

O sentido dos árabes no nosso sentido. Dos estudos sobre árabes e sobre muçulmanos em Portugal**

Existe um número considerável de razões que tornam difícil a reflexão acerca dos estudos árabes e islâmicos em Portugal. Começar por enunciá-las será, talvez, a melhor maneira de a encetar.

Em primeiro lugar, deparamos com a fluidez das fronteiras disciplinares do campo. É, obviamente, impossível encontrar os seus limites sem analisar a formação histórica e a evolução da sua institucionalização. Assumir essa fluidez é supor uma configuração multidisciplinar essencialista de tipo orientalista. Mas, a julgar pelo que se passa no panorama nacional contemporâneo, o campo parece, de facto, congregar uma rede relativamente densa (embora pouco ampla) de investigadores de diferentes disciplinas e formações, criada também ao sabor de circunstâncias e de redes de conhecimento pessoais, cooptando estudiosos ou interessados fora mesmo do meio académico, de acordo com o tema específico elegido para os *fora* ou para as publicações. Contingências do mesmo tipo, que começam agora a ser sujeitas a análise¹, condicionaram também a definição histórica de um domínio que, ainda por cima, se mostrou especialmente vulnerável a apropriações políticas por via das construções identitárias.

* Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa

** Agradeço o generoso e profícuo diálogo com AbdooolKarim Vakil em torno deste artigo, bem como os comentários de um *referee* anónimo, assumindo, no entanto, a exclusiva responsabilidade dos argumentos aqui desenvolvidos.

¹ V., entre outros, Vakil (2000, 2003a e 2003b) e os trabalhos em curso das investigadoras do Centro de Estudos Africanos e Asiáticos do IICT Eva-Maria von Kemnitz sobre o «Arabismo e orientalismo e relações entre Portugal e o Norte de África (sécs. xviii-xx)» e Ana Rita Moreira sobre «Árabes e arabismo nas interpretações de Portugal».

Em segundo lugar, uma primeira abordagem do tema demonstra-nos que este foi um campo que desde cedo empreendeu as suas próprias resenhas, num processo de reavaliação regular dos seus fundadores e descendentes (Garcia, 1959; Machado, 1964 e 1967; Farinha, 1977 e 1978; Sidarus, 1986). Essa constante auto-avaliação genealógica — extremamente útil para as reflexões aqui alinhavadas — mostra-nos, desde logo, duas coisas. A primeira é que a sua fluidez de fronteiras (disciplinares, mas também territoriais: que árabes, que Islão?) parece ser compensada pela constante referência a uma cadeia própria de fundadores e personagens centrais. A segunda é que o encadeamento dessa genealogia se reproduz, afinal, dentro de um leque restrito de disciplinas que não se afastam do espectro académico do orientalismo noutros países: a história, a linguística, a literatura, a arqueologia e a etnografia².

Essa indefinição do campo coloca a antropologia, domínio onde rapidamente me situo quando me afecta o processo de identidades múltiplas que também toca os académicos³, num espaço ambíguo: se, por um lado, ela também participou, historicamente, nos estudos árabes e islâmicos, por outro, tem negligenciado, contemporaneamente, a produção sobre esses contextos. E isso leva-nos à terceira razão que inibe aqui uma análise acabada: que legitimidade nos *autoriza a objectificar* um campo que (interessará reflectir porquê) a antropologia tem vindo a desprezar?

Em quarto lugar, apesar de podermos continuar a espantar-nos com a relativa exiguidade do campo em causa — comparativamente com a produção europeia e tendo em conta as relações históricas de Portugal com os árabes e com o Islão —, a proverbial escassez de trabalhos nessa área começa, a pouco e pouco, a poder relativizar-se: através de revisões em curso que trazem à luz publicações negligenciadas⁴ e pelo interesse crescente pelos «árabes» e pelos «muçulmanos», que provocou a entrada em (no) campo de jovens académicos. Isso torna impossível fazer um levantamento justo e actualizado do que se passa no domínio.

É possível, contudo, mesmo para quem, como eu, se move transversalmente ao território, encetar certas reflexões sobre o tema, algumas das quais relevam, precisamente, das meras considerações que acabei de enunciar. Fá-lo-ei tentando articular outras que, de diferentes pontos de vista, já o abordaram.

² Testemunho disso são, entre outras coisas, os diversos congressos organizados em território nacional, como o IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos (1968) (v. AAVV, 1971) ou, mais tarde, o XI Congresso da União Europeia de Arabistas e Islamólogos (1982) (v. AAVV, 1986).

