processos elevatórios tinham por base engenhos como as noras. A partir do sistema de abastecimento geral, existiam ramais de ligação a fontes nos vários bairros ou a determinados edifícios. No entanto, muitas habitações dispunham de um poço individual situado no pátio interior.

Nas principais cidades existiam redes de esgotos complexas, para drenagem das águas pluviais e residuais, que desaguavam nas linhas de água ou em “poços rotos”, funcionando como fossas para decomposição de resíduos (Vázquez NavajaS 2013: 38). Um aspeto interessante é que as fossas nunca se situavam no interior da habitação nem na via pública, mas nos impasses, geridas coletivamente pelos residentes do quarteirão em causa (Reklaityte e Gilotte 2016: 65).

Ligado ao aspeto da água e do saneamento encontrava-se o da localização das indústrias poluentes, como cerâmicas, tinturarias e tanoarias. Eram situadas junto aos cursos de água, a jusante da sua captação para utilização pública, salvaguardando a sua qualidade. Ao nível da segurança urbana, os fornos ou outras fontes de fogo eram localizados na periferia da cidade, evitando incêndios no interior da estrutura urbana.

29. Do árabe *al-bqar* ou *as vacas*, o gado *vacum*.

30. *Siqaya* é a origem da palavra *acéquia*, que significa *canal de rega*.

A partir do século X começam a operar-se alterações de fundo nas cidades, incidindo na sua funcionalidade, no cadastro e nas tipologias de habitação. Podemos tipificar essas alterações em diversas ações-tipo, como a concentração das atividades não residenciais de caráter administrativo e comercial no centro urbano e de caráter industrial na periferia; a definição de uma rede viária principal de ligação do centro às portas da cidade e de ligação entre os vários bairros; a individualização das zonas habitacionais em células, atribuídas a determinados grupos étnico-religiosos, e privatização dos seus arruamentos; o estreitamento ou curvatura de ruas secundárias e a anulação de vias ou de troços de vias nas zonas residenciais para criação de impasses; a adaptação das habitações de acordo com a tipologia da casa-pátio, com a construção de balanços sobre a via pública, o encerramento de vãos confinantes com os arruamentos e a abertura de novos vãos sobre pátios interiores.

12. O fogo, célula base de construção da cidade

A tipologia de habitação dominante não permite caracterizar a casa do al-Andalus como um estilo próprio, mas antes o resultado de uma evolução lógica da habitação mediterrânica, voltada de costas para o espaço público e abrindo para um pátio interior, também chamado *wast al-dâr*³¹. No entanto, não a devemos encarar como um sub-produto da casa romana ou romano-visigoda, mas uma continuidade morfológica da casa árabe e do modo de viver das sociedades do Médio Oriente e do Norte de África.

Existem dois tipos de habitação no al-Andalus: a casa-bloco e a casa-pátio.

A casa-bloco é uma habitação influenciada pela arquitetura rural, uma construção monocelular de forma retangular sem janelas, “cuja origem vincula à *tad-dart* berbere marroquina sem descartar influências ibéricas indígenas em algumas regiões” (Gutiérrez Lloret 2012: 143). A casa-bloco é dominante nas periferias urbanas e nas zonas rurais, não se adaptando ao esquema de construção de quarteirões das áreas urbanas consolidadas.

A casa-pátio é uma habitação que segue a tradição da arquitetura mediterrânica, uma construção pluricelular constituída por módulos justapostos em torno de um pátio central e de carácter evolutivo, muito comum nas tipologias berbere e árabe tradicionais, adaptando-se ao modelo de estruturação dos *darbs* e aos códigos e normas que regem a construção das habitações no meio urbano. Voltada

31. *Wast ad-dar* significa centro da casa.

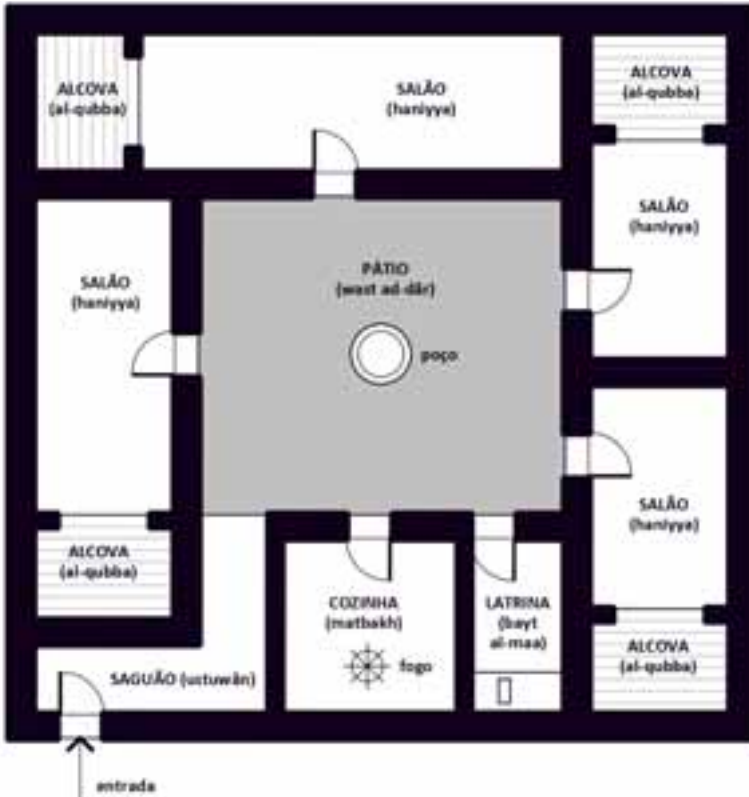


Imagem 3 – Organização da casa-pátio

para o interior, com uma ligação mínima ao espaço público, tinha no pátio e na açoteia os seus elementos de contacto com o exterior, protegidos das vistas dos vizinhos. A casa-pátio era a tipologia de habitação partilhada por famílias muçulmanas, cristãs ou judias (Bazzana 2011: 52). A entrada fazia-se por um átrio em forma de corredor, chamado saguão ou *ustuwân*, com portas desalinhadas, salvaguardando o interior das vistas indiscretas a partir da rua. O pátio era o centro da vida doméstica e o garante da iluminação e ventilação da habitação, a partir do qual se fazia o acesso aos outros compartimentos, que não comunicavam entre si.

A casa tinha três espaços especializados: o saguão, a cozinha e a latrina. A restante habitação era dominada pelos salões, ou *haniyya*³², de forma retangular, que funcionavam também como quartos, constituindo aquilo a que podemos chamar o

32- *Haniyya* significa arco ou abóbada.

espírito nómada no sedentarismo, ou seja, a utilização dos vários compartimentos em função das épocas do ano e das horas do dia, conforme as suas características de temperatura ou humidade. Nos extremos dos salões situavam-se as alcovas, *al qubba*³³, pequenas zonas de dormir separadas da zona de estar por um arco e com o pavimento elevado, constituído por um sobrado de madeira, a *tarîma*, sob o qual se armazenavam objetos da casa, mas que tinha uma função importante no conforto da cama, por evitar as humidades do solo e o frio (Pérez Ordóñez 2008: 35).

A cozinha tinha uma importância fundamental, constituindo o centro da habitação nas casas mais pobres e habitadas por famílias de origem rural. Era de reduzidas dimensões e bem ventilada, incluía uma zona para fogo, outra para armazenamento de utensílios e outra para armazenamento de alimentos. As carências espaciais e de equipamentos de muitas cozinhas eram colmatadas com os fornos comunitários onde se cozia o pão. O fogo era o elemento que definia a unidade habitacional. Ainda hoje define, já que normalmente chamamos a uma habitação, um fogo.

A latrina ou *bayt al-maa*³⁴, era um compartimento existente na maioria das habitações. A latrina em si consistia numa zona elevada alguns centímetros em relação ao pavimento do compartimento, dispoindo de uma pequena abertura em forma de rasgo ligada ao coletor público ou a uma fossa (Reklaityte e Gilotte 2016: 69-70).

Apesar de a latrina ser um compartimento ligado à higiene pessoal, a sua utilização era exclusivamente para fins sanitários e não para lavagem corporal, muito menos para as abluções religiosas, que se realizavam no pátio com recurso a recipientes cerâmicos.

A casa-pátio materializava a especialização social por sexos.

A estrita vida privada e íntima da família islâmica e o respeito ao dever religioso do *hijab*³⁵ das mulheres fomentaram o desenvolvimento de um sistema de “dupla circulação” ou da divisão da casa em duas zonas: uma reservada à receção dos convidados homens (*selamlik*) e outra reservada às mulheres e membros da família (*haremlik*) (Hoteit 1993: 41).

33· *Qubba* significa cúpula.

34· *Bayt al-maa* significa casa da água.

35· Véu que cobre os cabelos e o corpo das mulheres muçulmanas.

Esta tipologia de habitação originava uma forma de agregação particularmente adaptada às condições climáticas das regiões quentes e ao próprio modelo social islâmico, baseado na privacidade dos espaços habitacionais (Pérez Ordóñez 2008: 23).

A noção de cidade compacta, que a maior parte das pessoas associa à cidade árabe, não implica necessariamente que exista um índice de ocupação do solo superior ao da cidade teoricamente menos compacta, conectada com a cidade europeia, já que a relação entre espaço edificado e espaço livre pode ser semelhante nos dois casos. A grande diferença é que a agregação de habitações sem aberturas para a via pública ou para um logradouro posterior cria um modelo compacto, no sentido em que as habitações se ligam num esquema de paredes-meias e a área livre é individualizada, dispondo-se em posição central na habitação e todas as aberturas para acessos, ventilação e iluminação concentram-se nesse espaço interior. Ao invés, na cidade europeia, os logradouros agrupam-se no interior dos quarteirões, criando a ilusão da existência de áreas livres generosas e, conseqüentemente, de uma estrutura urbana menos compacta.

13. A cidade portuguesa

Da mesma forma que a chegada dos árabes não provocou grandes movimentos populacionais, a conquista do al-Andalus pelos cristãos também não o fez. Quem vivia nesses territórios continuou a viver e, num processo extremamente lento, foi-se aculturando e cristianizando.

O termo *reconquista* é tão erróneo quando aplicado à conquista do al-Andalus pelos cristãos, como o termo *conquista* o fora, quando aplicado à ocupação do al-Andalus pelos muçulmanos (Alves 2001: 12).

No período que sucedeu à conquista cristã do al-Andalus, por questões estratégicas óbvias, as estruturas defensivas das cidades foram ocupadas e preservadas, assegurando a transferência do poder político-militar para os novos governantes. A segunda prioridade era a transferência do poder religioso. Inicialmente as mesquitas eram *purificadas* e adaptadas a espaço de culto cristão, mas, com o andar dos tempos, eram demolidas e construídas igrejas no seu lugar. Esta demolição não tinha apenas um caráter de afirmação do novo poder religioso e da sua imagem no contexto urbano, mas era fundamentalmente um reflexo da incompatibilidade espacial e simbólica entre o espaço arquitetónico religioso islâmico e o cristão (Paula 2014b).

Na envolvente dos novos edifícios religiosos, concretamente daqueles que ocupavam o espaço central das cidades, operam-se mudanças no espaço público, assegurando a existência de área disponível para a criação de claustros e de cemitérios (Trindade 2019: 142).

As verdadeiras alterações nas estruturas urbanas viriam posteriormente a manifestar-se numa mudança radical do cadastro, passados 200 anos, resultado da substituição do processo de construção da cidade através da adjacência da casa-pátio e seus reflexos na criação de uma malha urbana de cariz privado, onde prevalecia o adarve enquanto espaço de acesso próprio, por uma tipologia de edifícios de configuração alongada, com frentes para os arruamentos e para logradouros posteriores, acompanhada pela regularização e alargamento das vias de acesso (Trindade 2019: 142).

Esta alteração do cadastro observa-se de forma evidente nas cidades do Sul de Portugal, por exemplo em Mértola, Silves, Tavira ou Cacela, onde as intervenções arqueológicas realizadas revelam de forma generalizada a existência de um cadastro islâmico enterrado, não coincidente com o da superfície. Ou seja, processaram-se transformações radicais que criaram um hiato entre a cidade do século XIII e a do século XV, caracterizadas pelo abandono das estruturas da arquitetura doméstica pré-existent e posterior construção de novas estruturas de cariz diferente. As diferenças culturais entre as famílias islâmicas ou arabizadas e a famílias cristãs ou cristianizadas alteraram as características da vida urbana e consequentemente da tipologia da habitação dominante.

A casa deixou de funcionar em função do pátio interior como espaço de vida doméstica e de ventilação e iluminação, abrindo para o espaço público, o que obrigou ao estreitar das frentes dos lotes e consequentemente ao seu alongamento, implicando a criação de uma segunda fachada com abertura para um logradouro posterior. Deixaram de existir construções nas traseiras dos lotes, e os impasses desapareceram por falta de utilidade (Trindade 2019:149).

A especialização funcional da cidade árabe deixou de fazer sentido e as funções comerciais e residenciais passaram a coabitar, o que deu origem à regularização e ao alargamento das vias, que passaram também a funcionar como espaços de vida social e muitas vezes de prolongamento da própria habitação.

Estas alterações coincidiram temporalmente com a afirmação de uma cidade de cariz portuguesa, estruturada num eixo viário principal, a Rua Direita, o “fórum das nossas cidades” (Rossa 2002: 223), e elemento fundamental para a sua estruturação e crescimento.

Bibliografia

- ABU-LUGHOD, Janet (1987). “The Islamic City—Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance”. *International Journal of Middle East Studies*, 19 (2): 155-176. Cambridge: University Press.
- ACIÉN ALMANSA, Manuel (1999). “La formación del tejido urbano en al-Andalus”. In *Actas del primer Curso de Historia y Urbanismo Medieval*. Toledo: Universidad de Castilla-La Mancha, 11-32.
- AILLET, Cyrille (2013). “La construction des frontières interconfessionnelles : le cas des chrétiens d’al-Andalus dans les sources juridiques (IIe/VIIIe-VIe/XIIe siècle)”. In *The Legal Status of Dimmi-s in the Islamic West*, Maribel Fierro and John Tolan (eds). Turnhout: Brepols, 167-197.
- AL-IDRISI [1154?] (1999). *Idrisi, La première géographie de l’Occident*. Présentation par Henri Bresc et Annliesse Nef. Paris: GF Flammarion.
- ALVES, Adalberto (2001). *A Herança Árabe em Portugal*. Edição do Clube dos Colecionadores dos Correios. Lisboa: CTT Correios de Portugal.
- ALVES, Adalberto [1987] (1991). *O Meu Coração é Árabe*. Lisboa: Editora Arcádia.
- BAZZANA, André (2019). “Maison-bloc, maison-enclos et maison agglutinante : caractères de l’habitat rural dans al-Andalus (IXe-XIIIe siècle)”. In *Le village médiéval et son environnement*, Dir. Laurent Feller, Perrine Mane et Françoise Piponnier. Paris : Éditions de la Sorbonne. Publication sur Open Edition Books. Disponible em <https://books.openedition.org/psorbonne/23508>
- BERTRAND, Maryelle, PÉREZ CRUZ, Maria Angeles e SANCHÈZ QUIRANTE, Lorenzo (2003). “Los Baños Árabes de Baza. 1ª intervención de urgencia en apoyo a la restauración”. *Anuario arqueológico de Andalucía* 2000 (3, 1): 598-616. Sevilla: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura.
- CALVO CAPILLA, Susana (2011). “Les premières mosquées et la transformation des sanctuaires wisigothiques (92H/711-170H/785)”. *Miscellanées, Mélanges de la Casa de Velázquez*. Nouvelle série, n° 41 (2): 131-163. Madrid: Casa de Velázquez.
- DABBOUR, Loai (2021). “The Traditional Arab Islamic City: the structure of neighborhood quarters”. *Journal of Architecture and Urbanism* (45): 107-118. Vilnius: Vilnius Tech.
- DOZY, R. (1881). *Recherches sur l’Histoire et la Littérature de L’Espagne pendant le Moyen Âge*, Tome premier. Paris: Maisonneuve & Co.
- EICKELMAN, Dale (1974). “Is There an Islamic City? The Making of a Quarter in a Moroccan Town”, in *International Journal of Middle East Studies*, n° 3 (5): 274-294. Cambridge: University Press.
- EL MERERBI, Omaima (2016). “Les Sabats : l’architecture résidentielle ottomane d’Alger”. In *Architecture et Urbanisme, Thèmes des mémoires*. Université Saad Dahleb Blida 1, Institut D’architecture Et D’urbanisme I.A.U, Département patrimoine architecturale et urbain (DPAU) Lab ETAP. Disponible em <https://wikimemoires.net/2019/02/sabats-architecture-residentielle-ottomane-alger/>

Ensaïos | Articles

- EPALZA, Mikel de (1991). "Espacios y sus funciones en la ciudad árabe". *Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica, ponencias e comunicaciones*. Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 9-30.
- FATHY, Hassan (1986). *Natural energy and vernacular architecture: principles and examples with reference to hot arid climates*. Chicago: Published for United Nations University by University of Chicago Press.
- GASPAR, Jorge (1968). "A propósito da originalidade da cidade muçulmana". *Finisterra, Revista Portuguesa de Geografia*, nº 5 (III): 19-31. Lisboa: Centro de Estudos Geográficos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- GÓMEZ, Susana, MACIAS, Santiago e TORRES, Cláudio (2008). "Las Ciudades del Garb Al-Andalus", in *Al-Andalus país de ciudades*. Toledo: Diputación Provincial, 115-132.
- GONZÁLEZ GUTIÉRREZ, Carmen (2014). "Hacia la Ciudad Islámica: De la Percepción Tradicional a la Conceptualización Arqueológica". In *Ciudad y territorio: transformaciones materiales e ideológicas entre la época clásica y el Altomedioevo*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 201-214.
- GUTIÉRREZ LLORET, Sonia (2012). "Gramática de la casa. Perspectivas de análisis arqueológico de los espacios domésticos medievales en la península Ibérica (siglos VII-XIII)". *Arqueología de la Arquitectura* (9): 139-164. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- HAKIM, Besim S. (2008). "Mediterranean urban and building codes: origins, content, impact, and lessons". In *Urban Design International*. London : Palgrave Macmillan Ltd., 13, 21-40.
- HALM, Heinz Halm (1989). "Al-Andalus und Gothica Sors". *Der Islam* (66): 252-263. Berlin: Walter de Gruyter.
- HOTEIT, Aida Youssef (1993). *Cultura, Espacio y Organización Urbana en la Ciudad Islámica*. Madrid: Instituto Juan de Herrera.
- KHALDÛN, Ibn [1377] (1997). *Discours sur l'Histoire Universelle Al-Muqaddima*. Traduzido do árabe, apresentado e anotado por Vincent Monteil. Arles: "Thesaurus" Sindbad.
- KHIARA, Youssef (1993). "Propos sur l'urbanisme dans la jurisprudence musulmane". *Arqueologia Medieval* (3): 33-46. Porto: Edições Afrontamento e Campo Arqueológico de Mértola.
- LÉVI-PROVENÇAL, Evariste [1932] (1996). *L'Espagne musulmane au Xème siècle - Institutions et vie sociale*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- MACIAS, S. e GÓMEZ, S. (2006). "La especificad del Garb al-Andalus y su expresión en la vajilla almohade". In *Los almohades: problemas y perspectivas*, vol. 1. CRESSIER, P., FIERRO, M. y MOLINA, L. (dir). Madrid: Casa de Velázquez, 387-409.
- MARQUES, A. H. de Oliveira [1972] (1973). *História de Portugal*. Volume I. Lisboa: Edições Ágora.
- MAZZOLI-GINTARD, Christine (1996). *Villes d'al-Andalus. L'Espagne et le Portugal à l'époque musulmane (VIIIe-XVe siècles)*. Rennes: Presses Universitaires.

- MISSOUM, Sakina (2000). “El desarrollo de la medina de Argel entre los siglos XVI y XVII y sus relaciones con los textos y prácticas jurídicas”. In *L’urbanisme dans l’occident musulman au moyen âge : aspects juridiques*. Madrid: Casa de Velázquez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 215-231.
- MONTEIRO, Cláudio (2010). *Propriedade, privacidade e construção urbana no direito medieval muçulmano e cristão*. Lisboa: Instituto de Ciências Jurídico-Políticas, Faculdade de Direito, Universidade de Lisboa.
- NAVARRO PALAZÓN, Júlío e JIMÉNEZ CASTILLO, Pedro (2007). “Algunas reflexiones sobre el urbanismo islámico”. *Revista Artigrama* (22): 259-298. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- PANZRAM, Sabine (2021). “Ciudades romanas de Hispania: una visión global”, in *Ciudades Romanas de Hispania. Cities of Roman Hispania*. Pérez del Castillo, María José (coord.). Roma: L’Erma di Bretschneider, 467-483.
- PAULA, Frederico Mendes (2014a). “O Palácio do Xarajibe”. In *Histórias de Portugal em Marrocos*. Página eletrónica. Disponível em <https://historiasdeportugalemarrocos.com/2014/02/03/o-palacio-do-xarajibe/>
- PAULA, Frederico Mendes (2014b). “O Paradigma da Grande Mesquita de Cordoba”. In *Histórias de Portugal em Marrocos*. Página eletrónica. Disponível em <https://historiasdeportugalemarrocos.com/2014/03/02/o-paradigma-da-grande-mesquita-de-cordoba/>
- PAULA, Frederico Mendes (2014c). “Almançor o Vitorioso”, in *Histórias de Portugal em Marrocos*. Página eletrónica. Disponível em <https://historiasdeportugalemarrocos.com/2014/03/11/almancor/>
- PÉREZ ORDÓÑEZ, Alejandro (2008). *Arquitectura Doméstica Tardoandalusí y Morisca: Aproximación al Modelo de Familia y a su Plasmación en la Arquitectura y el Urbanismo de los Siglos XIII al XVI*. Granada: CSIC, Escuela de Estudios Árabes, LAAC.
- PICARD, Christophe (2000). *Le Portugal musulman (VIIIe-XIIIe siècle). L’Occident d’al-Andalus sous domination islamique*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- PINTO, Manuel da Cerveira (2004). *O Douro no Garb al-Andalus. A região de Lamego durante a presença árabe*. Dissertação de mestrado em Património e Turismo. Universidade do Minho.
- RAYMOND, André (1989). “Espaces publics et espaces privés dans les villes arabes traditionnelles”. In *La Documentation française* (123): 194-201. Página eletrónica. Disponível em <https://www.cairn.info/revue-maghreb-machrek1-1989-1-page-194.htm>
- REI, António (2005). “O Gharb al-Andalus em dois geógrafos árabes do século VII / XIII: Yâqût al-Hamâwî e Ibn Sa’id al-Maghribî”. In *Medievalista on line*, Instituto de Estudos Medievais / FCSH – UNL. Disponível em <https://journals.openedition.org/medievalista/929>

Ensaaios | Articles

- REI, António (2015). “Moçárabe, Conceitos e Realidades Cultural e Social (Séculos VIII - XII). *Xarajīb*, (8): 13-27. Silves: Centro de Estudos Luso-Árabes de Silves.
- REKLAITYTE, Ieva e GILOTTE, Sophie (2016). “Les latrines en alĀndalus : leurs principales caractéristiques et les conditions sanitaires urbaines”. *Lieux d’hygiène et lieux d’aisance en terre d’Islam (VIIe-XVe siècle)*, (70) : 59-75. Vincennes: Presses universitaires.
- ROSSA, Walter [1995] (2002). “A Cidade Portuguesa”. In *A Urbe e o Traço*. Coimbra: Almedina, 193-360.
- TAHIRI, Ahmed [2011] (2019). *Fath Al-Andalus o las luces del Islam en Occidente*. Sevilha: Edição do autor.
- TORRES BALBÁS, Leopoldo (1942). “Las ciudades musulmanas y su urbanización”. *Revista de Estudios de la Administración Local y Autonómica* (6): 59-80. Madrid: Instituto Nacional de Administración Pública.
- _____ (1970). *Ciudades hispanomusulmanas*. Tomo I. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- TORRES, Cláudio (2003). “Mito da Invasão”. *Jornal Público*, 31 de Agosto de 2003: 35.
- _____ (2008). “O Mediterrâneo em vésperas da Islamização”. In *LUSA - A matriz portuguesa*. Brasília: Centro Cultural Banco do Brasil, 50-57.
- _____ (2009). “Cristãos e muçulmanos em Portugal, quando não havia “eles” e “nós”. *Jornal Público*, 17 de Janeiro de 2009.
- _____ (2017). “O islão não foi imposto à espadeirada”. *Revista Sábado*, 14 de Dezembro de 2017: 3.
- TORRES, Cláudio e MACIAS, Santiago (1998). *O Legado Islâmico em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- TRINDADE, Luísa (2019). “A Reconquista e a cristianização da paisagem urbana portuguesa”, in *La Reconquista: ideología y justificación de la guerra santa peninsular*. Carlos de Ayala Martínez, Isabel Cristina Ferreira Fernandes, J. Santiago Palácios Ontalva (Coord.). Madrid: Universidad Autónoma, 141-162.
- VALLVÉ BERMEJO, Joaquín (1986). *La división territorial de la España musulmana*. Madrid: CSIC, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Árabes.
- VAN STAEVEL, Jean-Pierre (2000). “Le qādi au bout du labyrinthe : l’impasse dans la littérature jurisprudentielle mâlikite (al-Andalus et Maghreb, 3e/IXe-9e/XVe S.)”. In *L’urbanisme dans l’occident musulman au moyen âge : aspects juridiques*. Madrid: Casa de Velázquez, CSIC, 39-63.
- _____ (2001). “Savoir voir et le faire savoir: l’expertise judiciaire en matière de construction, d’après un auteur tunisois du VIIIe/XIVe siècle”. *Annales Islamologiques* (35): 627-662. Cairo : Institut français d’archéologie orientale.
- ZAR’, Ibn ’Abī [1326] (1860). *Rawd al-Qirtās*. Tradução de A. Beaumier. Paris: Imprimerie Impériale.

Ensaio | *Articles*

meridional

Ensaaios | Articles

A elite Portuguesa cativa em Argel. A vivência no Magreb cosmopolita

The Portuguese elite captive in Algiers. Living in cosmopolitan Maghreb

António Jorge Afonso

Centro de História
da Universidade de Lisboa / ICIA

ORCID ID 0000-0003-2238-6285

ajorgeafonso@gmail.com

Resumo

A presença em Argel, em 1810, de cerca de três centenas de cativos portugueses de dois navios de guerra permitiu que a oficialidade que constituía a sua elite tivesse vivido o cosmopolitismo da grande urbe do Magrebe Central. Possuidores de alguma cultura, falando francês e a língua franca mediterrânea, vão grafar o seu quotidiano, desfrutar do ambiente de licenciosidade e liberdade vivido em Argel e transmitir para Portugal as suas experiências. Influenciados pela narrativa oficial, vão confrontá-la com excertos das grandes obras da erotologia árabe vendidas nos suks do Magrebe, mais ou menos clandestinamente, em papel de cor amarela. Destas obras circulava em Argel o *Jardim Perfumado* do Xequê Al-Nefzâwî que oficiais franceses arabófonos traduziram após o desembarque em Sidi Ferrouche. Vão também conviver com o período de declínio do corpo no islão magrebino que teve lugar entre os séculos XIV e XIX numa civilização que nunca o reduziu ao interdito do pecado porque de todas as religiões o Islão é aquela em que o sexo assume papel mais relevante.

