

# *Religião e multiculturalidade entre moçárabes e cristãos médio-orientais<sup>1</sup>*

ADEL SIDARUS

Instituto de Estudos Orientais, FCH/UCP

## **Introdução**

“Moçárabe” (< ar. *musta‘rab*) quer dizer “arabizado”. Era o nome dado a todo o cristão peninsular que vivesse (ou tivesse vivido) sob o domínio árabo-islâmico em Hispânia / al-Andalus. Na verdade, era o nome que esses cristãos se davam a si próprios, quase como título de nobreza, quando imigravam para as terras cristãs do Norte, ainda assaz “primitivas” em

<sup>1</sup>Originalmente, contribuição inaugural no Congresso de Estudos Coptas e do Médio Oriente, FT/UCP, 18-20 junho 2015. Por motivos óbvios, simplificou-se a transliteração das palavras árabes, prescindindo dos sinais diacríticos indicando, entre outros, o alongamento vocálico ou a ênfase consonântica. Recorreu-se a acentos gráficos para permitir ao leitor português uma acentuação tónica das palavras e dos nomes próprios que respeite tanto quanto possível a morfologia original do árabe – no mor das vezes, coincidindo com um alongamento vocálico efetivo. Lembre-se que o grafema *s* corresponde sempre ao som surdo. Enquanto o apóstrofe indica um fonema correspondendo a um golpe glotal (*hamz*), o apóstrofe invertido indica o característico som árabe do *‘ayn*: fonema gutural fricativo e sonoro.

comparação com o Sul peninsular. Eles apresentavam-se como potenciais intermediários entre os dois mundos.<sup>2</sup>

Não se deve pensar que essa “raça” desapareceu de vez! Aquele que escreve estas linhas é um “moçárabe” na medida em que é um cristão egípcio, ou *copta* (que é a mesma coisa!) “arabizado”. E sendo luso-egípcio (tendo vivido em Portugal mais de metade dos seus anos), pode-se considerá-lo “moçárabe ao quadrado”. Por acaso, ele é até “moçárabe ao cubo”! Pois há filólogos que acham que “moçárabe” viria antes de *musta‘rib*: a forma ativa do participio, i.e. “arabizante/arabista”. Ora, ele é de facto um “arabista” de profissão, um especialista em estudos árabes e islâmicos – arabista ao mesmo tempo que “coptólogo”, quer dizer, especialista em estudos coptas, copto-árabes em particular.

Um cristão egípcio é tido por “copta”: a forma arabizada que tem a mesma origem greco-faraónica que “egípcio” (*aigyptíoi*). Foi a designação dada pelos árabes à população egípcia autóctone, praticamente toda cristianizada, aquando da sua chegada ao Vale do Nilo. Com a passagem gradual de parte desses egípcios ao islamismo, o nome ficou para os cristãos permanecidos fiéis à sua religião de origem: hoje, entre seis e dez milhões – sendo o número certo *tabu* para o governo – dos quais mais de um milhão na diáspora.

Paralelamente à islamização, houve obviamente “arabização”. Uma arabização progressiva, até ao desaparecimento do *copta* (última fase do egípcio antigo) como língua de comunicação, oral ou escrita, ficando residual – praticamente circunscrita ao uso litúrgico – até aos nossos dias.

O mesmo fenómeno atingiu os outros grupos étnico-linguísticos cristãos do espaço árabo-muçulmano: os gregos (ou as populações helenizadas), submissos todos à Igreja imperial bizantina (“melquitas” < syr. *melekh* = gr. *bazileus*), e os “sírios”, ou melhor, os cristãos de fala siríaca, que é essencialmente a forma literária do aramaico, a língua dos judeus na época de Jesus Cristo.

<sup>2</sup>Num estudo paralelo, damos os elementos bibliográficos essenciais sobre o “moçarabismo”, incluindo o caso particular do território hoje português: A. SIDARUS, “O convívio étnico e cultural em al-Andalus entre nativos, árabes e berberes (séculos VIII-XI)”, in *Atas do Congresso Internacional “Coimbra, Cidade Aberta: Celebrar 950 anos do tempo de D. Sesnando”*, Coimbra: Universidade, 2016 (no prelo). De um modo geral, encontram-se neste texto mais pormenores, incluindo bibliográficos, sobre tudo o que tem a ver com o moçarabismo e a Hispânia.

Temos assim: coptas, gregos “melquitas”, sírios/siríacos ou caldeus, e até arménios, no Oriente islâmico, e moçárabes, ou seja, cristãos ibéricos arabizados, no Ocidente. Todos cristãos mais ou menos bilingues ou trilingues, com estatuto jurídico próprio – mesmo que subordinado – no quadro da sociedade e lei islâmicas.