³ Reflecti já sobre estas angústias em 1999 e retiro-me aqui discretamente do campo dos estudos árabes, muito embora também a minha pesquisa, dentro da área disciplinar da antropologia, se tenha desenvolvido fundamentalmente em contexto árabe, mais especificamente em Marrocos. Não recuso, por isso, a possibilidade de *objectificação* do meu próprio trabalho para uma análise dos estudos árabes em Portugal, a qual, no entanto, teria de ser muito exaustiva para merecer essa inclusão.

⁴ Sobretudo Vakil, no que respeita ao discurso e práticas colonialistas relativas às populações muçulmanas (v. Vakil, 2003a e 2003b).

Partamos do meu próprio campo. É hoje incontestável que a antropologia tem uma agenda política. E a reflexão em torno das dimensões políticas da disciplina foi, em larga medida, espoletada pelos contextos árabes e islâmicos. Isso teve que ver, já o sabemos, com o próprio papel que os árabes tiveram nas construções identitárias ocidentais e particularmente europeias. Ainda mesmo antes de Said (2004 [1978]), já autores como Talal Asad (1973), Pierre Bourdieu, Fanny Collonna ou Rodinson (v. AAVV, 1976), ou mesmo, à sua maneira, Clifford Geertz (1969), se tinham debruçado sobre as implicações políticas do orientalismo. Este foi um processo que, por seu turno, teve incidência no concomitante desenvolvimento reflexivo da antropologia, que tem, ainda hoje, as suas sequelas. Logo nos anos 80, entre o leque de textos introspectivos que caracterizaram a antropologia de então, figura um onde Leila Abu-Lughod (1989) descreve — inspirando-se nas proficuas ideias de *gatekeeping concepts* e de *freezing metonymics* de Appadurai (1986 e 1988) — três paradigmas estruturantes e constrangedores dos estudos antropológicos, sobretudo anglófonos, produzidos sobre contextos árabes até então. Apesar do número de obras citadas (186), Leila Abu-Lughod parece não ter grande dificuldade em arrumá-las numa grelha conceptual constituída por apenas três categorias — harem, islão, segmentaridade⁵. Na resenha analítica intensiva levada a cabo por Leila Abu-Lughod não figuram, naturalmente, textos de autores portugueses. Não é de estranhar para uma antropologia periférica. Mas uma explicação mais consistente apresenta-a João Leal (2000), ao demonstrar, inspirando-se na dicotomia de Stocking (1982), que a tradição antropológica portuguesa não é a da construção de um império, mas a da construção de uma nação. É o mesmo argumento que permite então aceitar sem espanto que a maioria dos estudos que podemos incluir na categoria de antropológicos relativos aos árabes se tenham desenvolvido, não no espectro da antropologia colonial aplicada, mas no campo disciplinar da história e do território português e frequentemente associados à construção identitária nacional ou regional.

Do ponto de vista académico, é no quadro amplo de etnografias portuguesas que se desenvolveram entre 1870 e 1970 e que contribuíram para a construção de Portugal como uma nação imaginada (Leal, 2000) que encontramos aquilo que podemos considerar as abordagens antropológicas sobre os árabes e o Islão. Na realidade, mais sobre os árabes do que sobre o Islão⁶.

⁵ Outros autores trabalhando sobre os contextos incluídos, como Gilsenan (1990), Street (1990), Mitchell (1988) e, mais modestamente, eu própria (1999), seguem e actualizam o mesmo exercício e argumento nas décadas subsequentes.

⁶ Segundo Vakil (2002), «não existe qualquer tradição académica de estudos islâmicos e, mais especificamente, islamológicos em Portugal, arabistas, sim». Importa esclarecer que a associação que aqui faço entre «árabes» e «muçulmanos» decorre do mimetismo com a visão mediatizado e do senso comum que é o que pretendo aqui visar, em última análise, ao tentar desconstruir os usos políticos dos estudos sobre os árabes e sobre o Islão. O «efeito Mértola», que adiante esclareço, é disso um bom exemplo.