Palavras chave: Cativos; Argel; cosmopolitismo; erotologia; teologia do amor

Abstract

The presence in Algiers, in 1810, of around three hundred Portuguese captives from two warships allowed the officers that constituted its elite to experience the cosmopolitanism of the large city of the Central Maghreb. Possessing some culture, speaking French and the Mediterranean lingua franca, they will write their daily lives, enjoy the atmosphere of licentiousness and freedom experienced in Algiers and transmit their experiences to Portugal. Influenced by the official narrative, they will compare it with excerpts from the great works of Arabic erotology sold in the suks of the Maghreb, more or less clandestinely, on yellow paper. Of these works, the Perfumed Garden of Sheikh Al-Nefzâwî circulated in Algiers, which Arabophone French officials translated after landing in Sidi Ferrouche. They will also live with the period of decline of the body in Maghrebi Islam that took place between the 14th and 19th centuries in a civilization that never reduced it to the prohibition of sin because of all religions, Islam is the one in which sex plays the most important role.

Keywords: captives; Algiers; cosmopolitanism; erotology; theology of love.

Introdução

No mês Junho de 1810 encontravam-se em Argel 651 cativos portugueses. A última redenção tinha sido ali efectuada no ano de 1778. As particulares condições vividas na regência argelina bem como o contexto português e europeu levaram as autoridades do Reino a redobrar esforços para a libertação dos seus compatriotas. Mas foi depois da captura do bergantim *Lebre Pequeno* em Agosto de 1799 e da fragata *Cisne* em Maio de 1802 que as diligências de Lisboa ganharam particular dimensão. A composição sociológica da massa cativa então na grande urbe magrebina do Mediterrâneo Central, bem diferente da constante nas listas de resgatados dos séculos XVII e XVIII, elaboradas pelos Padres Redentores da Ordem da Santíssima Trindade, desempenhou um papel relevante na urgência colocada na resolução dos resgates.

Após 1799 e com a tomada dos já referidos navios da Marinha de Guerra portuguesa o número de cativos alterou-se de forma significativa em qualidade. Já não eram mais os tripulantes das pequenas embarcações oriundas dos portos da costa algarvia que se dirigiam às férteis águas do sul da Península, da costa atlântica de Marrocos ou que frequentavam o porto de Cádiz, que dominavam o mercado do homem na regência argelina.

O exame da documentação com origem em Henrique Ribeiro Neves, cônsul em Cádiz, permite constatar que os obscuros tripulantes dos pequenos navios procedentes do Reino do Algarve e da restante costa portuguesa, demandando com produtos da terra e do mar os portos do reino vizinho, constituíam a parte mais significativa dos cativos do Reino retidos em Argel. Muitos, na falta de carga de torna viagem, dirigiam-se, em lastro, “para o mar a pescar” ou a tentavam a sorte na prática do corso ou da pirataria. Ribeiro Neves refere-o expressamente ao mencionar nos meses de Julho e Agosto de 1803 a saída de três misticos¹ oriundos de Faro que rumaram “Para o mar a corso”².

Até Agosto de 1799 a população portuguesa cativa em Argel era na sua maioria composta por tripulantes deste tipo de embarcações nas quais predominavam os faluchos³.

1. *Místico* – Navio de convés com cascos longos e baixos de dois mastros a meia nau que transportava duas velas latinas e uma bujarrona. A tripulação compunha-se geralmente de cinco a nove homens.

2. ANTT, *Arquivo dos Consulados, Consulado de Cádiz, Movimento Marítimo, Entrada e saída de navios*, Livro 199 e Livro 200.

3. *Falucho* – Pequena embarcação latina, usada no Mediterrâneo, com um só mastro inclinado para vante, onde arma um latino triangular, dos quatro que para tal fim leva a bordo e emprega consoante as condições de tempo. Também larga uma vela de proa, dispoendo para tal fim geralmente de quatro que usa conforme o estado tempo.

Entre os anos de 1783 e 1810, data do derradeiro resgate de cativos levado a cabo pela Coroa, foram capturados pelo corso argelino 50 navios portugueses dos mais diversos tipos entre os quais avultavam um bergantim e uma fragata da Marinha de Guerra. O ano de 1808 foi o mais rentável para o *Divan* de Argel com 15 capturas e explica-se este aumento do número de presas pela necessidade de pressionar as autoridades de Lisboa a resgatar os seus cativos e pelo muito particular contexto geopolítico no Sul da Península. Deste número convém salientar de novo a predominância de embarcações algarvias (6 barcos) e de Setúbal (3 iates).

1. Grafar o sofrimento. Omitir a realidade

A captura do bergantim *Lebre Pequeno* e da fragata *Cisne* motivou a chegada ao Reino de um conjunto de documentação propiciadora de outra leitura sobre a estadia de alguns cativos em Argel. Tudo se deveu ao facto de, entre as mais de três centenas de portugueses que vieram engrossar o número daqueles com significativo valor de troca para a oligarquia turca dominante na regência argelina, se encontrar “gente de qualidade” representante de um certo tipo de elites predominantes no Portugal do Antigo Regime.

O relativo cuidado com que foram tratados pelo poder argelino e particulares que investiam na aquisição de cativos, sempre na esperança de não desvalorizar activos que procuravam rentabilizar no complicado mercado do homem da bacia mediterrânica, permitiu-lhes grafar o quotidiano. É, todavia, com alguma prudência que deve ser analisada a numerosa correspondência enviada por estes homens de alguma cultura que viveram durante mais de uma década o cativo em terras do Magrebe. Ela é sobretudo constituída por cartas para familiares relatando o rigor da sua detenção, respeitando a narrativa que antecipadamente se sabia de fácil acolhimento no Reino. Mas também por vezes num tom mais íntimo e confessional os seus autores não deixaram de relativizar as malfeitorias “barbarescas” pondo em causa o discurso oficial e a literatura que o sustentava. Devem também ser referidas exposições e petições enviadas às autoridades em Lisboa, e posteriormente no Rio de Janeiro, dando conta das condições de detenção, exigindo o pagamento de soldos em atraso, solicitando o rápido retorno à pátria e denunciando as permanentes querelas entre os partidários do Antigo Regime e aqueles que em plena cidade de Argel já defendiam o ideário da Revolução Francesa.

A realidade com que esta reduzida elite se viu confrontada foi bem diferente daquela veiculada pela narrativa oficial e exibida nas procissões coreografadas pelos Padres Redentores que partiam da Igreja de S. Paulo em direcção ao Convento da

Trindade em Lisboa. Argel era uma urbe de razoável dimensão na margem Sul do Mediterrâneo. No início do século XIX a cidade contava *grosso modo* 30.000 a 35.000 habitantes (Boyer 1963: 22). População que, no entanto, é estimada para o século XVIII entre 16.000 e 25.000 pessoas (Shuval 2002: 43).

Seria este um mundo menos avançado? A hipótese deve ser relativizada já que a taxa de alfabetização dos camponeses argelinos de língua árabe não era inferior à dos seus congéneres franceses recentemente saídos do “Ancien Régime”. O saber clássico, essencialmente jurídico e literário, continuava a ser cultivado em toda uma rede de estabelecimentos, que iam desde as humildes *zaouiias* até às antigas e prestigiadas universidades como Al-Azhar no Cairo ou Karaouiyne em Fez. Os costumes tradicionais, com as suas inúmeras proibições e codificações, nada ficavam a dever às práticas de cortesia e delicadeza da velha França. Valores como o sentido da honra, hospitalidade, generosidade, atributos da aristocracia francesa, eram também características que atravessavam as sociedades do Islão magrebino (Frémeaux 1991: 18).

O reduzido, mas muito activo, número de cativos portugueses então em Argel, ciente da sua capacidade reivindicativa, manifestou-se logo em Outubro de 1802 numa tocante petição remetida ao Príncipe Regente na qual implorava que livrasse os “seus vassallos, que sofrem debaixo da cruel escravidão, o desproporcionado pezo sobre as suas espáduas, de grandes pedras, sortidas para duras estangas desde que o sol aparece no horizonte”⁴. Assinavam o documento alguns dos mais importantes oficiais e religiosos retidos em cativeiro: Paulo Freire de Andrade, capitão tenente⁵; Fr. Bernardo Borges do Valle; João Affonso Neto, primeiro tenente da Armada Real; Fr. António da Soledade Ribeiro; Diogo Ramires Esquível, 1º tenente; Ignacio Pereira Pinto, 1º tenente do mar; José Bernardo de Lacerda, 1º tenente da 2ª Divisão da Armada Real; João José Fernandes de Andrade, 2º tenente do mar; Joaquim José Pereira de Almeida, 2º tenente do mar; Joaquim José de Castro Guedes, 2º tenente do mar; João dos Santos, 2º tenente do mar; José Martins Ramos, comissário.

4- “Petição de oficiais portugueses cativos em Argel, 22 de Outubro de 1802”, Argel, 22/X/1802. AHU, NA, cx. 390.

5- Paulo Freire de Andrade: Assentou praça de soldado, reconhecido Cadete, no Regimento de Peniche, 15-11-1780. Aspirante a Guarda-Marinha, 5-8-1788. Guarda-Marinha, 24-12-1789. Segundo-Tenente, 16-12-1793. Primeiro-Tenente, 10-9-1795. Capitão-Tenente, 20-10-1796. Entre 1796 e 1801, embarcou nas fragatas *Tetis*, *Tristão* e *Cisne*, naus *Príncipe Real*, *Medusa*, e *Maria I*. Acabou por aderir à causa brasileira, sendo então Capitão de Mar e Guerra graduado. Reformou-se em 7-4-1823.

Em finais de 1808 esta elite, à qual se juntariam outros oficiais e religiosos ainda cativos, assumiria posições que roçariam a insubordinação ao enviar ao corpo consular das potências acreditadas em Argel uma representação na qual se queixava do abandono a que era votada pelas autoridades de Lisboa, apesar do seu estatuto de “gente de qualidade” que em permanência invocava. E que atingiria o seu ponto mais alto num longo processo enviado nos primeiros dias de 1810 ao cônsul dinamarquês na Regência, Georg Frederik Ulrich. Escrito em português e francês, este longo requisi-tório, que ameaçavam fazer circular por toda a Europa, foi de imediato enviado pelo diplomata dinamarquês para Lisboa ao cuidado do visconde de Anadia que não lhe deu seguimento, repousando ainda hoje num envelope selado com as armas da Dinamarca no Fundo do Norte de África do Arquivo Histórico Ultramarino.

Convém todavia mencionar os mais activos elementos desta “gente de qualidade” que, pelo seu estatuto social e pela mais que certa reintegração que os aguardava em Portugal, nunca necessitaram de renegar a sua fé recorrendo ao poder inclusivo do islão magrebino e do mundo dos negócios mediterrânico como o fizeram vários dos seus compatriotas. Navegando entre a dor e o prazer, ao sabor da permissividade concedida pelo hanafismo professado pela oligarquia turca de origem anatoliana que dominava a Regência, foi através da inúmera documentação enviada para o Reino por alguns dos elementos da oficialidade da fragata *Cisne* que se deve o conhecimento do cosmopolitismo da grande urbe do Magrebe Central.

José Joaquim de Castro Guedes, Paulo Freire de Andrade, João Affonso Neto, José Bernardo de Lacerda, rivalizarão na produção documental, enquanto Diogo Ramires Esquível se revelará o activo mais valoroso no grande resgate acordado em três condutas no ano de 1810.

Poucos dias após a captura, Castro Guedes escreveu para seu pai dando-lhe conta de como a oficialidade da *Cisne* encarava o cativo considerando um dado adquirido a sua transitoriedade⁶. Opinião sustentada na importância e no estatuto detido no Reino por Diogo Ramires Esquível, filho segundo do almirante Bernardo Ramires Esquível antigo comandante da Esquadra do Estreito, o que com toda a certeza levaria as autoridades de Lisboa a apressar o resgate de todos os cativos, pelos menos daqueles com estatuto social mais elevado.

Na mesma carta em estilo confessional Castro Guedes dava igualmente conta das condições em que vivia no cativo alguma desta “gente de qualidade” e do tratamento recebido dos responsáveis pela gestão da massa cativa na regência argelina:

6. “Carta de José Joaquim de Castro Guedes para seu pai”, Argel, 17/V/1802, AHU, NA, cx. 425.

O tratamento foi conforme a nação; mas sempre pensei que seria peor, e que mais não houvesse distinção de officiaes: Logo que chegámos nos mandarão para terra, que foi a noite que passámos peor de todas; e no dia 16 fômos a presença do Rey o qual apartou os officiaes e vários homens e nos mandou para sima para o palácio (perdõe); e de lá elle mesmo nos repartio para hirmos para casa dos cônsules, que tem paz com a nossa nação, dos quaes eu calhei com o Paulo Freire, o qual ficou bem, como eu, graças a Deus, em caza do cônsul da Suécia; o qual hoje he o segundo dia, que cá estamos, nos tem tratado muito bem; Lógo nos mandou fazer fattos; e também o commandante do brigue portuguez, que cá está nos trouxe logo todo o necessário⁷.

Castro Guedes acabou também por desfrutar da licenciosidade existente em Argel e da liberdade com que se deslocavam os cativos portugueses e de outras nacionalidades. E sabemos-lo através de uma carta de Paulo Freire de Andrade remetida ao visconde de Anadia na qual se queixava das bastonadas aplicadas a "Officiaes que Sua Alteza Real ôbra castigados mais desumanamente que o mais ínfimo negro escravo"⁸. Freire de Andrade, todavia, pecava por omissão das razões que tinham estado na origem deste castigo. O oficial português referia na mesma carta que alguns dos seus camaradas de armas, todos oficiais da *Cisne*, (João Afonso Neto, Diogo Ramires Esquível, José de Castro e o escrivo João Nepomuceno Antunes de Carvalho) tinham sido interceptados pela milícia turca sem o indispensável *fanal*⁹ e que o mouro que os acompanhava "depôs que os dito quatro se destinavão a hirem para caza de huma moura, emmedia-tamente forão prezos"¹⁰. A narração deste acontecimento, que a não ser devidamente esclarecido iria engrossar a narrativa oficial, apostada em sublinhar as violências sofridas às mãos da "barbárie" magrebina, suscita porém algumas interrogações.

O esclarecimento haveria de surgir da parte de um outro português, Gaspar José Vieira. Este era um militar feito cativo a bordo da galera *Anjo do Senhor* quando ia na companhia de um jovem irmão unir-se ao seu regimento no Brasil. A sua inclusão e aceitação pelo restrito grupo dos oficiais não se concretizou e logo se envolveu nos recorrentes conflitos que eclodiam no seio dos cativos, sobretudo entre aqueles que se consideravam a si próprios "gente de qualidade". Concluía Gaspar José Vieira

7. "Carta de José Joaquim de Castro Guedes para seu pai", Argel, 17/V/1802, AHU, NA, cx. 425.

8. "Carta de Paulo Freire de Andrade para o visconde de Anadia", Argel, 3/X/1803, AHU, NA, cx. 425.

9. *Fanal* – Autorização obrigatória, exigida pelos elementos da milícia de Argel, para quem circulasse na cidade hora e meia depois do pôr-do-sol.

10. "Carta de Paulo Freire de Andrade para o visconde de Anadia", Argel, 3/X/1803, AHU, NA, cx. 400.

“que a não serem as providentes leis dos Argelinos para reprimirem os actos de mão, já talvez algum delles teria experimentado alguma catástrofe”¹¹.

Alguns destes prevaricadores gozavam de liberdade de movimentos habitando em casas pagas com quantias desviadas das remessas para liquidação das soldadas aos seus camaradas das tripulações dos navios de guerra. Esquecia igualmente esta reduzida elite de “portugueses de bem” a situação das tripulações das embarcações de pesca e mercantes que para sobreviver eram obrigadas a recorrer à solidariedade dos Compromissos Marítimos¹² e à prática dos mais variados negócios na grande urbe argelina. Sabe-se que um dos marinheiros da guarnição da *Cisne*, António Venceslau, natural de Paço de Arcos, exemplo da vivência da alteridade no islão magrebino, ganhava a vida, entre outros trabalhos, escrevendo cartas em língua franca¹³ a pedido das famílias cujos entes queridos se encontravam presos na Cadeia da Galé em Lisboa vítimas do contra-curso português.

O que acontecera, afinal, a 27 de Setembro de 1803 foi o facto de alguns membros da oficialidade da *Cisne* “haverem sido encontrados com mulheres mouras, sabendo elles, que não só similhante tracto nos he prohibido pela nossa Religião, mas que tal couza he a mais rigorosamente defendida, e punida de morte pelas leis do paiis”¹⁴.

Estamos aqui perante um procedimento que pesava no quotidiano de todos os cativos, nos quais se incluíam naturalmente os portugueses, e relacionado com a assídua frequência de locais de prostituição, oficiais e clandestinos, existentes em Argel. O *divan* via-se obrigado, face aos constrangimentos impostos à milícia de Argel, a tolerar dois hábitos vistos por Venture de Paradis como consequência natural do celibato: a prostituição e a sodomia. Toda a mulher moura que se quisesse dedicar à prática da prostituição deveria obrigatoriamente inscrever-se nos registos sob o

11. “Exposição de Gaspar José Vieira ao visconde de Anadia”, Argel, 26/VI/1806. AHU, NA, cx. 404.

12. Associações e confrarias que tomaram o nome de Compromissos e tinham como principal objectivo a protecção de quem se dedicava às artes da pesca. Em todo o litoral algarvio existiram vários. Estas confrarias, embora tivessem um carácter religioso (Compromisso da Confraria do Corpo Santo da Cidade de Faro) distinguiram-se pelos seus traços de organizações mutualistas que visavam a defesa de privilégios, interesses e isenções, não descurando funções assistencialistas. O Arquivo Distrital de Faro possui no seu acervo documental o Regimento do Compromisso Marítimo da Cidade de Lagos.

13. *Língua franca* – Língua falada no espaço mediterrânico e composta por vocábulos franceses, espanhóis e italianos, aos quais se acabariam por juntar, depois de 1578, outros de origem portuguesa trazidos por numerosos cativos e convertidos de Alcácer Quibir transferidos para as grandes cidades do islão magrebino.

14. “Exposição de Gaspar José Vieira ao visconde de Anadia”, Argel, 26/VI/1806, AHU, NA, 404.

controlo do *mezouar*¹⁵, perdendo a sua família quaisquer direitos sobre ela. Sem a permissão do chefe da polícia e o pagamento de uma contribuição não lhe era permitido relacionar-se com qualquer mouro. Se a prática da sodomia se tentava circunscrever ao foro privado e alvo de múltiplas interpretações das quatro escolas jurídicas do Islão sunita, a prostituição era uma instituição do Estado de cujos proventos que gerava este não abria mão. A sua prática era interdita às mulheres judias, embora saibamos que existiram, segundo Pierre Boyer, exceções, sem dúvida registadas em casas clandestinas. As prostitutas eram em grande número em Argel nos anos que se precederam a intervenção francesa e o seu recrutamento efetuado entre as mouras, negras e raparigas do *bled*.

As obras europeias que falam sobre a prática da prostituição na regência de Argel e do seu controlo pelas autoridades turcas nos anos que precederam a intervenção francesa como um costume “barbaresco” devem ser reanalisadas à luz de outros elementos fornecidos pela nova administração que se ali instalou após 1830. No ano de 1853, Duchesne publicou em Paris *De la prostitution dans la ville d’Alger* que se revela uma fonte de inestimável valor para aquilatar quanto esta prática, tão comum nos centros urbanos das duas margens do ocidente do Mediterrâneo e disseminada entre os cativos cristãos, podia constituir, ou não, um factor de clivagem entre duas culturas. Este choque cultural tinha de, naturalmente, ter tido alguma influência no comportamento de muitos dos cativos portugueses. E a “gente de qualidade” constituída pelo oficiais da *Cisne*, bem como muitos outros elementos da massa cativa, de bom grado se envolveu no ambiente erótico da grande urbe argelina.

Paulo Freire de Andrade foi de todos os oficiais aquele que viveu de forma mais intensa e descomprometida a alteridade em relação ao islão magrebino e ao ambiente cosmopolita que se respirava na grande cidade da Regência. Soube-se, sempre através de Gaspar José Vieira, que Freire de Andrade esteve “amigado com a mulher de hum Estrangeiro, a que chamavão Pedro de Pedro, que vivia com ella de portas a dentro” e que também o *wakîl al-kharj* (ministro da marinha) ordenara ao tenente Inácio Pereira Pinto, comandante do *Lebre Pequeno*, para o advertir “que não andasse a cavalo pelo paiis, [...] que assentá-se n’um lugar, e que absolutamente lhe prohibia o hir a caza da dita mulher”¹⁶. A tudo isto juntava o oficial português a habitual frequência de festas em casa de cônsules das potências em

15. *Mezouar* - responsável pela polícia de Argel.

16. “Descrição junta à Exposição de Gaspar José Vieira ao visconde de Anadia”, Argel, 1/IV/1806, AHU, NA, cx. 404.

Argel. Sabe-se da sua presença, de acordo com informações de Mrs. Broughton, mulher do cônsul inglês, na comemoração do fim do Ramadão do ano de 1806 na residência do cônsul da Suécia e nos festejos do Carnaval de 1809 na do cônsul francês (Broughton 1839: 19).

Anos mais tarde, em 1809, José Bernardo de Lacerda referiu também a conduta, segundo ele, pouco recomendável de alguns seus camaradas de cativo. Todos já tinham sido açoitados em público por continuarem as práticas pelas quais tinham sido punidos no ano de 1803. E mencionava um dominicano suspenso, já pela segunda vez, das suas funções sacerdotais, praticante dos mesmos actos “mas com a felicidade de não serem tão escandalosos”¹⁷.

Decorria assim o dia-a-dia daqueles a que Gaspar José Vieira nas suas exposições para o Reino rotulava de “gente de bem”. Os outros, fossem eles tripulantes dos navios de guerra, mercantes ou de pesca, arrastavam-se na frequência da prostituição clandestina, na intimidade das tabernas existentes em Argel, onde se usava abertamente o vinho espanhol que, para não ferir as proibições ao seu consumo, era importado como sendo destinado aos padres que, vindos de Espanha, zelavam pelo bom funcionamento do pequeno hospital ali existente.

As práticas homoeróticas eram toleradas em Argel. Numa das mais importantes obras para o estudo da Regência neste período *Tunis et Alger au XVIIIe siècle*, Venture de Paradis expressa-o abertamente

Nas casas dos poderosos os escravos são escolhidos pela sua aparência. Os jovens bonitos têm o favor do seu senhor e reúnem em pouco tempo o suficiente para conseguir a sua redenção. A política que obriga um turco que tem ambição a não casar nem a procurar mulheres conduz necessariamente a um gosto por rapazes. É o vício da moda em Argel e são muito poucos os jovens, mouros e judeus, que não se prestam a esta infâmia¹⁸.

Foi uma questão que preocupou, quando da sua chegada, Paulo Freire de Andrade então comandante dos cativos portugueses. Este apressou-se a transmitir para o Reino o profundo cuidado pela sorte de três dezenas de rapazes na posse de

17. “Representação de José Bernardo de Lacerda ao príncipe regente”, Argel, 20/VIII/1809, AHU, NA, cx. 408.

18. Venture de Paradis, *Tunis et Alger au XVIIIe siècle*, 157. (Tradução do autor).

alguns dignitários argelinos que os iriam pressionar a renegar a “Ley de Christo”. A documentação existente nos arquivos portugueses fundamenta a preocupação do capitão-tenente da *Cisne*. Dos 36 pajens, entre os oito e os doze anos, que faziam parte da guarnição da fragata, apenas 15 se encontram nas listas do derradeiro resgate do século XIX, desconhecendo-se o paradeiro dos restantes.

O silêncio da documentação sobre estes jovens é total. Resgatados particularmente? Mortos em sofrimento no cativo? Convertidos ao Islão e à sua capacidade inclusiva? Servindo nas casas da elite turca e objecto de práticas pederastas? A condição púbera destes portugueses numa sociedade cujos *ulema* debatiam ainda em pleno século XIX, à luz da interpretação alcorânica, a possibilidade da existência da homossexualidade no paraíso não afasta qualquer destas possibilidades (Afonso 2016: 464).

A procura do homoerotismo por parte de alguns cativos portugueses não está suficientemente expressa na muita documentação que chegou ao Reino. Para a encontrar é necessário procurar com persistência, naquela com origem em momentos de grande conflitualidade, sobretudo ideológica, entre os elementos da massa cativa. Invocam-se de novo aqui as representações remetidas por Gaspar José Vieira ao visconde de Anadia nas quais se queixava de ser acusado pelos seus camaradas de cativo de viver a expensas dos actos sodomíticos praticados pelo seu jovem irmão ao serviço do *dey* argelino¹⁹. Vieira publicita na longa descrição anexa à representação enviada para o Reino em 26 de Junho de 1806 as relações homoeróticas de um dos seus companheiros de cativo, João Affonso Neto

que a bordo da Fragata Cisne [...] por muitas vezes ou sobre a vella, ou fundeada, a trepava o dito Senhor pelas enxarcias assim, e hia as gaveas em procura dos rapazes que fazem as p....,²⁰ com hum escandalo tão publico, e tão grande da guarnição, que por algumas vezes succedeo, que subordinados seus, sem botão de ancora mesmo, o advirtirem-no de tais imprudencias²¹

Na referida representação enviada ao príncipe regente, já então no Brasil, em Agosto de 1809, José Bernardo de Lacerda estende a denúncia de Gaspar José Vieira a outros oficiais da *Cisne* e a um religioso. Todos eles conhecidos entre os cativos

19. “Carta de Gaspar José Vieira para Paulo Freire de Andrade”, Argel, 21/VI/1806, AHU, NA, cx. 404.

20. Putas.

21. “Descrição junta à exposição de Gaspar José Vieira ao visconde de Anadia”, Argel, 1/IV/1806, AHU, NA, cx. 404. Este cativo português logo no início do ano de 1804, talvez com saudades da sua habitação de Lisboa – Rua dos Remolares, 29 – alugou uma casa em plena cidade de Argel.

portugueses por práticas homossexuais e “compreendidos emquanto á sua conduta moral, não só no cazo activo, como tambem no passivo”.²² A “gente de bem” convivía em Argel com os corsários e a restante população em locais onde se bebia jogava e praticava abertamente o “nefando pecado”, tentando superar a saudade da Pátria.

Não deve ter sido difícil à maioria dos cativos serem atraídos pela facilidade com que se transaccionavam os prazeres do sexo e pela vida algo dissoluta na grande cidade da Regência que transpirava erotismo. Nos seus círculos mais eruditos circulavam as grandes obras da erotologia islâmica e entre a restante população os famosos “papéis amarelos”²³, sendo muito provável que os mais cultos dos cativos tivessem tido contacto com este tipo de literatura. Longe de casa, não eram imunes aos mais variados prazeres que lhes mitigassem a lonjura do Reino e aplacassem a saudade da vida boa de Lisboa.

2. Ser cristão em Argel no ambiente erótico da Regência

A massa cativa portuguesa em Argel foi confrontada já em pleno século XIX com a noção de corpo tão cara ao islão magrebino. O reduzido número de cativos cultos, grafando o quotidiano, digladiando-se sobre as grandes querelas ideológicas do seu tempo, viu a leitura que o islão, professado pela oligarquia turca que dominava a Regência, fazia da prática corporal e a importância desta a todos os níveis da sua organização social (Chebel 1984: 11).

