

Adalberto Alves

**PORTUGAL
ECOS DE UM PASSADO ÁRABE**

Instituto Camões
Coleção Lazúli
1999

Ficha Técnica

Título: Portugal - Ecos de um Passado Árabe
Autor: Adalberto Alves
Tradutor: Badr Younis Youssef Hassanein
Concepção Gráfica da Coleção: Mário Caeiro
Na Capa: Gebbs tradicional islâmico, técnica de excisão
Criação: Arq. José Alegria
Execução: Atelier Darquiterra
Edição: Instituto Camões
Impressão e Acabamento: IAG-Artes Gráficas
Depósito Legal: n.º 144840/99
ISBN: n.º 972-566-202-4

ISLÃO, CULTURA PORTUGUESA E SENTIDO ECUMÉNICO

Variadíssimas razões existem para que a realidade islâmica não devesse escapar ao interesse de quem pretenda fazer uma abordagem humanística do mundo contemporâneo.

O ecumenismo hoje, apesar de todos os dramas que ainda afligem o homem, vai-se lentamente afirmando nas consciências como expressão de um pressentido denominador comum de todas as religiões.

Tal ecumenismo deve ir mais longe, e tender a expressar-se através da fraternidade entre os seres e as nações.

Só o reforço dessa solidariedade essencial, em todos os aspectos e momentos da vida quotidiana, poderá libertar o homem dos perigos que o ameaçam: o pesadelo da guerra, o espectro da fome endémica em tantas regiões do globo, perante a nossa indiferença, e a destruição da natureza.

Ora o ecumenismo, se assumido com os olhos do coração e do intelecto, deverá impelir-nos fatalmente ao conhecimento do *outro*, entendido este como pessoa, religião, cultura ou civilização. Isto pela simples razão de que, utilizando o sentido bíblico, conhecer é amar. Hostilizamos e tememos, na verdade, apenas aquilo que, de todo, desconhecemos.

Eis porque o homem de hoje, qualquer que seja a sua nacionalidade, filosofia ou religião, terá do mundo uma visão fragmentária e incompleta se não conhecer, ao menos sumariamente, as grandes linhas de força do mundo islâmico: o Alcorão é, para dezenas de países e milhões de seres, código espiritual e ético e base fundadora das respectivas sociedades.

Mas esse imperativo de conhecer é tanto mais forte quanto é certo que talvez nenhuma revelação metafísica

tenha sido mais incompreendida, distorcida e ignorada que o Islão. O comum dos ocidentais, ainda hoje, tomando o todo pela parte, figura-o em conceitos mal avaliados como, por exemplo a *jihad*, que habitualmente se traduz equivocadamente “por guerra santa”. Essa visão preconceituosa, a que não são alheias mistificações históricas e religiosas, levadas a cabo através dos tempos por espíritos perturbados, foi e é causa de imensos ódios e inúmeros sofrimentos.

Ora o Islão, na sua intemporalidade e também na sua modernidade, é um credo fraterno. O seu conceito de *Abi al-Kitab*, abraçando os povos das religiões reveladas como irmandade de todo o ser humano na entrega a Deus, bem como a altura metafísica da vertente mística sufi, são expressão do mais explícito ecumenismo.

O Islão não pode ser caracterizado pelo fanatismo oportunista de alguns, tal como o cristianismo não se revela nas fogueiras da Inquisição.

Voltando à *jihad*, que etimologicamente se radica no conceito de “esforço”, uma tradição (*hadith*) do Profeta, que regressava de uma campanha contra inimigos exteriores, distingue entre a “grande guerra” e a “pequena guerra” privilegiando a primeira, enquanto luta que o homem trava contra as paixões vis da alma, em direcção ao Criador.

Diz ela: “Rajana min al-Jihadi-l-Asghar ila-l-Jihadi-l-Akbar”, ou seja, “voltamos da pequena guerra para a maior das guerras”.

O Islão não pode, pois seria um terrível erro fazê-lo, ser responsabilizado pelos trágicos acidentes, filhos do desespero e da injustiça, que ocorrem no Mundo Árabe e que enlutam as nossas consciências. Pelo contrário, através da observância do seu código ético, com o afastamento de influências malsãs que interferem na região e fomentam divisões para mais facilmente reinarem, a *Umma* (comunidade dos crentes)

saberia por certo encontrar o caminho que conduz aos oásis da paz.

Que os cristãos possam visualizar o Islão como a religião onde Jesus e Maria são venerados como símbolos do amor! Todavia, Portugal, se todas as considerações de ordem geral expostas não fossem já suficientes, tem razões adicionais para olhar com especial interesse para o mundo Árabe-Islâmico. É que, ao fazê-lo, olha para si próprio. O povo, na sua autenticidade, não esqueceu a herança árabe e o seu imaginário, de que as lendas são o melhor repositório. Continuou a perpetuar, de pais para filhos, as histórias árabes que perduram ainda entre nós, através da tradição.

Todavia, e lamentavelmente, continua por fazer o balanço etnográfico e cultural da presença árabe-berbere e islâmica no nosso país.

O que já foi feito mal mostra a ponta do *iceberg*. Tem sido trabalho árduo, desacompanhado de apoios e estruturas, de poucos e abnegados investigadores.

A mera avaliação dos sinais dessa presença, em face de ideias estafadas e de há séculos repetidas, minimizando o impacto islâmico, é no mínimo perturbadora.

Discorrendo ao acaso, evidenciar-se-á:

- Uma Ancestralidade semítica e berbere. Esta remonta a tempos pré-históricos e aquela provém da remota presença fenícia e cartaginesa que a pesquisa arqueológica e a análise de estruturas antropológicas não cessam de pôr em evidência.

- No campo da Música e da Dança, importa sublinhar que, na sequência da riquíssima especulação teórica muçulmana e das inovações introduzidas no Alandalus pelo iraquiano Ziryab, mouros e mouras asseguraram, antes e após a conquista cristã, a música profissional, animando festas populares e esponsais de príncipes, como numerosos documentos coevos nos mostram. Por outro lado, grande parte dos instrumentos que usamos, como o violino, a

guitarra, o alaúde, a gaita ou o adufe derivam directamente de instrumentos árabes.

Ainda hoje a *mourisca*, dança que o povo baila em festas aldeãs, é eco bem vivo desses tempos longínquos.

- No que respeita à Literatura, pode-se discutir qual o grau de impacto árabe na nossa poesia trovadoresca, mas que uma influência existiu é dado absolutamente assente. Tal resulta, por exemplo, da simples comparação estrutural entre certas cantigas galaico-portuguesas e o cancionero de Ibn Quzman. A própria terminologia empregada, p.ex., as figuras do *habib* (amigo) ou do *raqib* (vigilante) sugerem essa convergência.

- No Direito, institutos como o da terça, e as designações e estruturas dos cargos administrativos revelam também as marcas de intercultura.

- Na Alimentação, basta compararem-se as descrições das iguarias constantes dos manuais andalusinos com as receitas da Idade Média, muitas das quais chegaram intactas ao cardápio actual da cozinha tradicional portuguesa, para nos convenceremos de quanto os nossos hábitos de mesa são tributários da civilização islâmica. Já Fialho de Almeida chamava, em *Os Gatos*, a atenção, para tal facto.

- No Vestuário, desde os mestres do ofício, *algibebe*s e *alfaiates*, à designação de partes do traje, como a *algibeira*, tudo inculca em nosso espírito um decisivo contributo. A influência mourisca, tão marcada em toda a Idade Média, é ainda visível nas modas da Renascença e só vem a ser obliterada, já em tempos modernos, por influência do norte da Europa, sobretudo da França;

- Na Arquitectura e Urbanismo destacam-se as técnicas de construção militar e as da taipa e do adobe, sendo estas agora objecto de um novo interesse dos architectos, com o renascimento das construções em terra.

E não esqueçamos o Mudéjar Alentejano tal como o mudejarismo subjacente ao Manuelino e pormenores arqui-

tectónicos, como sejam o geometrismo ornamental dos esgrafitos nas fachadas alentejanas e algarvias, as adufas ou muxarabias, as açoteias, o cubismo e volumetria das casas, as chaminés algarvias, as chaminés alentejanas, cilíndricas e de escuta, e as cubas ou abóbodas vindas do morábito. O próprio tipo do monte alentejano conserva muitos aspectos próprios da casa berbere. Refira-se, finalmente, a disposição tradicional dos povoados do interior, com o núcleo urbano correspondente à medina, cercado de arrabaldes suburbanos, quintas e hortas.

- Quanto à nossa Agricultura, sublinhe-se que ela pôde conservar-se até aos nossos dias mantendo os velhos métodos árabes de cultivo e de regadio. As espécies hortofrutícolas são quase as mesmas que o Alandalus conheceu e introduziu e a que se vieram somar as contribuições posteriores dos Descobrimentos.

- O rico Artesanato português, da olaria aos cobs e latões, da cestaria aos vimes, das esteiras à técnica dos tapetes de Arraiolos, do trabalho dos couros e encadernações às filigranas, sem esquecer o mobiliário pintado do Alentejo, muito deve aos filhos do Crescente que, antes e depois, da conquista cristã se notabilizaram nesses domínios.

- Nas Tradições avultam histórias de *mouras e mouros encantados*. De tal maneira tais lendas encontram eco no povo, que este continua, sistematicamente, a atribuir a quaisquer ruínas, grutas ou lugares misteriosos, ou seja, a quanto lhe fale à imaginação, uma origem árabe.

- Muito haveria ainda a dizer sobre a influência da Ciência e do Pensamento Islâmico na génese do saber português.

O próprio universo filosófico e poético de Camões, enquanto cultor do renascentista *dolce stil nuovo*, é subsidiário das criações islâmicas e descende da poesia provençal, à semelhança do que aconteceu com Dante, conforme demonstrou magistralmente Asin Palácios. O episódio da

“*Ilha dos Amores*”, dos *Lusíadas*, por exemplo, é bebido em fonte árabe.

Entre muitos outros aspectos, referirei o fundamental impacto da civilização islâmica no português através do veículo cultural, da língua árabe.

Alguma e valiosa prospecção já foi feita, a nível etimológico, por especialistas portugueses. E aqui as palavras portuguesas de origem árabe parecem exceder, em muito, o milheiro pretendido por Carolina de Michaelis, o que, só por si, é suficientemente eloquente.

Todavia, uma outra exploração tem de ser feita, não apenas do ângulo da análise estática mas também do da dinâmica da língua. Por exemplo, no modo de formação de certos sintagmas, o português não encontra paralelo em nenhum outro idioma a não ser no castelhano e no árabe.

Também uma carta completa da toponímia e antroponímia de origem árabe se encontra por fazer. Um tal levantamento, para além de outras preciosas revelações marginais, permitirá uma extrapolação sobre a densidade e distribuição do povoamento muçulmano que, com o correspondente tratamento estatístico, trará certamente surpresas, sobretudo quanto ao norte de Portugal.

Analisar, pois, os trajectos de Portugal, ou da Espanha, sem neles ver a “*monumental pegada do Islão*” que refere Borges Coelho é querer falsificar o presente mediante o olvido do passado.

A visão eurocentrista da história levou o Ocidente a classificar de Renascença aquilo que, afinal, não foi mais do que a continuação do antecipado renascimento que o Islão tinha realizado em plena Idade Média, com as decisivas contribuições europeias do Alandalus e da Sicília. Assim se filtrou na retorta árabe, o legado do Oriente e também o greco-romano.

Sem o repositório de saber que os árabes trouxeram de todas as partes do mundo, e que afeiçoaram e desenvolveram com o seu génio próprio, jamais teria havido Renascimento e teria sido difícil, senão impossível, a grande aventura das Descobertas levada a cabo pelos portugueses.

O Islão, pela sua essência simultaneamente simples e transcendental, pôde consubstanciar os anseios éticos de povos bem diversos, mantendo-se por isso dinâmico, vivo e expansivo, mesmo na Europa. Dir-se-ia que à sua civilização terá Portugal ficado a dever muito da vocação universalista que o levou aos quatro cantos da terra.

Desejável é, portanto, a aproximação entre Cristandade e Islão para que, na feliz expressão de François Bonjean, “*qual dois eléctrodos*” possam fazer saltar e brilhar o arco voltaico das suas energias criadoras.

Só assim se acenderá a flama que, como diz o Alcorão, “*se acende com o azeite de uma árvore bendita, uma oliveira, que não é do Oriente nem do Ocidente e cujo óleo brilha mesmo que não ateadado pelo fogo. É a luz por sobre a luz*”.