Ainda assim, trata-se de aproximações que não se subsumiram ao campo estrito da disciplina que, constituindo-se enquanto tal no fôlego da regeneração da vida intelectual portuguesa expirado das Conferências do Casino (1871), viria a manter flexíveis as suas fronteiras até muito tarde. Assim sendo, e na medida em que o debate relativo aos árabes entre Oliveira Martins (1845-1894) e Alexandre Herculano (1810-1877) é precursor de futuras discussões, conviria, como classicamente se tem feito, encetar a reflexão por aí. É que é importante reter que a primeira aproximação aos árabes na historiografia moderna se fez pela via da etnogenealogia. Na verdade, e esse é um dos argumentos a explorar aqui, a etnogenealogia será o cenário mais comum para a entrada em cena dos figurantes árabes (ou mais frequentemente moçárabes) na história e na antropologia portuguesas. Para além disso, o debate entre Oliveira Martins e Alexandre Herculano é premonitório também na construção de outro argumento que, avançando na história, vai ganhando espessura: o de que o interesse pelo passado (ou outra área de investigação) relativo aos árabes não implica, necessariamente, um distanciamento em relação aos discursos hegemónicos sobre nacionalidade e outras estratigrafias identitárias e, muito menos, arabofilia. A linha forte a seguir aqui seria a da genealogia de Herculano, cujo guião historiográfico introduz os árabes como figurantes na história nacional, sem que, no entanto, isso pareça perturbar a arabofobia patente nos seus romances (cf. Farinha, 1977); do seu discípulo David Lopes (1867-1942), que, burilando a metodologia e instrumentos científicos do campo e importando as modas do orientalismo francês, não deixa, por isso, de seguir as teses arianistas anunciadas por Oliveira Martins (cf. Moreira, 2000); e, por fim, de José Garcia Domingues (1910-1989), que, depois de uma vida dedicada aos estudos dos aspectos da história luso-árabe, reconhece a ausência de impacto arabizante na cultura portuguesa, assumindo-se mesmo, gracejante, como um arabista antiárabe (Vakil, 2003a). Finalmente, recuar a Herculano permite-nos alcançar a profundidade histórica de outro ingrediente que encontraremos frequentemente disseminado em posteriores abordagens relativas aos árabes em Portugal: aquele que, pode dizer-se, contém as sementes de uma espécie de «multiculturalismo estratigráfico», projectando no passado a convivência política de diferentes culturas e fazendo disso uma mais-valia identitária, o que viabilizaria a perspectiva (retro e prospectiva) de uma possível convivência entre os povos. Em qualquer caso, falar dos árabes não chega, como pretendeu Adolfo Coelho para o *povo*, para os elevar.

Esta é a linha directa, espinha dorsal do retrato que o arabismo em Portugal faz de si próprio. A revisão do campo disciplinar estrito costuma colocar as suas raízes institucionais na criação do cargo de «mestre e intérprete da língua arábica» do reino de Portugal, oficializado por decreto real

em 1795, pela primeira vez ocupado por Fr. João de Sousa. É de sublinhar, como faz Adel Sidarus (1986, p. 22), que só na época «das luzes pombalinas», portanto depois de abandonadas as últimas praças portuguesas em Marrocos (de facto, as últimas em território árabe), e com o ímpeto académico e pedagógico que levava à criação de cadeiras de estudos orientais por toda a Europa, é que se institucionalizou o campo e se abandonou o espírito pragmático que até então determinara o conhecimento da *aravia* (*ibid.*, p. 21). Mas o verdadeiro momento da institucionalização chegará com David Lopes, cujo domínio da língua lhe permite o refinamento do argumento herculiano que veicula e legitima. David Lopes, como dirá ainda Sidarus, integrará «na sua orientação científica, assim como na sua visão cultural, as três dimensões «paranacionais» que definem o Portugal histórico: os árabes na Península, os portugueses em Marrocos e os portugueses no vasto Oriente» (1986, p. 31). É a partir dele que se estabelece a verdadeira genealogia dos especialistas, onde entroncam nomes como os de Joaquim Figanier (1898-1962) e, depois, José Garcia Domingues e José Pedro Machado⁷.

Embora assim bem definido a partir da sua autogenealogia, o arabismo contamina e deixa-se contaminar pela antropologia nascente dos mestres, onde avultam nomes como os de Teófilo Braga (1843-1924), Consiglieri Pedroso (1851-1910) e Leite de Vasconcelos (1858-1941).

Sem pretender aqui esgotar a análise do elemento árabe (difícil, sublinho, de isolar nas perspectivas oitocentistas sem cair numa aproximação, ela própria, essencialista) na construção do argumento etnogenético, parece óbvio que, no âmbito daquilo que é considerado a genealogia da antropologia (Dias, 1952), é em Teófilo Braga que o encontramos mais explicitado, sob a vertente do moçarabismo, que incluía como estrato importante na sua inovadora etnogenealogia pluralista (Leal, 2000; Branco, 1985). Independentemente da própria evolução do seu discurso etnogenético, o árabe surge em Teófilo Braga, como entre os arabistas, enquanto elemento potenciador de qualidades intrínsecas à identidade portuguesa, mais do que como seu gerador. Já para Leite de Vasconcelos, entusiasta das teses lusitanistas, a sua função parece quase cosmética: o contacto com os árabes não faz ruir «os fundamentos das civilizações hispânicas, sempre presentes nas sociedades cristãs e até nas dos oportunistas e renegados que abraçam por cálculo ou convicção o credo dos vencedores»; se ‘deslumbrados pelos esplendores da