A “gente de qualidade”, os “portugueses de bem”, que conheciam o francês e a língua franca dominante em todos os portos da margem sul da bacia mediterrânica, usando o primeiro para redigir protestos que ameaçavam publicitar por toda a Europa e a segunda como instrumento de sobrevivência, viveram de perto o declínio do corpo entre os séculos XIV e XIX, uma das cinco fases em que é possível classificar a sua história na civilização islâmica. Esta divide-se, segundo Malek Chebel, em períodos cujos limites se sobrepõem, interpelam e enriquecem. Durante os primeiros séculos da revelação alcorânica (séculos VII e IX) o corpo assumiu papel determinante no campo religioso. São várias as metáforas que o encerram no Sagrado Alcorão. Para além daquela que explica a criação homem a partir de

22. “Representação de José Bernardo de Lacerda ao príncipe regente”, Argel, 20/VIII/1809, AHU, NA, cx. 408.

23. A literatura popular (contos, lendas, livros de medicina e outros) que em geral se vendia nos *sukes* e bazares era geralmente imprimida em papel de cor amarela.

uma gota de esperma em várias Suras (LXXVI, 2; LXXXVI, 5-7) ²⁴ é possível ainda encontrar a leitura das múltiplas posições do corpo durante a oração, para terminar, entre muitas outras, no olhar casto das *Houris* de juventude eterna semelhantes a rubis e ao coral (XXXVIII, 52; LV, 58)²⁵. O *Sahih* de al-Bukhari reservou todo um capítulo à problemática da posição do corpo durante oração pela sua importância na submissão a Allah.

Os séculos VIII e XI foram aqueles em que, depois da sua importância no contexto da mensagem divina, o corpo foi colocado pela medicina no centro da abordagem científica. Não ignorando os tratados gregos, dos quais produziram inúmeras traduções, os médicos árabes inovaram em variados campos. Entre estes destacaram-se Abu Bakhr Mohammed Ben Zakariya (Al-Râzi 865-923), Al-Zahrawi (912-961) médico em Córdova e o mais célebre de todos Ibn Sinâ (Avicena 980-1037). Este período caracterizou-se por uma atmosfera de medicina pré-pasteuriana e de fatalismo ingénuo em relação a casos mais dramáticos de ponto de vista médico, como as doenças incuráveis (Chebel 1984: 24).

Durante os séculos X a XIV assistiu-se ao aparecimento do discurso erótico que a estabilização da expansão militar do Islão e a definição dos seus limites externos possibilitou. Os muçulmanos reviram-se então na observação da imagem que deles próprios as nações submetidas lhes transmitiram. Foi uma atitude que no século XII motivou a crítica de Ibn Arabi, apontando a preferência pelo jardim à frequência da mesquita, usufruindo das riquezas provenientes dos territórios conquistados. Foi o tempo dos “teólogos do amor”, gramáticos, linguistas, escritores que colocaram o tema no centro da discussão, associando-o à reflexão sobre a volúpia que lhe está associada, ligando-o ainda directamente à fruição da vida terrestre que consideravam dever ser gratificante.

-
24. SURA LXXVI, 2: “Na verdade, Nós criámos o homem de uma gota de esperma misturada, para o experimentar. Demos-lhe o ouvido e a vista.” A mensagem expressa neste versículo é a de uma mistura de vários elementos, macho e fêmea, a que junta a ideia que Deus deu ao Homem todas as faculdades que ele necessitava para entender os símbolos divinos. Guillaume Dye, “Sourate 76 Al-‘Insân (L’homme),” in *Le Coran des Historiens*, Commentaire Et Analyse du Texte Coranique, Tome 2, sourates 27-114, dir. Mohammad Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye (Éditions du Cerf, 2019), 1925-1934. SURA LXXXVI, 5-7: 5 “Que o homem considere aquilo de que foi criado.” 6 “Foi criado de um líquido ejaculado”, 7 “Que sai de entre a espinha dorsal e os ossos do peito.”
25. SURA XXXVIII, 52: “Perto deles haverá mulheres de olhares castos e da mesma idade que eles.” SURA LV, 58: “Elas serão como o rubi e como o coral.” Este versículo descreve as virgens do paraíso como objectos preciosos. Paul Neuenkirchen, “Sourate 55, *Al-Rahman* (Le Bienfaiteur),” in *Le Coran des Historiens*, Commentaire Et Analyse du Texte Coranique, Tome 2, sourates 27-114, dir. de Mohammad Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye (Éditions du Cerf, 2019), 1631-1645.

Numa obra de 1972, *Theory of Profane Love among the Arabs*, L. A. Giffen refere cerca de vinte autores que entre os séculos X e XV legaram um conjunto de tratados, estudos e opúsculos sobre esta matéria. Mas rapidamente os teóricos do movimento ultrapassaram o quadro religioso em que colocavam as suas preocupações para escrever e teorizar sobre o desejo e a volúpia que visavam aplicar à formação dos adultos: homens (primado da virilidade) e mulheres (castidade, virgindade, reserva moral) (Chebel 1984: 24). É no quadro da literatura produzida por este movimento que se integra Ibn Foulaïta referido por Malek Chebel como tendo vivido entre os séculos XIII e XIV (m.1331) (Chebel 1984; 26).

Na obra de Ibn Foulaïta destaca-se o *Guia para frequentar o bem amado* (*Rouchd al-labîb ila mou'acharati al-habib*), verdadeiro Kama Sutra árabe composto de doze capítulos com títulos tão variados como: Cap. 1 – As vantagens do coito e o desejo que ele desperta; Cap. 4 – Sobre o que as mulheres gostam nos homens e do que neles detestam; Cap. 5 – Sobre o que os homens gostam nas mulheres e o do que nelas detestam; Cap. 8 - Do lesbianismo e das lésbicas e tudo o que interessa às senhoras de bons costumes, bem como às cortesãs. E, sobretudo, o extenso 12º capítulo pleno de estórias, poemas e assuntos não tratados nos capítulos anteriores, abordando temas ligados aos prazeres carnavais e às técnicas da sua consumação. Ibn Foulaïta prodigaliza conselhos para a aquisição de prostitutas, debruçando-se também sobre as práticas homoeróticas, apesar da sua condenação alcorânica (VII, 79; XXVI, 165-166²⁶, porque aos Árabes homossexuais do seu tempo, poderosos ou poderosamente protegidos, era permitido falar de forma aberta do tema e frequentar assembleias de iniciados (Chebel 1984; 27).

No início do século XIX os cativos portugueses mais cultos que ainda permaneciam em Argel foram certamente confrontados, entre outras, com uma das mais importantes e divulgadas obras da erotologia árabe que oficiais franceses arabófonos se apressaram a traduzir e a fazer circular, ainda que de forma restrita, após o de-

26. SURA VII, 79: “Desejais relações carnavais com homens em vez de as ter com mulheres? Sois, na verdade, um povo dado a torpezas.” Este versículo traduz a reprovação ao povo de Loth de práticas abomináveis, concretizadas no desejo intenso de homens por outros homens. Karl-Friedrich Pohlmann, “Sourate 7. *Al-A'ra* (Les Hauteurs),” in *Le Coran des Historiens*, Commentaire Et Analyse du Texte Coranique, Tome 1, sourates 1-26, dir. Mohammad Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye (Éditions du Cerf, 2019), 271-334. SURA XXVI, 165-166: “Vós aproximai-vos dos homens deste mundo. E abandonais as vossas mulheres que o vosso Senhor criou para vós? Sim! Vós sois um povo transgressor!”. Versículos inseridos numa unidade narrativa consagrada a figura bíblica de Lot e à destruição do seu povo. Mehdi Azaiez, “Sourate 26 *Al-Shu'arâ* (Les Poètes),” in *Le Coran des Historiens*, Commentaire Et Analyse du Texte Coranique, Tome 1, sourates 1-26, dir. Mohammad Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye (Éditions du Cerf, 2019), 915-941.

sembarque em Sidi Ferrouche. A obra o *Jardim Perfumado*, de autoria do Xequê Al-Nefzâwî, foi-lhe encomendada pelo vizir do *bey* háfsida de Tunes Abû Fâris (1394-1434). O vizir, que cresceu em Argel, jurou fidelidade ao senhor de Tunes quando este se apoderou da grande urbe da Regência nos anos 1410-1411 o que permite datar o trabalho de Al-Nefzâwî do início do século XV. Todavia o *Jardim Perfumado* foi considerado durante muito tempo de elaboração mais tardia.

O *Jardim Perfumado* situa-se num ponto que se pode definir como local de encontro entre erotologia e a medicina. Não esquecendo a vertente de ligação do corpo ao sagrado nas suas primeiras linhas “Louange à Dieu qui a caché la source des suprêmes plaisirs de l’homme dans le sexe de la femme, et les plaisirs les plus profonds de la femme dans le sexe de l’homme!»²⁷ este repositório de múltiplas historietas não se reduz apenas à transmissão do saber erotológico e à procura do prazer e da volúpia. O último terço da obra é consagrado à descrição de mezinhas afrodisíacas e remédios contra a infertilidade, mas vai muito para além disso ao recomendar substâncias contraceptivas e abortivas. O texto de Al-Nefzâwî aborda os prazeres lícitos no quadro da sexualidade conjugal de acordo com a lei islâmica. De resto quase não se encontram no *Jardim Perfumado* práticas entre o coito lícito (*nikâh*) e a fornicção (*zinâ*), que são formalmente proibidas mas comuns, como a sodomia à qual se referem abundantemente outras obras no campo da erotologia árabe.

Se as obras de erotologia se destinavam à elite, a restante população ao tomar contacto com os seus extractos a que tinha acesso, sobretudo através dos famosos “papéis amarelos”, e que circulavam no seu seio distanciou-se de alguma forma dos debates, por vezes animados, de política ou ideologia. Os seus autores participaram neste movimento de libertação dos espíritos, sem nunca se terem oposto ao mundo da religião e à ligação do corpo ao sagrado, antes a invocando com frequência nos seus escritos.

Foi depois da conquista da Argélia que oficiais da força expedicionária francesa descobriram a obra Xequê Al-Nefzâwî. O interesse que o texto ou extractos deste lhes despertaram levou à produção de um conjunto de cópias que não contemplavam a sua totalidade. As traduções completas são raras. A atribuída a um certo “baron R***”, datado de cerca de 1850, originou a publicação no ano de 1876 de uma primeira edição de 35 exemplares produzida por autografia.

27. *Le Jardin Parfumé*, p. 5. A adaptação de Philip Dunn citada na bibliografia é baseada na tradução inglesa de Richard Burton do ano de 1886. Este conhecedor de Meca e da Península Arábica foi um curioso da erotologia exótica.

Deve todavia referir-se, sem querer entrar no campo mais erudito e complexo da análise editorial, Guy de Maupassant a quem se ficou a dever a revelação da existência deste importante texto para o qual lhe chamou a atenção, quando da sua passagem por Bou-Saâda em Agosto de 1881, o capitão Jean-Louis Maréchal. A partir desta data sucederam-se as traduções para várias línguas europeias e asiáticas.

É de voltar a mencionar a alta probabilidade dos mais cultos cativos portugueses terem tomado contacto com as obras da erotologia islâmica divulgadas no espaço magrebino, ou mais particularmente excertos dessas mesmas obras, bem como de outras que com toda a certeza chegaram a esta zona do poente da África de confissão islâmica pela mão de alguns elementos mais esclarecidos que do império turco vinham procurar a fortuna nas Regências de obediência otomana. Esta literatura perversa, estes textos “amarelos” extraídos de partes mais sugestivas capazes de captar a atenção de leitores populares eram com frequência comercializados clandestinamente nas urbes magrebina com especial destaque para a cidade de Argel.

Para terminar esta breve digressão por alguns dos textos da erotologia árabe que circularam na grande urbe do Magrebe Central entre 1778 e 1812, período da permanência dos derradeiros cativos portugueses na Regência Argel deve lançar-se um breve olhar sobre um texto “perverso”, mas recheado de “úteis” conselhos, composto a pedido expresso do sultão otomano Selim I (1512-1520).

Este texto que conheceu grande sucesso quando da sua publicação, encontra-se hoje censurado, mas pode inserir-se no caminho já trilhado por Ibn Foulaïta e Al-Nefzâwî em séculos anteriores. O mundo árabe-muçulmano contemporâneo excomungou-o e declarou-o ilícito, recusando ser identificado com a imagem que a obra elaborada a pedido do sultão otomano dá de um certo momento da sua prática social (Lasly 2002: 9).

O seu criador Ahmed Ibn Souleiman, originário da elite do império, profundo conhecedor da ciência religiosa, como muitos dos grandes letrados da seu tempo, foi autor de vários comentários de exegese alcorânica bem como de múltiplas anotações a grande número de *hadiths*. Solimão “O Magnífico” (1520-1566) nomeou-o Xequê Al-Islam, o mais alto cargo religioso do Império Otomano.

A obra de Ibn Souleiman, que de uma forma literal pode ser traduzida *Retour do cheik à sa jeunesse pour la vigueur et le coït*, nasceu da constatação da sexualidade declinante de Selim I que a idade acentuava. O “Cruel”, como era conhecido o sultão otomano, ordenou então ao futuro Xequê Al-Islam a composição de um livro que lhe permitisse o renascer duma segunda juventude. Ibn Souleiman teve a exacta noção de que um simples tratado erótico não bastaria ao seu senhor. Assim,

empreendeu uma digressão erudita pela ciência do seu tempo, com especial incidência na prática médica e em estórias transmitindo o desejo que devia orientar a prática do sexo, inserindo-a na “teologia do amor” inaugurada por Ibn Dâoud (Lasly 2002: 13).

O Islão primitivo nunca fechou o corpo no interdito do pecado porque das religiões monoteístas é certamente aquela em que o sexo assume papel mais relevante. Pode encontrar-se isso mesmo expresso em alguns versículos do Alcorão (III, 12)²⁸. O homem realiza-se na total assunção da sua feminilidade. Se o casamento é uma obrigação canónica maior é por causa disso mesmo. A relação entre casais é uma relação de complementaridade (Bouhdiba 2010: 20-21). E a missão sagrada da sexualidade é assegurar e multiplicar a existência. Garantindo-a, o homem é parte activa na obra divina cuja importância que lhe atribui dará uma nova razão a esse mesmo objectivo. Se aos cativos portugueses lhes era transmitida uma visão do paraíso onde perdiam a sexualidade, por outro lado no paraíso de Allah, de acordo com Souyouti, chovia esperma e a erecção era eterna (Lasly 2002: 19).

Mas Ibn Souleiman excedeu a narrativa erótica destinada a excitar a sexualidade do seu senhor quando abordou a sodomia homossexual para a reprovar. No entanto, esta era admitida em estórias onde se refere o poeta Abû Nuwâs²⁹ a quem não repugnavam as nádegas de uma mulher, as de um belo adolescente ou as de uma escrava (Lasly 2002: 29).

Foi com este ambiente em que erotismo e religiosidade se cruzaram, dele não se excluindo, que a maioria dos cativos portugueses foi confrontada. A licenciabilidade e a liberdade vivida em Argel não aproveitou no entanto a toda a massa cativa. Muitos daqueles que a compunham arrastaram-se pela grande urbe do Mediterrâneo Ocidental, aguardando mais de três décadas pelo regresso à pátria. Outros ganharam, em múltiplos negócios, em que a grande urbe do Magrebe Central era pródiga,

28. SURA III, 12: “Aos homens agrada uma vida de prazeres com mulheres, filhos, tesouros acumulados de ouro e prata, cavalos de raça, rebanhos e campos cultivados; tudo isto, porém, faz parte da vida terrena, mas é junto de Deus que está o melhor regresso.”

29. Abû Nuwâs – São poucas e incertas as informações sobre este renomado poeta. Pensa-se que nasceu em Al-Ahwâz, no sudoeste do Irão, muito próximo do Iraque, e é controversa a data do seu nascimento (753, 762, 765, 766?). Reproduzimos a tradução francesa das três primeiras estrofes do seu *Poème testamentaire*: Sois téméraire, pratique le libertinage/ sois impudique en amour/ au vu et au su de tous! Qu’aucun interdit/ ne te dissuade/ de te livrer à l’amour./ Car l’interdit/ engendre la frustration! Fornique avec qui tu rencontres/ c’est ce que je te recommande// et bois du vin/ bien que le vin soit un péché!

a sua liberdade, usufruindo da capacidade inclusiva do Islão. A elite da tripulação dos navios de guerra capturados pelo corso argelino regressou ao Reino, ou ao Brasil, onde a aguardava a reintegração. Na lembrança ficaram com certeza extractos das obras maiores da erotologia árabe que circulavam em Argel através dos famosos “papéis amarelos” e as práticas heterodoxas no campo da sexualidade.

Conclusão

Invocar o quotidiano de alguns cativos portugueses que permaneceram entre os anos de 1799 e 1812 em Argel, a vida aventureira e dissoluta de uma reduzida elite culta e informada apresenta-se como necessário. Navegando entre práticas heterossexuais e homoeróticas, torneando escolhos mais comezinhos como as apropriações de fundos remetidos de Lisboa para o pagamento de soldadas às tripulações, tomando parte em rixas e desordens que a muito custo a milícia argelina conseguia pôr termo, estes portugueses envolveram-se em violentos confrontos ideológicos entre os partidários das ideias nascidas da Revolução Francesa e os defensores do Antigo Regime. O que possibilitou, através de denúncias daqueles que bastas vezes se sentiram prejudicados pelos seus procedimentos, o conhecimento do muito que tentaram ocultar.

A narrativa oficial que circulava no Reino das práticas “barbarescas”, possível de detectar na obra de Frei Jerónimo de São José, cronista oficial da Ordem da Santíssima Trindade, embora aí já se encontrem também críticas aos derradeiros resgates levados a cabo pela sua Ordem, é elucidativa do ambiente vivido em Portugal e ao qual mesmo os cativos possuidores de alguma massa crítica não foram imunes.

As variadas práticas, mais ou menos heterodoxas, que é possível detectar na correspondência pública e privada dos cativos de elite que permaneceram em Argel entre 1799 e 1812 são também resultado do confronto com um mundo sobre o qual abundavam as ideias destorcidas, a nível religioso, social e político.

A convivência com alteridade presente no islão magrebino, sobretudo aquela que é possível inferir dos relatos dos vários enviados portugueses que se deslocaram a Marrocos e Argel, assentava numa mal disfarçada superioridade civilizacional que depois não tinha tradução no quotidiano. É disso mesmo exemplo a forma como foram anatimizadas as comunidades judaicas de ambas as margens do Mediterrâneo no duplo discurso das autoridades de Lisboa que, no entanto, não hesitavam a elas recorrer quando as circunstâncias o impunham.

Ensaio | Articles

Foi neste caldo de cultura muito especial que os cativos portugueses e as suas elites foram criados. E foi perante a realidade com que foram confrontados na grande urbe do Magrebe central que se pode entender o espanto como devem ter sido recebidos “os papéis amarelos” repletos de extractos das grandes obras da erotologia árabe.

Em Argel reinava a relativa tolerância do islão hanafita professado pela sua elite dirigente de proveniência anatólica. Num credo monoteísta em que o sexo desempenha relevante papel, tanto na vivência terrena como no paraíso, teria sido de alguma forma estranho que os derradeiros portugueses obrigados a conviver com o Islão da Regência não tivessem disso mesmo tirado partido e se votassem a práticas que a moral católica prevalecente no Portugal do Antigo Regime lhes censurava e interditava.

Fontes manuscritas

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Norte de África (NA). Caixa (cx.) 390.

AHU, NA, cx. 400, cx. 404, cx. 408, cx. 425,

ANTT, Arquivo dos Consulados, Consulado de Cádiz, Movimento Marítimo, Entrada e saída de navios, Livro 199 e Livro 200.

Fontes impressas

PARADIS, Venture de (1983). *Tunis et Alger au XVIIIe siècle. Mémoires et observations rassemblés et présentés par Joseph Cuoq*. Paris: Sindbad.

Bibliografia

AFONSO, António Jorge Ferreira (2016). *Os Cativos Portugueses nos Banhos Magrebins (1769-1830). O Islão, o Corso e a Geoestratégia no Ocidente do Mediterrâneo*. PhD diss., Faculdade de Letras de Lisboa.

ALCORÃO, Tradução directa do árabe e anotações de José Pedro Machado. Prefácio de Suleiman Vali Mamede, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, Lisboa, 1979.

AZAIÉZ, Mehdi (2019). “Sourate 26 AL-SHU’ARÁ’ (LES POÈTES).” In *Le Coran des Historiens, Commentaire Et Analyse du Texte Coranique*, Tome 1, sourates 1-26, Sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye, Paris: Éditions du Cerf, 915-941.

BOUHDIBA, Abdekhabab (2010). *La sexualité en Islam*. Paris: Quadrige/PUF.

BOYER, Pierre (1963). *La Vie Quotidienne a Alger a la Veille de L’Intervention Française*. Paris: Hachette.

BROUGHTON, Mrs. (1839). *Six Years Residence in Algiers*. London: Saunders and Otley.

CHEBEL, Malek (2014). *L’Érotisme Arabe*. Paris: Éditions Robert Laffont.

_____ (1984). *Le corps en Islam*. Paris: Quadrige-PUF.

Ensaïos | Articles

- DUCHESNE, E. A. (1853). *De la prostitution dans la ville d'Alger depuis la conquête*. Paris: J. B. Baillière – Granier Frères.
- DYE, Guillaume (2019). “Sourate 76 AL-‘ISÂN (L’HOMME).” In *Le Coran des Historiens, Commentaire et Analyse du Texte Coranique*, Tome 2, sourates 27-114. Sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye. Paris: Les Éditions du Cerf, 1925-1934.
- FRÉMAUX, Jacques (1991). *La France et L’Islam Depuis 1789*. Paris: Presses Universitaires de France.
- GIFFEN, L. A. (1972). *Theory of Profane Love among the Arabs*. London: University of London Press.
- IBN SOULEIMAN, Ahmed (2002). *Le Bréviaire Arabe de L’Amour*. Traduit de l’arabe et présenté par Mohamed Lasly, Arles: Éditions Philippe Picquier.
- LARZUL, Sylvette (2016a). “Du manuel pratique au best-seller érotique.” In *Qantara. Magazine des cultures arabe et méditerranéenne*, n° 98, 37-39.
- _____ (2016b). “De l’érotologie arabe aux curiosa: Le Jardin parfumé du Cheik an-Nafzâwî” in *L’orientalisme apres la Querelle. Dans le pas de François Pouillon*: PARIS, Karthala.
- LASLY, Mohamed, trad. et pres. (2002). *Le Bréviaire Arabe de L’Amour*. Arles: Éditions Philippe Picquier.
- Le Jardin Parfumé*. Nouvelle Adaptation de Philip Dunn D’Après la Traduction Originale de Sir Richard Burton: London, 2003.
- NEUENKIRCHEN, Paul (2019). “Sourate 55, al-Rahman (Le Bienfaiteur).” *Le Coran des Historiens, Commentaire Et Analyse du Texte Coranique*, Tome 2, sourates 27-114. Sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye. Paris: Les Éditions du Cerf, 1631-1645.
- NUWÂS, ABÛ (2002). *Poèmes bachiques et libertins*. Présentation et traduction de Omar Maerzoug. Paris : Éditions Verticales / Le Seuil.
- POHLMANN, Karl-Friedrich (2019). “Sourate 7. al-A’ra (Les Hauteurs)” *Le Coran des Historiens, II, Commentaire Et Analyse du Texte Coranique*, Tome 1, sourates 1-26. Sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye, Paris: Éditions du Cerf, 271-334.
- SÃO JOSÉ, Frei Jerónimo de (1789-1794). *Historia Chronologica da Esclarecida Ordem da SS. Trindade. Redempção de Cativos da Provincia de Portugal*, 2 Tomos. Lisboa: Oficina de Simão Thadeo Ferreira.
- SHUVAL, Tal (2002). *La ville d’Alger vers la fin du XVIIIe siècle. Population et Cadre Urbain*. Paris: CNRS Éditions.

Francisco de Mendonça Pessanha
Mascarenhas: 1º Governador
da Nova Vila de Santo António
de Arenila / Vila Real de Santo António

*Francisco de Mendonça Pessanha Mascarenhas: 1st Governor
of Nova Vila de Santo António de Arenilha / Vila Real de Santo António*

Fernando Pessanha

Câmara Municipal de Vila Real de Santo António

ORCID ID 0000-0002-3327-1275

fernando.pessanha@cm-vrsa.pt

Resumo

Francisco de Mendonça Pessanha Mascarenhas, militar de infantaria do exército português e primeiro Governador da Nova Vila de Santo António de Arenilha, conhecida a partir de 1775 como Vila Real de Santo António, foi o oficial sobre o qual recaiu a árdua tarefa de comandar a vila régia projectada ao abrigo do Plano de Restauração do Reino do Algarve concebido por Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal. Porém, apesar de Pessanha Mascarenhas se ter evidenciado como braço executor do aparelho de Estado no extremo sotavento algarvio, pouca tem sido a atenção que lhe tem sido prestada pela historiografia regional/nacional. É nesse sentido que, utilizando uma metodologia de trabalho baseada no confronto da informação facultada pelas fontes epistolográficas e cartográficas, o presente contributo pretende reconstituir, tanto quanto possível, a micro-história do primeiro Governador da Nova Vila de Santo António de Arenilha / Vila Real de Santo António.

Palavras-chave: Nobreza; Militar; Vila Real de Santo António; Algarve

Abstract

Francisco de Mendonça Pessanha Mascarenhas, an infantryman in the Portuguese army and the 1st Governor of Nova Vila de Santo António de Arenilha, known as Vila Real de Santo António from 1775 onwards, was the officer entrusted with the arduous task of commanding the royal town planned under the Restoration Plan for the Kingdom of the Algarve conceived by Sebastião José de Carvalho e Melo, the Marquis of Pombal. However, despite the fact that Pessanha Mascarenhas stood out as the executing arm of the state apparatus in the far eastern Algarve, little attention has been paid to him by regional/national historiography. With this in mind, using a methodology based on comparing the information provided by epistolary and cartographic sources, this contribution aims to reconstitute, as far as possible, the micro-memory of the 1st Governor of the Nova Vila de Santo António de Arenilha / Vila Real de Santo António.

Keywords: Nobility; Military; Vila Real de Santo António; Algarve

Introdução

Tal como temos vindo a afirmar noutros artigos dados à estampa em diversos jornais e revistas culturais ou científico-académicas, têm sido vários os trabalhos publicados ao longo das últimas décadas acerca da edificação pombalina de Vila Real de Santo António. De facto, desde a segunda metade do século XX que a historiografia tem vindo a produzir diversas investigações acerca da vila setecentista reedificada na foz do Guadiana por ordem de D. José I¹: no domínio da História da Arte e do Urbanismo, da História Económica e, mais recentemente, no domínio da Cartografia e da História Militar. No entanto, se é certo que a memória de individualidades do século XVIII como Sebastião José de Carvalho e Melo permaneceram inéditas a nível da História Local, Regional e Nacional, o mesmo não se pode afirmar quanto à memória de outras personalidades que tiveram um papel incontornável no Plano de Restauração do Reino do Algarve direccionado para o extremo sudeste algarvio.