AL-MU'TAMID E O DESTINO

Tenho sido solicitado amiúde para falar ou escrever sobre al-Mu'tamid. E ainda bem que assim é, não por mim, mas pelo grande poeta luso-árabe.

Acontece que, devido a isso, sou obrigado a repetir-me frequentemente, não porque al-Mu'tamid não seja uma fonte inesgotável de abordagem de matérias - tal a variedade e riqueza da sua personalidade - mas, porque colocando-me, na maior parte dos casos, numa perspectiva de divulgação sou obrigado a analisar, sobretudo, aspectos de generalidade. Cai-se assim, invariavelmente, nas histórias, mais ou menos românticas, de al-Mu'tamid e Rumaikyya, de Ibn 'Ammâr e o rio Arade, etc..

Consideremos, todavia, um problema de Epistemologia histórica que é o de saber como podemos abordar a figura do Rei-Poeta, de molde a surpreendermos a sua intimidade. Evoquemo-lo, para tanto, como o desterrado sentado à porta da sua cela de Aghmat, com o pé preso à grilheta, à qual ele dedica vários versos, tendo perto uma árvore com dois corvos que fazem ninho. O deserto está próximo, e apresentam-se as cordilheiras do Atlas, pois Aghmat fica bem perto de Marráquexe. Consideremos também o esvoaçante bando de cortiçóis aos quais ele dedicou um belo poema. E imaginemo-lo na miséria extrema do degredo, do cativo e da penúria, a sonhar com os seus palácios e tempos de glória: rei, em Sevilha, rodeado na corte pelos súbditos, conselheiros, e literatos, quando era o mecenas a quem todos recorriam.

Al-Mu'tamid é de tal modo fascinante que, por vezes, não sabemos bem onde acabam lenda e mito e começa o homem real. Mas o problema que se põe é o seguinte: o que é o homem *real*, o que é a *verdade* histórica?

A nossa maneira de pensar e forma de estar no mundo, nomeadamente em relação à História, derivou, em certa medida, de o Ocidente se ter transformado na força mais importante do planeta e de ter feito prevalecer a sua concepção de vida, colonizando os outros povos. Portanto, essa maneira ocidental de sentir a existência vingou, seguindo as concepções aristotélicas, na medida em que a Igreja de Roma as adoptou, glosou e impôs enquanto percepção e mundivivência. E, assim, sobretudo através do Cristianismo romano que foi associado à colonização e à dispersão de tais ideias pelo planeta, triunfou uma abordagem racionalista, positivista e binária do fenómeno *realidade*. Ou seja, na linha de Aristóteles, as coisas “*ou são isto ou aquilo*”: afinal, a questão de Shakespeare, “*ser ou não ser*”. Esta concepção, estritamente ligada a uma mentalidade ocidental, determinou o curso da civilização em que vivemos, a qual acreditou na força única e insuperável da Razão, logo da ciência, para explicar o mundo, compreender e descobrir todos os seus segredos. Podia, assim se julgava e muitos ainda hoje julgam, ser alcançado o sentido último da História e, através da especulação sobre os vestígios arqueológicos, das obras que ficavam escritas, etc., reconstituí-lo sempre na totalidade. Aquela seria interpretável univocamente.

Mas, tal concepção binária impôs-se em oposição total àquilo que os homens do *espírito* e do *sagrado* sempre haviam pressentido em todas as épocas e em todas as religiões: a Realidade não podia ser binária. Foi preciso chegarmos ao limiar de um novo milénio para que a nova Ciência e a nova Lógica, paradoxalmente, se encarregassem de deitar por terra a forma através da qual nos havíamos habituado a ver o mundo, percebendo-o apenas através do intelecto e dos sentidos: um mundo que, p. ex., é bom ou é mau, em que eu sou eu e o outro é outro. Tudo isto foi posto em causa porque a Epistemologia tradicional desembocou num beco

sem saída. Assim nasceu a Nova Ciência, através de uma espécie de ironia do Destino. Realmente, “*vacas sagradas*” como as fontes enquanto única forma de apreciação instantânea da História, através da separação e arquivo intelectual, foram objecto de tremenda crise. E isso, porque a Física, a Biologia, a Mecânica Quântica e a própria Lógica - a chamada “Lógica Difusa” - levantaram a suspeita de que a matéria *é e não é* ao mesmo tempo: p.ex., uma determinada quantidade de pode comportar-se como uma partícula *e* como uma onda simultaneamente, ou seja, simultaneamente, parece estar num mesmo sítio *e* não estar. A nossa observação da realidade cria a própria realidade. Esta é algo que não pode ser dissociado do observador. Ou seja, as fontes exprimem uma mera realidade subjectiva.

E o que tem isto a ver com al-Mu’tamid?

Evidentemente, tal constatação, do ponto de vista histórico, é muito densa de consequências porque, afinal, a única realidade do existente é a de não ter qualquer realidade *específica*. No fundo da indagação sobre a matéria, chegou-se à conclusão de que, em termos matemáticos e em rigor, nada existe. Para os sufis, a incognoscível essência de Deus, para além dos Seus atributos, é rigorosamente um Nada na perspectiva epistemológica.

Do ponto de vista da História, abordando figuras como al-Mu’tamid e Ibn Ammâr de Silves, chega-se à impossibilidade de saber quem eles foram. De facto, a sua realidade absoluta escapa à observação. Nós criamos uma realidade das pessoas quando as observamos, e essas realidades são de alguma forma, irreais. E nós próprios, ao buscarmos a nossa entidade, constatamos que para além do *eu* existe o *Si-mesmo*. E o *Si-mesmo* é qualquer coisa que não tem verdadeiramente uma especificidade individual. O *Si-mesmo* participa de uma realidade global. É um precipitado da Unidade.

É por tudo isto que a figura de al-Mu'tamid tem tanto de conhecida como de enigmática, podendo dizer-se que, de alguma forma, ela escapa à nossa observação. Por exemplo, a amizade entre Ibn 'Ammâr e al-Mu'tamid tem sido pintada de muitas maneiras: desde uma relação vassalo-soberano a uma relação de companheiros de juventude ou, inclusive, a uma com contornos homossexuais. E é efectivamente elusiva: um pouco, talvez, de tudo isso e algo mais do que isso.

Mas nós, ao abordarmos uma figura, não nos devemos sentir frustrados por não atingirmos a sua verdade absoluta. Os seres têm muitas verdades e a realidade é algo para além da soma dessas verdades, a verdade é uma realidade cambiante. Ninguém que leia um livro fará dele a mesma leitura, nem atingirá a mesma personagem: a personagem que dele resulta há de ser sempre uma personagem projectada sobre mim próprio, é a minha interiorização dela. Quando o conhecimento atinge uma determinada massa crítica, ou seja, um certo patamar de percepção, a consciência de não sabermos empurra-nos para uma forma de conhecimento superior. Sócrates pensava que o Homem era *um ser de Razão* mas, apesar da Razão ser muito importante, enquanto factor fundamental para nos ancorarmos no mundo da manifestação, o Homem é, sobretudo, *um ser de consciência*.

Tudo isto para dizer que a personalidade de al-Mu'tamid é enigmática e fugidia, como é, por exemplo, a de Ibn Qasî, sob certos aspectos, ainda a mais desconcertante. Al-Mu'tamid é, portanto, um ser contraditório: por isso, não tenhamos ilusões sobre a possibilidade de sabermos tudo sobre ele. Mesmo que ele tivesse deixado um diário pormenorizado, não saberíamos, ainda assim, quem foi. O que nos deixou foi algo de espantoso: os seus próprios versos. E esses versos, evidentemente, têm o valor de um verdadeiro diário espiritual, porque al-Mu'tamid fez poesia

em todos os momentos da sua vida: na graça, na desdita, no amor... Fê-lo quando estava apaixonado, quando se sentia desgraçado, em todas as ocasiões. E deixou-nos esse testemunho ímpar.

O ideal dos românticos fora *dar o coração em pastagem*. Mas o artista, quando cria uma obra, está a apresentar uma máscara: tem várias máscaras, cada poema é uma máscara, Fernando Pessoa, enquanto iniciado, disse que o *poeta é um fingidor*. É essa máscara que cada um usará ao ler. E, no acto de ler, transformará a máscara - uma coisa de fingir, inanimada - e dar-lhe-á vida, realidade. A criação artística é um mistério e os mistérios não são para ser explicados, são para ser vividos. Al-Mu'tamid tinha várias máscaras de si próprio: pintou-se como pensava ser e pensou-se como queria parecer aos outros.

Al-Mu'tamid merece ser chamado *Poeta do Destino*. Os sufis dizem que Deus é o Destino e o Destino não é senão Deus manifestando-se em nós.

Ibn 'Ammâr nasceu na zona de Silves, em Shannabus, talvez Estômbar. Veio a conhecer al-Mu'tamid em Silves, eram ambos muito jovens. Al-Mu'tamid tinha sido nomeado governador nominal de Silves, ainda adolescente, e a amizade entre ambos começou aí. Ligeiramente mais velho que Al-Mu'tamid, Ibn 'Ammâr era homem de origem humilde. Grande poeta, fez na juventude uma vida errante e passou muitas dificuldades. Essa relação, feita de uma amizade perfeitamente incontestável, viria a acabar em tragédia.

Ibn 'Ammâr era muito ambicioso e al-Mu'tamid pai de al-Mu'tamid, viu com muito má catadura o ascendente de Ibn 'Ammâr e a influência que tinha sobre o filho, afastando-o. Só depois da morte de al-Mu'tamid, e quando al-Mu'tamid sobe ao trono é que este chama Ibn 'Ammâr para seu vizir. E, de facto, Ibn 'Ammâr era estadista e diplomata de grande merecimento. Mas, ambicioso, não se contentou em ser vizir

e querendo o poder, a partir de certa altura, atraçou diversas vezes. Desencadeou, inclusivamente, uma campanha poética contra o amigo, fazendo versos a ridicularizá-lo. Mas enquanto o Ibn ‘Ammâr, revoltoso conspirava, al-Mu’tamid, na corte, apreciava os seus versos e comentava-os em público dizendo: “*vejam com que estro poético ele diz mal de mim*”.

Ibn ‘Ammâr, pela sua maneira de ser, tinha muitos inimigos na corte que conspiravam contra ele. Nomeadamente, a favorita de al-Mu’tamid, ‘Itimad, tinha-lhe uma aversão mortal. Esta relação shakespeariana é o ponto de partida para o declínio de al-Mu’tamid e tudo acaba de uma forma trágica. Um dia al-Mu’tamid irado perde a cabeça. E porque pensa que, mais uma vez, Ibn ‘Ammâr o iria trair, vai à cela onde o tinha prisioneiro e mata-o.

Porém, privado da capacidade diplomática de Ibn ‘Ammâr para deter a pressão de Afonso VI a norte, al-Mu’tamid vê-se obrigado a chamar os Almorávidas para o ajudarem a combater as tropas cristãs. Mas os Almorávidas acabaram por o aprisionar levando-o para o cativeiro de Aghmat, onde morreu em condições deploráveis, após cinco anos de grande sofrimento e estóica resignação.

Podemos dizer que al-Mu’tamid - e isso vê-se através da sua poesia - tendo sido um soberano extremamente poderoso e senhor de uma corte de grande esplendor, se não tivesse sido tão infeliz no final da sua vida, certamente que seria um poeta estimado e muito apreciado pela sua poesia amorosa mas não aquela grande figura, porque os melhores versos escreveu-os inspirado na pedagogia do Rigor divino.

A lição da poesia de al-Mu’tamid é que o mal não é senão uma faceta do Amor e que o sofrimento pode ser uma via para a autodescoberta. Ou seja, um mal transmutado em bem. A pergunta de Shakespeare, “*ser ou não ser?*” resolve-se em “*ser e não ser*”. O Amor é sentirmos

que somos, não apenas *nós*, mas também o *outro*, ou seja, que o *outro* não existe verdadeiramente fora do *Mesmo*.

Comunicação introdutória à apresentação do livro “Al-Mu’tamid - Poeta do Destino”, na primeira sessão pública da Comissão Instaladora do Centro de Estudos Luso-Árabes de Silves (CELAS) em 16.11.96, em Silves.

O TÚMULO DE AL-MUTAMID IBN ‘ABBÂD

Em 1986 estive presente em Arzila, na Universidade de Verão que leva o nome do célebre rei-poeta, natural de Beja, para sobre o mesmo apresentar uma comunicação.

Terminada a minha participação, formei o desígnio, há muito acalentado, de visitar a tumba de Al-Mu’tamid, seguindo a rota de tantos outros que, antes de mim, desejaram prestar homenagem àquele que é, talvez, a mais emblemática figura da História do Alandalus.