⁷ E, no dizer de Sidarius, foi ainda «à sombra da [...] inesquecível figura [de Figanier] que desabrochou, na Faculdade de Letras de Lisboa, a vocação arabística [de] António Losa, Pedro Cunha e Serra e António Dias Farinha» (1986, p. 36).

civilização oriental, deixam colorir-se, em superfície’, a marca do arabismo não será notada na profundidade [Vasconcelos, 1980 (1933), p. 297]» (Moreira, 2003).

Será importante, entretanto, sublinhar para o meu argumento que estas etnografias se encontram indissociáveis da arqueologia, funcionando esta, nalguns casos expressamente (e o paradigma disso será Leite de Vasconcelos), como um desvio pelo passado para explicar o presente (Leal, 2000; Silva, 1997). A arqueologia, pode dizer-se, encontra-se, assim, ao serviço da etnogenealogia e a etnogenealogia funciona, por seu turno, como uma espécie de *gatekeeping concept* das aproximações aos árabes.

Outra característica que se encontra menos explorada no que respeita aos estudos árabes, mas que merecia análise semelhante à que tem sido desenvolvida para outros contextos (Silva, 1997; Brito e Leal, 1997, orgs.), tem que ver com o desenvolvimento concomitante de um saber local, saber esse que, de resto, estrutura uma rede de interesses regionais muitas vezes posta ao serviço ou em conexão com o saber central mais institucionalizado. Nesse quadro, que é mais amplo do que o que aqui exponho, encontrar-se-ão figuras como Estácio da Veiga (1828-1891) e, mais tarde, Ataíde de Oliveira (1842-1951), cujos perfis mereciam ser estudados para uma compreensão mais etnográfica do fenómeno⁸.

Mas, se essa meta-etnografia se mostra necessária para a desconstrução do arabismo e da sua suposta arabofilia, ela tem de ser colocada num quadro plurissituado que não desdenhe a formatação dos discursos hegemónicos europeus que também o definiram. É útil reter aqui as hipóteses lançadas para o orientalismo académico português por Moreira (2000), que tentarei resumir: como no resto da Europa, o orientalismo português não teve que ver com a construção de um Oriente, mas sim com a construção identitária de Portugal; o arabismo português reconhece-se e assume-se como tributário do orientalismo europeu, mas resulta de uma apropriação local, para consumo interno, de práticas discursivas alheias e, nessa medida, autonomiza-se dos discursos orientalistas hegemónicos; o arabismo português visa, antes de mais, a europeização de Portugal, com o sacrifício, isto é, a «orientalização», de algumas das suas regiões menos desenvolvidas; o arabismo português visa também, como noutros países das margens da Eu-

⁸ «Etnografia espontânea» é a designação sugestiva de João Leal (1997), que gostaria de adoptar aqui, para reconhecer um projecto comum por trás desses diferentes tipos discursivos — literário, político, etnográfico — que argumentaram para a identidade de um «povo». Relativamente à criação espontânea de redes de eruditos locais — por exemplo, a que se desenvolveu sob o impulso de Leite de Vasconcelos —, cujo saber era produzido e consumido endogenamente (v. Silva, 1997), seria ainda interessante fazer repousar a análise vertical entre «centro e periferia» sobre outra, horizontal, que perspectivasse as redes locais intraclassistas.

ropa, embora muitas vezes sem sucesso, a «desorientalização», consequente «europeização» e «capitalização social» dos intelectuais face às camadas populares, em cujo folclore diagnosticam as sobrevivências do árabe.