Tem-se qualificado erradamente a Igreja etíope de “copta”, por causa das ligações dogmáticas e jurídicas existentes entre as duas igrejas. Quanto aos melquitas, o nome ficou a designar hoje em dia os “grego-católicos” ou “uniatas” de rito bizantino, ficando os “grego-ortodoxos” com a designação de *rum* (“bizantinos” ou “greco-romanos”). No caso dos “sírios/siríacos”, o adjetivo nominal “siríaco” usa-se quase exclusivamente para a língua, daí que na nomenclatura se fale de siro-ortodoxos ou siro-católicos, sem ligação intrínseca à Síria histórica. “Caldeus”, indicando originalmente os cristãos da Mesopotâmia, eles também de língua siríaca (dialeto “oriental” dito *estrangeló*), ficou reservado hoje para os cristãos unidos a Roma (a esmagadora maioria), denominando-se os outros de “assírios”. Há também os conhecidos “maronitas”, um ramo da Igreja de língua siríaca unido a Roma desde o tempo das Cruzadas.<sup>3</sup>

Nestes momentos conturbados e trágicos que presenciamos no Médio Oriente, onde os cristãos – ao lado de outras minorias religiosas! – estão a ser “perseguidos”, vítimas de um surto violento de xenofobia político-religiosa, cabe interrogarmos a História sem preconceitos. Afinal, se essa gente sobreviveu um milénio e meio integrada em impérios ou países islâmicos, deve ter havido condições favoráveis, senão momentos fortes, para esse facto. Certo, com altos e baixos, ao ritmo da estabilidade política, económica ou social, muitas vezes ferida por intervenções externas intempestivas... É só depois desse reconhecimento histórico, de “purificação da memória”, que se poderá tentar entender e interpretar, com certa objetividade, a natureza da crise do momento; as suas ligações com a crise política que abala

<sup>3</sup> Panorama global sobre a vida desses cristãos em *Christianity: A History in the Middle East*, Beirute: Middle East Council of Churches, 2005 (há uma trad. árabe desta volumosa obra coletiva). V. tb. Antonie WESSELS, *Arab and Christian? Christians in the Middle East*, Kampen (Holanda): Kok Pharos Publication House, 1995. A literatura mais recente está contaminada com a presente crise do Médio Oriente ou do islão em geral; ver contudo: Antoine FLEYFEL, *Géopolitique des chrétiens d'Orient: Défis et avenir des chrétiens arabes* (Pensée religieuse et philosophie arabe, 13), Paris: L'Harmattan, 2013.

a região há alguns anos, senão décadas; as profundas motivações dos protagonistas da onda de violência e intolerância a que estamos a assistir.<sup>4</sup>

## Factos históricos

Em primeiro lugar, a chamada civilização árabe ou árabo-islâmica não é a civilização surgida no Deserto arábico depois do nascimento da nova religião e da expansão das tribos árabes fora do seu *habitat*. É a civilização originada nas sedes dos sucessivos ou simultâneos califados árabes: Damasco, Bagdade, Cairo, Córdova. Isto é, uma civilização formada no cadinho do Médio Oriente bizantino e persa, com a plêiade de povos, línguas, culturas e religiões que conhecemos.<sup>5</sup>

Um colega alemão apresenta uma sua recente obra sobre o pensamento e a cultura islâmicos<sup>6</sup> nestes termos:

“O pensamento islâmico é o mais belo resultado de um diálogo multicultural, que fez dessa cultura uma ponte entre a antiguidade greco-romana, o mundo indo-iraniano do primeiro milénio da nossa era, o cristianismo médio-oriental e a Idade Média europeia. A riqueza das suas ideias e a pluralidade dos seus valores podem ser consideradas como emblemas para as exigências da pluralidade e globalidade dos nossos tempos.”

Na verdade, a civilização árabo-islâmica foi o intermediário por excelência entre as chamadas idades antiga e medieval do mundo mediterrânico e entre os mundos do Oriente (incluindo o Extremo Oriente...) e o do Ocidente (europeu).

Quem de entre nós sabe ou se lembra que o último padre da Igreja de língua grega, S. João Damasceno (fal. em 750), privava com os príncipes omíadas e foi talvez chefe da máquina administrativa e financeira do

<sup>4</sup> Ver entre outros a nossa nota “Cristãos do Médio Oriente hoje”, *Communio* 31:4 (2014) 505-508.

<sup>5</sup> A partir de meados do século IX, o emirado de Córdova, mais tarde califado, abre-se ativamente às influências vindas de Bagdade e do Mediterrâneo oriental.