Em abono da verdade, importa reconhecer que já algo se escreveu sobre indivíduos como Romão José do Rêgo (Brabo 2004: 166-167) ou José de Sande Vasconcelos, engenheiros militares que participaram activamente na construção da vila pombalina, a partir do início de 1774. No entanto, torna-se pertinente desenvolver os mesmos esforços quanto a personalidades como o então Governador do Reino do Algarve ou o então Governador da “Nova V^a de S^{to} Ant^o de Arenilha”, figuras de revelo na História do Algarve, ainda que, curiosamente, não tenham vindo a ser devidamente consideradas pela historiografia regional/nacional. É nesse contexto que, com o objectivo de resgatarmos dos baús do esquecimento a memória do indivíduo a quem coube a árdua responsabilidade de comandar a nova vila régia edificada de raiz, temos vindo a desenvolver alguns esforços a nível da construção da micro-história do primeiro Governador da Nova Vila de Santo António de Arenilha / Vila Real de Santo António, Francisco de Mendonça Pessanha Mascarenhas.

1. Pessanha Mascarenhas na bibliografia contemporânea

Curiosamente, não obstante Francisco de Mendonça Pessanha Mascarenhas se ter afirmado como braço executor do aparelho de Estado no extremo sudeste algarvio, no último quartel do século XVIII, a sua presença nas fontes primárias e

1. *Carta régia de 30 de Dezembro de 1773*. Documento publicado no apêndice documental de Correia, 1997: 314-315 e em Santos, 2010: 68-69.

na bibliografia contemporânea apresenta-se algo limitada. Na realidade, a maioria destas fontes primárias encontram-se publicadas no apêndice documental de *Vila Real de Santo António – Urbanismo e Poder na Política Pombalina*. De facto, e ainda que a tese de Horta Correia não se tenha centrado na identidade deste militar escolhido pelo Marquês de Pombal para comandar a vila-régia criada de raiz, o *corpus* documental por ele reunido apresenta-se fundamental para reconstruirmos a micro-história de Pessanha Mascarenhas. De resto, podemos encontrar outras fontes primárias no Arquivo Histórico Militar ou mesmo na Biblioteca da Universidade de Coimbra.

Como anteriormente referimos, são escassas as referências sobre o primeiro Governador de Vila Real de Santo a nível da bibliografia contemporânea. À excepção do Visconde Sanches de Baena (1872:168, 349) e de Claudio Chaby (1878: 247) só voltamos a encontrar referências dignas de registo em Horta Correia (1997) e, nos últimos anos, nos supracitados artigos a nível da História da cartografia e dos artigos informativos dados à estampa na imprensa. Note-se que, já em 2024, ao abrigo da efeméride relativa aos 250 anos da nomeação do 1.º Governador da “Nova Vª de Sto Anto de Arenilha (VRSA)”, a Secção de Coleccionismo da Associação Humanitária de Bombeiros Voluntários de Vila Real de Santo António e Castro Marim desenvolveu esforços junto dos CTT com vista à emissão de um selo e um carimbo dedicados aos 250 anos da nomeação do primeiro Governador da Nova Vila de Santo António de Arenilha².

Por fim, mas não menos relevante, o Governador Pessanha Mascarenhas voltou a ser referido em artigo publicado no *Jornal do Algarve Magazine* (Pessanha, 2024c: 3) e baseado no discurso proferido aquando da colocação de uma réplica das Armas Reais no frontão do antigo edifício da alfândega, em 6 de Agosto de 2024³.

-
2. Note-se que, já em 2022, a mesma Secção de Coleccionismo da Associação Humanitária de Bombeiros Voluntários de Vila Real de Santo António e Castro Marim desenvolveu igualmente esforços junto dos CTT com vista à emissão de um selo e de um carimbo dedicados aos 260 anos da bateria/fortaleza do Medo-Alto e do sistema defensivo da foz do Guadiana (Pessanha 2022c: 3).
 3. Trata-se de uma réplica projectada pela arquitecta Perpétua Almeida, com o acompanhamento de José Eduardo Horta Correia, e produzida pelo escultor vila-realense Nuno Rufino. Veja-se “Município de VRSA devolve Armas Reais ao edifício da antiga Alfândega”, publicado no *Sul Informação*, 8 de Agosto de 2024. Online, (Consultado em 21-08-2024): <https://www.sulinformacao.pt/2024/08/municipio-vrsa-devolve-armas-reais-ao-edificio-da-antiga-alfandega/>.

2. Uma micro-história em construção

Segundo José E. Horta Correia, “este Governador, Francisco de Mendonça Pessanha Mascarenhas, era oriundo de uma família da velha fidalguia rural e militar algarvia que tinha o seu solar na Quinta de Cacela” (Correia 1997: 89). Tanto quanto conseguimos apurar, foram estas as poucas palavras que em 1997 ficaram registadas acerca do homem incumbido de governar a vila régia projectada ao abrigo do Plano de Restauração do Reino do Algarve concebido pelo Marquês de Pombal. Neste ano de 2024, em que passam 250 anos sobre o início da construção da Nova Vila de Santo António de Arenilha e sobre a nomeação de Pessanha Mascarenhas como seu Governador, torna-se pertinente reconstituirmos, tanto quanto possível, a micro-história de uma das figuras mais relevantes da História do sota-vento algarvio na segunda metade do séc. XVIII.



Fig. 1 - Representação do uniforme de oficial do Regimento de Infantaria de Faro, segundo *Divisas de los Regimientos de Infanteria y Caballeria del Reyno de Portugal*, fl. 22. Biblioteca Nacional de España, MSS/10043.

De acordo com o *Livro de registos de baptismo da freguesia de Santa Maria de Tavira (1729-1738)*, à guarda do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (fl. 127v.), Francisco de Mendonça Pessanha Mascarenhas era filho de Diogo de Mendonça Pessanha e de Ana Teresa de Faria Mascarenhas. Nascido na freguesia de Santa Maria de Tavira, em 31 de Maio de 1734, pouco se sabe sobre a sua juventude. Sendo o seu pai capitão do “regimento de infantaria da cidade de Tavira” (Baena 1872: 349), sabe-se que também o jovem Francisco enveredou pela carreira militar ainda em tenra idade, “já que aparece na documentação com responsabilidades a nível de comando ainda nos anos sessenta do séc. XVIII” (Pessanha 2021e: 6)⁴. É evidente, portanto, que o ainda moço Pessanha Mascarenhas assentou praça no “regimento n.º 14” (Baena 1872: 168), de infantaria de Faro, cujos uniformes se encontram representados em *Divisas de los Regimientos de Infanteria y Caballeria del Reyno de Portugal*, à guarda da Biblioteca Nacional de España⁵.

4- Também o seu filho, Joaquim Tomás de Mendonça Pessanha, assentou praça em Tavira, tal como podemos confirmar no livro nº 5 - *Livro de Registo dos Assentamentos dos Oficiais e Praças do Regimento de Infantaria nº 14, de 1781*. PT/AHM/G/LM/B-14/05/0297. Sobre este oficial veja-se também o livro nº 6 - *Livro de Assentamentos dos Oficiais e Praças do do Regimento de Infantaria de Faro, de 1788 a 1795*. PT/AHM/G/LM/B-14/06.

De facto, a recente identificação do oficial Pessanha Mascarenhas no livro nº 1 do *Livro de Registo dos Assentamentos dos Oficiais e Praças do Regimento de Infantaria nº 14, de 1763*, vem demonstrar que este militar assentou praça no supracitado regimento, em 1750, com apenas 15 ou 16 anos⁶. Promovido a alferes em 20 de Janeiro de 1756 e a tenente em 4 de Janeiro de 1759, Pessanha Mascarenhas estava incorporado no primeiro destacamento deste regimento de infantaria nº 14 em 1763, então com 29 anos⁷.

Chegados a este ponto, torna-se pertinente esclarecermos alguma eventual confusão que possamos ter suscitado acerca do Regimento de Infantaria de Tavira / Regimento de Infantaria de Faro. Como Arnaldo Casimiro Anica bem observou, foi em 1707 que, por decreto de D. João V, os terços do Algarve passaram a ser designados por Regimento de Infantaria de Lagos e Regimento de Infantaria de Faro, sendo provável que estes regimentos se encontrassem divididos em vários destacamentos, nomeadamente, o Regimento de Infantaria de Faro, com destacamentos em Castro Marim e em Tavira. Durante a Guerra Fantástica de 1762, os dois regimentos de infantaria do Algarve “viriam a ser desdobrados, cada um deles, em dois regimentos de infantaria” (Anica 1982: 22). Era, portanto, natural que o destacamento de Tavira se tivesse transformado provisoriamente em regimento, face às necessidades da guerra e à proximidade desta cidade da fronteira com Espanha. Porém, findo o conflito militar de 1762-1763, os regimentos de infantaria do Algarve voltaram a ficar concentrados em Faro e em Lagos, ainda que mantendo os seus destacamentos na região. Já em 1774, o Estado português ordenou a constituição do Regimento de Artilharia do Reino do Algarve, com quartel em Faro e destacamento na Nova Vila de Santo António de Arenilha⁸. Por outro lado, o Governador do Reino do Algarve tinha, desde 1755, o seu quartel-general em Tavira (Santos 2020 /2021: 72). Face às circunstâncias, tornava-se necessária a distribuição criteriosa dos recursos militares pela região, pelo que o Regimento de Infantaria de Faro, ainda que mantendo esta mesma designação, passou então para Tavira (Anica 1982: 23). Quer isto dizer que o “Regimento de Infantaria de Tavira” em que serviu Diogo de Mendonça Pessanha (Baena 1872: 349),

5. B.N.E., MSS/10043. Sobre os uniformes do exército português após as reformas do Conde de Lippe, veja-se também Branco 2017.

6. Não conseguimos apurar a data exacta da sua incorporação. Veja-se também PT/AHM/G/LM/B-14/02/0040.

7. PT/AHM/G/LM/B-14/01/0026. Agradecemos ao nosso amigo e colega, Dr. Marco Sousa Santos, o envio da digitalização deste documento.

8. Sobre a constituição do Regimento de Artilharia do reino do Algarve veja-se Botelho 1944: 126. Sobre o destacamento deste regimento em Vila Real de Santo António veja-se Pessanha 2024b: XI-XV.

pai de Francisco, era na realidade um destacamento de Tavira do Regimento de Infantaria de Faro, ainda que, pontualmente, tivesse tido o estatuto de regimento aquando das guerras ocorridas no século XVIII. Do mesmo modo, também o Regimento de infantaria Nº 14 em que Pessanha Mascarenhas assentou praça era, na realidade, o destacamento de Tavira do Regimento de Infantaria de Faro. Feito este esclarecimento acerca da *alma mater* militar do oficial que viria a ser o primeiro Governador de Vila Real de Santo António, importa retomarmos o sentido cronológico que procuramos atribuir a este trabalho.

Ora, em 1769, então com 35 anos de idade, já Francisco de Mendonça Pessanha Mascarenhas desempenhava as funções de “governador da fortaleza da praia de Monte Gordo”⁹, ou seja, o comandante militar da fortaleza/bateria de artilharia edificada no extremo sudeste algarvio no contexto da Guerra Fantástica¹⁰ e parte integrante de um sistema defensivo mais amplo, constituído por um conjunto de baterias de artilharia costeiras e ribeirinhas edificadas no termo de Santo António de Arenilha, no contexto do mesmo conflito militar.

Porém, verificámos que o então capitão Pessanha Mascarenhas, na altura com 33 anos, já comandava o termo de Santo António de Arenilha em Maio de 1767, sendo referido como: “governador do Forte que serve de registo na deferida Praya de Monte Gordo (...) por ter mostrado a experiência que todo se emprega no verdadeiro e fiel seruiso do dito Senhor com zelo e exercício da arrecadação de sua Real Fazenda”¹¹.

No entanto, a recente transcrição integral de alguns documentos à guarda do Arquivo Histórico Militar vem aportar novos dados sobre a micro-história de Pessanha Mascarenhas e sobre o termo de Santo António de Arenilha antes da construção da vila pombalina. Com efeito, é o próprio oficial a afirmar, em documento datado de 3 de Fevereiro de 1770, ter vindo “para este Governo, por/ ordem do Ex.^{mo} Marques de Louriçal, sendo Gov.^{or} / E Cap.^{am} Ger.^{al} deste Rn.”¹². Ora, como tivemos oportunidade de afirmar em anteriores publicações, foi no contexto da

9. *Ofício (cópia) de Francisco de Mendonça Pessanha de Mascarenhas, governador da fortaleza da praia de Monte Gordo, para o secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra sobre a transmissão das ordens dadas pelo governador de Ayamonte para que todo o português criminoso que ali se encontre regresse a Portugal*, em 10 de Setembro de 1769. PT/AHM/DIV/1/06/26/54.

10. É vasta a bibliografia sobre a Guerra Fantástica de 1762. Veja-se, a título de exemplo, Barrento, 2006.

11. A.N.T.T., *Manuscritos da Livraria*, Nº 607, fl. 20v.

12. *Ofício de Francisco de Mendonça Pessanha de Mascarenhas, governador da fortaleza de Monte Gordo, para D. Luís da Cunha Manuel, ministro da Guerra, sobre e com as taxas alfandegárias pagas pelos caíques*, em 3 de Fevereiro de 1770. PT/AHM/DIV/1/06/14/11.

Guerra Fantástica que o Marquês de Pombal incumbiu o então Governador de Armas do Reino do Algarve, D. Francisco Xavier Rafael de Meneses, o Marquês de Lourical, da construção de baterias de artilharia nos locais de maior necessidade, sendo então instalado um sistema defensivo compreendido entre a entrada do esteiro da Carrasqueira, no Guadiana, e a fortaleza de Cacela, na costa do sotavento algarvio, figurando a bateria de Monte Gordo como a mais importante de todo este sistema defensivo¹³. De facto, são várias as fontes primárias que no-lo dizem. É o caso de *Configuração da Costa do Reyno do Algarve*, segundo o qual:

Praia de Monte Gordo. Nesta praia foraõ estabelecidas no ano da guerra quatro batarias de duas peças capa hua: Torre cahida, cabeça, cabo de S. Antonio e a da Fortaleza da Praia, que he a mais importante, como foy construída de madeira, esta inteiramente destruida. Esta Praia mereçe atençaõ por ser muito exposta, pela pescaria que nela de faz, e pelos direitos de S. Mag^{de}. (I.G.P., Catálogo de Cartografia Antiga, Nº 241).

Outro bom exemplo é a *Relação da artilharia, palamenta e munições de pólvora e bala das baterias da praia de Monte Gordo, sítio do Medo-Alto, Ponta da Areia, Ponta de Santo António e fortaleza de Castro Marim, assinada por Romão José do Rego*, em 8 de Outubro de 1774, em que este engenheiro militar afirma claramente que a construção das baterias do extremo sotavento algarvio teve lugar aquando da guerra de 1762: “Relação da Artelharia, Palamenta e municoens de pólvora e Ballas das três Batarias que se fizerao no anno da guerra de 62 nos sítios do Medo alto, Ponta da arêa e Monte gordo”¹⁴.

Veja-se, por fim, um documento que constitui uma novidade cartográfica: a representação, ainda que meramente figurativa, do termo de Santo António de Arenilha, integrado no documento intitulado *Providencias pelas qvaes estabelece a forma darecadacaõ da Fazenda Real. Qvenaõ havia napraia dmonte Gordo. E omodo com qsedevem evitar oscontrabandos, õdz.or Antaõ Bravo dsovza castello Branco, svper garal das alfandegas da prov.a do Alentejo e do Reino do Algarve*. De facto, esta fonte primária, produzida em 1767, apresenta o “Mappa da Praia de Monte Gordo Os fortes ou batarias que se fizeraõ na marinha dentro no termo da V.^a de Santo Ant.^o de Arenilha são adjacentes, ao

13- Também Carlos Pereira Callixto alude à importância da bateria de Monte Gordo no contexto do sistema defensivo em que se inseria (1942: 302-303).

14- PT/AHM/DIV/4/1/02/14.

Forte de Monte Gordo, da onde cruzam a sua artilharia com as mais batarias por estarem em igual e proporcionada distancia”¹⁵.

Por outras palavras, um documento gráfico de grande interesse já que constitui, até ao momento, a representação mais antiga do sistema defensivo do termo arenilhense e onde a bateria/fortaleza de Monte Gordo se destaca, efectivamente, como “a mais importante”¹⁶ de todo o conjunto representado.



Fig. 2 - Representação gráfica das baterias de artilharia do termo de Santo António de Arenilha em *Providencias pelas quaes estabelece a forma darecadacão da Fazenda Real...*, de 1767. A.N.T.T., *Manuscritos da Livraria*, Nº 607.

Identificados o ano e a conjuntura histórica em que teve lugar a edificação do sistema defensivo de Santo António de Arenilha, resta-nos perceber em que ano foi Peshanha Mascarenhas destacado para o comando militar deste território. Como anteriormente referimos, foi o próprio oficial a afirmar, em documento datado de 3 de Fevereiro de 1770, ter sido destacado para o governo da fortaleza de Monte Gordo

15. A.N.T.T., *Manuscritos da Livraria*, Nº 607.

16. I.G.P., *Catálogo de Cartografia Antiga*, Nº 241.

“por/ ordem do Ex.^{mo} Marques de Louriçal, sendo Gov.^{or} / E Cap.^{am} Ger.^{al} deste Rn.^o”¹⁷. Quer isto dizer que o Marquês do Louriçal destacou Pessanha Mascarenhas para o extremo sotavento algarvio entre 1762 e 1765, período durante o qual D. Francisco Xavier Rafael de Meneses desempenhou o cargo de Governador do Reino do Algarve (Anica, 1982: 10). Note-se, porém, que num outro documento, de 5 de Janeiro de 1771, é o próprio Pessanha Mascarenhas a afirmar que “E a desta Praya foi eregida (fortaleza) pello Tempo da guerra, e Eu Sou o primeiro governa/dor della”¹⁸. Estas alusões ao governo do Marquês de Louriçal e à construção das baterias de artilharia no termo de Santo António de Arenilha levaram-nos, num primeiro momento, a remeter o início do governo de Pessanha Mascarenhas para 1762-1763, período da Guerra Fantástica durante o qual foi edificado o sistema defensivo do extremo sudeste algarvio. Porém, de acordo com o livro nº 2 do *Livro de Registo dos Assentamentos dos Oficiais e Praças do Regimento de Infantaria nº 14, de 1764*, Pessanha Mascarenhas apenas foi promovido “A governador da Fortaleza de montegordo, no 1de S.^{bro} de 1764”¹⁹.

Ora, segundo os últimos artigos informativos publicados acerca de Pessanha Mascarenhas, este oficial comandou a “praça de Vila Real de Santo António durante largos anos, tendo este governado o extremo sudeste algarvio” pelo menos desde 1767 (Pessanha 2024a: 6 e 2023: 3). Porém, os documentos do Arquivo Histórico Militar recentemente transcritos e que acima aludimos vêm agora demonstrar que Pessanha Mascarenhas foi efectivamente destacado para comandar o termo de Santo António de Arenilha ainda antes de 1767, mais concretamente, em 1 de Setembro 1764. Uma vez que a edificação das baterias de artilharia “adjacentes, ao Forte de Monte Gordo” tiveram lugar em 1762 e que Pessanha Mascarenhas apenas foi formalmente nomeado “o primeiro governa/dor della” em Setembro de 1774, não é de desconsiderar que este oficial tenha desempenhado interinamente as funções de Governador entre a edificação das mesmas, no contexto da Guerra Fantástica, durante a qual o Conde de Lippe foi incumbido de reorganizar o exército português²⁰, e a sua nomeação formal para o cargo, na supracitada data²¹. Note-se, aliás, que segundo o 5º livro do *Registo dos Assentamentos dos Oficiais e Praças do Regimento de Infantaria nº 14, de 1781*, já o seu filho, Joaquim Tomás de Mendonça Pessanha, tinha nascido em Castro Marim, em 1764²², o que sugere

17. PT/AHM/DIV/1/06/14/11.

18. PT/AHM/DIV/1/06/20/30.

19. PT/AHM/G/LM/B-14/02.

20. É vasta a bibliografia acerca da reorganização do exército português pelo Conde de Lippe. Vejam-se, meramente a título de exemplo, Costa 2004: 331-350; Brito 2018: 245-260; Freire 2005: 137-166.

21. PT/AHM/G/LM/B-14/02.

o estabelecimento do então Tenente Pessanha Mascarenhas e de sua mulher, D^a Feliciano Tomásia Aquino da Silva (Baena 1872: 349) no território, em data anterior. De resto, a identificação do seu assento de baptismo revela, efectivamente, que Joaquim Tomás de Mendonça Pessanha nasceu em Castro Marim, em 20 de Janeiro de 1764²³. Aliás, o facto de Joaquim Tomás ter tido como padrinho o tenente-coronel José Gonçalo da Câmara²⁴ e como madrinha “a mulher do governador desta praça” revela, portanto, que a família de Francisco de Mendonça Pessanha Mascarenhas já se encontrava por então estabelecida na vizinha Castro Marim, o que sugere que este oficial terá desempenhado o cargo de Governador interino da Fortaleza de Monte Gordo entre a sua edificação, em 1762, e a sua nomeação formal para o cargo, em 1 de Setembro de 1764.

Identificado o ano em que Pessanha Mascarenhas foi formalmente destacado para o extremo sotavento algarvio, assim como o período em que se terá estabelecido na vizinha Castro Marim, importa debruçarmo-nos sobre o seu percurso como Governador na fortaleza/bateria de Monte Gordo, no termo de Santo António de Arenilha. Como anteriormente referimos, em 1767, com 33 anos de idade, o então capitão Pessanha Mascarenhas era referido como: “governador do Forte que serve de registo na deferida Praya de Monte Gordo (...) por ter mostrado a experiência que todo se emprega no verdadeiro e fiel seruisso do dito Senhor com zelo e exercício da arrecadação de sua Real Fazenda”. Quem registou estas palavras sobre o então capitão do exército português foi Antão Bravo de Sousa Castelo Branco, superintendente geral das alfândegas da província do Alentejo e Reino do Algarve. Porém, os elogios deste à eficácia demonstrada por Pessanha Mascarenhas não se ficaram por aqui. De facto, no mesmo documento, intitulado *Providencias pelas qvaes estabelece a forma da arrecadação da fazenda real qve não havia na praia de Monte Gordo e o modo com q se devem evitar os contrabandos...*, revela este

22. PT/AHM/G/LM/B-14/05/0297. Veja-se também Côte-Real 2003: 193.

23. A.N.T.T., *Livro de registos de batismo da freguesia de Castro Marim (1762-1767)*, fólhos 43v e 44. Agradecemos ao nosso amigo e colega, Dr. Marco Sousa Santos, o envio da digitalização deste documento.

24. Oficial natural de Lisboa. Encontrava-se incorporado no Regimento de Infantaria de Faro, tal como Pessanha Mascarenhas, aquando do nascimento de Joaquim Tomás, em 27 de Janeiro de 1764. Porém, no mesmo dia em que Pessanha Mascarenhas foi promovido a governador da Fortaleza de Monte Gordo, em 1 de Setembro de 1764, José Gonçalo da Câmara foi promovido a “coronel agregado p.^a o regimento do conde do Prado”. Veja-se Livro nº 2 - *Livro de Registo dos Assentamentos dos Officiais e Praças do Regimento de Infantaria nº 14, de 1764*. PT/AHM/G/LM/B-14/02.

oficial da Coroa “o incomparavel, e provadiçimo Zello Com que o Governador do Forte da mesma Praya Francisco de Mendonça Pessanha Mascarenhas procurou Sempre defender que Contra a Real Fazenda Se cometessem aqueles e Semilhantes de Lictos”. De resto, este superintendente geral das alfândegas conclui no seu relatório, afirmando que: “a mim me foi Sumamente agradável que vossa merçe Conheçese no Governador do Forte de Monte gordo Françisco de Mendonça Pessanha Mascarenhas hum grande Zello de defender e evitar Os Contrabandos e descaminhos da Fazenda de Sua Mag.^e pois fico na intelligença de que aquelle official tem exactamente Cumprido as Repetidas ordens que a este justíssimo fim lhe tenho expedido desde que vim para este Reyno”²⁵.

Para além deste documento de 1767, a correspondência entre Pessanha Mascarenhas e o secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, D. Luís da Cunha (homem de confiança de Sebastião José de Carvalho e Melo) sobre assuntos como as medidas adoptadas pelo Governador de Aiamonte, as taxas alfandegárias pagas pelos caíques ou a necessidade de iluminar “o corpo da guarda da fortaleza” indicam não só que este oficial operava, desde logo, como sério representante e braço executor do aparelho de Estado no termo de Santo António de Arenilha, como também a atenção que o Marquês de Pombal vinha dispensando ao extremo sotavento algarvio desde o conflito militar que acabou por chamar a atenção do Estado português para as potencialidades deste território.

Não será, portanto, de estranhar que o ministro de D. José I tenha nomeado o oficial de infantaria Pessanha Mascarenhas como primeiro Governador da Nova Vila de Santo António de Arenilha. De facto, estávamos em 15 de Março de 1774 quando o então Governador do Reino do Algarve, D. José Francisco da Costa e Sousa²⁶, em carta remetida ao Marquês de Pombal, tecia as seguintes considerações:

25. A.N.T.T., *Manuscritos da Livraria*, N.º 607.

26. D. José Francisco da Costa e Sousa, visconde de Mesquitela (por casamento), foi governador do Reino do Algarve durante sete anos, entre 1773 e 1780. Começou por se estabelecer originalmente em Tavira, praça onde passaram a residir os governadores do Reino do Algarve após o terramoto de 1755. Porém, pouco depois da sua chegada à região, o Marquês de Pombal ordenou-lhe que se transferisse temporariamente para Castro Marim, de onde deveria acompanhar as obras da reedificação de Santo António de Arenilha, conhecida a partir de 1775 como Vila Real de Santo António (Santos 2020 /2021: 73).

O sitio do barranco em que se funda a nova Villa e a elle anexos os Fortes vizinhos e competentes, e tudo entregue a Jurisdicção do Governador de Monte gordo que o he da mencionada Villa por ficar esta sendo como capital daquela povoação. Este official tem a patente de Sargento mor de Infantaria, he inteligente, pratico, activo, e zelozo dos interesses de S. Mag^{de}, e não deixaria de assentar bem nestes alicerces e nos serviços que tem feito ao mesmo Senhor, hum Posto de maior graduação que ser viria tambem de dar mais autoridade, e respeito ao seu Lugar, para melhor freio de hum povo que athe ao prezente viveo sem jugo que o cohibisse, e que se faz necessário sujeitar²⁷.

Este sargento-mor de infantaria a que o Governador do Reino do Algarve se referia com rasgados elogios era, desde logo, Francisco de Mendonça Pessanha Mascarenhas, então com 39 anos. Note-se, aliás, que D. José Francisco da Costa e Sousa não só se referia a este official como o Governador da nova vila que viria a ser reconstruída, como ainda recomendava ao Marquês de Pombal a sua promoção militar, com vista a reforçar a sua autoridade perante uma população que importava sujeitar aos interesses de Estado. Apresentava-se, portanto, expectável que Pessanha Mascarenhas tenha sido formalmente nomeado Governador da Nova Vila de Santo António de Arenilha logo em 16 de Março de 1774:

Para o Governador de Vila Nova de Santo António de Arenilha

De ordem de Sua Majestade participo Vossa mercê, que de hoje em diante fica sujeita à jurisdicção Militar do seu Governo a Nova Vila de Santo António de Arenilha, como capital da Povoação do Termo dela, onde Vossa mercê deverá residir fixamente logo que se acabarem algumas casas, que possam servir para a sua assistência.