Al-Mu’tamid, como é sabido, depois de ter sido derrotado e destronado, em 1091 (484 H.), após a queda de Sevilha, foi desterrado para Aghmat.

Sabemos também o percurso do seu exílio: primeiro Tânger, depois Mequinês, onde passou alguns meses, percurso esse marcado por episódios de que a sua poesia nos dá testemunho.

Aghmat simboliza como que um túmulo onde o poeta é enterrado em vida.

É o contraste entre os palácios predilectos de *Mubarak*, *Turayya*, *Wabid*, *Zâbi* e *Zabir* e o tugúrio em que se encontra que o poeta lembra nos seus versos.

A estes palácios poderíamos certamente juntar, o célebre alcácer de *Asb-Sharajib* da sua juventude em Silves, que ele tão vivamente invocara nos seus tempos de glória em Sevilha.

Tal contraste, todavia, não se resume aos aposentos. A vivência é de total desencanto: na miséria em que os familiares vivem vê Ibn ‘Abbâd o espelho da sua própria decadência. As manifestações de alegria dos homens ou o brilho da natureza não fazem mais do que acentuar a sua dor e mortificação.

Por isso, diz, a propósito das celebrações do fim do Ramadão, que as festas que, outrora, o faziam feliz, agora em Aghmat, o deixam triste ao ver as filhas cobertas de trapos e passando fome.

Também, a propósito de uma saudação que lhe enviaram, refere que para o prisioneiro não deve haver votos de longa vida, dado só a morte ser libertação.

Dissemos, por isso, que Aghmat assume aos olhos do poeta a configuração de uma tumba onde ele, com o lenitivo do tempo que dedica à poesia, não vê senão o sítio onde acabará os seus dias.

Quatro lentos anos dura a agónica vivência de al-Mu'tamid até que a “*eterna separadora*” o visita em 1095 (488 H.).

A fama do mito que ele foi tem levado gerações sucessivas a visitar o seu túmulo.

Mas que túmulo ?

García Gómez escreveu, em 1953, no nº 18 da saudosa revista Al-Andalus, um detalhado artigo, intitulado *El supuesto sepulcro de Mu'tamid de Sevilla en Aghmat*, em que, de uma forma muito expressiva, dava conta da sua peregrinação.

Não passava tal sepulcro, então, de um mero amontoado decadente de pedras e era isso que os meus olhos se preparavam para contemplar (fig. 1).

A desolação retratada por García Gómez não deixava de ser impressionante enquanto ilustração dos caprichos do destino.

O túmulo do homem que havia reinado sobre Córdoba e Sevilha nada mais era do que um monte de calhaus a morder o pó.

Diz-nos Dozy que al-Mu'tamid “*foi enterrado no cemitério local e que, algum tempo depois, por ocasião da festa de ruptura do jejum, o poeta andalusino Ibn 'Abd al-Samad deu sete vezes a volta ao túmulo*”.

Mais tarde, já em meados do séc. XIV (1359), foi a vez do poeta Ibn al-Khatib visitar tal campa, confirmando que a mesma se encontrava no cemitério, sobre uma elevação de terreno, e que ao seu lado estava o da sua bem-amada *ʿIṭimad ar-Rumaykiya*.

Séculos mais tarde, em 1601, o enciclopédico al-Maqqâri afirmaria ter visto as tumbas “*como as teria descrito um tal Lisan al-Dz̧n, e também sobre uma colina, como diz Ibn al-Khatib*”.

Apesar de E. Doutté, na 1ª Edição da Enciclopédia do Islão, falar de uma madrassa antiga onde existiriam numerosos túmulos, um dos quais poderia ser o de al-Muʿtamid, nada autoriza uma tal hipótese.

Os mais antigos documentos fotográficos do túmulo parecem ser, como refere García Gómez, três fotografias de Gonzalo de Reparaz, feitas aquando de uma peregrinação ao local, em 1934, e publicadas em Abril desse ano na revista *África*.

Remontando a 18 de Dezembro de 1952, data da visita de García Gómez, eis como este descreve o seu encontro com o túmulo:

“Por sendas rurais caminhando para poente, não longe do actual aglomerado urbano, fomos dar a uma espécie de antigo cemitério abandonado e já com poucas tumbas visíveis... Era um cercado rectangular, feito de taipa, ligeiramente mais alto que um homem de estatura corrente, de uns cinco metros de comprimento por três de largo, e com uma abertura, creio que a poente. Em frente à abertura, um murete de pedras que não chegava até ela e mais baixo que o recinto, dividia este em dois, digamos, compartimentos: à esquerda, no ângulo NO, havia um montão de pedras que nos disseram ser o túmulo de al-Muʿtamid e a NE, outro montão mais pequeno que nos disseram ser o túmulo de Rumaykiyya ʿIṭimad; no compartimento da esquerda, ao fundo um terceiro montão de pedras, mais pequeno ainda, foi-nos referido como indeterminado (a Reparaz disseram-lhe, em 1934, ser o das princesas).”

Seria maravilhoso, conclui Garcia Gómez, que, ainda que fosse com a maior modéstia, se restaurasse o sepulcro.”

Também na conhecida peça de teatro *Motamid*, sobre a vida do poeta, do dramaturgo sevillhano Blás Infante, encontrei referências a uma viagem que este teria feito a Aghmat, e a uma famosa fotografia que teria tirado junto do túmulo de al-Mu'tamid, rodeado dos actuais descendentes do poeta. Infelizmente não consegui, até hoje, acesso a esse documento.

Era tal sepulcro, comovente na sua ruína e que havia concitado a piedade dos homens, que eu, repito, me preparava para ver naquela cálida tarde de 15 de Agosto do ano de 1986. No dia seguinte era a tradicional Festa do Sacrifício e, chegado a Marráquexe pelas 14 horas, pedi ao guia que me levasse imediatamente a Aghmat, já que nos dois dias que se seguiriam a visita seria impossível e eu teria de partir depois para norte.

Metemo-nos, assim, ao caminho, apesar da inclemência do sol, àquela hora, desaconselhar o trajecto.

Tomámos a bem asfaltada estrada nº 513 que progride na direcção do Atlas, até se embrenhar no fértil vale do *oued* Ourika.

O caminho semidesértico, tendo ao fundo a recortar-se o azul das montanhas, ia alternando, nos cerca de 28 quilómetros a percorrer até ao cruzamento para Aghmat, trechos de grande aridez, onde só despontavam piteiras e se mostravam alguma casas de adobe no meio de esparsos olivais, a fazer lembrar uma paisagem alentejana.

Após meia hora de viagem, surge-nos à esquerda o caminho para Aghmat.

Com 40 graus à sombra, ao sair da estrada principal para iniciar uma pequena descida entre canaviais e arbustos espinhosos, acolhe-nos o canto monótono das cigarras.

Ao entrarmos no lugar de *Djmaa* (*mercado de 6^a feira*) um sem-número de berberes circula de bicicleta no afã de comprar géneros. A emoção vai crescendo!

Decorridos 500 metros, para minha surpresa, avisto, não o túmulo em ruínas que ia preparado para encontrar, mas um gracioso mausoléu postado em espaço dominado por frondosas oliveiras a que exóticos eucaliptos prestam guarda de honra (fig. 2).

O meu coração bate mais depressa mas a modernidade da construção atenua o impacto do encontro. No ar, através do sol coado, há um halo rosa, da cor do mausoléu e dos muros das construções em volta.

Das campas do velho cemitério, já nada resta, mas o mausoléu, construído no lugar do antigo túmulo, está ainda no cimo de uma suavíssima rampa, possivelmente tornada mais discreta por movimentos de terras, que chuvas e ventos de séculos vieram depor no seu sopé.

À porta encontra-se o velho guarda que mais parece uma dessas figuras de marbutto dos tempos almorávidas. Diz ter 80 anos e que se chama Mulay ‘Abd ar-Rahman, o que vai bem para nome de santão. Vela pelo túmulo desde 1967, data em que a família real o mandou construir.

Entramos em silêncio e deparamos, num ambiente de formosa paz e simplicidade, com três campas belamente decoradas, graças ao tradicional revestimento em *zellij*. A disposição dos túmulos está alterada em relação à descrição de García Gómez. O mais pequeno, que o guarda designa como sendo de uma filha de Ibn ‘Abbâd e de ‘Itimad, está colocado entre os destes (fig. 3).

Na cabeceira dos túmulos do casal, lápides murais dão apontamento da sua vida e a toda a volta um friso, também feito em *zellij*, é composto por versos de Ibn al-Kha-tîb em louvor do poeta. A porta da sala dá para um pátio interior, bem à maneira árabe, que tem ao centro um lago hexagonal.

Dos versos que escreveu o poeta, nas vésperas da sua morte, e que constituem o epitáfio aos pés da sua campa, constam as únicas linhas descrevendo o próprio túmulo, e delas concluímos que iria ser localizado ao ar livre, aberto às intempéries, e tapado por uma larga laje (fig. 4).

Diz o poema:

*...regue-te o chuvisco vespertino e matinal...
antes de olhar este esquife
mal sabia eu que altas montanhas
sobre tábuas repousaram
que as taciturnas nuvens
te reguem entre raios e trovões
sobre esta laje tão larga.*

Al-Mu'tamid tinha certamente consciência de que lhe caberia um lugar na história, como rei, mecenas e poeta.

Apesar da vida miserável a que era obrigado, poetas ilustres não deixavam de vir periodicamente visitá-lo. O próprio povo de Aghmat, por certo lhe renderia homenagens, pois a presença de um rei e poeta famoso desterrado em lugar tão remoto não deixaria de suscitar curiosidade, tendo em conta a abnegada resignação que ostentava.

Aliás, é o próprio al-Mu'tamid quem o diz num verso, falando para consigo próprio:

*As gentes de Aghmat cantaram para ti as suas melodias:
Pesadas são para o teu espírito e corpo!*

Assim, é bem provável, que al-Mu'tamid, a quem recentemente tinha morrido *Itimad*, já tivesse destinado o sítio onde seria enterrado: certamente, ao lado dela.

Daí que os vagos elementos que constam do seu epitáfio se casem com as características do túmulo descrito por al-Khatîb, Lisan al-Dîn, al-Maqqarî e García Gómez, ou seja, um túmulo raso e não coberto. Também a localização numa ligeira elevação coincide nos relatos dos visitantes.

Sabemos, por outro lado, a devoção que é dedicada pelo povo de Marrocos ao culto dos marbutos. A esse respeito, é bem esclarecedora a obra de Émile Dermenghem *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*. Ora, poucos dias após a morte de al-Mu'tamid, conforme conta Ibn Haqân em "*Qala'id*", foi o seu túmulo visitado pelo poeta al-Samad, o qual, acompanhado pelo povo que se encontrava no cemitério, durante todo o dia, prestou homenagem à tumba do poeta, andando à sua volta, como já dissémos.

Não é, pois, de crer que a veneração, transmitida de geração em geração, pudesse deixar de se manifestar num mesmo local de romagem: aquele que era desde sempre conhecido como o túmulo de Ibn 'Abbâd.

Essa foi a impressão que colhemos e que mais se radicou em nosso espírito após termos visitado o pequeno anexo dentro do pátio do mausoléu, contíguo à entrada.

Aí estantes vazias destinam-se à constituição de uma biblioteca sobre Al-Mu'tamid. A única obra então existente era um grosso livro de visitas com quase todas as páginas preenchidas.

Liam-se nele mensagens, em numerosas línguas, tais como japonês, chinês, italiano, etc., de gente do povo, intelectuais, políticos, entre as quais a de um ministro da Arábia Saudita.

Uma nota impressiva de um viajante francês incógnito reza:

"Terceira visita. Sempre igualmente comovido. 29 de Outubro de 1977".

Ainda um outro apontamento em francês:

“A grandeza do passado repousa aqui.”

A esmagadora maioria das mensagens são em árabe e falam dele como de um marbuto se tratasse. Talvez com razão. Foi sacerdote da poesia e morreu piedosamente, em submissão a Alá, frente ao rigor do Destino, o qual é sempre justo, considerado na sua totalidade. Mostrou-se, de facto, um cavaleiro da coragem.

Voltei ainda a Aghmat em outras duas ocasiões.

A segunda foi aquando do “Congresso-Festival Mundial sobre al-Mu’tamid”, realizada em Dezembro de 1995 por iniciativa dos soberanos de Espanha e Marrocos. Desta feita, a visita efectuou-se com pompa e circunstância, em ambiente festivo. Mas senti-me triste, porque Portugal, institucionalmente, faltava àquele encontro.