<sup>6</sup> Hans DAIBER, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures: A Historical and Bibliographical Survey* (Themes in Islamic Studies, 7), Leiden – Boston: Brill, 2012.

califado em Damasco, sucedendo ao seu pai e seu avô?<sup>7</sup> Ou que o ciclo literário universal de Alexandre o Magno começou, ali mesmo, a ter um impacto duradouro na vida cultural e na filosofia política do islão?<sup>8</sup>

Mas o testemunho mais expressivo daquela encruzilhada civilizacional será, por certo, a Grande Mesquita omíada de Damasco, que chegou a inspirar a construção de muitas outras, nos alvares do islão.<sup>9</sup> Mandada erigir pelo califa al-Walíd por volta de 706, e declarada património mundial pela Unesco umas décadas atrás (por causa, entre outros, dos seus mosaicos naturalistas de inspiração romano-oriental...), a mesquita foi construída em cima duma basílica dedicada a S. João Baptista, no coração da antiga urbe romana, largamente conservada nos seus traços gerais. O túmulo do “Profeta *Yahya* (João)” continua alí, sendo objeto de devoção muçulmana e cristã ao mesmo tempo.<sup>10</sup> E, fazendo eco a um *hadith* (um “dito” quase canónico do Profeta Muhammad), uma das três *almenaras* da mesquita é tida como o local donde aparecerá no fim do mundo o “Profeta *’Isa ’bn Maryam* (Jesus filho de Maria)” – o qual, lembre-se, foi “elevado” para os céus sem chegar a ser crucificado, segundo a narrativa corânica (*Corão* 23,52).

Mais tarde em Bagdade, entre os séculos IX e X, os cristãos de língua síriaca tiveram um papel ímpar na elaboração da cultura islâmica clássica, ao liderarem o movimento de traduções do grego que permitiu a eclosão da prestigiosa filosofia e ciências árabes.<sup>11</sup> Alguns deles chegaram a chefiar

<sup>7</sup> A. SIDARUS, “Um Padre da Igreja na corte do Califa: S. João Damasceno (ca. 675-750) e os primórdios da inculturação árabo-islâmica”, in *Memórias de Damasco*, coord. Paulo Mendes PINTO, pp. [5b-10a], Lisboa: Clube de Filosofia Al-Mu’tamid – Univ. Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2013 (policopiado *in-4º* com 2 colunas). Nova referência com alargamento da temática: Sidney H. GRIFFITH, “The Mansur Family and Saint John of Damascus: Christians and Muslims in the Umayyad Times”, in *Christians and Others in the Umayyad State*, ed. Antoine BORRUT – Fred A. DONNER (Lamine – Late Antique and Medieval Islamic Near East, 1), Chicago IL: UP, 2016.

<sup>8</sup> SIDARUS, “Um Padre da Igreja”, pp. 8b-9a (com a respetiva bibliografia).

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 7b-8a (idem).

<sup>10</sup> Lembre-se a visita histórica do Papa João-Paulo II a esse espaço sagrado em 2001.

<sup>11</sup> Myriam SALAMA-CARR, *La traduction à l’époque abbasside* (Traductologie, 6), Paris: Didier Érudition, 1999; Samir Khalil SAMIR, “The Role of Christians in the Abbasid Renaissance in Iraq and in Syria (750-1050)”, in *Christianity in the Middle East*, pp. 495-529. Versão francesa anterior tratando também da época moderna: “Rôle des chrétiens dans les renaissances arabes”, *Annales de Philosophie* [de l’Univ. Saint-Joseph de Beyrouth] 6 (1985) 1-31 (ed. ital. ampliada *Ruolo culturale dei cristiani nel mondo arabo*, Roma, 2007). Pode-se consultar também na mesma linha: Robert M. HADDAD, *Syrian Christians in Muslim Society: An Interpretation* (Princeton Studies in the Near East), Princeton NJ: PUR, 1970.

o próprio *Bayt al-Hikma*, a *Casa da sabedoria* ou *Academia*, instituição que visava suceder ao famoso *Musaion* de Alexandria, com a sua rica Biblioteca.

O fenómeno repetiu-se, *mutatis mutandis*, muito perto da nossa época, entre meados do século XIX e primeira metade do século passado. A partir do Egipto e da grande Síria, os cristãos participaram plenamente na conhecida *Nabda* árabe (Renascença/Ressurgimento), ou seja, no processo de renovação e atualização da língua e da cultura árabes e de abertura à modernidade europeia.<sup>12</sup> Contribuíram significativamente também para a emergência do panarabismo moderno laico (longe do islamo-arabismo retrógrado e exclusivista, que foi segregado ultimamente a partir do Deserto arábico...).

E se olharmos para a Península Ibérica, não aconteceu algo de parecido com a conhecida Escola de tradução de Toledo (sécs. XII e XIII)? Nela trabalharam, ombro a ombro, cristãos, judeus e muçulmanos na tradução, desta vez, do legado árabe para o latim, contribuindo para a renovação intelectual e científica da Europa medieval e até renascentista.<sup>13</sup> A esse propósito, conseguimos, há uma década, retrazar um movimento análogo, *toute proportion gardée*, nos meios luso-moçárabes.<sup>14</sup>

## Criação de um património comum

Essa colaboração plurirreligiosa para transmitir à posteridade um legado sentido como comum remonta à época de esplendor da própria Córdova califal.