Também ficam sendo adjacentes à sua jurisdicção os Fortes, e Portos, que jazem no Território da mesma Vila, como são o Medo Alto, Ponta de Santo António, praia de Monte Gordo, e o Cabeço, para obedecerem às ordens de Vossa mercê, como Sua Majestade manda, e da mesma forma, que se costuma praticar neste Reino.

Deus guarde a Vossa mercê.

Quartel General de Tavira a 16 de Março de 1774.

Armador Mor.

Senhor Francisco de Mendonça Pessanha de Mascarenhas²⁸.

27. A.N.T.T., *Ministério do Reino*, mc 608, fl. 4. Documento publicado no apêndice documental de Correia, 1997: 333-334.

28. A.N.T.T., *Copiador do Governo do Algarve*, p. 77. Documento publicado no apêndice documental de Correia, 1997: 334 e em Pessanha, 2014a: 6.

No dia seguinte, em 17 de Março de 1774, foi simbolicamente lançada a primeira pedra da nova “vila regular”, em cerimónia onde marcaram presença as autoridades militares, as autoridades civis da câmara de Arenilha, entre outra oficialidade, e o próprio Juiz de Fora da praça de Castro Marim²⁹.

Em abono da verdade, o oficial de infantaria Pessanha Mascarenhas começa a aparecer na documentação com funções de comando na nova vila pombalina desde muito cedo. Veja-se, a título de exemplo, a carta de 3 de Agosto de 1774 na qual o Governador do Reino do Algarve dá instruções ao Governador da Nova Vila de Santo António de Arenilha para este ordenar ao comandante do destacamento militar da vila para que, “com o maior numero de tropa”, fossem dadas “trez descargas (de artilharia) ao tempo da colocação das referidas Armas Reaes”³⁰, durante a cerimónia



Fig. 3 – Réplica das Armas Reais de D. José I colocada no frontão da antiga alfândega de Vila Real de Santo António, em 6 de Agosto de 2024. Fotografia: C. M. de VRSA.

de inauguração formal da alfândega, em 6 de Agosto de 1774. Por outras palavras, o momento de maior solenidade na inauguração do edifício que representava a afirmação política, militar e económica do Estado português face ao Estado espanhol na foz do Guadiana (Pessanha 2024b: 3).

²⁹ A.N.T.T., *Ministério do Reino*, mc 608, fl. 4. Vejam-se igualmente Correia 1997: 91; Santos 2010: 73.

³⁰ A.M. *Copiador do Governo do Algarve*, pp. 162-163. Documento publicado no apêndice documental de Correia, 1997: 359. Documento parcialmente transcrito em Pessanha 2024b: no prelo.

V.^a de S An.^{to} de Arenilha” na carta topográfica de Cacela de 1775³³ ou as manobras militares de 1776 às quais assistiram o Governador Pessanha Mascarenhas e o Governador General do Reino do Algarve, D. José Francisco da Costa e Sousa, durante as festividades da fundação da já denominada Vila Real de Santo António documentadas por Damião António de Lemos Faria e Castro no último volume da *Historia Geral de Portugal e suas Conquistas*³⁴.

Já em 1781, ainda durante o governo do Armador-Mor D. José Francisco da Costa e Sousa, Pessanha Mascarenhas aparece referido no 5.^o livro do *Registo dos Assentamentos dos Oficiais e Praças do Regimento de Infantaria n.º 14, de 1781*, como fiador do seu filho, o cadete Joaquim Tomás de Mendonça Pessanha, “*Voluntario, filho do Tem.^{te} Cor.^{el} e Gov.^{or} de V.^a Real Fran.^{co} de Mend.^{ca} Pessanha Mascarenhas*”³⁵.

De resto, este filho do Governador de Vila Real de Santo António viria mais tarde a ser agente de negócios de Portugal junto ao Conselho supremo de Sevilha e cônsul geral da nação portuguesa na cidade de Cádiz (Baena 1872: 187-168)³⁶, ao qual foi passado brasão de armas em 30 de Julho de 1806³⁷.

Refira-se que, não obstante a morte do rei D. José I em 1777 e o conseqüente afastamento do Marquês de Pombal, o governo de D. Maria I manteve Pessanha Mascarenhas no comando da praça de Vila Real de Santo António durante largos

-
- 33- Trata-se da *Carta Topographica dos baldios, e terras incultas do termo da villa de Casella, aonde se declarao os nomes dos seus senhorios, os moios de terra que tem, o que pôdem levar em sementeira, o que pôdem produzir, e o custo que farão para se reduzirem a cultura, mandada tirar por Ordem do Ill.^{mo} E. Ex.^{mo} Senhor Dom Joze Francisco da Costa, e Sousa, armador mor de sua Mag.^e G.^{or} e Cap.^{am} G.^{mal}. de este Reyno d'Algarve, pello Sarg.^{to} mor Jozé de Sande Vas.^{cos} e desenhada pello mesmo Saro.^{to} m.^o. Anno de 1775. I.G.P., *Catálogo de Cartografia Antiga*, N.º 261.*
- 34- O supracitado volume da *Historia Geral de Portugal e suas Conquistas* foi recusado pela censura em 1787, tendo apenas subsistido como manuscrito. São nos capítulos I e II do Livro III que constatarmos o testemunho de Faria e Castro sobre as festividades da fundação de Vila Real de Santo António (Veja-se Mendes 2010: 197-202). Tal como defendemos em anterior publicação, a hostilidade de Faria e Castro em relação à edificação de Vila Real de Santo António “*nos areais do Guadiana para fazer frente a Ayamonte*”, prende-se com o afecto que este autor desenvolveu por aquela cidade espanhola quando nela esteve exilado, entre 1749 e 1750 (Ver Pessanha 2014: 69-70 e Mendes 2007: 79-86).
- 35- PT/AHM/G/LM/B-14/05/0297.
- 36- Veja-se também, a título de exemplo, *Requerimento de Joaquim Tomás de Mendonça Pessanha, agente comissionado e cônsul-geral no Reino de Espanha, para gozar das honras e uniformes referentes ao cargo*, em 1813. PT/AHM/DIV/3/50/05/29; *Petição de Joaquim Tomas de Mendonça Pessanha requerendo o cargo de Cônsul Geral de Portugal em Cádiz e portos adjacentes...* Documento publicado em Côrte-Real, 2003: 569-570.
- 37- A.N.T.T., *Justificações de Nobreza*, mc. 17, n.º 36. Documento publicado em Côrte-Real 2003: 196-197.

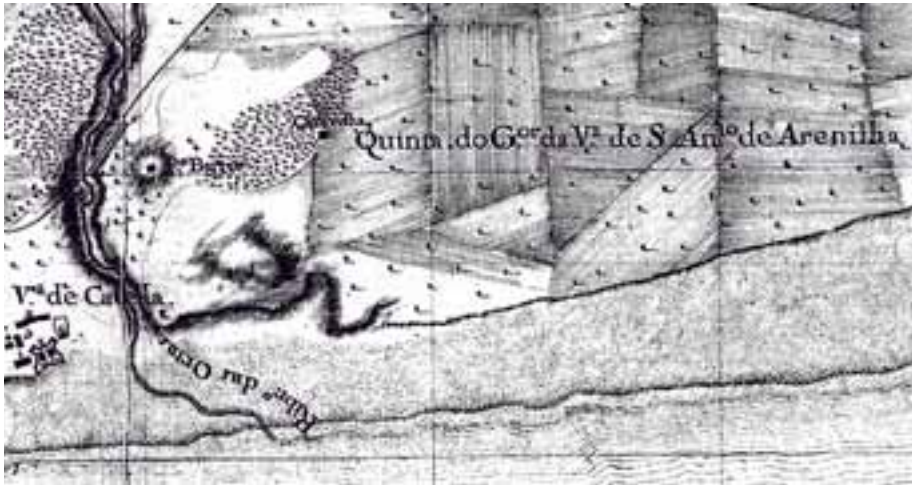


Fig. 5 - Localização da quinta do Governador da Vila de Santo António de Arenilha. Pormenor da Carta Topographica dos baldios, e terras incultas do termo da villa de Casella de José de Sande Vasconcelos, de 1775. I.G.P., Catálogo de Cartografia Antiga, Nº 261.

anos. Porém, a documentação sugere um relacionamento tenso entre este Governador e o governo do reino, já que fontes primárias como a *Representação sobre a decadência de V de Sº Antonio no Algarve*, em que Pessanha Mascarenhas denunciou a precariedade que então se vivia na vila régia, revelam a crítica do coronel de infantaria face à política do poder central.

Segundo Horta Correia, o governo de Pessanha Mascarenhas terminou em 1787 (Correia 1997: 35, nota 12). A afirmação de Horta Correia encontra-se, porém, desactualizada face ao estado actual do conhecimento sobre este indivíduo. Documentação recentemente identificada vem atestar que Pessanha Mascarenhas manteve-se no poder durante muito mais tempo. Por um lado, a referência lacónica do então coronel aos seus 22 anos de serviço como Governador de Vila Real de Santo António, em carta remetida à rainha D. Maria I, em 1796, não deixa grande margem para dúvidas³⁸.

Por outro lado, também outros documentos identificados no Arquivo Histórico Militar e datados de 31 de Dezembro de 1796³⁹ vêm demonstrar que o seu mandato não

38. Biblioteca da Universidade de Coimbra (BUC), Cod. Nº 567, fl. 53-61v.

39. PT/AHM/DIV/3/09/29/99.

terminou em 1787 mas sim em 1797, ano em que foi substituído no cargo pelo tenente-coronel José Lopes de Sousa, que mais tarde acabou por se distinguir na defesa de Vila Real de Santo António aquando da Grande Batalha do Guadiana, em 1801 (Berger 2012: 105-133), e que igualmente acabou por se transformar numa das personalidades mais destacadas da Guerra Peninsular contra a ocupação francesa⁴⁰.

De resto, é o próprio processo individual de José Lopes de Sousa, à guarda do Arquivo Histórico Militar e redigido pelo próprio, a confirmar de forma inequívoca que só foi nomeado “Effectivo Governador da Praça de Vila Real de Santo António”⁴¹ em 9 de Fevereiro de 1797. Quer isto dizer que, se somarmos o governo de Pessanha Mascarenhas no “termo da V. de Santo Ant^o de Arenilha”, formalmente iniciado em 1764, ao de Vila Real de Santo António, findo em 1797, este governador comandou o extremo sudeste algarvio durante pelo menos 33 longos anos, destacando-se, desde logo, como o homem que durante mais tempo deteve as rédeas do poder na margem portuguesa da foz do Guadiana.

À data da conclusão deste artigo, nada sabemos acerca de Pessanha Mascarenhas após a sua substituição no cargo por José Lopes de Sousa. Contando então com 62 anos de idade e 46 anos de serviço como militar, o mais provável é que se tenha reformado e retirado para a sua quinta, em Cacela Velha⁴², ou para Tavira. Desconhecemos igualmente se terá assistido à vitória portuguesa na Grande Batalha do Guadiana, em 1801, no contexto da Guerra das Laranjas. No entanto, tendo sido oficial de infantaria, com responsabilidades de comando no território ao longo de pelo menos 33 longos anos, é expectável que tenha acompanhado o conflito de perto. Curioso é o facto de ter contraído segundo matrimónio pouco depois do fim da guerra, já aos 67 anos de idade, tendo o enlace ocorrido em Tavira, em 23 de Julho de 1801, com D^a Gertrudes Francisca Jujól (Côrte-Real 2003: 194). De resto, foi em Santa Maria de Tavira que veio a falecer, em 28 de Dezembro de 1804, aos 70 anos de idade, tendo sido sepultado na igreja da Ordem Terceira do Carmo⁴³.

40. Veja-se a *Declaração da revolução principiada no dia 16 de Junho de 1808 no Algarve, e lugar de Olhão, pelo governador da Praça de Villa Real de Santo Antonio, José Lopes de Sousa para a restauração de Portugal*. Ver B.N.P., H.G. 6747//22 V e H.G. 15064//18 P. Veja-se também a fonte primária *O manuscrito de João da Rosa*, publicada em Rosa 2008: 17-28. É relativamente vasta a bibliografia acerca de José Lopes de Sousa. Veja-se, meramente a título de exemplo, Iria 2010: 246-248.

41. PT/AHM/DIV/3/7/135.

42. Segundo Horta Correia, “casa do séc. XVII de 2 pisos com capela, hoje desfigurada, mas que ainda ostenta a sua pedra de armas” (1997: 89).

43. A.N.T.T., *Livro de registos de óbito da freguesia de Santa Maria de Tavira (1802-1810)*, fl. 59v. Veja-se também Côrte-Real 2003: 193.



Fig. 6 - Representação de Francisco de Mendonça Pessanha Mascarenhas: 1º Governador de Vila Real de Santo António, em miniatura de meados do século XVIII. Côrte-Real, Fidalgos de Cotas de Armas do Algarve, p. 589.

Considerações finais

Não podemos terminar o presente artigo sem antes tecermos algumas palavras à guisa de conclusão. Antes de mais convém recordar que, não obstante os vários trabalhos publicados acerca da reedificação de Santo António de Arenilha, conhecida a partir de 1775 como Vila Real de Santo António, a figura do seu primeiro governador, Francisco de Mendonça Pessanha Mascarenhas, ainda não tinha sido analisada ou sujeita a apreciação crítica em qualquer revista cultural ou científica. Neste ano de 2024, em que passam 250 anos sobre a nomeação de Pessanha Mascarenhas para tal cargo, tornava-se pertinente proceder à redacção de um trabalho que actualizasse o “Estado da Arte” acerca do homem sobre o qual recaiu a árdua responsabilidade de governar a vila régia criada de raiz ao abrigo do Plano de Restauração do Reino do Algarve, concebido pelo Marquês de Pombal.

Tal como temos vindo a afirmar em vários trabalhos dados à estampa ao longo dos últimos anos, a Guerra Fantástica de 1762 e a consequente instalação de um sistema defensivo constituído por um conjunto de baterias de artilharia instaladas no termo de Santo António de Arenilha, veio reafirmar a importância geoestratégica da foz do Guadiana. De facto, e ainda que o termo de Santo António de Arenilha pouco ou nada tenha vindo a ser considerado pela historiografia nacional, a acção do então

Governador do Reino do Algarve, o Marquês de Louriçal, a nível da defesa da fronteira algarvia, revela a atenção que o Estado português dispensou ao extremo sudeste algarvio mais de uma década antes do Plano de Restauração do Reino do Algarve concebido por Sebastião José de Carvalho e Melo. Foi, portanto, nesta conjuntura que o oficial de infantaria Pessanha Mascarenhas, então com 29 anos, foi destacado para o governo da fortaleza de Monte Gordo, quartel-general do sistema defensivo que protegia o termo de Santo António de Arenilha, assim como a população piscatória que nele residia. De resto, a nomeação de Pessanha Mascarenhas como governador da Nova Vila de Santo António de Arenilha, reedificada a partir de 1774 por ordem de D. José I, denuncia a estratégia de manter no poder um oficial experiente, profundo conhecedor da realidade local e zeloso cumpridor dos interesses do Estado. Estratégia, aliás, mantida pelo governo de D. Maria I até 1797, ano em que Pessanha Mascarenhas, então com 62 anos, foi substituído no cargo por José Lopes de Sousa, durante o agudizar das tensões políticas e militares que poucos anos depois acabaram por conduzir à Guerra das Laranjas e à Grande Batalha do Guadiana de 1801.

Tal como sabido por todos os que se dedicam às lides historiográficas, as investigações têm data e hora para terminar. E, efectivamente, a breve investigação que agora apresentamos não constitui excepção. Na realidade, não existem investigações conclusivas e esta, desde logo, não o é. O estudo de outras fontes primárias proporcionará, certamente, novos dados acerca do governador Pessanha Mascarenhas. Esperamos, portanto, que este contributo configure o pretexto preliminar para a realização de novas investigações e que outros investigadores lhe sigam o encaço.

Fontes Impressas

BAENA, Visconde Sanches de (1872). *Archivo Heraldico-Genealogico contendo noticias historico-heraldicas: genealogias e duas mil quatrocentas cincoenta e duas cartas de braço d'armas, das familias que em Portugal as requereram e obtiveram e a explicação das mesmas familias ém um indice heraldico, com um appendice de cartas de braço passados no Brazil depois do acto da independencia do imperio*. Lisboa: Typographia universal de T. Q. Antunes, 1872.

CHABY, Claudio de (1878). *Synopse dos decretos remetidos ao extincto Conselho de Guerra*. Vol. V. Lisboa: Imprensa Nacional.

ROSA, João da (2008). *O manuscrito de João da Rosa*. Olhão: Câmara Municipal de Olhão.

Bibliografia

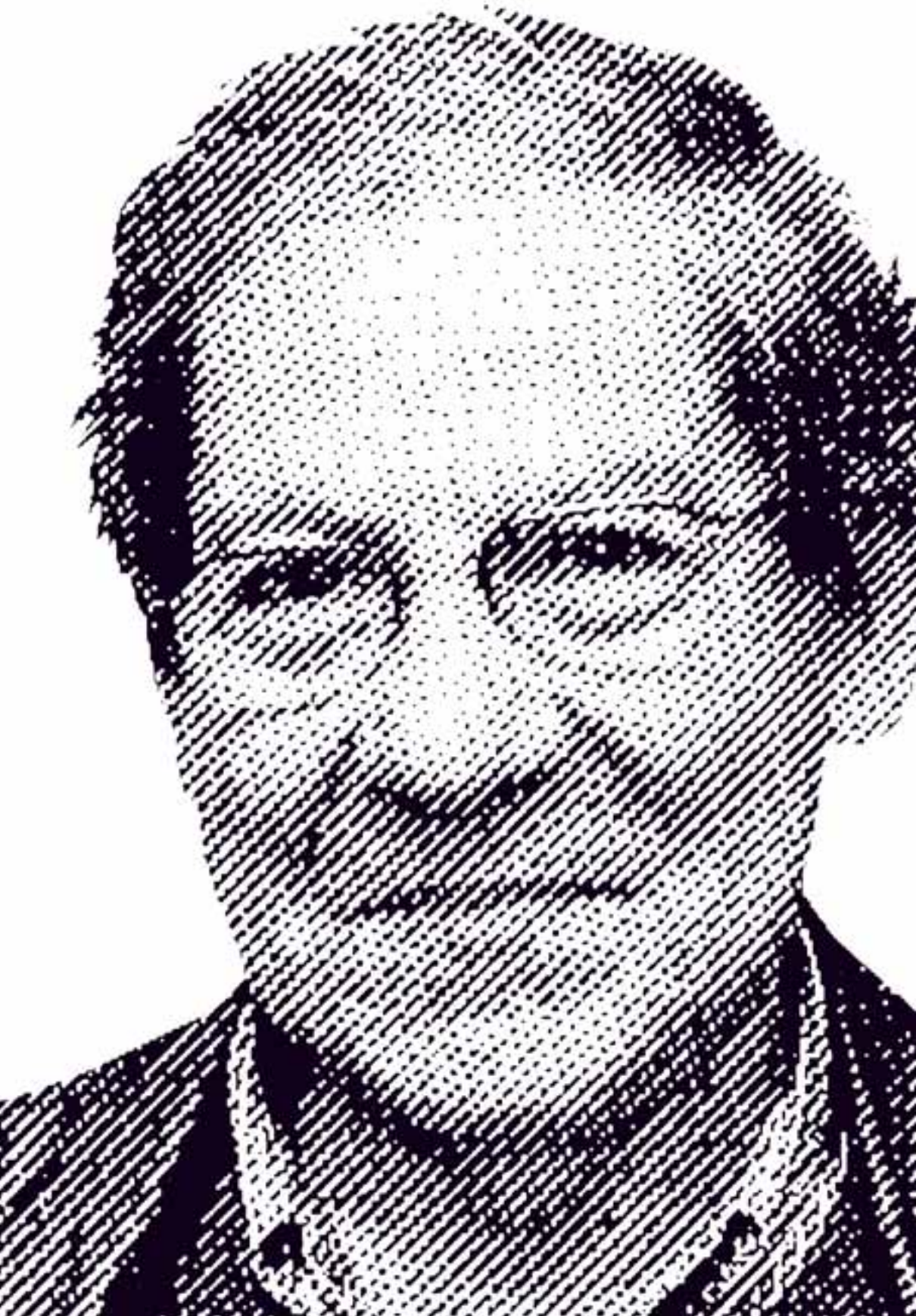
- ANICA, Arnaldo Casimiro (1982). *A Organização Militar no Algarve (desde 1668)*. Beja: edição do autor.
- BARRENTO, António (2006). *Guerra Fantástica 1762. Portugal, o Conde de Lippe e a Guerra dos Sete Anos*. Lisboa: Tribuna da História.
- BERGER, José Paulo Ribeiro (2012). “Las operaciones militares de la Guerra de las Naranjas en la desembocadura del Guadiana”. In *Jornadas de Historia de la muy noble y leal ciudad de Ayamonte*. Vol. XVI. Ayamonte: Ayuntamiento de Ayamonte, pp. 105-133.
- BOTELHO, Teixeira (1944). *Novos subsídios para a história da Artilharia Portuguesa*, 2 Volumes. Lisboa: Publicações da Comissão de História Militar.
- BRABO, Francisco António Dias (2004). “José de Sande Vasconcelos: engenheiro militar e cartógrafo no Algarve nos finais do séc. XVIII”. *Stilus*, Nº 6-7: 145-176.
- BRANCO, Pedro Soares (2017). *Uniformes do Exército Português – 1764*. Lisboa: Esfera do Caos Editores.
- BRITO, Pedro de (2018). “Os Regulamentos do Conde de Lippe”, *Libros Relege, Volve, Lege – O livro antigo da Biblioteca do Exército*. Lisboa: Biblioteca do Exército, pp. 245-260.
- _____(1983). “Apontamentos para a História das Fortificações do Reino do Algarve - O mapa das Fortificações do Algarve Desenhado por José de Sande Vasconcelos”. In *Anais do Município de Faro*, XII: 295-324. Faro: Câmara Municipal de Faro.
- CAVACO, Hugo (1996). *A dinâmica portuária e aduaneira do levante algarvio na 2ª metade do século XVIII*. Dissertação de mestrado em História Moderna apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- CORREIA, José Eduardo Horta (2010). *O Algarve em Património*. Olhão: Gente Singular Editora.
- _____(1997). *Vila Real de Santo António – Urbanismo e Poder na Política Pombalina*. Porto: Faup Publicações.
- COSTA, António José Pereira da (2011). *À Defesa da Vila Real (séculos XVIII e XIX). As baterias ribeirinhas de Vila Real de Santo António*. Vila Real de Santo António: Câmara Municipal de Vila Real de Santo António.
- COSTA, Fernando Dores (2004). “A Guerra no tempo de Lippe e de Pombal”. In *História Militar de Portugal*. Vol. 2. Manuel Themudo Barata e Nuno Severiano Teixeira (dir.). Lisboa: Círculo de Leitores, 331-350.
- CÔRTE-REAL, Miguel Maria Telles Moniz (2003). *Fidalgos de cota de armas do Algarve*. S/l: M.M.T.M.

Ensaaios | Articles

- FIDALGO, Andreia; GRILO, Márcia; SANTOS, Marco Sousa (2012 / 2013). “Centro Histórico de Vila Real de Santo António: passado, presente e futuro”. *Promontoria – Revista de História, Arqueologia e Património da Universidade do Algarve*. Nº 10: 81-114. Faro: Faculdade de Ciências Humanas e Sociais / Universidade do Algarve.
- FREIRE, Miguel (2005). “Um olhar actual sobre a ‘transformação’ do Conde de Lippe”. *Nação e Defesa*. Nº 112 (3ª série) : 137-166.
- IRIA, Alberto (2010). *A Invasão de Junot no Algarve (Subsídios para a História da Guerra Peninsular 1808-1814)*. Olhão: APOS – Associação de Valorização do Património Cultural e Ambiental de Olhão.
- MENDES, António Rosa (2010). “Um testemunho directo acerca da fundação de Vila Real de Santo António”. In *Vila Real de Santo António e o Urbanismo Iluminista*. (coord.) António Rosa Mendes. Vila Real de Santo António: Câmara Municipal de Vila Real de Santo António, 197-202.
- _____. (2007). *Cultura e Política no Algarve Setecentista. Damião Faria e Castro (1715-1789)*. Olhão: Gente Singular Editora.
- _____. (2007). “Um escritor algarvio do século XVIII em Ayamonte: Damião António de Lemos Faria e Castro”. In *Jornadas de História de Ayamonte*. Vol. XI : 79-86. Ayamonte: Ayuntamiento de Ayamonte.
- PEREIRA, Daniela (2014). “Celebrações Barrocas na Cartografia de José de Sande Vasconcelos”. *Dibujar y pintar el mundo: Arte, cartografía y política*. Universidad de los Andes, 155-160.
- PESSANHA, Fernando (2025). “Considerações sobre o sistema defensivo de Vila Real de Santo António na Grande Batalha do Guadiana, de 1801”. In *Globalizações (s)em fronteiras: Diálogos, interdisciplinares*. P. Albuquerque & P Monteiro (eds.). Lisboa: Uniarq, no prelo.
- _____. (2024a). *Cartographia da Villa Real – VRSA: cartografia de uma vila régia artilhada contra Ayamonte*. Vila Real de Santo António: Câmara Municipal de Vila Real de Santo António.
- _____. (2021a). *Cartographia das Manobras Militares – Fundação da Villa Real 1776*. Vila Real de Santo António: Editora Guadiana;
- _____. (2020). “O sotavento algarvio na cartografia militar de José de Sande Vasconcelos: os casos de VRSA e Faro”. *Anais do Município de Faro*. Vol. XLII. Faro: Câmara Municipal de Faro, 71-107;
- _____. (2018). “As baterias costeiras de Vila Real de Santo António na cartografia militar setecentista”. *Jornadas de História de Ayamonte*. Vol. XXII. Ayamonte: Ayuntamiento de Ayamonte, 153-178;

Ensaaios | Articles

- _____ (2014). “Damião António de Lemos Faria e Castro – Um fidalgo algarvio refugiado em Ayamonte”. *Subsídios para a História do Baixo Guadiana e dos Algarves Daquém e Dalém-mar*. Olhão: Edições Mandil, 69-71;
- _____ (2014-2024). *Jornal do Algarve Magazine*, (2024b) N° 3505; (2023) N° 3475; (2021b) N° 3331.
- SANTOS, Marco Sousa (2020 / 2021). “Tavira enquanto sede do governo do reino do Algarve (1755-1834): reflexos na arquitectura e no urbanismo”. *Promontoria – Revista de História, Arqueologia e Património da Universidade do Algarve*. N° 13: 71-90. Faro: FCHS/UALG.
- _____ (2010). “A Fundação de Vila Real de Santo António”, *Vila Real de Santo António e o Urbanismo Iluminista*. António Rosa Mendes (coord.). Vila Real de Santo António: Câmara Municipal de Vila Real de Santo António, 59-99;
- RATO, Manuel António Catarino (16 de Maio de 2024). “Vila de Santo António de Arenilha. Lançado selo do 1.º Governador”. *Jornal do Algarve*, N° 3503: 16.
- _____ (2020). “As representações cartográficas e iconográficas do Reino do Algarve dos finais do século XVIII, pelo engenheiro militar eborense José de Sande Vasconcelos”. In *Jornadas de História do Baixo Guadiana (2014-2018)*. Fernando Pessanha (coord.). Vila Real de Santo António: Câmara Municipal de Vila Real de Santo António, 82-100.
- _____ (2016). “O eborense José de Sande Vasconcelos: Engenheiro militar e cartógrafo do Algarve dos finais do século XVIII”. In *Boletim do Arquivo Distrital de Évora*. N° 4. Évora: Arquivo Distrital de Évora, 67-96.