A terceira vez, aconteceu em Maio de 1998, na da visita de estado do Presidente Jorge Sampaio a Marrocos.

A ida ao túmulo do rei-poeta não constava do programa oficial, porém, a meu pedido e por sugestão minha, já em Marrocos, foi inventada uma vaga no circuito, e a comitiva conseguiu deslocar-se a Aghmat.

Foi a primeira vez que um Presidente prestou homenagem ao maior poeta árabe de Portugal.

Diante do seu túmulo, li os seus versos em português e o historiador marroquino Hamid Triki fez outrotanto em árabe (fig. 5).

A emoção espelhava-se em todos os rostos e, simbolicamente, Portugal reconciliava-se com uma parte da sua História.

O Presidente de Portugal deixou escrito o seu testemunho comovido no livro de visitas e eu revi aquilo que ali havia deixado registado, doze anos antes:

*de Beja a Aghmat.
um longo caminho no sofrimento
uma clara via para a imortalidade.*

Texto revisto e adaptado do estudo inserido em “Portugal e o Islão”, Lisboa, Ed. Teorema, 1991.

A ILHA E O IMAGINÁRIO ÁRABE

Em memória de Natália Correia

Todos os que se encantaram com as *Mil e Uma Noites*, essa obra-prima do maravilhoso universal, têm na memória a história de *Sindbad o Marinheiro*, na verdade, um conjunto de sete histórias, tantas como as viagens que o nosso herói realiza. E *sete* porque, iniciaticamente, esse número simboliza todo o universo em movimento, ou seja, a totalidade do espaço e do tempo.

Em suas viagens, *Sindbad* corre os oceanos, imagem da indistinação primordial, à procura, como ele diz, das ilhas e das suas terras. E, de facto, cada uma das suas aventuras decorre numa ilha: sete ilhas cheias de carga mítica mas nem, por isso, como na lenda de Tróia, sem deixarem a recorrência à realidade histórica.

Basta pensarmos na *Segunda Viagem*, em que se narra a aventura na ilha onde vive uma gigantesca ave, o Roc, causa das suas atribulações. Hoje sabemos serem ecos da fauna de Madagáscar onde, em tempos históricos, ainda existia o *Aepyornis Titan* ou ave-elefante, que os despojos paleontológicos comprovam ter sido a maior que jamais viveu sobre a terra.

Ilha, em árabe, diz-se *jazīra*, donde vem a nossa palavra *lezíria*, que designa as terras baixas inundadas pela água.

A cidade andaluza de Algeciras tira o topónimo do nome que os árabes davam à ilha que lhe está em frente, *Al Jazīra al-Khadrá*, ou seja, repare-se bem, a *Ilha verde*.

E, logo aqui, se refinem dois símbolos da civilização árabe: a *Ilha* enquanto lugar mágico, pólo da busca exterior e

reflexo da procura interior, e o *verde* que, como prefiguração do jardim do Éden, é a própria cor do Islão.

Sintoma do anelo árabe pela *Ilha* é o que os geógrafos muçulmanos chamavam *Jaz'a'ir al-Khalidat*, ou seja, *Ilhas Eternas*, por eles situadas ao largo da costa ocidental de África. Por vezes, com localização idêntica, falam nas *Jaz'a'ir al-Sa'adat*, ou *Jasa'ir Su'ada*, ou seja, *Ilhas Afortunadas*.

Não foi, até hoje, possível saber-se, em concreto, que ilhas eram designadas com tais nomes, mas tem-se como provável que se referiam às Canárias, Madeira e Açores.

A febre das ilhas, que veio a apossar-se dos descobridores portugueses, já fervilhava nas veias dos nossos antepassados luso-árabes, como mostra a célebre *Lenda dos Aventureiros*, dos tempos da Lisboa mourisca, tal como é contada pelo grande geógrafo árabe medievo, al-Idrísî, na sua *Descrição da África e da Espanha*.

A *Lenda dos Aventureiros*, é referida por outros geógrafos árabes, como al-Himyari, Abû Hâmid ou al-Umarî.

E Lisboa, que tinha, na altura, localizada nas suas muralhas exteriores, uma saída virada ao mar, conhecida por *Bab al-Khamma*, ou seja, “Porta das Termas” (Alfama), passou a chamar, desde a referida viagem, à rua que dava para essa porta *Darb al-Magruûn*, ou seja, *Rua dos Aventureiros*. Esta homenagem celebrou para a posterioridade o feito de oito primos-irmãos que alcançaram, provavelmente, as ilhas Canárias. Esse feito está hoje comprovado historicamente, sabendo-se que um deles, veio a tornar-se almirante da esquadra omíada que, em meados do século IX, defendia a costa dos normandos.

É bem significativo que o Atlântico, que os árabes do Alandalus chamavam de *Mar Tenebroso* (*al-Babr al-muzlim*) ou *Mar Circundante*, foi muitas vezes chamado também *al-Babr al-Akhdar*, ou seja, o *Mar Verde*.

As lendas islâmicas, do género “histórias de heroísmo e moralidade”, são, por outro lado, frequentes exemplos do valor dado à simbólica da ilha. De tal forma, que uma das mais famosas lendas, transmitidas pela leitura oral, se chama, precisamente, *Como as ilhas foram convertidas ao Islão*. Conta ela, como em tempos o “Povo das ilhas orientais” costumava sacrificar, todos os anos, uma virgem ao demónio do mar, e como um tal Abû Barakâti, o primeiro muçulmano a chegar a tais ilhas, venceu, pela força da recitação do Sagrado Alcorão, a força satânica e livrou as ilhas desse medonho tributo (Jan Knappert, *Islamic Legends*, 1985, II, 440).

É, incontestável que a obsidiante viagem em busca da *ilha* seja, na literatura árabe clássica, fonte de múltiplas alegorias.

Assim, por exemplo, a *Ilha das Mulheres*, encontra-se nos mares da China.

A *Ilha das Filhas da Água*, acolhe elusivas beldades marinhas proporcionadoras de delícias, mas sempre prontas a escapulirem-se para o mar. E é precisamente o episódio da *Ilha das Donzelas* da obra árabe *Livro da Pérola* ou *História do Tempo* de Shatibî, que terá sido a fonte onde Camões colheu inspiração para o episódio, de *Os Lusíadas*, da *Ilha dos Amores* (J.Garcia Domingues, *A Concepção do Mundo Árabe-Islâmico nos Lusíadas*, 1972,3).

Ibn al-Faqih descreve assim as *Ilhas Afortunadas*:

“...*Além do Al-Andalus (a Poente), a uma distância igual à que dela nos separa, Deus Alto e Todo-Poderoso criou gentes que não concebem que alguém se revolte contra Ele. Não lavram, não semeiam, não colhem, mas diante das suas portas há árvores que lhes dão frutos de que se alimentam: árvores de folhas largas com as quais se vestem. Na sua terra há pérolas e rubis, nos seus montes ouro e prata...*” (Angelo Arioli, *Islario Maraviloso*, 1992, 102)

Já al-Himyarî, a quem devemos uma descrição da Península Ibérica onde detalhadamente são referidas várias cidades luso-árabes, nos fala das virtudes curativas da pedra

*bah*t que pode ser encontrada em... “*uma das Ilhas Eternas situadas no Extremo Poente, onde está o Mar das Trevas, por detrás do qual se ignora o que possa haver...*” (Islário, 103) .

Uma outra ilha interessante é a que o geógrafo al-Qazwinî, chama de *Sásbin* que descreve como “*paralela ao limite de Alandalus, de uma longitude equivalente a vinte dias de viagem, abundante em toda a espécie de bens naturais e povoadíssima de rebanhos... Toda a gente se enfeita de ouro como nenhuma outra... E tem, além disso, uma maravilha que não se encontra em nenhuma outra parte do mundo*”. Essa maravilha, conta o narrador, é um pássaro cujo ovo, a partir de uma planta, se forma na bruma do mar (Islário, 111).

Muitas outras ilhas poderiam ser referidas como a *Ilha da Razão*, também descrita por al-Himyari, sita no Mar vermelho, entre o Iémen e a Etiópia, onde da *Fonte da Razão* brota água que transformaria qualquer homem em filósofo. Dispensamo-nos de comentar a evidente componente simbólica deste relato associando água e saber (Islário, 179).

São, pois, tantas e tão variadas as referências à ilha na literatura árabe clássica, que não poderemos ir mais longe na sua inventariação, deixando para trás, descrições tão interessantes como, por exemplo, aquela que al-Bakri nos dá também das *Ilhas Afortunadas* (ver F. Pons Boigues, *Los Historiadores y Geógrafos Árabe-Espanoles*, 1972, 163).

Não quereria, no entanto, deixar de referir dois casos extremamente significativos da espiritualidade islâmica associados à ilha: o primeiro é a fabulosa novela filosófica *Hayy ibn Yaqsan*, do grande pensador granadino do séc. XII, Ibn Tufayl, físico e conselheiro do califa almôada Abû Yaqûb. Ibn Tufayl foi, aliás, quem ajudou o então jovem filósofo Averróis a afirmar-se na corte. Na sua obra, explana Ibn Tufayl, de forma extraordinariamente bem conseguida, o seu sistema filosófico, sob a forma de romance. Nele se conta a história de um rapazinho abandonado numa ilha deserta e

criado por uma cabra selvagem que, aprendendo sozinho, vai descobrindo metodicamente a orientação cosmológica até à contemplação filosófica de Deus. Daqui colheu Daniel Defoe, inspiração para a sua aventura *Robinson Crusoe*.

A outra obra que queríamos referir chama-se *Narrativa das coisas estranhas e maravilhosas contempladas e vistas na Ilha Verde situada no Mar Branco*, devida à pena do jovem mestre espiritual (*shaykh*) persa ‘Alí ibn Fazel Ma Zandarini, em finais do séc. XIII.

Tal narrativa, inserida no universo da gnose xiita, revela-nos que o autor, discípulo de um mestre do Alandalus viajou para a terra dos Berberes, ou seja, para Ocidente, depois de ter atravessado um grande deserto, verosimilmente o Saara. Chega, enfim, a uma península fortificada dos xiitas, impregnada da presença do *Imame Oculto* e constata que os campos em volta não estão cultivados. É-lhe então dito que a subsistência dos habitantes provém da *Ilha*, situada no *Mar Branco*, que é uma das ilhas dos filhos do *Imame Oculto*.

Nessa ilha, que ele depois visita, luxuriante, paradisíaca e de belas construções, vem a aceder a uma verdadeira mutação interior, chave de acesso à genuína cavalaria espiritual (Henri Corbin, *Face de Dieu, Face de l’home*, 1983, 31 e sgs, e *Islam Iranien*, 1971-73, IV, 346 e sgs.).

Que tem a terra dos Açores a ver com tudo isto ?

Ibn al-Faqih al-Hamadani, o já citado autor, ao falar, no seu livro *Resumo do Livro dos Países*, das *Ilhas Aventuradas*, referia-se, como hoje geralmente é aceite pelos arabistas, aos Açores, Madeira e Canárias.

Outro aspecto, esse indiscutível, é a impressão árabe deixada nestas ilhas, banhadas de nevoeiro e mito, por força da expansão portuguesa.

Segundo um dos maiores arabistas espanhóis, Asin Palácios, o próprio topónimo “Açores”, não se deve às aves,

mas sim ao vocábulo árabe que significa “os mouros”. A ser assim, que mouros teriam existido nos Açores ?

Luís da Silva Ribeiro na sua monografia *Formação Histórica do Povo dos Açores*, corroborando a influência árabe na formação do património étnico açoriano, louva-se na observação de Gaspar Frutuoso, que afirmou terem sido árabes os primeiros habitantes da Ilha de S. Miguel, referindo-se até a dois regentes mouriscos, um proveniente de África e outro, que ficou famoso, Jorge Velho, o *Mouro*.

Aliás, a toponímia, que não mente, deixou o seu testemunho: refiramos, como exemplo, apenas na Terceira, a “Canada do Mouro” e a “Ribeira do Mouro” (Manoelito de Ornelas, *Gaúchos e Beduínos*, Rio de Janeiro, 1956, 221).

Estas impressionantes raízes arábicas, foram igualmente profundas na Madeira, chegando a cidade do Funchal a ter a sua Mouraria e havendo a tradição de que, Ponta do Sol, Santa Cruz, Curral das Freiras e Machico foram terras de colonização árabe. Por isso, os padres Fernando Augusto da Silva e Carlos Azevedo de Meneses, autores do *Elucidário Madeirense*, dizem que “*não é para estranhar que esses indivíduos, nos quais domina quase sempre o sangue árabe, deixassem em certas regiões, vestígios notáveis da sua estada na ilha, como a deixaram na antiga indumentária e nos caracteres antropológicos duma parte da população madeirense*”.