Vejamos, a título ilustrativo, a saga da tradução da *Matéria médica* de Pedânio Dioscórides (século I a.C.). Considerado o manual de referência

<sup>12</sup> SAMIR, “Rôle des chrétiens”; HADDAD, *Syrian Christians*, pp. 70-98.

<sup>13</sup> Para além da monografia ainda não superada de Ángel GONZÁLEZ PALENCIA, *Don Raimundo y los traductores de Toledo* (Madrid, 1942), ver entre outros os respetivos capítulos de Danielle Jacquart em *Tolède XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs: Le savoir et la tolérance*, dir. Louis CARDAILLAC (Mémoire, 5), Paris: Éditions Autrement, 1991. V. tb. *passim*: Juan VERNET, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente* (Ariel Historia, 14), Barcelona: Editorial Ariel, 1978 (trad. franc. Paris, 1985; alemã Zúrique – Munique, 1984).

<sup>14</sup> A. SIDARUS, “Arabismo e traduções árabes em meios luso-moçárabes”, *Collectanea Christiana Orientalia* 2 (2005) 207-224 (pub. tb. em 2009 na col. online “LusoSofia” e, em 2013, com o n.º 998 da col. “Analecta Gorgiana” (Piscataway NJ: Gorgias Press).

por excelência pelos médicos da época greco-romana, esse tratado de botânica para uso médico – ou seja, um “tratado das *drogas*” – esteve na base da farmacopeia islâmica, antes de o ser para a Europa cristã até à época moderna.<sup>15</sup>

Existiu bastante cedo uma tradução árabe feita no século IX em Bagdade por dois cristãos entendidos. Só que foi feita com base numa tradução siríaca, e a paisagem da Mesopotâmia revelou-se bem diferente da bacia do Mediterrâneo, com a sua flora bem típica. Por outro lado, tinha-se adotado naturalmente a nomenclatura árabe local (às vezes com equivalentes persas...) ou, nas lacunas dela, recorrera-se à mera transcrição fonética dos termos gregos originais, deixando em aberto muitas questões. Daí que os médicos andaluzes ansiassem por uma reelaboração cabal desse manual vindo do Oriente. Foi assim com grande alarido que receberam uma cópia luxuosa do original grego, chegada de Constantinopla em meados do século X, um exemplar ainda por cima ilustrado – o que, no caso em apreço, é parte integrante da exposição científica.

O códex tinha sido enviado pelo próprio *basileus* ao *califa* de Córdova. Mais tarde, a pedido do potentado árabe, veio um monge bizantino de nome Nicolau para ensinar o grego e apoiar os trabalhos de tradução. Juntamente com o médico judeu Hasdáy ibn Shaprút e outra gente qualificada doutras comunidades religiosas, trabalhou-se, na própria corte califal, para verter a obra em árabe, respeitando então a nomenclatura e as realidades naturais hispano-árabes. Um trabalho que foi continuamente revisto e atualizado, graças aos múltiplos comentários – e também aos equivalentes existentes no idioma berbere.<sup>16</sup>

Em matéria de agricultura em geral, deve-se salientar que as tribos árabes que trocaram as zonas secas e desérticas pelas terras férteis da Mesopotâmia, do Crescente fértil, do Vale do Nilo ou do Sul peninsular, tinham muito que aprender com os habitantes autóctones das regiões conquistadas. Sabemos, de facto, que a lavoura está intimamente ligada aos ritmos sazonais e às condições atmosféricas específicas de cada região, gerando

<sup>15</sup> VERNET, *La cultura hispanoárabe*, pp. 69-72. Elementos mais abrangentes em Rifat Vedat YILDIRIM, “Studies on *De Materia Medica* of Dioscorides in the Islamic Era”. *Asclepio* 65:1 (2013) 7-13 (ed. online <<http://dx.doi.org/10.3989/asclepio.2013.07>>).

<sup>16</sup> Ver Albert DIETRICH, *Dioscurides triumphans* (Abhandl. Akad. Wiss. in Göttingen, Philol.-Histor. Klasse, 3. Folge, 172-173). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

um prolongado processo de aprendizagem e fixação de tradições seculares, ou mesmo milenares, de longo alcance social e cultural. Daí que os camponeses autóctones, os últimos a mudarem a religião ou a língua, tenham deixado traços duradouros na nova cultura emergente.