In Memoriam | *In Memoriam*

Nuno Júdice

Ou A Constelação Perfeita

P/ Evocação de Nuno Júdice

Lídia Jorge

In Memoriam

Querença, 6 de Julho de 2024¹

1.

Desde Março último os dias passam, criando novos compostos, mas os nomes de *Nuno Júdice* e *Ausência* continuam incompatíveis. Eu não consigo escrevê-los sobre a mesma folha de papel nem pronunciá-los em voz alta unidos por um traço. Esta evocação, uma cerimónia que tem todos os contornos de uma festividade, significa que este sentimento é de nós todos, sua família, sua mulher, seus leitores, seus amigos, admiradores e companheiros de percurso. Todos somos testemunhas. Entre *Nuno Júdice* e *Ausência* estabeleceu-se uma distância que pretendemos ser sem fim. A isso mesmo alude, num texto a vários os níveis notável, publicado no dia 3 de Abril, no *Jornal de Letras*, o seu amigo e companheiro de poesia, Luís Filipe de Castro Mendes. Procurando, em filósofos e poetas, uma definição para aquela separação sem diálogo possível, a que aludimos sem querer pronunciar a palavra exacta, a morte, contrapõe Castro Mendes o fulgor da obra que permanece como um fruto perene, o objecto em que o poeta transformou a sua vida, desaparecendo nela à medida que a foi construindo. Outros amigos de Nuno disseram-no, comovidamente, de outras formas - Guilherme Oliveira Martins, Ricardo Marques, José Carlos Seabra Pereira, António Carlos Cortez, Vítor Serrão,

¹ Intervenção de Lídia Jorge na Evocação de Nuno Júdice promovida pela Fundação Manuel Viegas Guerreiro em Querença, Julho de 2024.

In Memoriam | *In Memoriam*

e tantos outros. Eles e todos nós, aqui reunidos, sabemos que a voz de Nuno Júdice é singular, poderosa, capaz de manter a distância entre o seu nome e a ausência, continuidade alargada sem fim ao longo do futuro que há-de vir. Uma voz multívoca, feita da Poesia, Ficção, Ensaio, Crónica, Recensão, Tradução, Teatro, Crítica, crítica à crítica, esse modo ousado tão pouco português, e curadoria de revistas onde foi mentor, divulgador, tutor de escritores clássicos e modernos, e contemporâneos, além de que soube ser uma ponte entre o institucional e o informal, colocando-se ao lado dos mais jovens, recuperando os esquecidos, desencantando obras crípticas que trouxe à luz. Pensando nesse labor tão intenso, e tão ousado, inscrevo Nuno Júdice na lista dos maiores criadores da nossa geração, ao mesmo tempo que deve figurar com destaque no portal estreito dos intelectuais completos que amparam entre nós o espaço do pensamento erodido pela miúda dissensão portuguesa. Não importa - a obra de Nuno Júdice estabelece-se em torno do seu nome como uma constelação perfeita e mantém viva a companhia com que contávamos até ao passado mês de Março, como um amparo que prossegue. Ter sido por si chamada, tantas vezes, e tantas vezes ter sido sua companheira de cadeira, faz com que me sinta grata por me terem convocado para este encontro festivo em torno do seu nome.

2.

Devo dizer em abono da verdade que conheci os livros antes de Nuno Júdice, antes de o ter encontrado pessoalmente. Em 1980, acabava de publicar *O Dia dos Prodigios* e ainda desconhecia a demanda que a publicação de um livro pode implicar. Na Primavera desse ano, pediram-me que respondesse a umas perguntas directas num programa de rádio, e de entre outras exigências mais ou menos frívolas, pediram-me que elegeisse um lugar especial, um poeta e um poema. Escolhi Sagres, Nuno Júdice e dos livros dele um poema que li nos estúdios do velho Quelhas – Tinha por título “A prova do humano” e começava assim – *Quem terá notado o gesto subtil do velho quando/ ao enrolar o tabaco, limpou o indicador cheio de cuspo/ no tampo da mesa? Ali, há exactamente dois dias, /Sentara-me eu a escrever reflexões religiosas e um canto/ filosófico...* E assim por diante. Então o jornalista que me entrevistava juntou um comentário – Compreende-se, ambos são do Algarve. Eu não tinha notado esse pormenor.

meridional

In Memoriam | *In Memoriam*

Dos dois livros que possuía em casa, um deles de capa verde, não sei como, não tinha retirado nenhuma nota biográfica, apenas a efigie da capa mostrava um rosto tão jovem que me parecia de uma figura imberbe ou andrógina. Era a capa de *Crítica Doméstica dos Paralelepípedos*. Dois anos mais tarde, adquiriria outro livro, *A Partilha dos Mitos*, e com esse livro, cujo título poderia ser o título de toda a obra de Nuno Júdice, eu tive a ideia de que o poeta que eu não conhecia pessoalmente era um moderno descendente directo de Álvaro de Campos e não um parricida como então todos os jovens poetas portugueses estavam obrigados a ser.

O autor dos livros de Nuno Júdice, que então eu tinha sobre a mesa, parecia-me ser um Álvaro de Campos que nas longas viagens tivesse perdido a soberba do conhecimento total, e tivesse regressado a pé, para escrever durante as tardes de chuva, sobre o encantamento que produz a melancolia da volta a casa depois do furor das batalhas mantidas com o grande mundo, guardando delas a memória pós-moderna da única certeza que nos assiste, a de que o desconhecimento é a nossa pátria verdadeira. Isso me parecia ser o testemunho do poeta Nuno Júdice, ainda menino, na efigie. Hoje, eu sei que essa impressão da filiação na máscara mais álaure de Fernando Pessoa provinha da discursividade, da narratividade, da energia brutal que conduz ao entornamento do verso que de longo tem de dar a volta às linhas. Não encontrava os eh! oh!, os rrr sem fim, próprios do alvoroço mental dessa máscara pessoana que pretende atingir os confins do universo. Nuno Júdice era outro, mas nele eu encontrava a mesma energia, a mesma ansiedade gostosa por tocar os ilimites das coisas. Enganei-me? Esta associação seria rejeitada pelo próprio Nuno? Não importa. A verdade é que só passados uns tempos me encontrei com o Nuno e, passados muitos mais tempos, compreendi que o seu silêncio era uma espécie de poupança para que o mundo reverberasse em si por inteiro, sem desperdício. Fui reparando, ao longo dos anos, que o Nuno se deslocava fisicamente imóvel como um pára-raios que recebe mensagens de todos os lados, processando em silêncio sobre o papel os dados, ora com épica, ora com humor, ora com prosódica distanciada, dando a aparência de quem não se entrega, entregando-se por inteiro à escrita como seu destino.

meridional

3.

O que aprendi com o Nuno foi muito. Sobre a persistência, a tenacidade, a alegria e o triunfo da escrita sobre a desordem da vida, a sua função, o seu serviço. E, no entanto, nunca falámos directamente sobre ofício da Literatura, apesar de a Arte Poética ser um dos seus temas de preferência, no que foi um moderno e um contemporâneo mais do que moderno. Precisamente, um dos seus livros ensaísticos mais interessantes é recente, data de 2019 e diz respeito à teoria e prática dos géneros, sobretudo o romance. Tem por título *O Café de Lenine*. Trata-se de um livro extraordinário que revela o autor como um apto à narrativa com a mesma forma teórica repleta de riqueza informativa e assertividade com que discorre sobre Arte Poética na Poesia. Antes de tudo, um poeta, a Nuno Júdice cabe perfeitamente na máxima que se encontra no início do poema de Wallace Stevens (“A High-toned old Christian Woman”) – *Poetry is the supreme fiction, madame...*, e para ilustrar o género, o género poética, *essa suprema ficção, madame*, escreveu nada menos do que 41 títulos. Mas sobre o outro, a narrativa, em *O Café de Lenine*, Nuno constrói imagens inesquecíveis como aquele em que copara o escritor de um romance a Fabrice del Dongo, o personagem da Cartuxa de Parma de Stendhal, militar perdido no nevoeiro da Batalha de Waterloo, sem saber onde se encontra nem a que exército deve obedecer. A catástrofe que foi para Napoleão Bonaparte essa batalha não interessa. Interessa o nevoeiro e a desorientação experimentada até encontrar uma saída. São deliciosas as páginas 28 a 30 desse livro. Aliás, todo o livro é delicioso e escrito para os colegas seus parentes próximos no ofício da escrita de invenção. Revi-me e revejo-me na sua deambulação airosa, irónica, por vezes jocosa, penetrante. Uma companhia amena, inteligente, e, vendo bem, instrutora num meio, que é nosso, que tem tanta dificuldade em sorrir.

4.

Nuno Júdice, companhia, instigadora companhia, serena e iconoclasta em simultâneo, é assim toda a sua obra poética composta por 41 títulos. Mas não é ao acaso que escolho de entre todos, hoje em dia, “O Estado dos Campos”, esse livro de 2003 que me parece ser um ponto de chegada da sua obra poética até aí publicada e ponto de partida para os restantes títulos que viria a publicar até *Uma Colheita de Silêncios*, em 2023. Nele, um conjunto de 87 poemas sob

In Memoriam | *In Memoriam*

o signo da bucólica, Nuno Júdice percorre a globalidade dos seus temas recolhidos dos campos semânticos da Botânica, da Zoologia, da Pintura, da Teologia, da Religião, da Filosofia, da análise literária e da Arte Poética, bem como do mundo amoroso e do mundo doméstico, com as naturezas mortas onde o foco pousa sobre uma laranja descascada. E nele se nota a recusa definitiva do uso da desconstrução da gramática verbal, como se o entendimento directo, sem entraves nem anacolutos fosse a sua escolha. Entre Nuno Júdice e os leitores de poesia, apenas a fina gramática do quotidiano verbal, como uma dívida feita em nome da transversalidade do poema. Uma oferta ao leitor, sem máscara nem socalcos.

Sobre “O Estado dos Campos”, o leitor intuitivo que era Jorge Listopad escreveu em 7 de Junho de 2003, no JL – “À mesa com poesia”:

Sobretudo, tenho prazer puro ao ler o livro de poesia, essa arquitectura verba, esse gobelin de zona especificamente demarcada, que é o volume de Nuno Júdice, “O Estado dos Campos”. Larga discursividade sem renegar a musicalidade de rigor, o lado hínico filtrado pela economia, o cerimonial sem medo de contemporaneidade civil. Claudel por momentos, mas também Rilke, mas sobretudo “Un certain sourire” de Camões, tudo, porém, com a respectiva distância, devida à originalidade: aí se move uma voz plena.

5.

Tentar enquadrar um poeta entre os nomes de referência é não só legítimo, mas também útil porque clarifica. Pertencer a uma família ajuda a definir um rosto. Jorge Listopad, porém, termina mencionando que se está perante *Uma voz plena*. Onde está a voz plena de Nuno Júdice? A resposta certa creio ser esta - Está por toda a parte é inconfundível. Neste livro, como disse, ponto de chegada de muitas correntes no interior de Júdice e ponto de partida para o resto dos seus livros, já sem herança, mas sim, preparando a sua descendência, pode ler-se o seguinte poema em forma de quase soneto:

meridional

POSOLOGIA

No lugar a que chamam alma, entre o rio
da memória e os campos do presente,
crescem flores, é eterno o calor do estio,
e um pássaro canta, a tudo indiferente.

O que ali está poderá sempre durar
quando o corpo não aparece, arrogante,
e logo a seguir exige o seu lugar,
Fazendo da alma um astro distante.

Então, molho os pés naquelas águas,
corto as flores, calo todas as naves;
com o ruído, ponho em alvoroço as mágoas

O melhor é deixar em sossego a alma,
deixá-la no seu canto, contente e calma.

Sim, esta é uma voz plena, inconfundível, não vale a pena procurar encontrar desesperadamente lugares para Nuno Júdice na árvore das semelhanças e nos arabescos das escolas literárias. A sua poesia diz-nos respeito como matéria primordial, e é quanto basta para de si mesmo falar quando termina o poema O POETA, que lá fora está gravado em pedra e diz assim – *Fere, com a pedra do instante, o que passa a caminho da eternidade; suspende o gesto que sonha o céu; e fixa na dureza da noite, o bater de asas, o azul, a sábia interrupção da morte.* É o que por ele sentimos.

Recensões

Um Dia na Vida de Abed Salama:
Anatomia de uma tragédia em Jerusalém,
Nathan Thrall (2023)

Maria da Graça A. Mateus Ventura

O Coração Pensante: Ensaios sobre Israel
e a Palestina, David Grossman (2024)

António Jorge Afonso

O Sono da Escrava, Mahi Binebine (2024)

Cristina Robalo Cordeiro

Diogenes Laércio: Vidas de filósofos ilustres.
Livro 2 (2024)

Introdução, tradução e notas de Adriana Nogueira.

Maria de Fátima Silva

Um Dia na Vida de Abed Salama. Anatomia de uma Tragédia em Jerusalém

Nathan Thrall (2023)

Tradução de Sara Veiga. Lisboa: Ziguarte, 208 pp., € 18,80.

Maria da Graça A. Mateus Ventura



Um Dia na Vida de Abed Salama é uma narrativa documental da autoria do jornalista americano Nathan Thrall.

Considerado o melhor livro de 2023 por dezenas de publicações, entre as quais The New Yorker, The New York Times, Time, The Economist e The Guardian, Financial Times, El Mundo, El Nacional, foi galardoado com o prestigiado prémio de jornalismo Pulitzer 2024.

Segundo o jornal israelita Haaretz, trata-se de “Um trabalho meticulosamente relatado... dolorosamente pungente”

(<https://www.nathanthrall.com/>).

Publicado quatro dias antes do atentado do Hamas de 7 de Outubro de 2023, teve larga repercussão mundial. Nas múltiplas entrevistas concedidas a media estrangeiros e também em Portugal, o autor, que dirigiu o Projeto Árabe-Israelita do International Crisis Group (2010-2020), uma organização independente dedicada à prevenção de conflitos, assume claramente o seu posicionamento político face ao conflito israelo-palestiniano considerando humilhante e degradante a situação do povo palestiniano, quer em Gaza, quer na Cisjordânia. Na entrevista ao *La Vanguardia*, Nathan Thrall foi peremptório: “O que eu queria transmitir era a injustiça, queria uma reação visceral. Há mais de 10 anos que escrevia relatórios para agências de imprensa

internacionais ou para a *London Review of Books*. As análises são importantes e eu valorizo-as, mas não há nada mais importante do que a sensação que se tem nas entranhas quando se vai à Cisjordânia e se vê este sistema de dominação étnica. E o que eu quero é mudar o mundo, e o mundo não vai mudar através da análise, por mais forte que ela seja. Só mudará com este sentimento visceral” (23.06.2024). Em entrevista ao Duke Human Rights Center at the Franklin Humanities Institute esclareceu os seus objetivos ao escrever este livro “Querida contar a história completa de Israel/Palestina. Querida retratar um sistema de *apartheid* visto pelos olhos das pessoas a ele sujeitas. Mas, acima de tudo, queria dar ao leitor uma sensação de indignação que praticamente qualquer criatura de

sangue quente sente quando testemunha pela primeira vez a realidade da vida palestina sob o domínio israelita” (10.10.2024). Criticando abertamente os governos israelitas, defende que a comunidade internacional, da UE aos EUA, não são deliberadamente eficazes na condenação da ocupação ilegal da Palestina, uma vez que prossegue a venda de armas e não existe qualquer boicote económico a Israel o que inviabiliza a concretização das resoluções da ONU e não freia a ação belicista do governo de Netanyahu (Rádio Renascença, 07.10.2024).

Sobre a estrutura do livro, explicou à Rádio Renascença: “Através da mente das personagens – tanto judias como palestinianas – tento mostrar quem são os arquitetos deste sistema de dominação. Por exemplo, a pessoa que criou o muro que cercou a comunidade de crianças, pais e professores que sofreram este trágico acidente de autocarro escolar. Aliás, o próprio muro é uma das personagens, também os postos de controlo que dificultaram o atendimento médico ao acidente”.

A partir de factos reais ocorridos na Cisjordânia, em Anata, gueto cercado pelo muro que o separa da cidade velha de Jerusalém e pela “auto-estrada do apartheid”, cuja função é separar o tráfego palestiniano do tráfego israelita, Thrall penetra nos meandros das tensões entre

as autoridades israelitas e as comunidades palestinianas destroçadas por décadas de opressão e de espoliação sistemática. Não se trata de um ensaio político nem de uma reportagem linear, mas de uma narrativa não ficcional estruturada como um romance: tempo, espaço, ação, personagens e uma teia de relações e interações que se desenvolvem num contexto explicativo. Como um estudo anatómico, cada elemento é “biografado” de modo a se conectar com a personagem central – Abed Salama – em torno do facto escolhido como *leitmotiv* do *récit* – o acidente rodoviário.

A tragédia ocorrida refere-se ao acidente com um autocarro escolar de Nour al-Houda (Cisjordânia) provocado por um camião de 30 toneladas e 18 rodas, procedente de uma pedreira perto do colonato de Kokhav HaShahar, zona industrial dos colonatos em Jerusalém Oriental, que o abalroou provocando o seu capotamento e incêndio. Morreram seis crianças e dois adultos agonizando entre as chamas devido ao atraso no socorro por parte de bombeiros ou militares israelitas que se encontravam a menos de 2 quilómetros do local, na chamada “Área C, a parte da Cisjordânia que, depois dos Acordos de Oslo, tinha ficado sob a jurisdição não só do exército, mas também da polícia de trânsito e dos serviços de emergência israelitas” (107).

A partir deste acidente, Thrall faz uma autópsia da tragédia palestina desde 1947 até 2012. Centrado neste fatídico dia 16 de Fevereiro de 2012, que mudou para sempre a vida de oito famílias, o autor faz a anatomia de uma tragédia ainda maior que remonta a Novembro de 1947, quando a Organização das Nações Unidas aprovou a divisão da Palestina em dois Estados, um judeu e um árabe.

O livro é dividido em cinco partes, com prólogo e epílogo e 28 capítulos. O prólogo permite ao leitor perceber o tema central que desencadeia toda a narrativa – o acidente que vitima Milad, filho de Abed Salama. No epílogo, o autor apresenta-nos a mediação da tragédia de modo a refletirmos sobre o desdém e o racismo dos jovens israelitas (“É só um autocarro cheio de palestinos. Nada de especial. É pena que não tenham morrido mais”) em contraste com o sofrimento e a capacidade de perdão de Abed. Ao longo de 204 páginas desfilam personagens ligadas diretamente ou indiretamente ao acontecimento trágico: familiares, militares israelitas, socorristas, médicos, motoristas, prisioneiros, militantes da FDLP e da Fatah, colonos laicos e ortodoxos, o muro que separa Jerusalém Oriental. E as mulheres, quer como mães dos meninos mortos ou feridos, quer como ativistas ou médicas.

Embora os excursos de Nathan Thrall abordem temáticas conhecidas, o facto de

toda a narrativa, na terceira pessoa, se basear em nomes de pessoas reais, toca particularmente o leitor também graças ao discurso emotivo que usa para narrar os acontecimentos. Ressalta, para além do acontecimento que despoletou este livro, a estigmatização, a precariedade e a privação de liberdade a que os palestinos estão sujeitos, não só pela cor dos seus bilhetes de identidade (verde ou azul), como pelo facto de o seu espaço ancestral continuar a ser retalhado e espoliado pelos sucessivos colonatos ilegais. O muro construído em Jerusalém Oriental, no contexto dos Acordos de Oslo e da segunda intifada, segundo o projeto de Dany Tirza, é o muro do *apartheid* que coloca os palestinos numa prisão a céu aberto.

Concordamos com o autor quando se refere ao livro como um “ caleidoscópio” porque nos mostra uma diversidade de pontos de vista, quer de israelitas, quer de palestinos, de refugiados e retornados, de homens e mulheres, sobretudo pessoas comuns que existem numa proximidade fictícia em total segregação. Segundo Nathan Thrall, “Tudo, desde o acidente em diante, foi uma consequência previsível de um conjunto de políticas israelitas que negligenciam deliberadamente centenas de milhares de palestinos” (entrevista à Rádio Renascença). É, de facto, um autor comprometido na denúncia da violação dos direitos do povo palestino.

Um livro a ler com urgência.

O Coração Pensante

Ensaaios sobre Israel e a Palestina

David Grossman (2024)

Tradução de Lúcia Liba Mucznik. Lisboa: Dom Quixote, 120 pp.
ISBN: 978-972-20-8389-8, PVP 13,90€.

António Jorge Afonso



meridional

O Coração Pensante é constituído por um conjunto de doze ensaios de autoria de David Grossman, renomado autor israelita. Nascido em Jerusalém, considerado pelo Daily Telegraph um dos mais notáveis escritores da sua geração, possui extensa obra traduzida em mais de 30 línguas, tendo recebido inúmeros prémios, entre os quais se destacam o Prémio Médicis Estrangeiro, atribuído ao romance Até ao Fim da Terra, o Prémio Man Booker Internacional, com que foi distinguido em 2017 Um Cavalo Entra num Bar, o Prémio de Roma pela Paz e pela Acção Humanitária e o Prémio da Paz dos Editores e Livreiros Alemães. Em 2018, foi-lhe atribuído o prestigiado Prémio Israel da Literatura.

Escolhidos por Eva Cossee e Christoph Buchwald, estes ensaios estão agrupados em duas partes: a Parte Um agrega intervenções publicadas pela primeira vez em órgãos de imprensa de referência, dentro e fora de Israel (*Haaretz*, *Financial Times*, *Atlantic*, *Guardian*), entre Maio de 2021 e Agosto de 2023; a Parte Dois inclui igualmente textos dados à estampa em várias publicações (*Haaretz*, *New York Times*, *Liberties*) e intervenções públicas realizadas entre Junho de 2017 e Junho de 2024.

O Coração Pensante é um livro dum homem que “passou a vida inteira em e entre guerras. Que nunca conheceu um único dia de paz total e estável no seu país, e talvez precisamente por isso tenha passado muitas décadas a lutar pela paz” (p. 14). Publicado após o *Shabat* negro de Outubro de 2023 e a barbárie que atingiu Israel, Palestina e outras áreas do Médio Oriente, pela sua importância merece e requer uma leitura atenta dadas as questões que levanta no actual contexto em relação a

uma região crucial do ponto vista geopolítico e geoestratégico para a paz mundial.

Logo no prefácio David Grossman questiona se haverá alguma solução para a ansiedade e o desespero que acompanha a sua vida e a dos seus compatriotas. Constatando que muito provavelmente não poderão vencer a próxima guerra sozinho afirma: “Resignado com o inevitável, escrevo as palavras: ‘A próxima guerra.’” (p.11). Muito crítico para com os políticos que nos últimos anos dirigiram os destinos do seu país, aponta o abandono a que este foi votado fruto de opções por interesses mesquinhos, de uma política cínica, tacanha de espírito e delirante. Não deixando também de mencionar o conformismo dos seus compatriotas que viram estupefactos perante os seus olhos ser representadas pela família Netanyahu, ao estilo de Nicolae Ceaușescu, as fraudes grotescas por ela encenadas.

Segundo Grossman, Israel, depois da guerra a que foi forçado, irá inevitavelmente assistir à preponderância de uma direita militante e racista que reforçará os estereótipos e preconceitos mais extremistas e odiosos que para ela deverão constituir as bases identitárias da nação

israelita. E que incorporarão o trauma resultante do *Shabat* negro do mês de Outubro de 2023. Todavia, face ao contexto internacional, superando a arrogância de Netanyahu, defende como essencial um acordo entre Israel e a monarquia saudita, extensível a outros países árabes, já que considera inviável a resolução da tragédia do Médio Oriente sem uma solução que mitigue o sofrimento dos palestinianos.

Dos seis ensaios incluídos na Parte Um de *O Coração Pensante*, das análises lúcidas e inquietantes que estes veiculam, destaca-se o premonitório “A situação: um instantâneo actual” — 25 de Março de 2023. Nele, depois de referir que Israel está a aprender uma lição sobre si próprio, chama a atenção para a perda do sentimento de força e segurança até então instalado na sociedade israelita cuja arrogância de repente se viu confrontada com a fraqueza e o vazio suscitados pelo “sentimento de que o seu lar nacional – e talvez pessoal – está a arder” (pp. 38-39). Ainda no mesmo ensaio, Grossman contesta a ilusão milagrosa de unidade que os dirigentes políticos do momento se esforçam por alimentar e afirma que, embora necessária, ela se revela frágil e ilusória face às crenças e interesses que

a constituem: “Pois como pode haver uma unidade verdadeira entre partes do povo que vêem nas outras um perigo existencial real?” (p. 40). E cita o caso dos colonos que se apoderaram de fracções consideráveis da Cisjordânia como herança ancestral, segundo eles, conferida pela própria Bíblia, bem como o exemplo dos religiosos ortodoxos opostos ao envio dos seus filhos a cumprir obrigações militares porque a unidade do povo judeu reside na oração e estudo da Tora.

No ensaio “O que é um Estado judeu?” —25 de Maio de 2023—, Grossman, partindo do conceito de «situação», usado para classificar a forma como os israelitas entendem as relações com os palestinianos, aborda a questão do judaísmo e o seu entendimento de Estado judaico, noções com frequência invocadas nas últimas décadas para justificar as mais insólitas tomadas de posição pelo poder político em Israel. E define o judaísmo com o qual se identifica como “secular e humanista. Com fé nos seres humanos. A única coisa que considera sagrada é a vida humana. Os que nisto crêem relacionam-se através do diálogo e nunca pela coerção” (p. 50). Tendo sempre em conta a relação com as minorias que compõem o Estado de

Israel, sobretudo a palestinianiana, Grossman elabora a definição de Estado judeu que entende ser “a casa nacional do povo judeu, e considera a igualdade total de todos os seus cidadãos como o seu grande teste humano e a realização da visão dos seus profetas e fundadores” (p. 58).

São ideias que desenvolverá de forma mais crítica no importante texto “A Marcha para Jerusalém”, publicado no *Guardian* em 25 de Julho de 2023, no qual aponta, sem qualquer hesitação, o dedo aos “autoproclamados agentes da história judaica causadores do grande desastre do Estado: o empreendimento dos colonatos” (p. 61), acusando-os de o transformarem numa realidade violenta, grosseira e infecta que redunde no esvaziamento dos seus componentes fundamentais, da sua singularidade, do seu carácter único.

Na segunda parte de *O Coração Pensante*, Grossman, debruçando-se sobre os contextos endógenos e exógenos que condicionam ocupado e ocupante, prossegue o elencar das suas preocupações. No texto “Ser Escritor num País Ocupante”, discurso na recepção do grau Doutor Honoris Causa pela Universidade Hebraica, pronunciado em 12 de Junho de 2017, depois de citar Fer-

nando Pessoa (“Basta existir para ser completo”), faz profissão de fé no diálogo com a alteridade. E define a escrita como sendo um movimento livre, fluido e simples, no eixo imaginário no qual se pode mover entre o menino que foi e o velho que há-de ser; entre o homem e a mulher que é; entre o eu são e o eu insano. Entre o judeu do campo de extermínio e o comandante desse mesmo campo — ambos os quais é. Entre o israelita que é e o palestiano que podia ter sido se tivesse nascido a quinhentos metros do local em que este discurso foi pronunciado.