Também na música e na dança das ilhas, se surpreende essa fonte em relação ao imaginário árabe. Luís da Silva Ribeiro na sua monografia sobre o vilão no teatro popular de S. Miguel, acentua o grande papel das “*mouriscas*” ou “*mouriscadas*” e lembra que “*há o romance mourisco, houve a dança mourisca, que saía pelo menos na procissão do Corpus Christi na Horta em 1644, e subsiste na Madeira, conhecida no Funchal por Bailinho dos Vilões e existem superstições, modos de dizer, etc., de origem árabe ou moura*”.

Por outro lado, Maria de Lurdes de Oliveira Monteiro (*Porto Santo*, in Revista Portuguesa de Filologia, 1948), ao analisar o *Baile da Meia Volta de Porto Santo*, aponta as “*características irrefragáveis dos árabes, com os quais a ilha, durante séculos, teve intercâmbio populacional: ...não há ninguém que, vendo estas rodas e meneios lentos, em noites de luar e ouvindo as toadas melancólicas e trinadas que os acompanham não chegue instantaneamente a essa conclusão, tão grande é a semelhança*”.

No citado *Elucidário Madeirense*, a propósito da Vila da Santa Cruz, na Madeira, diz-se que nela se mostrava, ainda há pouco, na igreja, um retábulo “*onde figuravam escravos mouros usando um pequeno turbante afunilado, com uma ponta caída, de que derivam a carapuça do vilão e a toalhinha pendente da cabeça, antigos trajes da camponesa da Madeira. Dos mouros a dolência dos cantares. Dos mouros as lengalengas serranas, os populares lengi-lengi, o nevoeiro, a formiga que o seu pé prende. Entre as brumas, princesas encantadas, as histórias de palácios e riquezas entesouradas... Dos mouros ainda o cuscuz, essa massa granulada de trigo, tão apreciado pelas classes pobres que só comem nas ocasiões solenes... pelos baptizados e casamentos, não faltando o ramo da segurelha e o coentro que encima o prato e o aromatiza*”.

Referir-se-á essa tradição secreta, velha de séculos, à ilha de S. Miguel, perturbantemente conhecida por *Ilha Verde*?

Ilha, logo centro primordial de espírito; *verde*, logo cor do conhecimento, do Paraíso e da santidade.

A emanção do *Imame*, herdeiro da Atlântida, não será a “*marinbaria poética*” de que falava Natália Correia e de que ela, Antero e Nemésio pressentiam a rota?

A ilha é umbral da numinosa viagem em direcção ao *Ser!*

Ela representa por um lado a emergência manifestada nas águas criadoras e imensas. Como uma epifania que precipita a memória, como um rochedo no meio do caótico oceano primordial.

A terra é uma ilha no sistema solar, este uma ilha na nossa galáxia e a nossa galáxia uma ilha no cosmos ilimitado banhado pelo mar ilusório do tempo.

O *Ser* é o único que sendo meta inicial, não é ilha nem mar e desconhece o tempo. O homem ilude-se quando, assumindo uma exterioridade, adora a divindade. Se o faz deixa que as águas do olvido o separem do Ser, confinando-se à ilha que, apesar de epifânica, nos torna presa de uma mortal nostalgia. “*Transforma-se o amador na coisa amada*” dizia Camões, por isso apenas a força do amor pode dissipar a ilha e as suas brumas. Seremos apenas assustadas aves de asas curtas, açoitadas por desesperos e ódios, ignorâncias e medos, se nos falta a consciência do oceano de que somos parte e nos embala no jogo da existência.

É esta a principal concepção do islamismo sufi, bebida da sabedoria dos Profetas, e que se pode resumir na afirmação plena de santidade e abolidora de limites, de *al-Hallāj*, no século XI, “*Ana al-Haq ?*”: “*eu sou a Realidade ?*”.

O poeta andaluz contemporâneo, António Gala, herdeiro da tradição árabe-muçulmana, exprime esta ideia com diferentes mas não menos admiráveis palavras:

“Olho os olivais, respiro fundo e sei que ainda estou vivo; que, de alguma maneira, estarei vivo sempre. E ponho-me a cantar em silêncio uma canção que não se aprende; o sangue sussurra ao ouvido cada sangue novo. Uma canção que repete que todo o ser é importante, porque sem ele a Natureza não seria como é, nem estaria completa. Todo ser é uma gota de orvalho que dura o que dura a noite. Inextinguivelmente, a noite repetir-se-á e repetir-se-ão o orvalho e a erva e o primeiro plenilúnio de Dezembro sobre campos e praias. Porque a vida não se acaba nunca. Porque o que uma vez sucedeu, sucede para sempre”.

Os poetas são sonâmbulos profetas.

Texto recolhido da minha obra “Nítido Crescente”, Lisboa, Ed. Hugin, 1997.

IBN QASI E OS COMEÇOS DE PORTUGAL

Abû al-Kâsim Ahmad Ibn Qasî foi figura impar na história do Alandalus. Este luso-árabe, de origem *muladi*, distinguiu-se em diversos níveis. Como literato, ficou proverbial, apesar dos poucos versos que até nós chegaram, a sua reconhecida erudição. Como chefe religioso e sufi, deu origem ao movimento dos *Muridîn*, onde se avantajou como *imam* e *mahdi*. Como emir de Taifas chegou a governar, embora brevemente, uma parcela relativamente considerável do *Gharb al-Andalus*. A sua actividade política esteve na origem de dois factos marcantes no século XII: a vinda e estabelecimento dos Almôadas na Península Ibérica e a aliança que fez com D. Afonso Henriques, num momento em que Portugal caminhava para a afirmação definitiva como Estado.

Todavia, são misteriosos muitos aspectos da sua vida. Grande parte do seu percurso permanece envolto em sombras, sendo certo que se impõe, a nosso ver, e na sequência de investigações que vimos desenvolvendo há alguns anos, uma completa reinterpretação do seu percurso e interferência nos sucessos históricos do século XII.

A fonte mais directa para o conhecimento da época do grande místico seria, sem dúvida, a *História dos Muridinos* ou *Revolta dos Muridinos*, do seu contemporâneo e, por assim dizer, conterrâneo Ibn Sâhib al-Salât, história essa a que este faz frequente referência no seu *Al-Mann bi-l-Imâma*. (1) Todavia, trata-se de uma obra que, até hoje, não foi possível localizar e que se crê perdida.

O juízo das fontes árabes, acolhida em grande parte dos casos, de forma muito acrítica, pela historiografia posterior, é extremamente negativo para Ibn Qasi: bastará recordarmos

Ibn al-Abbâr, Ibn al-Khatîb, al-Marrâkushî ou Ibn Khaldûn aos quais, nos tempos modernos, se seguiram Conde, Codera, Affi, David Lopes ou Addas. (2)

Conde chega ao extremo de inventar pormenores caricatos sobre o relacionamento entre Afonso Henriques e Ibn Qasî. Codera limita-se a transcrever, sobretudo, Ibn al-Khatîb, sem todavia, questionar os seus juízos. David Lopes tem o mérito de ter traduzido, parcialmente, algumas fontes mas sem tentar uma abordagem crítica. Affi, apesar da sua erudição na mística islâmica, parece não ter chegado nunca a conhecer directamente o tratado místico de Ibn Qasî, *O Descalçar das Sandálias (Kbal' al-Na'layn)*, já que o seu estudo se limita a fazer uma colagem de passagens desta obra, citadas por Ibn 'Arabî no seu *Comentário (Sharḥ)* à mesma. Além disso, Affi demonstra juízos preconceituosos contra o *shaykh* de Silves, retirados apenas de algumas apreciações negativas de Ibn 'Arabî constantes do *Sharḥ*, mas ignorando completamente as numerosas que são favoráveis contidas nas *Iluminações Mequenses (Futûḥât al-Makkiyya)*.

Não admira, por isso, que as conclusões a que chega sejam estereotipadas e discutíveis. Claude Addas parece navegar nas mesmas águas: louva-se no *Sharḥ*, para concluir que o juízo de Ibn Arabî sobre Ibn Qasî seria radicalmente negativo, esquecendo não só as ditas passagens das *Futûḥât* como também as dos *Engastes da Sabedoria (Fusûs al-Hikam)* onde o *Shaykh al-Akbar* credita ao mestre dos Muridinos a paternidade de conceitos que ele próprio perfilha. É, por exemplo, o caso da importantíssima perspectiva sobre a equivalência dos *Nomes Divinos*. (3)

Ao que parece, todas as fontes árabes foram beber a Ibn Sâhib al-Salât que, como cronista de serviço do poder Almôada, denegriu quanto pôde Ibn Qasî e o seu movimento dos Muridinos. Tal tem a sua razão de ser: é que o assassinio do *Shaykh*, a mando dos almôadas, não conseguiu liquidar,

desde logo, os Muridinos, que ainda resistiram, durante alguns anos, em diversas fortificações do *Gharb*, nomeadamente em Tavira. (4)

O próprio facto de o tratado místico de Ibn Qasî ter sido dado a conhecer por Ibn ‘Arabî, em Tunis, através do filho daquele, que aí se refugiara, inculca a ideia de que partidários dos Muridinos se terão espalhado por outras paragens, continuando a difusão das suas ideias sufis (5). De todo o modo, é incontestável que a popularidade dos Muridinos e o prestígio de Ibn Qasî foram um entrave muito mais forte e duradouro do que habitualmente se pensa à consolidação do poder almôada no Alandalus. Tal postulou a existência, por parte do regime magrebino, de escritos de contrapropaganda, quer política, quer religiosa, visando contrariar as ideias ismaelo-fatimidias, tidas como heréticas e socialmente subversivas. A obra de Ibn Sâhib al-Salât é, pois, de pura apologética almôada destinada a desacreditar a vaga muridínica aos olhos das populações do *Gharb* que tão profundamente haviam aderido às suas propostas quiliásticas e messiânicas.

É, por outro lado, sabido que o sufismo de Ibn Qasî, em parte tributário das ideias dos *Ikhwân al-Safâ*, apresentava uma coloração cripto-israelita que havia influenciado os ideais templários, com o seu messianismo da *Jerusalém Celeste*. Se pensarmos nas ligações entre Templários, S. Bernardo e a casa de Borgonha, a instalação do Conde D. Henrique, à testa do Condado Portucalense, bem poderá ter obedecido a uma intenção muito concreta. Daí a protecção e concessões que os Templários sucessivamente receberam de D. Henrique, D. Teresa e D. Afonso Henriques. (6)

O ideal sinárquico dos Templários casava-se bem com uma aliança entre o D. Afonso Henriques templário e o Ibn Qasî, sufi e chefe dos Muridinos. A esta luz, a aliança entre os

dois soberanos ganha uma simbólica e um alcance que, até aqui, parecem ter passado completamente despercebidos.

Ibn Qasî é considerado, por um lado traidor, pelos ortodoxos sunitas, e a aliança é vista, por outro lado, como espúria, pelos cronistas cristãos, que pura e simplesmente a omitem. Além disso, Afonso Henriques, como para que branqueamento de tal “mácula”, é glorificado como mata-mouros e quase santificado no episódio lendário da batalha de Ourique. Ora, o primeiro rei de Portugal, se bem que grande conquistador de terras muçulmanas, foi simultaneamente um esforçado protector dos direitos das minorias mouras, consagrados em forais que espelham uma mimetização da *Dhimma* islâmica. É sabido o seu papel, aquando da conquista de Lisboa, para travar os cruzados do norte que todos queriam passar a fio de espada... Refira-se, ainda, que de mulher moura teve D. Afonso Henriques o seu filho bastardo, o infante Martim Afonso Chichorro.

O alcance da aliança entre Ibn Qasî e Afonso Henriques deve, assim, entender-se como algo de verdadeiramente signficante, e não mero pacto de oportunismo. É isso que resulta do estudo aprofundado das ideias sufis daquele e dos ideais templários deste.

Por isso, as três teses de doutoramento sobre Ibn Qasî, de Goodrich, Dreher e Elliot, embora apresentando importantes contributos, são viradas, sobretudo, à exterioridade política da actuação do chefe dos Muridinos. Têm, todavia, todas elas, os seus diferentes méritos. Goodrich estabeleceu o texto árabe, embora baseado apenas num dos manuscritos. Dreher apresentou uma tradução parcial, baseada no outro manuscrito, mas circunscrita ao escopo da sua tese. Elliot procura dar uma visão de conjunto através de pequenos excertos de cada um dos capítulos mas deixando quase de lado o texto qassiano.