No Vale do Nilo, por exemplo, o calendário copto-faraônico, com todo o seu manancial de conhecimentos práticos e de anexins ou máximas populares muito terra-a-terra, permaneceu vigente no país até aos tempos mais recentes, quando a regulação das águas do Nilo e a tremenda explosão demográfica causaram profundas alterações laborais e sociais.<sup>17</sup>

Qualquer coisa de similar aconteceu na península ibérica, onde os moçárabes predominavam nos campos e foram instigados a reelaborar em árabe o seu calendário, ao mesmo tempo, astral, sazonal, agrícola e religioso. Temos assim o chamado *Calendário de Córdoba* (o *Kitáb al-anwá'*) do século x, que devemos à colaboração do médico *muladí* (“neomuçulmano”) ‘Aríb ibn Sa’d e do bispo moçárabe Rabí ‘ ibn Zayd, aliás Recemundo, bispo de Elvira (próximo de Granada), que foi mais que uma vez embaixador do califa em países cristãos.<sup>18</sup> A obra deixa entrever influências orientais, de que os nomes coptas dos meses são apenas um exemplo. Teve impacto, por sua vez, na posteridade tanto árabo-andaluza, como latina, acabando por dar, de um modo ou outro, os nossos conhecidos “almanaques” (ár. *al-manákh*).

No Iraque, numa era em que o setor principal da economia era a agricultura, realizou-se uma verdadeira revolução agrícola, com a introdução de novas plantas e árvores e processos de irrigação inovadores, que aumentaram grandemente a produção agrícola e a prosperidade geral no território.<sup>19</sup> Mas isso aconteceu mercê da recuperação, por via de traduções-adaptações da prática e dos conhecimentos autóctones locais.

O mais importante testemunho desse movimento, por causa do seu impacto na posteridade, inclusive na Hispânia islâmica e cristã, foi o famoso tratado de agricultura “nabateia” (na verdade, siríaco-caldeia antiga)

<sup>17</sup> Ver Charles PELLAT, *Cinq calendriers Égyptiens* (Textes Arabes et Études Islamiques, 26). Cairo: Institut Français d’Archéologie Orientale, 1986.

<sup>18</sup> VERNET, *La cultura hispanoárabe*, p. 74.

<sup>19</sup> Andrew WATSON, *Agricultural innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Technique – 700-1100* (Cambridge Studies in Islamic Civilisation), Cambridge: CUP, 1983.

do *sufi* de origem cristã Ibn al-Wahshiyya (séc. x).<sup>20</sup> É uma compilação heterogênea, que revela vestígios do siríaco, do grego e do palevi (a língua persa em uso no tempo dos sassânidas). Encontram-se nela também elementos de esoterismo hermético e de... orações que conhecemos da liturgia siríaca.

Mas já na segunda metade do século VIII, o Estado califal encomendava a tradução para o árabe de um tratado de agricultura existente em siríaco. Averiguou-se, porém, que representava uma mera tradução do grego duma compilação de *Geopónicas* da autoria de Casiano Baso Escolático (séc. VI), que integrava, entre outros, largos extratos de Anatólio de Beirute (séc. IV ou V). Recorreu-se então ao patriarca “nestoriano” Timoteu I, pedindo-lhe que assegurasse – juntamente com o seu par, o patriarca greco-melquita de Alexandria, Politiano, um exímio médico que se tinha já feito notar na corte de Bagdade – com vista a assegurar a fixação de um texto árabe correto com recurso ao original grego. Politiano aderiu e mobilizou o seu correligionário, o bispo de Damasco (cujo nome não foi transmitido), e o seu próprio *sincellum* – ou seja, secretário particular – o monge Eustácio, que lhe sucederá no trono patriarcal.<sup>21</sup>

Não interessa multiplicar os exemplos, frisando apenas essa emblemática mobilização das diferentes hierarquias cristãs, por instigação dos responsáveis do Estado islâmico, com o fim de partilharem os seus conhecimentos ancestrais com a *umma* (“nação islâmica”). Queremos apenas referir, voltando brevemente ao Egito, que o primeiro livro de cadastro nacional, *Kitáb al-misáha*, se deve a um neomuçulmano de origem copta: Ibn Mammáti (m. 1209). Teve uma educação arabística esmerada, que o impeliu para a vida literária e a poesia, ao lado da sua função de alto responsável das finanças – como acontecia frequentemente no Egito medieval.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Ver a notícia sobre o autor em <[http://www.filaha.org/author\\_Ibn\\_wahshiyah.html](http://www.filaha.org/author_Ibn_wahshiyah.html)> (26/02/16). A obra foi editada em 3 volumes por Toufiq FAHD, *Al-Filahah al-Nabatyyah... / L'agriculture nabatéenne attribuée a... Ibn Wahshiyah...*, Damasco: Institut Français d'Études Arabes, 1993-1998. A anunciada tradução francesa não parece ter sido publicada. Fahd tencionava fazê-la preceder de uma introdução que retomaria os seus estudos anteriores sobre a obra e suas congêneres.

<sup>21</sup> Ver a notícia biográfica amplamente documentada de Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite*, vol. II:2, Louvain: Peeters, 1988, pp. 21-22. Na seguinte nota, o respetivo autor ignora inteiramente este trabalho, assim como outros mais antigos de importância maior: Francisco Javier MARISCAL LINARES, “Comentarios sobre la edición de la *Filaha rumiyya*”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 39 (2003) 67-77.