Grossman coroa o elogio da aceitação da diferença e reconhecimento das múltiplas minorias com que convive ao voltar ao conceito de “situação”, *ha’ matsav*, palavras que em hebraico remetem para uma certa estabilidade, até imobilidade, mas que, de facto, não passa de eufemismo usado para mais de cem anos de sangue, guerra e terror, ocupação e medo da morte. E sobretudo de fatalismo e desespero (p. 75). E salienta o seu desencanto e desânimo constatando a perversão que corrói a existência do Estado de Israel, traduzida numa democracia que já não o é no sentido mais abrangente da palavra. Para depois terminar com uma questão que

tocha o cerne da política israelita “será que um Estado que há cinquenta anos ocupa outro povo e o priva da sua liberdade, e que reduz a liberdade dos que se lhe opõem, será que esse Estado pode verdadeiramente ser considerado uma democracia? Será que pode existir uma associação de palavras como esta: «democracia ocupante»? (p. 79).

A 4 de Agosto de 2018 em “Desempate”, texto publicado no *Haaretz*, Grossman responde a algumas das interrogações levantadas um ano antes na Universidade Hebraica. Ao criticar de forma violenta a Lei da Nacionalidade de Julho de 2018 e o potencial de divisão que esta encerra, atribui-lhe a intenção escondida de manter eternamente aberta a ferida das relações entre o Estado de Israel e a minoria árabe que nele vive, remetendo-a para um permanente estado de insegurança e incerteza sobre o seu futuro. Concluindo que esta lei significa na prática a impossibilidade de alguma vez pôr fim ao conflito com os palestinos.

Todavia, no discurso pronunciado quando da entrega do Prémio Erasmo em Amesterdão a 29 de Novembro de 2022, reivindica o direito à felicidade. Condição que lhe foi dada pela escrita, a ele, um laico que não consegue acre-

ditar num Deus que com o seu auxílio o ajude enfrentar o caos da existência. E volta a elaborar sobre um conceito, antigo de dois mil anos, que sempre o guiou na vida e modo de pensar, absorvendo-lhe o desânimo e desesperança, o conceito de “Reparar o Mundo”, *Tikum Olam*, componente fundamental da identidade judaica, traduzido na “aspiração e dever de melhorar o nosso mundo; um sentido de responsabilidade moral perante cada ser humano, judeu ou não judeu, e a preocupação pela justiça social e a defesa do ambiente” (p. 92).

O desencanto, a desesperança, adubados por uma crítica feroz aos que dirigiram nestes últimos dez anos a sociedade israelita, juntamente com a incompreensão/exclusão do Outro pelos seus dirigentes políticos e religiosos, percorrem estes ensaios, bem como a luta travada entre os que estão empenhados no conflito e os muitos que simplesmente querem viver em paz. Podem invocar-se, se de alguma forma se quiserem definir estes textos e retratar o seu autor, as palavras que o próprio Grossman usou para caracterizar um livro essencial para entender a sociedade israelita do tempo presente, *Caros Fanáticos* de Amos Oz: “Con-

ciso, evocativo, não é apenas um brilhante livro de pensamentos e ideias — é um retrato da luta de um homem que, durante décadas, tem insistido em manter uma perspicaz, estridente e lúcida objectividade perante o caos e em tempos de loucura”.

Num tempo em que se quer transformar, travestindo-o, em banal negócio imobiliário aquilo que tem de ser encarado como limpeza étnica, *O Coração Pensante* é um livro essencial para entender a História do Tempo Presente de Israel e de grande parte do actual Médio Oriente. A dificuldade de ser profeta numa terra de profetas em que a fanática direita israelita proclama a irreversibilidade da anexação dos territórios ocupados foi sublinhada também pelo autor de referência que foi Amos Oz. Na mesma linha, o desânimo de Grossman perante o contexto das primeiras décadas do século XXI leva-o a questionar se haverá alguma vez uma paz duradoura na região. Todavia não o impede, antes o induz, como afirmou na cerimónia da entrega do prémio Erasmo, a ser um coração pensante, sempre e sempre, um coração pensante.

Sem qualquer dúvida, um livro de leitura obrigatória.

O Sono da Escrava

Mahi Binebine (2024)

Trad. Cristina Robalo Cordeiro. Loulé: Sul, Sol e Sal, 103 pp.

ISBN 978-989-33-6109-2

Cristina Robalo Cordeiro



meridional

Era adolescente quando li *O Jogador* de Dostoievski. Ou melhor, quando comecei a ler este romance que, para o meu próprio escândalo, me caiu literalmente das mãos, ao fim de algumas (poucas) páginas. Espantada, achei então que havia algo de errado comigo: já na altura me considerava uma apaixonada da leitura, literária, e os clássicos russos faziam parte da biblioteca ideal de qualquer pessoa culta. Mas nada a fazer, o livro enfasiava-me, parecia-me mal escrito, demasiado rápido nas suas transições, faltando-lhe garra e élan criativo. Precisei de tempo para compreender que o problema não estava em mim, mas no texto em si mesmo, não no romance dessa grande figura da literatura universal - que, é verdade, escrevia depressa e muitas vezes ditava os seus textos, como Stendhal -, mas na sua versão traduzida: o texto de chegada em português era, digamo-lo sem receio, lastimoso e reduzia a nada o poder da escrita de Dostoievski.

Porta de entrada nas obras produzidas em línguas que nos são estrangeiras (senão mesmo estranhas), a tradução é, muito mais do que uma técnica ou um trabalho mecânico: uma verdadeira criação!

Que devemos então exigir do tradutor, para além da enorme responsabilidade

de fazer amar os textos que nos dá a ler? Que formação, que qualidades e competências demandar a quem se aventura nesta arte de transportar formas e sentidos entre idiomas distintos?

Seguramente uma perfeita mestria das línguas de que se ocupa – a língua de partida e a de chegada -, e nomeadamente um vocabulário vasto e diversificado, mas também uma cultura geral sólida aliada a um conhecimento do local e do contexto histórico e sociocultural em que a obra se inscreve. Além de um espírito aberto, capaz de conciliar rigor e flexibilidade. Mas... mais ainda: o tradutor deve ser discreto, apagar-se por detrás do texto que se oferecerá à nossa leitura como se acabasse de ser escrito pelo próprio autor, ou como se a si mesmo se escrevesse sem mediador, devendo a sua presença nunca fazer sentir-se (ou apenas através das notas necessária para esclarecer eventuais passagens ou referências obscuras).

E já não é mau, dir-me-eis, mas ainda não suficiente, ousou acrescentar, pois, para lá do saber e da competência, há ademais um estádio (superior, digamos), o da cumplicidade e da empatia.

Consciente destes exigentes requisitos e dos meus próprios limites, traduzi *Le Sommeil de l'Esclave* e, ao trabalho da tradução, veio acrescentar-se o encantamento da tradutora.

Tendo vivido em Marrocos, e feito com frequência longas estadias em Marrakech, reconheci nas suas páginas as ruas da medina, os seus becos e jardins, os seus bairros e os seus odores, os seus homens e as suas mulheres, como sombras que por elas perpassam; cruzei-me com M'bark e com a senhora Kolomer, deparei-me com a mãe branca, Milouda, e vislumbrei um dia Yamna, sentada no seu terraço, escondendo-se do marido, o merceeiro H'med. Vi bandos de crianças jogar à bola na rua ou fazer troça dos transeuntes que iam perseguindo, ouvi o apelo do muezim, ao fim da tarde, pairando sobre o burburinho do *souk*, senti a pele queimada pelo sol ou pelo *chergui*. Saboreei as espetadas temperadas de especiarias, vendidas na esquina de uma ruela sombria, entrevi a alegria e o medo em olhares anónimos, compreendi a força do destino que se abate sobre alguns infelizes, esse *mektoub* qui se lhes cola à pele desde o dia em que nasceram. Apreciei a frescura perfumada da alvorada e o veludo morno do entardecer que cai sobre a cidade ocre que adormece.

E sobretudo amei Dada, essa figura enternecedora de mulher que adora a vida para lá do abandono e do sofrimento, e à qual nos amarramos porque ela também nos pertence. Quem não teve a sua Dada? A minha chamava-se Manuela e vejo-a ainda correr no pátio da minha infância, partilhar os momentos de brincadeira passados com

os meus irmãos, por entre risos e lágrimas. A Dada de Binebine, também a transformei em personagem ficcional, dei-lhe o nome de Omeyma, a berbere, no meu romance *Fuga Marroquina*, e o de Awa, a senegalesa, em *Suites*. As minhas dadas, que têm um nome que as distingue porque são agora mulheres livres, sabem igualmente murmurar palavras ternas no ouvido das suas crianças e contar-lhes estórias fabulosas, como tão bem fazia a escrava de Mahi Binebine.

A recriação da atmosfera tão única desta cidade constitui também, para o tradutor, um desafio singular: de capítulo em capítulo, o narrador levanta-nos a passear por entre estórias e, ao dar-nos a conhecer novos seres e ambientes, reclama ao tradutor que recrie a diversidade dos pequenos dramas que neles se vivem, cada um no seu meio e tom, com a sua perspetiva, a sua gestualidade e linguagem próprias.

A minha escrita deve assim desposar a oralidade tão própria a este universo, e, sem perder a lucidez do olhar do adulto que fala, restituir a ingenuidade da criança que vê, essa mesma criança que Mahi Binebine foi quando, na sua infância, atravessava a praça Jemaa El Fna e parava por momentos diante do contador de histórias, que sabia deixar em suspenso, em cada manhã, o destino do seu herói, até que o entardecer trouxesse a criança de volta da escola para de novo se deixar enfeitiçar pela sua voz.

Neste universo muitas vezes representado a preto e branco, onde tão bem sobressai o amarelo das especiarias, da babujas do *fqih* e do lenço de festa de Dada, há uma violência latente que o texto vai matizando de ternura e de humor, e o pulsar da vida não se desvanece nunca, entre o amor e a inveja, a alegria e a dor, o nascimento e a morte. As páginas d’*O Sono da escrava* – os seres que as habitam e os pedaços de histórias que contam –, estas páginas são assim outros tantos encontros e momentos vividos, o fascínio dos amigos perdidos misturado com a descoberta de uma realidade inteiramente nova.

E depois há a língua, esse francês que escorre pelas páginas do romance colo-

rado de palavras árabes, do *darija* marroquino, e esse emprego de uma primeira pessoa que se dirige a uma segunda pessoa do singular, esse **eu** que fala a um **tu** e que de imediato implica o leitor: *Bati à tua porta. Moravas mesmo no fundo da medina...*: assim começa esta viagem... Estas duas pessoas gramaticais, depressa percebemos que não são dois sujeitos distintos, mas sim duas temporalidades de um único ser, a infância e a idade adulta que assim poisam o seu olhar, o mesmo e um outro, sobre uma realidade também ela imutável e simultaneamente em transformação. E a língua é também a palavra poética e a poesia da palavra, com os seus ritmos e as suas imagens, e ainda os numerosos diálogos que tornam próxima e verosímil a realidade ficcional desta pequena narrativa.

Estarei eu a querer dizer que, dotada de todos os ingredientes necessários, a minha tradução é exemplar e perfeita? Seria pretensioso da minha parte! Mas pouco importa, o essencial é a alegria de ter restituído, o mais fielmente possível, uma escrita, um imaginário e um pensamento, e a felicidade de poder agora partilhá-los com os leitores portugueses de Mahi Binebine!

Julho 2024

Diógenes Laércio. Vidas de filósofos ilustres. Livro 2

Adriana Freire Nogueira (2024).

Introdução, tradução e notas. Coimbra: IUC, 204 pp.

ISBN (13-15) 978-989-26-2643-7, PVP - 15 €.

Pdf gratuito: <https://monographs.uc.pt/iuc/catalog/book/460>

Maria de Fátima Silva



Este volume enquadra-se na Série de Autores Gregos e Latinos, publicada pela Imprensa da Universidade de Coimbra, e tem como seu mérito imediato o facto de disponibilizar em língua portuguesa, pela primeira vez, o Livro 2 de um autor da importância de Diógenes Laércio, desde logo para todos aqueles que se dedicam aos Estudos Clássicos, à História, à Filosofia, mas certamente também ao público mais amplo dos que se interessam por História da Cultura em geral. Este é um primeiro contributo de Adriana Nogueira dentro de um projeto maior da tradução completa de Diógenes Laércio, coordenado por Delfim Leão (Universidade de Coimbra) e Gabriele Cornelli (Universidade de Brasília). Como é da prática desta série, o volume inclui um estudo introdutório, seguido da tradução do texto amplamente comentada.

Consideremos, em primeiro lugar, o estudo introdutório (13-55). A uma breve biografia de Diógenes Laércio, segue-se a informação sobre a transmissão do texto e as edições disponíveis, para se passar de seguida, em diversas alíneas, à sua avaliação sob diversas perspetivas: estrutura, caracterização da linguagem e as implicações que ela tem na tradução.

A estrutura contempla a informação sobre os diversos filósofos de que é relatada, por Diógenes Laércio, a biografia e a forma como estão, neste estudo, organizados e articulados entre si: parágrafo a parágrafo ou, em casos de vidas de pequenas dimensões, duas no mesmo parágrafo; as disparidades existentes entre os diversos editores no estabelecimento dos parágrafos são registadas e

brevemente comentadas, servindo os objetivos de um público mais específico. Na senda de outros comentadores, A. Nogueira rotula cada capítulo com o nome do biografado, permitindo assim ao leitor uma melhor consulta; é de resto preocupação da tradutora estabelecer com o potencial destinatário um diálogo virtual, que torne mais próximas e confessas as suas intenções face aos previsíveis interesses do interlocutor anónimo a quem se dirige. Da estrutura faz ainda parte uma síntese da convenção a que obedece a construção de cada vida, de modo a estabelecer-se uma linha de coesão entre os sucessivos capítulos, apesar de todas as dissimetrias entre eles existentes.

Sobre a tradução, A. Nogueira deixa clara a sensibilidade de encontrar para um texto como *Vidas de filósofos ilustres* uma versão satisfatória; e mais uma vez, estabelece um diálogo com quem a lê para partilhar obstáculos e soluções. A dificuldade resulta sobretudo dos diferentes registos impressos no texto original. Há, em primeiro lugar, o que a tradutora define como “preocupações com a linguagem comum”. Dentro desta rubrica incluem-se processos de estilo desafiantes na versão portuguesa a adotar, de modo a que o texto resultante mantenha, sem necessidade de maiores notas explicativas, os efeitos do

original; está neste caso, em primeiro lugar, a paronomásia, ou seja, o jogo de palavras, que A. Nogueira exemplifica desvendando algumas estratégias usadas; mas sugestivo é também o uso de vulgarismos para que é preciso encontrar versões ‘fiéis’, sem descambar, mesmo assim, em soluções excessivas, ainda que a grosseria esteja prevista por Diógenes Laércio como própria de algumas das figuras.

Como seria inevitável num texto focado nas vidas de filósofos, a terminologia filosófica é também um recurso insistente no original grego como caracterizadora dos princípios dos diferentes pensadores. Traduzir este tipo de terminologia, em que cada termo vem carregado de sentidos múltiplos ou dúbios, será sempre uma dificuldade. Exige-se, sob este ponto de vista, competência específica do tradutor, que A. Nogueira manifestamente possui e partilha com o seu leitor. Por isso, nesta alínea da Introdução, discute com mais extensão a complexidade de usos e sentidos de palavras, ‘comuns’ na terminologia filosófica, mas nem por isso menos complexas, e.g., *physis*, *hairesis*, *telos*, *pathos*, *ponos*, com abundância de aplicações e sugestões de tradução.

Mas não se ficam por aqui os desafios, como é comprovado pela alínea intuitiva-

lada “Outras decisões”, onde cabem questões como as suscitadas pela transposição de nomes próprios, topónimos e antropónimos, sobre cuja fixação os classicistas têm a maior responsabilidade; a tradução de “crias, máximas e anedotas”, pequenas cenas ou comentários que entraram na tradição via linguagem comum ou retórica; ou “falácias e paradoxos”, que englobam a multiplicidade de sentidos que determinados vocábulos – e um verbo como *eimi*, só aparentemente ‘básico’, é um exemplo flagrante –, podem comportar.

Fica clara, das questões suscitadas pelas alíneas introdutórias, a consciência que A. Nogueira tem das dificuldades subjacentes ao texto e à necessidade de tomar opções esclarecidas na sua versão. A Introdução remata com uma bibliografia muito alargada, oportuna e atualizada, capaz de conduzir o utilizador deste livro para o esclarecimento complementar das suas possíveis dúvidas ou curiosidades.

Uma palavra última para a tradução, que, como já ficou implícito nas observações anteriores, é ágil, ‘natural’ aos ouvidos de um português nosso contemporâneo, sem deixar de ter em conta as várias questões que um texto deste teor suscita. As soluções estão bem assimiladas, de forma que, no final, tudo

parece ‘fácil’, o que todos sabemos constituir uma marca de qualidade, digeridas que já foram, pelo tradutor/comentador, as dificuldades. O comentário em notas de rodapé é um valioso complemento do conjunto. As notas são numerosas, bem focadas e dirigidas a um público conhecedor, a quem, mesmo assim, é útil o esclarecimento pontual de diversas realidades, como seja a identificação de figuras e de lugares, a inclusão de outros testemunhos esclarecedores, precisões de contexto histórico, a discussão sobre as *uariae lectiones* a que alguns passos do texto estão sujeitos, precisões de sentido e de tradução de alguns vocábulos ou frases... Todos esses comentários suportados por uma informação clara, fidedigna, rigorosa.

Em conclusão, estamos diante de um volume que é muito mais do que uma tradução, o que por si só seria já um mérito, dado o interesse do original e a sua ausência, até ao momento, das versões dos Clássicos gregos em língua portuguesa. Mas o que A. Nogueira nos proporciona é também um estudo sintético, mas seguro, das matérias envolvidas e – o que é, de certo modo, original – a partilha com o leitor das dificuldades e subtilezas que, como tradutora, teve de enfrentar. Por todos estes motivos esta é uma leitura a recomendar.





Notas Biográficas dos Autores

António Cabrita *José Manuel de Vasconcelos*
António Jorge Afonso *Khaled Al Nassiry*
Cristina Robalo Cordeiro *Lídia Jorge*
Dora Gago *Luís Aguiar*
Fabrizio Boscaglia *Luís Filipe Castro Mendes*
Fátima Silva *Mahi Binebine*
Fernando Pessanha *Margarida Azevedo*
Frederico Mendes Paula *Maria da Graça A. Mateus Ventura*
João B. Ventura *Maria João Cantinho*
José Alberto Tavim *Nuno Júdice*
José Augusto Ramos *Paulo Mendes Pinto*
Roberto Simões

A

AFONSO, António Jorge é Investigador Colaborador do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e membro do Instituto de Cultura Ibero-Atlântica (ICIA). É Mestre em História do Descobrimentos e da Expansão com a Dissertação “Portugal e o Magrebe no final do Antigo Regime” e Doutor na mesma área do conhecimento com a Tese “Os Cativos Portugueses nos Banhos Magrebinos (1769-1830): O islão, o corso e a geoestratégia no ocidente do Mediterrâneo”, ambas apresentadas na Faculdade de Letras de Lisboa. Estuda as relações de Portugal com o Magrebe durante a segunda metade do século XVIII e todo o século XIX; a História da Dinastia Alauita; o islão magrebinos; a importância dos judeus sefarditas entre Portugal e o Magrebe no final do Antigo Regime. Publicou em 2024 os artigos “The Ahl Al-Kitāb’s businesses: economic and religious connections in the Maghrib world (1766-1822): The Jews and the transfer of goods” e “Portuguese captives in Algiers. Between pain and pleasure far from home” (no prelo).

AGUIAR, Luís (n. Oliveira de Azeméis, 1979), é mestre em Línguas e Relações Empresariais pela Universidade de Aveiro. Publicou 15 livros de poesia. Dos prémios, destacam-se o Prémio de Poesia Judith Teixeira (2024 e em 2016); ; Prémio de Poesia Plural (2023); Prémio Literário Manuel Maria Barbosa du Bocage (2022 e em 2016); Prémio Literário Pedro da Fonseca (2022); Prémio Literário Cidade de Almada (2021); Finalista do Premio Internacional de Poesía Jovellanos – El Mejor Poema del Mundo – Ediciones Nobel (2021); Prémio Nacional de Poesia da Vila de Fânzeres (2019); 2.º lugar no Prémio Internacional Sepé Tiaraju de Poesia Ibero-Americana – Brasil (2009); Prémio Literário São Domingos de Gusmão (2007); Menção Honrosa no Prémio Literário Florbela Espanca (2007); Prémio Literário Afonso Lopes Vieira (2006) e o Premio del Concorso Internazionale di Poesia Castello di Duino – Trieste, Itália (2005); Prémio Nacional de Literatura Juvenil Ferreira de Castro (2000).

AZEVEDO, Margarida é mestre em Edição de Texto, licenciada em Ciências da Comunicação e frequentou a Pós-Graduação em Artes da Escrita na NOVA FCSH. Foi docente convidada do curso *Linguagem Inclusiva e Qualidade Textual*, da Escola de Verão da NOVA FCSH. Deu início ao projeto *Alma Lavra – na Residência Artística Vagabundas*, na Mina de S. Domingos – engloba fotografias, minicontos e uma performance da sua autoria. O projeto continua em

meridional

Notas Biográficas dos Autores | Author's CV

desenvolvimento e teve a sua primeira apresentação pública em maio na Mina de S. Domingos e em junho de 2024 em Lisboa. O júri do Prémio de Conto Manuel da Fonseca atribuiu-lhe uma menção honrosa, por unanimidade, pela coletânea “Contos psicoterapêuticos”, pela “abordagem de um tema raramente evocado na literatura, numa construção literária original e bem urdida”. O projeto performativo [TextuAlive](#), com o músico Hernâni Faustino, alia a improvisação musical e a escrita em tempo real. É cofundadora da plataforma [Covidarte](#). Com o projeto “[Entrevistas que viram histórias](#)” entrevista personalidades da área das artes e transforma essas entrevistas em contos, ilustrados por Ricardo Leiria.

BINEBINE, Mahi (n. 1959 Marraquexe, 1959) mudou-se para Paris em 1980 para estudar matemática, que ensinou durante oito anos, antes de se dedicar à escrita e à pintura. O seu primeiro romance, *Le sommeil de l'esclave*, foi publicado em 1992 e ganhou o Prémio Méditerranée de literatura. Mahi mudou-se para Nova Iorque em 1994 e os seus quadros passaram a fazer parte da coleção permanente do Museu Guggenheim. Regressou a França em 1999, num clima político tenso, após o resultado histórico do partido de extrema-direita nas eleições presidenciais, e decidiu regressar à sua cidade natal, Marraquexe, onde ainda vive e trabalha.

BOSCAGLIA, Fabrizio (n. Turim, 1981) é Doutor em Filosofia pela Universidade de Lisboa, com uma tese sobre Fernando Pessoa e o Islão. É subdiretor do Mestrado em Ciência das Religiões da Universidade Lusófona, onde é professor auxiliar convidado e membro do Centro de Investigação LusoGlobe. Autor e coordenador de livros e publicações a nível internacional, como, entre outras, *Orpheu Filosófico: a Geração de Orpheu entre Artes e Filosofia* (com Paulo Borges e Pedro Vistas, 2022) e *Adalberto Alves: 40 anos de vida literária* (com Maria João Cantinho, 2023). Editor convidado das revistas *Pessoa Plural* (Brown University, 2016) e *El Azufre Rojo* (Universidad de Murcia, 2019). Curador convidado da exposição *Sabedoria Divina: o caminho dos sufis* no Museu Calouste Gulbenkian (2022-2023), assim como de exposições na Biblioteca Nacional de Portugal, entre as quais *Árabes e Islão na Literatura e no Pensamento Português (1826-1935)* (2017). Coordenador da Base de Dados de Património Islâmico em Portugal, na Área de Ciência das Religiões da Universidade Lusófona. Autor de um livro de poemas (*Il ritorno dell'anima*, 2021), coordenador para Portugal da associação de estudos sobre Ibn 'Arabī MIAS-Latina, consultor no King's College London (2022).

Notas Biográficas dos Autores | Author's CV

C

CABRITA, António (n. Lisboa, 1959) tem uma extensa obra literária publicada em Portugal, Brasil e Moçambique. Vive em Maputo onde é professor de Dramaturgia. Escreveu inúmeros filmes, incluindo *Inferno* (2002) um guião sobre Camilo Castelo Branco, escrito em parceria com Maria Velho da Costa. Na poesia destacam-se *Bagagem não Reclamada*, *Anatomia Comparada dos Animais Selvagens* (Prémio PEN Clube 2018), *Kodak faliu*, *Também o Dick*, *O cão da minha infância* (2020), *Tristia* (um díptico e meio) (2021) e *Ícaro* (2022); com o romance *A Maldição de Ondina* (2013) foi finalista do Prémio Literário Casino da Póvoa 2013 e *Éter* (2015) foi finalista do Prémio PEN Clube 2016. Destacam-se ainda as obras *A Paixão segundo João de Deus* (2019), um dos melhores livros desse ano segundo o jornal Público, *Fotografar contra a luz* (2020) e, recentemente, *Tecto para andar ao relento*, de crónicas ensaísticas, *Death can Dance* (2023), um livro de poesia que responde *À violência da guerra na Ucrânia*, e *Round Invisível entre Pessoa e Pascoaes* (2023), *O que o céu permite* (2024), *As cinzas de Maria Callas* (Poets and Dragons Society, 2025).

CANTINHO, Maria João (n. Lisboa, 1963) é Doutorada em Filosofia Contemporânea e Mestre em Estética, é investigadora do CFUL e colaboradora do CEC e do Collège d'Études Juives (Sorbonne). Publicou 5 livros de ficção, 5 livros de ensaio e seis livros de poesia. Está traduzida em França, Itália, Roménia, Espanha e Hungria. Em 2006 foi nomeada pelo Prémio Telecom com o livro *Caligrafia da Solidão*. Em 2015 foi galar-dada com o Prémio Glória de Sant'Anna pelo livro *Do Ínfimo* e foi nomeada pelo Prémio Pen de Poesia. Em 2020 foi-lhe atribuído o Prémio Ensaio do Pen. É membro do PEN Clube Português, da APCL (Associação Portuguesa dos Críticos Literários) e do ICIA (Instituto de Cultura Ibero-Atlântica).

G

GAGO, Dora (n. São Brás de Alportel, 1972) é atualmente professora convidada da Escola Superior de Educação do Instituto Politécnico de Setúbal, investigadora integrada no CHAM (Univ. Nova de Lisboa). É doutorada em Literaturas Românicas Comparadas pela Universidade Nova de Lisboa (2007), Mestre em Estudos Literários Comparados (Univ. Nova) e licenciada em Português-Francês pela Universidade de Évora. Publicou, entre outros: *Planície de memória* (poesia, 1997); *A sul da escrita* (distinguido com o Prémio Nacional de Conto Manuel da Fonseca em 2006), *As Duas Faces do Dia* (Menção

Notas Biográficas dos Autores | Author's CV

honrosa no Prémio Literário Florbela Espanca), *Travessias, Contos Migratórios* (2014), *A Matéria dos sonhos* (2015), *Uma cartografia do olhar: exílios, imagens do estrangeiro e intertextualidades na Literatura Portuguesa* (2020, finalista dos Prémios de Ensaio do Pen Club), *Floriram por engano as rosas bravas* (2022), *Palavras nómadas* (2023), vencedor do Grande Prémio de Literatura de Viagens Maria Ondina da Braga da Associação Portuguesa de Escritores/C.M. de Braga e *Flores de cinza* (Húmus, 2025).