Falta cumprir uma das etapas fundamentais: inserir a mensagem global do seu Livro no conjunto da tradição sufi e da gnose ismaelita e, muito em particular, relacioná-la não só com os Mestres da impropriamente chamada *Escola de Almeria* mas também com a dos seus discípulos, directos e indirectos, entre os quais se inclui, evidentemente, Ibn ‘Arabî, através das obras já citadas.

Parece ser este o caminho mais seguro e estimulante para uma compreensão do pensamento muridínico e para uma interpretação da carreira, intensa, e aparentemente desconcertante de Ibn Qasî. (7)

(1) Publicado com estudo preliminar, tradução e índices por Huici Miranda, A., Valência, 1969.

(2) Conde, José António: *História de la dominación de los árabes em España*, Madrid, 1874; Codera, Francisco: *Decadencia y desaparición de los Almoravides en España*, Zaragoza, 1899; Afifi, A.: “Abû-I-Qasîm b.Qasî wa Kitabuhu Khal al-Na’layn” in *Majallat Kulliyat al-âdâb* XI, 1957, 53 - 87, edição da *Jâmi’at al-iskandiriya*; Lopes, David: *Os árabes nas obras de Alexandre Herculano*, Lisboa, 1911; Addas, Claude: *Ibn Arabî ou la Quête du Soufre Rouge*, Paris, 1989, e “Andalusi Mysticism and the rise of Ibn Arabî” in *The legacy of Muslim Spain*, Leiden, 1992.

(3) “Na verdade cada Nome Divino é qualificado por todos os Nomes Divinos”; traduzido como *Sabedoria dos Profetas*, por Titus Burckhardt, Paris, 1955.

(4) *Al-Mann...*, ed. cit., 134/135.

(5) Halima Ferhat p. ex., defende em *Le Maghreb au XII et XIII siècles: les siècles de la foi*, Casablanca, 1993, que Tahir Sadafi, autor místico dos finais do século XII teria sido difusor ou continuador das ideias muridínicas. Embora não tenhamos lido o manuscrito inédito da Biblioteca de Berlim, já temos a sua tradução alemã, e julgamos forçada uma assimilação dos discípulos de Ibn al-'Arif aos muridinos.

(6) De facto, D. Afonso Henriques, no documento em que confirma a concessão aos Templários do Castelo de Soure, afirma expressamente “...em vossa Irmandade e em todas vossas boas obras sou irmão...”, cf. Frei Bernardo da Costa, *História da Militar Ordem de Nosso Senhor Jesus Cristo*, Coimbra, 1771, 158-9.

(7) Comunicação apresentada no Simpósio Internacional *O al-Andalus e a Formação do Reino de Portugal*, realizado de 16 a 17 de Fevereiro de 1996 na Reitoria da Universidade de Lisboa e a incluir nas Actas respectivas e também inserido na minha obra “Nítido Crescente”, Lisboa, Ed. Hugin, 1997.

TOLERÂNCIA EM CONTEXTO ISLÂMICO

O moderno Direito Europeu, de extracção romano-germânica assume um carácter essencialmente pragmático, ou seja, traduz-se num conjunto de normas destinadas a facilitar a existência do homem, enquanto ser de relação. Porém, tal relação deve ser entendida enquanto fenómeno puramente social, ou seja, que se traduz numa explicação externa.

A realidade relativa ao homem apenas com tradução no foro íntimo é quase sempre alheia ao Direito Europeu. Este tem uma natureza “a se”, com um código próprio de valores. A Moral interfere no Direito Europeu, por exemplo, através do conceito de Direito Natural que é informado pelos grandes princípios éticos, mas o Direito é, fundamentalmente, um mundo dotado de singularidade, com valores e normas que são seus.

Portanto, nesta concepção, o Direito é um ordenamento de conduta externa, tendencialmente extrínseca à esfera ética. Daí que possa ser moral, amoral ou até imoral, havendo normas de Direito que são, de facto, imorais. Por exemplo, as que regulamentam o exercício da prostituição são, evidentemente, Direito mas partem de um pressuposto imoral ao admitirem uma realidade qualificada, habitualmente, como desvalor ético.

Enquanto, por outro lado, a violação da norma moral tem como sanção principal a confrontação do indivíduo com a sua verdade psicológica e com a eventual reprovação de outros indivíduos, a violação da norma jurídica pode ser ou não acompanhada por um sentimento de culpa e pela reprovação da sociedade. Tal valoração é um epifenómeno que, normalmente, não ocupa, no Direito Europeu, a essência de

norma. Mesmo o arrependimento só é valorado se externamente constatável.

A sanção pela violação de norma jurídica, nesta perspectiva, pouco tem a ver com modificações psicológicas do foro íntimo do infractor ou dos que o rodeiam: é uma mera reacção de carácter externo, objectivo, derivado de natureza eminentemente social do fenómeno jurídico. É a lógica criada pelo poder instituído que produz a abstracção da norma, um precipitado político, e a torna coercível mediante a imposição de uma sanção quando não é cumprida.

Este confinamento do Direito ocidental a um universo “a se” tem vindo a reforçar-se nas sociedades modernas dominadas pela tecnologia, nas quais o produzir é já não um meio de servir o homem, mas um fim em si mesmo, em que o “ter” supera o “ser”.

E esse fosso entre Direito e Ética tornou-se imenso, tendo atingido nos dias de hoje, por assim dizer, uma negativa massa crítica. Nunca, no Ocidente, o Direito reconheceu tantos “direitos” e nunca tantos “direitos”, firmados como categoria, se mostraram tão esvaziados de conteúdo.

Um dos maiores equívocos é, por exemplo, o dos chamados “direitos humanos”. Na sua formulação moderna, assume um enganador enfoque destinado a camuflar, perante os eleitores, as terríveis desigualdades sociais que políticos e Estados mantêm no governo planetário. A ordem jurídica ocidental, governada por burocratas e financeiros sem rosto, perde o vínculo ao ético e ao sagrado e centra-se num “humanismo” espúrio que, herdado de certa Antiguidade Clássica, pariu os cartesianismos, economicismos e tecnologismos que devastam o mundo contemporâneo.

O universo, e tudo o que nos rodeia, é medido à escala e de acordo com os meros “interesses” económicos do

homem. Este julga-se portador de direitos absolutos sobre a Natureza, sobre os outros seres não-humanos, sobre tudo o que tenha expressão ôntica. A arrogância ilusória sobre a realidade do eu, enquanto categoria absoluta, dá direito à vida, ao emprego, à privacidade, etc.: uma espécie de arma de arremesso usada, quantas vezes, para as piores finalidades.

Nessa concepção os “direitos” emanam de mim próprio porque sou contra, ou fora, ou distinto de toda a manifestação que me cerca. É, por assim dizer, uma concepção egotista dos direitos aquela que triunfou nas sociedades ocidentais, e que todo o mundo tende a imitar, com os resultados que sabemos.

Nunca um tão grande número de gente, ironicamente carregada de direitos, sofreu massacres, fome, violência e desigualdade como nos nossos dias. As leis, inflacionadas pelo conteúdo de direitos, banalizam-os e criam o próprio vazio de significado e de conteúdo. As constituições ocidentais, as “belas mentirosas”, todas proclamam o direito ao trabalho, à habitação, etc.. E para quê ? Os criminosos, esses, mal são presos, após cometerem o mais hediondo dos crimes, logo clamam “pelos seus direitos”.

No direito Muçulmano há uma outra perspectiva imanente que merece ser considerada enquanto complementar da ocidental: a do homem enquanto “ser de deveres”. A palavra *Islam*, etimologicamente ligada à radical *s l m*, está imbricada em *salam* (paz). Islão significa *abandono ao poder de Deus* e esse abandono é, evidentemente, a paz consigo e com a existência.

Esta subtil diferença faz com que “os meus” direitos não tenham um carácter absoluto, em si mesmos, mas sejam antes uma consequência, ou um epifenómeno, do cumprimento, por mim, dos deveres que tenho para comigo próprio e para com os meus semelhantes. O califa Ali exprimiu lapidarmente tal realidade: “*os direitos que os outros*

têm sobre ti, recorda-os; os direitos que tens sobre os outros, esquece-os”. Nesta concepção ressaltam os deveres que estabelecem o primado da solidariedade para com o Outro. Por isso, os meus direitos têm uma realidade densa se a sua existência fôr considerada numa óptica de vinculação de todos os seres entre si. O resultado, em substância, é radicalmente diferente: o governante não deve, ao reconhecer direitos em abstracto, manter-se alheado da possibilidade do seu exercício efectivo pelo sujeito, ao contrário da concepção ínsita no Direito Europeu.

Ao direito ao trabalho contrapõe-se sempre o dever de proporcionar ocupação, etc., etc.. O homem deve harmonia à Existência e só através do primado da solidariedade cumpre, em sociedade (em manifestação) as suas potencialidades ônticas (possibilidades). Desta forma, é que será lícito ao governado exigir do governante que exerça o seu dever materializando, de forma efectiva, o conjunto de direitos que fazem parte da cidadania.

A própria tradição judaico-cristã, actualmente quase obliterada pelas igrejas instituídas, colocava o problema nesta perspectiva, conforme a lei moisaica: “não matarás!”, diz a Bíblia, e não “tens o direito à vida!”.

A visão holística da nova ciência, afinal deslizando para uma Metafísica, não faz senão chamar-nos a atenção para a necessidade de perspectivar a parte em função do Todo, mostrando o falacioso das dicotomias separadoras, de raiz positivista.

Não queremos, no entanto, deixar a falsa ideia de que nos países onde impera o Direito Muçulmano tradicional se alcança, sempre e necessariamente, a harmónica articulação jurídica entre o homem e a sociedade, de acordo com os valores transcendentais do Islão.

Como admite Sachiko Murata, uma especialista japonesa, “os juristas, que falam através da *Sharia*, estão principalmente

preocupados em dizer às pessoas o que devem fazer. Eles não se interrogam porque devem tais coisas ser feitas, uma vez que têm por adquiridas as prescrições básicas da *Sharia*. A *Sharia* é a norma da conduta islâmica. Um dos mais infelizes sinais da doença contemporânea do mundo islâmico é o das autoridades intelectuais quase terem desaparecido de cena, enquanto os juristas têm a mão livre para dizerem o que querem.

Há muitas razões para tal, a menor das quais não é o facto de os ocidentais sempre terem considerado o Islão ortodoxo como assentando na *Sharia*, apesar de alguns especialistas ocidentais terem acentuado que a *Sharia* trata apenas da *ortopraxis* e não da ortodoxia.”.

Com isto, quer Murata sublinhar que, para além da importância que emana dos princípios da jurisprudência (*usûl al-fiqh*) deve ser tomada em consideração a Tradição Sapiencial que está interessada na estrutura da realidade tal como ela própria se nos apresenta.

De um ponto de vista europeu que lições nos dão a História e a Geografia que possa servir na construção de um diálogo, que se quer permanente, com o mundo árabe? Porque é que este diálogo com o mundo árabe é tão importante?

Ninguém duvida que é fundamental conhecermos a História romana de Portugal, o período visigótico, as contribuições de cartagineses e fenícios nas feitorias que estabeleceram ao longo da costa, etc.. Mas o que é facto é que já não há romanos, visigodos, cartagineses ou fenícios. Contudo, desde há mil e duzentos anos que um povo se reconhece como árabe e muçulmano e desde há mil e duzentos anos que persiste uma civilização árabe que teve o seu esplendor, o seu declínio e luta agora pelo seu renascimento. Portanto, o que se pretende dizer, é que os árabes circulam ainda nas nossas ruas, no nosso sangue, na

nossa História, ou seja, estão no nosso presente. Por isso, devemos, com todo o interesse e empenho, estudar essa fonte próxima da nossa cultura que é a cultura árabe.

Estudar o passado é, assim, também estudar o nosso presente, a nossa relação com algo que existe ainda, que está vivo e merece ser considerado.

Desde logo, impõe-se uma questão prévia de ordem metodológica. Qual o “enfoque” desse diálogo? Devemos centrá-lo na polaridade islão-cristandade, como muitos defendem? Parece-nos evidente que não, sem prejuízo do espírito ecuménico que se esboça, e que não deve senão crescer no diálogo entre religiões.