<sup>22</sup> Aziz S. ATIYA, “Ibn Mammáti”, in *Coptic Encyclopedia*, New York – Toronto: Macmillan,

## Toponímia sacra

Tendo referido Santarém (em nota) e já que falámos de territórios e tradições ligadas a eles, debrucemo-nos sobre o caso interessantíssimo deste hagiotopónimo.<sup>23</sup>

Ao introduzirmos um estudo sobre Santarém enquanto “fronteira ambivalente islamo-cristã”, explicávamos quão simbólico nos parecia este hagiotopónimo cristão, “prenunciando todo um destino, senão um verdadeiro programa” de encontro e convivência, no meio dos conflitos e dos intentos de predomínio recíproco.<sup>24</sup>

De facto, surgido no fim do período visigótico, \**Santaren* designava um bairro ribeirinho de *Scallabis*, onde se encontrava uma capela dedicada ao culto de Santa Irena.<sup>25</sup> Ora, o nome Santa Irena > *Santaren* passou a designar a nova *madina* islâmica, implantada no planalto fronteiro à antiga urbe romana, mantendo-se assim através do topónimo arabizado *Shantarín*, mais tarde *Santarém*, e suplantando definitivamente o nome romano-celta de *Scallabis*.

Não é caso único! Faro, o nome da capital do nosso Algarve, representa a forma portuguesa encurtada de Santa Maria de Ibn Harún (Faroon > Faro).<sup>26</sup> A zona portuária da antiga cidade de *Ossonoba*, era designada por *Santa Maria*, por haver, num nicho incrustado na porta de saída para o mar, uma estátua da Virgem, que ficou intocada até à conquista cristã em 1248. O rei D. Afonso, o Sábio, chegou a dedicar-lhe umas estrofes nas

1991, vol. V, p. 1268 (pode-se consultar a ed. online: <<http://ccdl.libraries.claremont.edu/col/ccce/>>). Complementos em A. SIDARUS, “La pré-Renaissance copte arabe du Moyen âge (2ème moitié du XII<sup>e</sup>, début du XIII<sup>e</sup> siècle)”, in *Eastern Crossroads: Essays on Medieval Christian Legacy*, ed. Juan Pedro MONFERRER SALA (Gorgias Christian Oriental Studies, 1), Piscataway NJ: Gorgias Press, p. 209, n. 67.— Para gáudio do luso-egípcio que sou, e como sinal do universalismo predominante naqueles tempos, Ibn Mammáti chegou a condensar num único livro os quatro grossos volumes da primeira (!) história literária árabo-andaluz, da autoria de Ibn Bassám de... Santarém (séc. XII).

<sup>23</sup> Para esta secção, retomamos praticamente o que expusemos em SIDARUS, “Convívio étnico e cultural”.

<sup>24</sup> A. SIDARUS, “Shantarín/Santarém, fronteira ambivalente islamo-cristã”, in *Santarém na Idade Média. Actas do Colóquio (13-14 de março de 1998)*, Santarém: Câmara Municipal, 2007, pp. 319-335.

<sup>25</sup> Lembre-se que se trata de uma santa oriental do século III/IV, com o nome grego de *Ei/Irênê* (“Paz”). Sob a forma *Iria*, ela deixou fortes traços na toponímia portuguesa, ao mesmo tempo que na espanhola.

<sup>26</sup> A. SIDARUS, “Amaia de Ibn Maruán > Marvão”, *Ibn Maruán* 1 (1991) 19.

suas célebres *Cantigas de Santa Maria*.<sup>27</sup> Mais uma vez, o hagiotopónimo passou, sem pejo, a designar a nova cidade árabe que se desenvolvera à beira-mar, deixando para trás o antigo nome *Ossonnoba*, que ficou para designar toda a província (*kura*).

Que nomes de terras antigos perdurem para além da chegada de colonos ou conquistadores de outras línguas e cores, é uma coisa corrente. E o mais que um milhar de topónimos do Vale do Nilo que remontam à época copta, e até egípcia antiga, ilustram bem essa verdade.<sup>28</sup> O que é original e sugestivo, nos casos portugueses que acabámos de expor, é que topónimos com clara conotação religiosa cristã, designando na origem zonas periféricas de capitais regionais, como o foram *Scallabis* e *Ossonoba*, tenham sido adoptados, sem reservas, pelo poder árabo-islâmico em desfavor da nomenclatura histórica e neutra em termos religiosos.

## Uma história comum

A historiografia reflete a alma dos povos, pelo menos a imagem que eles têm de si – ou que querem dar de si. Se um povo exógeno assumir a narrativa das populações autóctones submetidas, dá sinal positivo de abertura, de vontade de convivência, de desejo de se fundir com as essas populações.