JORGE, Lídia estreou-se com a publicação de *O Dia dos Prodígios*, em 1980, um dos livros mais emblemáticos da literatura portuguesa pós-revolução. Desde então tem publicado vários títulos nas áreas do romance, conto, crónica, ensaio e teatro. É membro do Conselho de Estado, desde 2021, por convite do Presidente da República. Entre muitos outros, são de realçar títulos como *O Vale da Paixão*, *O Vento Assobiando nas Gruas* (Grande Prémio APE 2002), *Combateremos a Sombra*, *Os Memoráveis* – obra que tem sido considerada uma poderosa metáfora da deriva portuguesa das últimas décadas –, ou *O Livro das Tréguas*, a sua estreia na poesia. O romance *Misericórdia*, grande prémio APE (2022), foi a primeira obra em língua portuguesa a receber o Prémio Médicis para melhor livro estrangeiro (2023). Amplamente traduzida e publicada no estrangeiro, entre os prémios internacionais que recebeu contam-se o Prémio ALBATROS da Fundação Günter Grass e o Prémio FIL de Literatura em Línguas Românicas de Guadalajara (2020). Em 2020 e 2022 foram criadas Cátedras Lídia Jorge na Universidade de Genebra, na Universidade de Massachusetts Amherst e em Goiás (Brasil).

JÚDICE, Nuno (1949-2024), poeta e ficcionista, nasceu na Mexilhoeira Grande, Algarve. Licenciado em Filologia Românica na Faculdade de Letras de Lisboa e Doutorado em Literaturas Românicas Comparadas na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, foi Professor Associado de 1976 a 2015. Tem uma vastíssima obra de poesia, ficção, ensaio e teatro. Em 1972 publicou o seu livro inaugural, *A noção de poema*. Em 2022 publicou uma antologia pessoal de *50 anos de poesia*. Está traduzido em muitos países, entre os quais na China. Exerceu também com regularidade um trabalho de tradutor de poesia e de teatro. Desempenhou as funções de Conselheiro Cultural da Embaixada de Portugal em França, entre 1997 e 2004, e director do Instituto Camões em Paris nesse período. Foi comissário para a área da Literatura na 49.^a Feira do Livro de Frankfurt, conselheiro cultural da

meridional

Notas Biográficas dos Autores | Author's CV

Embaixada de Portugal em Paris (1997-2004) e diretor do Instituto Camões na capital francesa. Organizou ainda a Semana Europeia da Poesia, no âmbito da Lisboa'94 – Capital Europeia da Cultura. Foi ainda membro da redação da revista *O Tempo e o Modo* entre 1969 e 1974 e, de 1996 a 1999, dirigiu a revista de poesia *Tabacaria*, da Casa Fernando Pessoa. Desde Janeiro de 2009 até 2024 foi director da revista *Colóquio-Letras* da Fundação Calouste Gulbenkian. Recebeu o grau de “Oficial da Ordem de Santiago e Espada”, e o grau de Officier Ordre des Arts et des Lettres (França). Além do Prémio Reina Sofia de Poesia Iberoamericana (2013), pelo conjunto da sua obra, foi distinguido com o Grande Prémio de Poesia da Associação Portuguesa de Escritores, o Prémio Pen Clube e o Prémio D. Dinis da Casa de Mateus, entre muitos outros galardões e, postumamente, a sua obra *Uma colheita de silêncios*, recebeu o Prémio Oceanos 2024, na categoria de poesia.

M

MENDES, Luis Filipe Castro (n. 1950), poeta e ficcionista português, diplomata de carreira, e, ainda muito jovem, entre 1965 e 1967, foi colaborador do jornal Diário de Lisboa-Juvenil. Em 1974, licenciou-se em Direito pela Universidade de Lisboa. Teve atividade política militante antes do 25 de abril e entre 1974 e 1977, ano em que iniciou a sua carreira diplomática. Foi cônsul geral no Rio de Janeiro, embaixador de Portugal em Budapeste, Nova Deli, UNESCO-Paris e finalmente junto do Conselho da Europa em Estrasburgo. Foi Ministro da Cultura entre 2016 e 2018. Publica o seu primeiro livro (*Recados*) em 1983, seguindo-se *Areias Escuras*(1984), *Seis Elegias e Outros Poemas* (1985), *A Ilha dos Mortos* (1991), *O Jogo de Fazer Versos* (1994), *Viagem de inverno* (1993), *Correspondência Secreta* (1995), *Modos de música* (1996) e *Outras Canções* (1998). De 2001 é o livro *Os Dias Inventados* e em 2011 publica *Lendas da Índia*, em 2014, *A Misericórdia dos Mercados* e em 2016, *Outro Ulisses regressa a casa*. Em 2018 publica uma coletânea de *Poemas Reunidos*. Em 2021 publica um novo livro de poesia, *Voltar*. Tem uma coletânea de poemas publicada no Brasil (*Poemas Reunidos*, 1999) e obras traduzidas em alemão (*Fremde Nahe*, 2018) e em francês (*Légendes de l'Inde*, 2020). Obteve o Prémio Nacional de Poesia Teixeira de Pascoaes em 2021, pelo conjunto da sua obra, tendo sido galardoado anteriormente com os prémios de poesia do Pen Clube (*A Ilha dos Mortos*), D. Diniz, da Fundação Casa de Mateus (*O Jogo de Fazer Versos*) e António Quadros, da Fundação António Quadros (*Lendas da Índia*). Em 2025 publicou o livro de poesia *As manhãs que desconheces*.

meridional

Notas Biográficas dos Autores | Author's CV

NASSIRY, Khaled Al nasceu em Damasco, na Síria. De nacionalidade palestina, é realizador, escritor, poeta e jornalista. Trabalhou para várias entidades, enquanto jornalista cultural. Dirigiu a *Noon Publication* e trabalhou na secção árabe para a *Al Jarida Magazine*. É conhecido pelo seu documentário *On the Bride's Side*, de 2014. Publicou também poesia e está traduzido em vários países europeus.

PAULA, Frederico Mendes (n. Lisboa, 1956) licenciado em Arquitetura pela Escola Superior de Belas-Artes de Lisboa (1981) e pós-graduado pelo Institute for Housing Studies de Roterdão (1982). Secretário-Geral da Associação Portuguesa dos Municípios com Centro Histórico (APMCH), presidente do júri do Prémio Nacional de Arquitetura “Alexandre Herculano” e membro do Conselho de Curadores dos Centros Históricos Portugueses. Vice-Presidente do Instituto de Cultura Ibero-Atlântica, membro da direção do Centro de Estudos Luso-Árabes de Silves e membro da Fundación Al-Idrisi Hispano Marroquí. Vencedor de duas edições do Prémio Gulbenkian para a Valorização do Património (1997 e 2003), galardoado com o Prémio Nacional Memória e Identidade da APMCH (2014) e com o Brasão da Commune de Ksar El Kebir (2018). Organizou e participou em conferências, reportagens e exposições, apresentando 106 comunicações. Autor e coautor de 37 publicações e artigos sobre temas relacionados com a sua atividade profissional, com o luso-arabismo e com as relações históricas entre Portugal e Marrocos.

PESSANHA, Fernando é doutor em Património Histórico pela Universidade de Huelva, com a tese *Nuno Fernandes de Ataíde, o “nunca esta quedo” - A ação do capitão de Safim no apogeu da presença militar portuguesa em Marrocos*. É mestre em História do Algarve e licenciado em Património Cultural, pela Universidade do Algarve. Conferencista e investigador da Academia de Marinha e da Associação Ibérica de História Militar, é autor de vários livros no domínio da História e da Literatura e de aproximadamente quatro dezenas de artigos científicos publicados em Portugal, Espanha e Marrocos, nomeadamente, no domínio da História Militar e da História da Expansão Portuguesa. É igualmente pianista e compositor com obra registada na Sociedade Portuguesa de Autores. Actualmente trabalha como técnico superior de cultura na Câmara Municipal de Vila Real de Santo António.

Notas Biográficas dos Autores | *Author's CV*

PINTO, Paulo Mendes é Licenciado em História, Mestre em História e Cultura Pré-Clássica, e Doutoramento em Estudos Culturais (Universidade de Aveiro), Paulo Mendes Pinto é especialista em História das Religiões, sobretudo em mitologia antiga. Trabalha também na ligação entre a religião, a cidadania, e o diálogo com, e entre, as Religiões. Dirige a área de Ciência das Religiões na Universidade Lusófona desde 2006. Foi Embaixador do Parlamento Mundial das Religiões (2015-18) e fundador da European Academy for Religions (2017). É Membro do Conselho Consultivo da Associação de Professores de História. É Diretor-Geral Académico do Ensino Lusófona – Brasil, membro do Conselho Superior Académico do Ensino Lusófona, e assessor da administração da Universidade Lusófona. É Membro Correspondente da Academia Brasileira de Filosofia e membro do Conselho Consultivo da Associação de Professores de História. Recebeu a Medalha de Ouro de Mérito Académico da Universidade Lusófona em 2013.

R

RAMOS, José Augusto M. é Professor Catedrático Emérito da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa desde 2012. Concluiu o Doutoramento em História, especialidade História Antiga, em 1989 pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Possui uma Licence em Ciências Bíblicas em 1972 pelo Pontifício Instituto Bíblico, Licence em Teologia em 1969 pelo Institut Catholique de Toulouse e Bacharelato em Teologia em 1966 pelo Institut Catholique de Toulouse. José Augusto Ramos foi Assistente na Universidade Católica Portuguesa (1973-1975) e é Professor (desde 1976) na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, onde lecciona cadeiras e seminários relativos ao Hebraico, ao Acádico, ao Ugarítico, à História Pré-Clássica, à História do Cristianismo e à História das Religiões Pré-Clássicas. Os seus principais interesses de investigação são: História Pré-Clássica, Literaturas Pré-Clássicas, História Comparada das Religiões e Tradução de Textos Bíblicos (Hebraico, Aramaico e Grego).

ROBALO-CORDEIRO, Cristina é professora catedrática da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, de que foi Vice-Reitora, 2003-2011, tendo exercido funções de Directora do Bureau Magrebe da Agência universitária da Francofonia, em Rabat, 2012-2016. É Vice-presidente da Associação Europeia de Estudos Francófonos e Presidente da Comunidade das Universidades do Mediterrâneo. É membro da Comissão de Honra da Convenção sobre o Ensino Superior e integra o Conselho de Curadores da A3ES. Consagrou o seu trabalho e investigação à área dos estudos franceses e francófonos, sendo autora de 17 livros (dos quais, um livro de novelas e quatro romances). Proferiu

meridional

Notas Biográficas dos Autores | *Author's CV*

conferências em Abu-Dhabi, Albânia, Alemanha, Argélia, Bélgica, Brasil, Burkina Faso, Canadá, Chipre, Costa do Marfim, Egípto, Espanha, Estados- Unidos, França, Itália, Luxemburgo, Marrocos, Moçambique, Portugal, Roménia, Senegal, Tunísia, Turquia. Recebeu o Prix Richelieu Senghor de la Francophonie, 2008, o Prémio Literário Orlando Gonçalves (Menção Honrosa), 2011 e o Grande Prémio de Ensaio Eduardo Prado Coelho, da APE, 2022. É Chevalier de la Légion d'Honneur, 2014, Comendador da Ordem D. Infante Henrique, 2015, Chevalier de l'Ordre des Arts et des Lettres, 2020.

SILVA, Maria De Fátima é Professora Catedrática Jubilada do Instituto de Estudos Clássicos e membro do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Autora da tese de doutoramento intitulada “Crítica do Teatro na Comédia Antiga”, dedicou-se a aprofundar a matéria ‘teatro grego, cómico e trágico’, sobre que publicou vários livros e numerosos artigos. Produziu ainda traduções de Aristófanes e Menandro, bem como de outros autores como Heródoto, Aristóteles, Teofrasto, Cáriton, assim como os 10 volumes da Descrição da Grécia, de Pausânias. Também se tem dedicado aos estudos de receção, sobretudo no que diz respeito às influências do teatro grego no teatro português.

SIMÕES, Roberto F. A. (n. Algarve, 1987) licenciou-se em Línguas, Literaturas e Culturas na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (com minor em Estudos Portugueses) e concluiu o Mestrado em Ensino do Português no 3º Ciclo e no Ensino Secundário na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. É professor de Português e de Literatura Portuguesa e estudioso na área. É poeta, tendo publicado, sob o pseudónimo Nero, a epopeia fantástica *Oceano, O Reino das Águas* (2021), o poemário de raízes autobiográficas *Telúria* (2023) e *Akbar, Lunário Poético duma Alma ainda Árabe* (2025), espécie de almanaque espiritual com influência da poesia luso-árabe.

TAVIM, José Alberto R. Da Silva é Doutor em Estudos Portugueses pela Universidade Nova de Lisboa. Investigador Sénior e Professor do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, é também Membro Colaborador do Centro de Investigação CIDEHUS, da Universidade de Évora (Portugal) e Chair do Seminário “Os Judeus em Portugal e na Diáspora”, na Universidade de Lisboa. É autor de quatro livros e mais de 60 artigos e capí-

meridional

Notas Biográficas dos Autores | *Author's CV*

tulos publicados em português, castelhano, francês, inglês, italiano, hebraico, turco e árabe. Juntamente com a professora Maria Filomena Lopes de Barros, fundou *Hamsa: Journal of Judaic and Islamic Studies* (http://www.hamsa.cidehus.uevora.pt/index_pt.htm). Publicou nas editoras Garnier, Brill e Palgrave, entre outras; e nas revistas *Jewish History*, *Mediterranean Historical Review*, *Journal of Early Modern History*, *Oriente Moderno*, *European Judaism*, *Anais de História de Além-Mar*, *Ler História* e *Studia Rosenthaliana*, entre outras. Foi bolseiro FCT de pós-doutoramento na Sorbonne e obteve as *Touro* (Brown University) e *The Lowenstein-Wiener* (Hebrew University College) Fellowships. Foi ainda solicitado como avaliador pelo European Research Council (2018 e 2020), pelo Israel Scientific Council (2022), e pela Oxford University Press (2022). Coordenou, com João Telles da Cunha, o livro colectivo *Homesickness around the Mediterranean, 1492–1923* by Routledge (no prelo)

V

VASCONCELOS, José Manuel de (n. Lisboa, 1949), é poeta, ensaísta, crítico literário e tradutor, publicou vários livros de poesia, bem como textos ensaísticos e críticos. Tem colaboração dispersa pelas principais revistas literárias e jornais portugueses, e em algumas revistas e jornais estrangeiros, bem como em várias antologias. Tem escrito igualmente sobre pintura, em particular em catálogos de exposições. Foi administrador da Fundação Mário Botas, participou em diversos Congressos, Colóquios e Encontros literários em Portugal e em diversos outros países. Traduziu poetas como Federico García Lorca, Eugenio Montale, Umberto Saba e Paul Valéry. Organizou revistas literárias e algumas antologias, nomeadamente uma antologia do Futurismo Italiano. É vice-presidente da Associação Portuguesa de Escritores, membro do PEN Clube Português e da Associação Portuguesa de Críticos Literários. Colaborador do Observatório Permanente Sugli Studi Pavesiani nel Mondo, tem vindo a publicar em Itália vários ensaios sobre Cesare Pavese. Tem antologias poéticas publicadas em francês, italiano, corso, alemão, esloveno e romeno, e poemas traduzidos em algumas outras línguas. A livros seus foram atribuídos o Prémio Autores, da Sociedade Portuguesa de Autores e o Prémio de Poesia do PEN Clube Português.

VENTURA, João B. (n. Portimão, 1956), é licenciado em Línguas e Literaturas Modernas e pós-graduado em Ciências Documentais pela Universidade de Lisboa; mestre em Comunicação, Cultura e Tecnologias da Informação pelo (IUL-ISCTE) e em Gestão de

Notas Biográficas dos Autores | Author's CV

Instituições e Empresas Culturais pela Universidade de Barcelona. Foi leitor de Língua e Cultura Portuguesas, na Universidade Sorbonne (Paris III), e docente de Gestão e Intervenção Cultural, na Universidade do Algarve. Foi docente do ensino secundário, bibliotecário e director artístico do TEMPO - Teatro Municipal de Portimão. Foi Delegado Regional da Cultura do Algarve. É sócio fundador do Instituto de Cultura Ibero-Atlântica, do qual foi presidente, e membro da Associação Portuguesa dos Críticos Literários. É autor do livro *Bibliotecas e Esfera Pública* e publicou recentemente o livro de ensaios de ficção crítica, *Um Lápis no Punho*. Foi director da *Atlântica. Revista de Cultura Ibero-Americana* e, atualmente, é co-director da *Zeus, Revista de Cultura Viageira*, e autor na *Meridional. Revista de Estudos do Mediterrâneo*, onde vem publicando desde o primeiro número.

VENTURA, Maria Da Graça A. Mateus (n. Monchique, 1956), Doutorada em Letras pela Universidade de Lisboa (2002), é investigadora integrada no Centro de História da Universidade de Lisboa, Académica correspondente da Academia Portuguesa da História e Presidente do Instituto de Cultura Ibero-Atlântica. É diretora da *Meridional, Revista de Estudos do Mediterrâneo* desde 2021. Coordenou mais de uma dezena de obras colectivas e é autora de numerosos estudos sobre história social e cultural da América Hispânica e sobre Manuel Teixeira Gomes. O seu livro *Por este mar adentro: êxitos e fracassos de mareantes e emigrantes de algarvios na América Hispânica* (Edições Tinta da China, 2021) venceu o prémio História da Presença de Portugal no mundo atribuído pela APH e pela FCG, em 2022.

meridional

Meridional, Revista de Estudos do Mediterrâneo

Instituto de Cultura Ibero-Atlântica
Portimão, Portugal

Diretora:

Maria da Graça A. Mateus Ventura

Subdirectora:

Maria João Cantinho

Política Editorial e Normas de Submissão

1. Conteúdo e dimensão:

A *Meridional* aceita contribuições originais, sob a forma de ensaios (6.000 – 10.000 palavras), crónicas de viagem (3.000 – 5.000 palavras), poesia (máximo 300 palavras), ficção (3.000 - 5.000 palavras) e resenhas (1.000).

As ilustrações serão a preto e branco e poderão ser sugeridas pelos autores ou, em alternativa, poderão ser convidados ilustradores ou fotógrafos.

A temática comum é o Mediterrâneo no passado e no presente, com abordagens múltiplas.

O dossiê temático do número quatro será dedicado a “Religião e Poder”. Para o efeito serão convidados autores que garantam abordagens diferenciadas.

Máximo de 5 elementos gráficos – tabelas/quadros, fotos, mapas – numerados, legendados e referidos no texto.

2. Seleção de conteúdos

Todos os textos propostos para publicação serão primeiramente avaliados pelo Conselho editorial, considerando o grau em que se enquadram no foco da revista e a sua relevância e/ou originalidade no quadro literário e historiográfico e científico atual.

Os trabalhos selecionados serão posteriormente submetidos à revisão por pares, de forma cega.

A ficção e a poesia serão objeto de apreciação pelo Conselho editorial que aceitará ou não os textos enviados.

Os editores reservam-se o direito de publicar textos que não sejam revistos pelos pares desde que estes resultem de convite expresso a autores de reconhecido mérito.

Todos os textos deverão ser inéditos.

meridional

3. Avaliação por pares

Todos os textos, à exceção de autores convidados e de reconhecido mérito literário ou científico, serão submetidos a um procedimento de avaliação por especialistas na temática em causa, pelo que as identidades dos autores e avaliadores permanecerão confidenciais até à publicação.

Assim, cada autor deverá enviar o seu contributo sem qualquer indício de identificação pessoal, mas acompanhado de um documento com uma breve nota biográfica (máximo 150 palavras) onde conste a formação académica, a instituição de vinculação e o seu endereço eletrónico.

As decisões e recomendações dos avaliadores são vinculativas e não passíveis de recurso.

4. Formato e notas

Todas as contribuições devem ser enviadas, até 31 de agosto, para o endereço de e-mail: geral@revistameridional.pt em dois ficheiros (texto e nota biográfica com indicação da vinculação institucional e endereço eletrónico) em word (.docx). O tipo de letra deve ser Times New Roman, tamanho 12, 1,5 de espaçamento.

- a) Dimensão do texto, no caso dos ensaios: entre 6.000 e 10.000 palavras – aprox. 15 págs. – incluindo Resumo e Abstract, Palavras-chave e keywords, Bibliografia e Notas.
- b) Resumo e Abstract: 100 a 150 palavras cada.

- c) Palavras-chave e keywords: 4 a 6, evitando repetir palavras do título e do subtítulo.

- d) Referências bibliográficas e citações em tamanho 10 e seguindo o segundo as normas Chicago Style.

Para garantir o anonimato na arbitragem científica, qualquer informação explícita sobre o autor (contacto, dados institucionais e outros) deve ser enviada numa página separada, como já referido, e não deve constar de nenhuma parte do texto do artigo. Do mesmo modo, a autocitação ou referências ao trabalho anteriormente publicado ou realizado do autor devem ser limitadas ao mínimo.

5. Citações

As citações com mais de três linhas devem ser destacadas do texto, tamanho 11, espaço simples, e com um avanço de 1,25 à esquerda, sem aspas e terminando com a indicação da fonte (em nota de rodapé). As citações curtas do texto do corpo devem ser efetuadas entre aspas, seguidas da fonte entre parênteses (Ex. Coelho 2021: 56).

6. Bibliografia

Os trabalhos também devem incluir uma bibliografia, organizada alfabeticamente, de todas as obras referenciadas e todas as fontes primárias e secundárias citadas, bem como os títulos que o autor considere essenciais, seguindo a ordem alfabética do apelido do autor: APELIDO, nome. data edição. *Título*. Local de edição: Editora.

7. Imagens

Todas as tabelas, imagens, mapas e outros elementos iconográficos (no caso de fotografia, o seu número não deve ultrapassar o estritamente necessário, no formato JPEG ou PNG) devem ser inseridos no texto e também reunidos num ficheiro separado (com as imagens em alta resolução mencionando o número da figura e a respetiva legenda).

O autor é totalmente responsável pelos direitos de autor e garante que foi obtida permissão para uso de imagens, salvo se for solicitado à editora a aquisição dos direitos de publicação.

8. Recensões

1. Serão somente aceites obras publicadas nos últimos dois anos antes do ano referencial do volume em curso.
2. Submissões externas deverão notificar previamente a equipa editorial da intenção de recensear a obra, a fim de evitar sobreposições, e indicar a filiação institucional e morada institucional.
3. Preferencialmente não devem ser excedidas as 1.000 palavras.
4. No final do texto deverá ser indicado o nome do autor da recensão e a sua filiação institucional.
5. A referência bibliográfica deve ser feita da seguinte forma: AUTOR. ano. *Título*. *Subtítulo*. (Nome da coleção, e número do volume, se for o caso). Local de edição: editora, páginas. ISBN ou ISSN (preço).

9. Idiomas

Aceitamos contribuições em língua portuguesa, espanhola, francesa e inglesa. As contribuições em idiomas estrangeiros, se aceites pelo conselho editorial, poderão ser objeto de tradução para língua portuguesa.

10. Política de acesso aberto e Direitos

A *Meridional* não cobra taxas de autor (APC) ou Taxas de Submissão de Artigos nem paga direitos de autor.

A contrapartida pela participação será a oferta de cinco exemplares impressos da revista e de pdf da contribuição.

Esta revista oferece acesso livre ao seu conteúdo, com embargo de um ano entre cada edição, com base no princípio de que a disponibilização gratuita de produção científica é um elemento crucial para dar continuidade à democratização do conhecimento de nível académico.

LICENÇA COMMONS:



Meridional, Revista de Estudos do Mediterrâneo © 2021 by Maria da Graça A. Mateus Ventura is licensed under CC BY-NC-ND 4.0. To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Os direitos permanecem com os autores exceto as imagens ou documentos adquiridos e pagos pelo Instituto de Cultura Ibero-Atlântica.

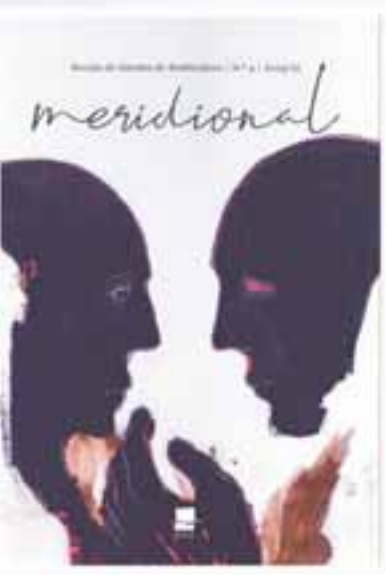
meridional

meridional



meridional

< Verso da contracapa >



POESIA | Sem nome, *Nuno Júdice* | Magnífico ocaso, *Luís Filipe Castro Mendes* | Mediterrâneo, *José Manuel de Vasconcelos* | 2009, uma terça-feira, *Khaled Al Nassiry* | O latir das açucenas, *Luís Aguiar*

CONTOS | Os olhos roubados, *Mahi Binebine* | Mulher morta na rua, *Cristina Robalo Cordeiro*

CRÓNICAS | No Algarve, *Manuel Teixeira Gomes* | Alma Lavra na Mina de S. Domingos – Comunidade, arte e pertença, *Margarida Azevedo* | Pela luz do Adriático, *Dora Gago* | Festival de Sete, *Maria João Cantinho* | Crónica Damascena, *Jóão B. Ventura*

DOSSIÊ: As religiões abraâmicas: identidade e território | Judaísmo e Mediterrâneo: espaço, identidade e fronteiras, *José Augusto Ramos* | Autoridade e poder dos textos sagrados, *Paulo Mendes Pinto* | Uma religião que não era: os judeus em Portugal na Idade Média e seus Avatares, *José Alberto Tavim* | *Dhimmah* ou a proteção dos não muçulmanos no Islão: notas para uma aproximação introdutória, *Fabrizio Bossaglia*

ENSAIOS | *Andrée Chedid: A Vida Como Ela é*, *António Cabrita* | Urbanismo e Religião no *Gharb Al-Andalus*, *Frederico Mendes Paula* | A Elite Portuguesa Cativeira em Argel. A Vivência no Cosmopolitismo Magrebino, *António Jorge Afonso* | Francisco de Mendonça Pessanha Mascarenhas: 1º Governador da Nova Vila de Santo António de Arenilha, *Fernando Pessanha* | Do Novo Argonauta à Argonautica: um breve estudo comparativo, *Roberto Simões*

IN MEMORIAM | Nuno Júdice ou A constelação perfeita, *Lidia Jorge*

RECENSÕES | Nathan Thrall (2023) Um Dia na Vida de Abed Salama: Anatomia de uma tragédia em Jerusalém, *Maria da Graça A. Mateus Ventura* | David Grossman (2024) O Coração Pensante: Ensaios sobre Israel e a Palestina, *António Jorge Afonso* | Mahi Binebine (2024) O sono da escrava, *Cristina Robalo Cordeiro* | Diogenes Laércio: vidas de filósofos ilustres. Livro 2 (2024) Introdução, tradução e notas de Adriana Nogueira, *Maria de Fátima Silva*