É que a polaridade Islão versus Cristandade é uma abordagem medieval, de extracção romana, que atingiu o seu paroxismo na Europa renascentista. Esta polaridade tem ínsito não só um antagonismo, como também um desvalor do Islão, ópticas completamente inaceitáveis nos dias de hoje. Mas há outra razão, e essa quanto a mim decisiva, para estruturar o diálogo numa perspectiva diversa: hoje o Ocidente é também muçulmano numa significativa percentagem das suas populações. Vinte milhões de crentes vivem na Europa, sendo certo que existem igualmente significativos núcleos cristãos no mundo árabe. Não faz, pois, sentido um enfoque de carácter religioso nesta matéria: há que buscar-se o traço de união entre os dois mundos.

Esse *quid* simultaneamente diverso e uno não é senão a cultura. É a partir de um diálogo cultural onde, entre outros elementos, se contém, evidentemente o elemento religioso, que poderá estruturar-se um entendimento profícuo que leve ao apreço pela diversidade e à descoberta do que é comum, e que é tanto o que divide como o que separa.

O Cosmos e a Natureza dão-nos conta que a diversidade é a matriz da Criação. Se assim não fosse, o mundo regressaria à Realidade proteica e imaginal donde homens,

coisas e astros saíram um dia. Compreender a diversidade, e se possível, amá-la é o primeiro dever do homem contemporâneo.

Eis porque, se a tolerância, face ao diverso, é melhor que nada, à luz que referimos não passa, ainda assim, de um sentimento redutor e insatisfatório.

Segundo o étimo latino, *tolerare* significa *suportar, carregar*. É, ainda, uma postura em que a diferença do Outro é avaliada negativamente, como um sacrifício. O Outro não pode, nem deve, ser encarado como um fardo, mas conhecido, apreciado na sua diferença, para que se possa afinal tornar numa das outras facetas do Eu.

O profeta *Muhammad* chegou a expressar a ideia de uma só comunidade de crentes, mas Deus disse-lhe: “Não! não haverá apenas uma comunidade, mas uma diversidade de comunidades”.

Já isso no Alcorão se contém: “Se Deus tivesse querido, não teria feito senão um só povo de todos os homens. Mas eles não cessarão de diferir entre eles... Ele os criou com tal finalidade [de serem diferentes]” (11:118-9).

Nada mais de acordo com a natureza das coisas do que valorizar as diferenças entre homens e povos, pois se é certo que, tomando como referência o Uno, não podemos atribuir consistência ontológica ao particular, não é menos verdade que é através da manifestação das diversas possibilidades existenciáveis que o Uno se revela. Por paradoxal que pareça, é ao assumirmos como parte de nós a contingência, a diferença do Outro, que nos aproximamos da Essência, da Necessidade.

A esse propósito, cito um trecho, escrito por Jean Sur sobre Jacques Berque, num livro chamado *Les Arabes, l'Islam et Nous*:

“...Junção com os outros em primeiro lugar. Não o Outro, os outros. Mas não os outros tal como a nossa bon-

dade, a nossa grandeza de alma ou a nossa abertura de espírito nos incita a reconhecê-los. E não os outros que nós conhecemos pessoalmente, não os membros de um clube familiar, das amizades, étnico ou religioso. Trata-se dos outros que são em nós, que pesam sobre nós, aos quais estamos ligados tanto pelo imaginário como pela realidade, os outros na medida em que não nos podemos pensar sem eles. Não os outros como fruto da nossa tolerância, não os outros como a última forma de provarmos a nós próprios a nossa individualidade, de afirmar o seu triunfo. Não os outros como um círculo de almas ofegantes cuja salvação nós imaginaríamos suspensa do brilho do nosso sorriso, do rigor da nossa dietética espiritual. Os outros, entre o seu horizonte verdadeiro e o seu falso horizonte, entre o que nós pressentimos deles de mais secreto e o que deles nos mostram as piores imagens da televisão. Os outros nesta espécie de andares horizontais cuja estrutura é tão complicada que nos é impossível traçar a fronteira entre os *nossos* outros e *outros* outros. Os outros além do que deles podemos conhecer, sentir, imaginar. Os outros que não são nem uma soma de individualidades, nem um colectivo. Os outros enquanto percepção interna, imediata e contudo transmissível. Os outros enquanto nos transformam pelo interior, os outros enquanto fazem mudar o sinal da nossa solidão”.

Para esta mutação afectiva e psicológica, Jacques Berque criou um neologismo a *em-migração*, ou seja viagem para Si Mesmo no Outro, e para o Outro em Si. Isso implica no espírito do dialogante uma coragem de atitude: a de superar o receio de, por força de assumirmos o diverso como parte de nós, perdermos a nossa própria identidade.

Não é possível sermos todos místicos ou sufis. Mas basta que não consideremos o Outro, em circunstância alguma, como mero objecto ou instrumento do nosso discurso, e que

encaremos o diálogo como uma autêntica intersubjectividade, com dois pólos perfeitamente simétricos.

Ao longo da História, a Europa, com poucas e localizadas exceções, sempre fitou o mundo árabe com os olhos da intransigência religiosa ou da arrogância tecnológica, quando não ambas. Daí nasceu primeiro o espírito de cruzada e depois o da prepotência colonialista. Em parte, a Europa, tal como hoje a conhecemos, construiu-se no fluxo e refluxo dos contactos com o mundo árabe-islâmico alimentando dois movimentos: um político-religioso, de repulsão, e outro cultural, de atracção.

Em cinco países europeus esse movimento de intercultura pôde afirmar-se directamente, pois neles, durante a Idade Média, em maior ou menor escala, e mais ou menos duradouramente, esteve presente a civilização árabe: Espanha, França, Itália (Sicília) e Malta.

Todavia, o movimento mais fecundo e que mais se aproxima dos pressupostos culturais, religiosos e políticos do diálogo, tal como o vimos confirmando, deve-se a essa Idade de Ouro, em plena Idade Média, protagonizada pelo Alandalus, ou seja, a brilhante civilização arabo-muçulmana que se desenvolveu no território actualmente partilhado por Portugal e Espanha, especialmente no período que decorreu entre os séculos VIII e XI. Talvez por isso, Jacques Berque, que volto a citar, legou-nos a seguinte exortação: “Apelo aos diálogos, mesmo que conflituais, desde que sejam pertinentes, em lugar de ignorância recíproca. Apelo a Andalusias, sempre recomeçadas, das quais transportaremos em nós, ao mesmo tempo, os escombros acumulados e a inquebrantável esperança.”.

Após a impropriamente chamada Reconquista cristã, esse diálogo prosseguiu, embora com a ambiguidade da dinâmica atracção-repulsão, já que os reis cristãos enamorados do esplendor árabe, protegeram, a princípio, as minorias

muçulmanas dos territórios recentemente conquistados, concedendo, numa mimetização do estatuto dos *Dhimmi*, liberdade de habitação, comércio e prática religiosa.

Porém, o Renascimento europeu, dramaticamente, marca o fim de tal estado de coisas, impondo a dura lei do “crês ou morres!”. Este espírito renascentista, homocêntrico e não já teocêntrico, marcaria, até aos dias de hoje, a atitude do ocidente que, na senda aristotélica, se tornou positivista, pragmático e, finalmente, monetarista.

Desvalorizada no ocidente a ideia do sagrado, muito dificilmente a sua civilização pode entender culturas onde a ideia de Deus ainda murmura no coração dos homens. Todavia, por ironia do destino, actualmente, é a ciência, que havia sido levada à categoria de método único e infalível de perscrutação da verdade, que se encarrega de relativizar, a partir do começo do século que agora finda, o valor absoluto de percepção racionalista e sensorial. E uma nova Epistemologia nasce!

Estamos agora levados, nomeadamente, pela descoberta quântica, a perder a arrogância do cientifismo infalível e a aceitar a impermanência de quanto cogitamos e observamos, que não é senão uma forma particular, individual e provisória de abordar aquilo que designamos como *realidade*.

Não faz sentido que a Europa, no diálogo com o Mundo Árabe, assuma uma qualquer postura de pretensa superioridade, seja ela de base económica, tecnológica, política ou religiosa.

Nesse aspecto, pensamos que Portugal, herdeiro directo da brilhante civilização do Alandalus, não tendo, na actualidade, em aberto qualquer contencioso com o Mundo Árabe, deve assumir por direito próprio o protagonismo que lhe cabe nesse diálogo global. A nossa intimidade histórica e geográfica com o *Maghreb* e com o *Mashreq*, resulta de pertencermos a essa pátria comum que é o Mediterrâneo.

A chamada identidade europeia, nascida de um voluntarismo conjuntural de ordem política, não passa ainda de uma ideia-força de fresca data, à espera de ser definitivamente testada. Seria trágico que os políticos europeus pretendessem fechar esse espaço sobre si próprio e, sobretudo, que tentassem construir uma identidade através do contraste com outras áreas civilizacionais, entre as quais o Mundo Árabe.

Vemos, actualmente, uma tendência da Europa de se virar mais para o Leste Europeu do que para o Mediterrâneo e isso violenta a especificidade dos europeus do sul, nomeadamente de Portugal e Espanha, que, pelos imperativos da História e da parentela, não poderão esquecer o diálogo com os Árabes. Secundarizar as relações com o sul do Mediterrâneo e continuarmos a ver nele o intransponível Outro, é chegarmos à situação lapidarmente descrita pelo ditado árabe: *“estou contra o meu irmão; o meu irmão e eu estamos contra o nosso primo; o meu irmão, o meu primo e eu estamos contra o resto do mundo”*.

Sem a reforma das mentalidades, a nível dos poderes públicos, e enquanto as relações internacionais se pautarem por colóquios musculados baseados na força (política, económica e militar) de um dos interlocutores, o diálogo será uma farsa. O Ocidente não cessa de querer exportar os seus modelos pronto-a-vestir a todos os níveis, sejam de consumo, de política ou de vida em sociedade.

A democracia, tal como a conhecemos, tem os seus méritos, mas tem também as suas fraquezas e, mais tarde ou mais cedo, terá de ser repensada. Não vive ela prisioneira de um partidarismo fechado, de um mecanismo rígido de escolha dos candidatos e de promiscuidade financeira no apoio da propaganda eleitoral?

Também se violam muitos direitos humanos na Europa. O amor pela democracia é louvável mas não nos tornemos arrogantes por causa dele. Não há democracia, há

democracias. O sistema, em si, não é importante, o importante são as referências espirituais e culturais que o possam enformar. De que nos serve toda a nossa técnica e democracia se tivermos um cifrão como referencial de vida? Hitler chegou ao poder através de manipulações eleitorais e serviu-se dos mecanismos da democracia para lançar a barbárie a partir de um dos países supostamente mais evoluídos do mundo.

Falemos de democracia e de Ocidente, com contenção e sem soberba, para que o diálogo possa ter lugar. Se formos solidários, a verdadeira democracia revelar-se-á. Só um mundo cego pelo egoísmo e nutrido pelo monetarismo, onde a espiritualidade e o sentimento do sagrado estão quase num ghetto, pode ter pretensões de arrogância face ao Outro.

Há uma luz no fundo do túnel. Mas até que, p.ex., os meios de comunicação social tenham formação necessária para não deixar do Mundo Árabe, uma imagem quase sempre estereotipada e distorcida, há um longo caminho a percorrer. O diálogo, repetimos, não pode ser senão uma fascinação, uma descoberta.

Como diz Marcel Proust, “a autêntica viagem de descoberta não se faz buscando novas terras mas buscando com novos olhos”.

Se empreendermos a nobre e fascinante missão de em Portugal partimos à descoberta do seu passado árabe cumprir-se-á a sentença de Aragon: “o que foi será, desde que nos lembremos”.

O LEGADO CULTURAL ÁRABE EM PORTUGAL

Um dos meus livros sobre a cultura do Gharb al-Andalus leva o título emblemático de “O Meu Coração é Árabe”. Este título, que era o de uma canção árabe - *Qalbî Arabî* - que os Portugueses do Renascimento Europeu ainda cantavam, séculos depois de finda a conquista cristã, tem o valor mítico de uma intercultura do sentimento.

Qalb/coração é, para os muçulmanos, o órgão simbólico do conhecimento espiritual, aquele onde desabrocha a rosa mística. Afirmar a arabidade do coração é assumir, no mais profundo do ser, o fascínio da civilização do Crescente.

O testemunho de Gil Vicente, ao patentear a popularidade dessa canção, assume um significado antropológico que a abordagem das raízes da cultura portuguesa confirma de forma indiscutível.

Poderemos dizer que a arabidade faz parte do coração dos portugueses?