Vejamos o caso emblemático do destino dado à história universal de Orósio na época árabo-islâmica.<sup>29</sup>

Natural da Hispânia Romana, possivelmente de Braga, Paulo Orósio (*ca.* 385 até *ca.* 420) era sacerdote, teólogo e apologista cristão, mas sobretudo um ilustre historiador. De entre as suas obras, sobressaem as *Historiae*

<sup>27</sup> José D. Garcia DOMINGUES, “Ossónoba na época árabe”, *Anais do Município de Faro*, 3 (1971) 179-229; aqui, pp. 223-229, § XV (existe separata com data de 1972); Manuel Luís REAL, “Reflexões sobre o moçarabismo no Gharb al-Andalus: O caso português”, in *Entre Roma e o Islão*, ed. Susana GÓMEZ, Mértola: Campo Arqueológico, 2015, p. 266.

<sup>28</sup> Stefan TIMM, *Das christlich-koptische Ägypten: Eine Sammlung christl. Stätten in Ägypten in islam. Zeit*, 6 vols. (Beihefte TAVO, Reihe B, 41:1-6), Wiesbaden: Tübingen Atlas des Vorderen Orients, 1984-1992. Volume de índices por Karl-Heinz BRUNE, no n.º 41:7 da mesma coleção (2007).

<sup>29</sup> Repetimos aqui o caso apresentado no estudo paralelo SIDARUS, “Convívio étnico e cultural”.

*Adversus Paganos*, escritas a pedido de Sto. Agostinho. Foi um dos livros de história com mais repercussão na passagem da Idade Antiga à baixa Idade Média europeia, bem como na historiografia hispânica em absoluto. Trata-se de uma narrativa dos tempos primordiais até ao momento em que viveu o autor, dando entre outros um papel de destaque aos povos e impérios pagãos (não cristãos), pelo que foi amplamente utilizada até ao Renascimento para o estudo da Antiguidade. Conhecemos dela qualquer coisa como 200 manuscritos e 26 incunábulo!

Ora, os árabes de Córdoba notaram cedo a importância dessa obra. Um exemplar dela terá chegado de Constantinopla, juntamente com a obra de Dioscórides apresentada atrás. Traduziram-na em conjunto, desta vez, os dois *qadis* (juizes) da cidade: o muçulmano Qásim ibn Asbagh e o cristão Walíd ibn Khazuyrán. Foi assim amplamente citada pelos historiadores posteriores, até ao grande Ibn Khaldún (1332-1406), obviamente no que toca à história antiga, tornada, pois, uma história comum, graças à mediação cristã.<sup>30</sup>

Ibn Kahldún, tal como os historiadores enciclopedistas egípcios dos séculos XIV-XV, Maqrizi, Qalqashandi e outros, usou ainda a história universal de al-Makín Ibn al-‘Amíd, da época áurea da literatura copto-árabe no século XIII. E eles todos insistem em mencionar os outros autores cristãos que inspiraram Ibn al-‘Amíd: o seu contemporâneo e correligionário Abu Shákir Ibn al-Ráhib, mais os dois autores melquitas do século X, Sa‘íd Ibn Batriq, aliás Eutíquio, patriarca de Alexandria, e Mahbúb al-Manbijí, aliás Agapius de Mabbug/Hierápolis (na alta Mesopotâmia).<sup>31</sup> Assinale-se que as obras destes dois últimos autores cristãos foram as primeiras histórias universais a serem escritas em língua árabe!

<sup>30</sup> Mayte PENELAS (ed.), *Kitab Hurusiyyus: Traducción árabe de las “Historiae adversus paganos” de Orosio* (Fuentes árabe-hispanas, 26), Madrid: CSIC, 2008. De acordo com a estudiosa, em vez de uma tradução a dois, tratar-se-ia de uma compilação feita por um único autor, o moçárabe Hafis ibn Albar (Álvares/Álvarez) al-Qúti (“o Godo”), do século IX, de que temos uma conhecida tradução árabe poética do Livro dos Salmos. Para a tradição que reportámos no texto, ver Vernet, *La cultura hispanoárabe*, p. 74; v. tb. p. 70.

<sup>31</sup> A. SIDARUS, “Copto-Arabic Universal Chronography Between Antiquity, Judaism, Christianity and Islam”, *Collectanea Christiana Orientalia* 11 (2014) 239.

## Auges culturais de minorias religiosas

Acabámos de aludir à idade de ouro da literatura copto-árabe, que se desenvolveu no século XIII e parte do século XIV.