Numa época, como a nossa, em que, para empregar uma expressão de Jung a “coincidência dos opostos” é aceite como forma de ler a realidade, partindo da consideração das polaridades, estamos talvez, como nunca, em posição de entender o mecanismo Eu/Outro, ou seja, Cristão/Muçulmano, mecanismo esse que comportava atracção/repulsão e fascínio/receio. Os proto-portugueses são o cadinho humano onde se realiza uma complexa alquimia étnica, cultural e espiritual, na qual o elemento romano-árabe é factor decisivo da matriz mediterrânica.

A primeira fase deste processo completa-se com, a incorporação de todo o território muçulmano e respectivos habitantes. É só nesse momento que a polaridade se completa e Portugal começa a tomar forma, enquanto nação.

Os primeiros reis portugueses construíram um ordenamento jurídico que deu expressão a esta natureza compósita de país em maturação, mimetizando a tolerância islâmica, através de institutos jurídicos como o da *Dbima*, ao protegerem os direitos das suas minorias através das garantias dadas em Cartas de Foral e Ordenações.

A fascinação do Islão, sentida pelos proto-portugueses, e primeiros portugueses era uma inevitabilidade, dada a superioridade e sofisticação da cultura árabe, face à frustreza dos povos do Norte da Europa na Alta Idade Média.

Por isso, desde tempos recuados, os árabes estão ligados, na memória do Povo Português, ao maravilhoso, o belo e ao requintado. Para as gentes pobres da Idade Média, os protagonistas da brilhante civilização do al-Andalus, terra das ciências e das artes, o árabe era o Outro que complementava o Eu.

De tal maneira, que as lendas árabes constituem uma parte significativa do folclore português. Essas lendas são, invariavelmente, histórias de amor entre cristãos e muçulmanas ou vice-versa, em que os eles são vítimas de um tempo intolerante para com os sentimentos dos amantes separados.

Estas polaridades sociais respeitadas, como dissemos, pelos primeiros reis de Portugal, vieram a ser dramaticamente postas em causa com a submissão da Coroa Portuguesa a interesses de ordem política. Num seguidismo das estratégias de Castela, foi utilizada a arma da religião como pretexto para uma brutal uniformização.

O Islão foi banido do território português pela expulsão dos crentes ou pela conversão forçada. Tais cicatrizes dolorosas só recentemente começaram a sarar, com o renascimento da liberdade religiosa a permitir a abertura de mesquitas, e com descendentes dos espoliados da sua fé a reencontrarem uma herança perdida.

Esse legado vem, não apenas do *Gharb al-Andalus*, mas também dos tesouros que os colonizadores e navegadores portugueses trouxeram do *Maghreb*, do *Mashreq* e do Oriente longínquo, onde contactaram reiteradamente com a Civilização Muçulmana. Dessas navegações adquirimos, não só apenas especiarias e pedras preciosas, mas ainda também convívios, palavras e costumes. Entre guerras e crueldades houve também amizades e alianças.

Se, num passe de mágica, fosse possível apagar, de Portugal actual, todos os vestígios do legado árabe, a nível étnico e cultural, a paisagem humana, física e civilizacional que contemplaríamos seria inteiramente diversa.

Tornar-nos-íamos, possivelmente, louros e não morenos como habitualmente somos. Deixaríamos de falar o latim arabizado que é o português, e perderíamos mais de mil palavras do nosso léxico. Muitas das nossas povoações deixariam de existir ou mudariam de nome. Não saberíamos como nomear a maior parte do que comemos ou cultivamos. Como chamaríamos o jasmim, a laranja, a tâmara e a romã? Que nome daríamos ao alguidar, ao alfaiate, ao alaúde e ao alferes?

A nossa poesia - o mais alto valor do génio português - sem o contributo árabe, não teria visto nascer, provavelmente, as cantigas trovadorescas. E sem o sentimento de saudade, herdado do *nasib* da *qasida* árabe, de raiz beduína, que seria feito do nosso lirismo? Que Camões seria possível? A este respeito, e bem, Fernando Pessoa afirma expressamente que nós somos um povo romano-árabe porque “foram os árabes que nos educaram”. E Antero de Quental, não o esqueçamos, filia a nossa decadência na expulsão dos árabes.

Nesse cenário de imaginação os núcleos históricos de muitas das nossas cidades perderiam o encanto do seu traçado labiríntico. Pensemos em Lisboa, sem Alfama nem

Mouraria. Pensemos num Alentejo, sem a vertigem branca da cal das suas casas, e num Algarve sem *açoteias* nem chaminés, minúsculos minaretes sobre os telhados.

Que artesanato teríamos? Sem *tapetes* de Arraiolos ou de Almalaguês, sem *esteiras*, sem filigranas, e sem azulejos. Que *alcofas*? Que *almotolias*?

E a *guitarra* portuguesa, que seria dela, órfã de seu pai, o *alaúde*? E os *adufes*, e os *pandeiros* e as *gaitas*? Estava escrito (*maktub*!) que sem destino não há fado e o nosso destino era cantá-lo e dançar *mouriscadas* e *fandangos*. Os nossos ciganos também entoam *cante jondo* e no Alentejo, sob um manto polifónico, esconde-se a nostalgia dolente do *cante* herdada dos beduínos e da *sulamiyya* dos sufís.

Sem a Ciência Árabe - Medicina, Matemática, Astronomia, Geografia, Física e Botânica - que Renascimento teria sido esse? Que Filosofia teríamos tido, se os muçulmanos não tivessem preservado a maior parte do legado Greco-Latino desenvolvendo inovadoras direcções? Que Mística teria nascido aqui, sem *Al-Uriani*, *Al-Martulî* ou *Ibn Qasî*?

Como é que um pequeno povo, como o nosso, teria chegado aos quatro cantos da Terra sem o auxílio das ciências de navegação árabes? Até os aviamentos que levávamos para bordo eram arrancados ao solo através de práticas agrícolas - ainda hoje usadas - trazidas pelos muçulmanos.

Nesse aspecto, é sempre de lembrar, pelo que ilustra quanto ao carácter percursor das navegações luso-árabes, a viagem dos chamados *Oito Aventureiros* que, no século IX, em tempos do Califado de Córdova, partiram de Lisboa, por mar, tendo alcançado as Ilhas Canárias e depois Marrocos.

Voltando à ficção histórica, que comida teríamos? Mais ou menos disfarçados, os guisados, cozidos e doces de grande parte da nossa cozinha tradicional, não são senão

receitas filhas de requintes introduzidos à mesa por *Ziryab* de Bagdade.

O *Gharb al-Andalus*, território que “grosso modo” é hoje o de Portugal, participou da glória e do drama do Alandalus.

O *Al-Andalus* é, para os Árabes, uma espécie de paraíso perdido, como o rei Faiçal da Arábia Saudita costumava sublinhar.

Também para nós, Portugueses, o *Gharb al-Andalus* tem o valor de um símbolo: de sabedoria, de beleza e de tolerância. Fomos despossados, durante séculos, dessa realidade-mito fundadora através da intransigência política e religiosa. A polaridade foi desfigurada ao retratarem-nos os Árabes e o Islão como parte do mundo do Outro, escondendo-nos que o Outro, afinal, somos Nós.

Nestes tempos, em que surpreendentemente a Ciência, aproximando-se da Metafísica, quebrou as amarras do racionalismo aristotélico e cartesiano, urge afastar ridículos eurocentrismos ou quaisquer outros centrismos porque, em boa verdade, o centro está em toda a parte.

Devemos, como portugueses, e para utilizar uma expressão de García Gómez, ser capazes de “*digerir a nossa História*”, ao encontro dos factos e, também, dos mitos, porque eles são suporte das civilizações.

Charles de Gaulle recebendo um dia um embaixador da Síria disse-lhe: “*conheço-vos as areias e os sonhos*”. É essa a percepção visionária que esperamos dos governantes, num momento da História em que os irmãos árabes precisam da nossa solidariedade. Eles são mensageiros de uma parte do nosso passado.

Deixaram-nos, entre tantas dádivas, a laranja perfumada (fruto e nome) e de nós levaram *Bortuqal* para designar o mesmo pomo. Parece uma justa retribuição neste comércio de afectos.

Há um poema de amor de al-Mu'tamid Ibn 'Abbâd, que verti em português, e que é, talvez, o maior dom do *Gharb al Andalus*, à literatura árabe, já que tais versos do célebre rei-poeta de Portugal ornamentam as *Mil e Uma Noites* (*Alf Leila wa Leila*).

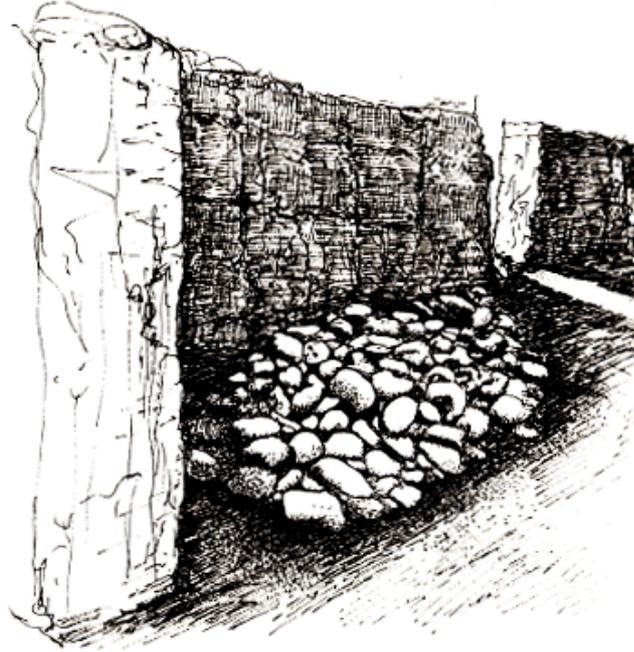
A amada, neste contexto, bem pode simbolizar a cultura árabe a cuja beleza a cultura portuguesa, afinal, ainda rescende e que não pode ser ocultada.

Diz ele:

POR RECEIO de quem espia
com muita inveja a roer
ela não veio nesse dia,
p'ra assim traída não ser
p'la luz que do rosto splende,
p'las jóias a tilintar,
e pelo perfume de âmbar
a que o corpo lhe rescende:
é que ao rosto, com o manto,
tapá-lo 'inda poderia,
e as jóias, entretanto,
facilmente as tiraria,
mas a fragrância do encanto
p'ra ocultá-la, que faria?

INDEX

ISLÃO, CULTURA PORTUGUESA E SENTIDO ECUMÉNICO.....	3
AL-MU'TAMID E O DESTINO.....	10
O TÚMULO DE AL-MUTAMID IBN 'ABBÂD.....	17
A ILHA E O IMAGINÁRIO ÁRABE.....	26
IBN QASI E OS COMEÇOS DE PORTUGAL.....	34
TOLERÂNCIA EM CONTEXTO ISLÂMICO.....	40
O LEGADO CULTURAL ÁRABE EM PORTUGAL.....	52



Campa de al-Mu'tamid, segundo fotografia de Jean Meunis de 1952
(Interpretação desenhada de Leonel Borrel, 1987)

شكل رقم 1

قبر المهتمد، طبقاً لصوره التقطها جان ميونيس فى عام 1952م
(رسم ليونيل بورلا، 1987م)



Portal de entrada do mausoléu de al-Mu'tamid, com o respectivo guardião.
(Foto do autor de 1986)

شكل رقم 2

مدخل ضريح المهتمد و الحارس أمامه
(صورة التقطها المؤلف في عام 1986م)



Em primeiro plano a campa de al-Mu'tamid, ao meio o de uma filha e ao fundo o de 'Itimad.
(Foto do autor de 1986)

شكل رقم 3

**في الصف الأول تبدو مقبرة المعتمد وفي الوسط مقبرة إحدى بناته وفي
الصف مقبرة إسماعيل**

(صورة التقطها المؤلف في عام 1986م)



Poema-epitáfio de al-Mu'tamid no interior do mau-
soléu.
(Foto do autor de 1986)

شكل رقم 4

قصيدة للمعتد ابن عباد منقوشة على مقبرته
(صورة التقطها المؤلف في عام 1986م)



Diante da tumba de al-Mu'tamid, o autor e Hamid Triki, lêem versos do poeta na presença do Presidente Jorge Sampaio.
(Foto de Francisco Rodrigues de 1998)

شكل رقم 5

أمام مقبرة المعتمد

المؤلف ومهيد تريكي يقرآن أبياتا شعرية للمعتمد أمام فخامة الرئيس

جورج سبائو

(صورة التقطها فرانسكو رودريغيش في عام 1998م)