Trata-se de um verdadeiro renascimento, implicando também as artes, como explicitado em estudos nossos sobre esta época.<sup>32</sup> O que nos parece relevante é que correspondeu à fase de afirmação cabal do carácter nacional egípcio no quadro duma comunidade de entidades árabes. E este preciso facto abriu caminho para que o Egito se perfile como o novo centro árabe da civilização islâmica, no lugar da Bagdade califal, entrada em declínio e, logo, selvaticamente destruída pelos mongóis (1258).<sup>33</sup> Por outro lado, a maior parte dos protagonistas do auge da cultura copta (considerada do ponto de vista do seu universalismo) pertenciam a linhagens familiares muito ativas tanto na vida eclesiástica como na alta administração do Estado.<sup>34</sup>

Mas este caso duma minoria religiosa atingir o seu auge cultural debaixo da alçada de um poder árabo-islâmico não se restringiu à comunidade copta do Vale do Nilo. Na Alta Mesopotâmia, ligeiramente antes, as comunidades cristãs de língua siríaca conheceram um fenómeno análogo, até na sua própria língua, o siríaco.<sup>35</sup>

E, coisa hoje um pouco silenciada..., os judeus do califado de Córdoba, já no século X, iniciaram um processo similar que durou três séculos, no qual o hebraico foi recuperado e tornado língua de cultura, de filosofia e de ciências, preparando-os para intervirem eficazmente na história cultural e económica da Europa medieval e moderna e, de um certo modo, até aos nossos dias.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> O mais recente e completo trabalho é de 2010: “La Renaissance copte arabe du Moyen âge”, in TEULE (ed.), *The Syriac Renaissance* (cit. n. 35), pp. 311-340. Versão inglesa mais compacta em *Coptica* 1 141-160.

<sup>33</sup> O califado fatímida do Cairo tinha acabado um século antes e o rival de Córdoba, já nos princípios do século XI.

<sup>34</sup> A. SIDARUS, “Families of Coptic Dignitaries in the Ayyubid Period and the Golden Age of Coptic Arabic Literature (13<sup>th</sup> cent.)”, *Journal of Coptic Studies* 15 (2013) 189-208.

<sup>35</sup> Herman TEULE *et al.* (ed.), *The Syriac Renaissance* (Eastern Christian Studies, 9), Leuven: Peeters, 2010.

<sup>36</sup> Ver entre outros: Carlos DEL VALLE, *La Escuela hebrea de Córdoba*, Madrid: Editora Nacional, 1981; Ángel SÁENZ-BADILLOS (ed.), *Judios entre árabes y cristianos*, Córdoba: Ediciones El Almendro, 2000.

## Epílogo

Essas épocas de excepcional abertura e fecundidade afiguram-se prenhes de ensinamentos para a história social e religiosa neste princípio de milénio.<sup>37</sup> Questionam, na verdade, as motivações dos movimentos de intolerância e de exclusão, de monolitismo e de totalitarismo religiosos ou culturais, que emergem por todos os lados – e não apenas no trágico Médio Oriente atual – como panaceia para as tensões e as crises das nossas diferentes sociedades.

Não é o lugar aqui para desenvolver as questões políticas do momento, acenadas no início da presente exposição.<sup>38</sup> Mas poderemos mais facilmente perceber, depois do que se disse e tomando em consideração a essência das religiões, que não há verdadeiras “guerras religiosas” ou “choque de culturas ou civilizações”! Os conflitos e confrontos que assolam o nosso mundo não têm origem primeira nas religiões, na diversidade cultural ou nas pertenças étnicas. Eles alimentam-se, em primeiro lugar, de interesses sociais, económicos e políticos antagónicos (e sub-reptícios...). E resultam numa ordem mundial (ou regional ou local) injusta ou desequilibrada. Quando questões de pertença religiosa, cultural ou étnica vêm à ribalta, elas estão a ser manipuladas – em geral por pequenos grupos (!) – quer para “legitimar” a imposição violenta daqueles interesses, ou como reação, por vezes desesperada, àquela ordem das coisas viciada e intolerável ou ainda a intervenções externas intempestivas...

<sup>37</sup> Para mais exemplos e extensão do fenómeno, ver além de VERNET, *La Cultura hispanoárabe* (1978); Maria Rosa MENOCAL, *The Ornament of the World: how muslims, jews and christians create a culture of tolerance in medieval spain*, Boston: Little – Brown, 2002 (trad. franc. *L'andalousie arabe...*, Paris, 2003); Nicolas PROUTEAU – Philippe SÉNAC (ed.), *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIIIe-XIIIe siècle): Échanges et contacts* (Civilisation Médiévale, 15), Poitiers: CESC, 2003.

<sup>38</sup> Ver entre outros: Bernard LEWIS, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford – New York: Oxford UP, 2001 (várias reeds. e trads.); Nelly LAHOUD – Anthony H. JOHNS (ed.), *Islam in World Politics*, London – New York: Routledge, 2005 (resenha por A. Sidarus in *Archives des Sciences Sociales des Religions* 138-2007, pp. 186a-187a); Henri BRESCH *et al.* (dir.), *Politique et religion en Méditerranée: Moyen Âge et époque contemporaine*, Saint-Denis: Bouchène, 2008 (resenha por D. Valérien in *Bulletin critique des Annales islamologiques* 25-2009, pp. 55-56).