Assim, longe do quadro colonialista que formatou o orientalismo em França, protegido dos encarniçamentos provocados pela juventude dos nacionalismos exacerbados europeus e relativamente distanciado das polémicas do arabismo espanhol⁹, a retórica etnogenética portuguesa parece ir buscar aos debates europeus apenas o que lhe interessa para conformar um argumento que poderia, nalguns casos, sobreviver... sem os árabes. Mas a verdade é que é a própria prática discursiva europeia orientalista que muitas vezes não o permite: de facto, assiste-se, concomitantemente, a uma certa orientalização romântica da Península. Isso explica a «dupla ambiguidade do orientalismo português: simultaneamente consumidor das imagens ocidentais do Oriente e vítima delas, angustiadamente consciente de ser objecto de outras formas de orientalização» (Vakil, 2000, p. 91). Mas, se é verdade que podemos encontrar nessa subalternização a explicação para a inibição do orientalismo ibérico (Moreira, 2000), por outra parte, é também possível detectar um esforço de reciclagem dessa orientalização para a criação de uma especificidade nacional, um apimentar da «psicologia étnica» que encontramos em Teófilo Braga ou no fatalismo de Teixeira de Pascoais (cf. Leal, 2000). Esse recurso ao elemento árabe para procurar uma especificidade nacional numa identidade que é, antes de tudo, europeia deve ser também retido. Concomitantemente, e para abrir mais pistas para a análise do campo e fortalecer o meu argumento a jusante, importa referir a capitalização dessa mesma orientalização do nosso Ocidente, detectável, a outros níveis, como no da progressiva, embora ainda incipiente, mercadorização turística. Sintra, que desde cedo promove a exaltação dos seus elementos mais arabizantes para melhor a conformar ao gosto dos viajantes do *grand tour* romântico (cf. Costa, 2002), parece ser um bom exemplo disso.

Entretanto, a verdadeira institucionalização da antropologia segue, com Jorge Dias (1907-1973), na linha de preocupações etnogenéticas, socorrendo-se, como já anteriormente acontecera, da cultura material para traduzir o discurso importado das áreas culturais. Para isso recorre também à geografia. É ela que explica, em última análise, a diversidade cultural portuguesa — Portugal atlântico/Portugal mediterrânico/Portugal transmontano (Dias, 1990a, 1990b e 1990c). Mais uma vez, a genealogia académica é útil: é fácil reconhecer aqui a influência do modelo de Orlando Ribeiro (1911-1997). Em ambos os casos o elemento árabe se dilui agora num «discurso pastoral sobre o mediterrâneo» (Leal, 1999). A cultura aparece ancorada, mais do

⁹ Essa relativa distância merece, contudo, maior atenção do que aquela que posso aqui dedicar-lhe. Em todo o caso, a polémica em torno da *convivenza*, que parece se mantém hoje acesa em Espanha (v. Fanjul, 2000), não parece ter alcançado em Portugal a mesma exuberância que no país vizinho (v. também nota 15).

que nos seus vestígios arqueológicos, na natureza *natural* das suas fundações, definindo contrastes que se reflectem na cultura material, nas tecnologias agrícolas e, de forma particular, na arquitectura. A esta vertente determinista alia Jorge Dias a inspiração difusionista da sua formação germânica, bem como a predilecção evidente pelas culturas do Norte (suevos e outras tribos germânicas no Portugal atlântico e lusitanos, de origem pré-histórica, no Portugal transmontano), que o levam a desconsiderar, na sua etnografia, o Sul, mediterrânico (formatado por romanos e árabes). Ao contrário, Orlando Ribeiro (1945) entende o Mediterrâneo como o berço da civilização e como lugar privilegiado para a observação de um raro e profundo equilíbrio ecológico, testemunho de séculos de um encontro harmonioso entre o homem e a natureza, preservado num mundo em que a angústia face ao *espúrio* impulsionava a busca da *autenticidade* (MacCannell, 1989 e 1973). Como refere ainda Leal (1999), se a ideia da materialização de uma utopia nostálgica não se manifesta expressamente em Orlando Ribeiro, já em Jorge Dias ela ganha claros contornos no seu sonho manifesto de constituição de uma comunidade na serra do Montemuro. Por detrás de um discurso alegadamente científico torna-se visível o motor de um projecto político e pessoal, que voltaremos a encontrar, mais tarde, sob novas configurações.

Ao mesmo tempo, também com Jorge Dias se institucionaliza outra vertente da antropologia: a que se vira para as colónias. E, para o que nos interessa, isso leva-nos à esteira dos estudos, agora não sobre árabes, mas sobre o Islão, fora do contexto da metrópole.

Essa vertente tem sido negligenciada, o que tem reforçado o argumento inicial de que os estudos árabes-islâmicos se subsumiam, basicamente, nas questões relacionadas com as origens do povo português e da nação. E, no entanto, Said lamenta ter deixado de lado, na sua obra, «*as importantes contribuições para o orientalismo da Alemanha, da Itália, da Rússia, da Espanha, de Portugal*» (2004, p. 19)¹⁰. Conheceria verdadeiramente Said a produção orientalista portuguesa? Ou pressuporia apenas, necessária e circularmente para o seu argumento, que um gigante imperialista tinha obrigatoriamente de produzir orientalismo? Novamente, a resposta mais fácil é a de conceder que, ainda que Portugal tivesse uma tradição imperial, as suas relações com os países árabes/islâmicos foram de um colonialismo — se assim podemos chamar-lhe — precoce e que não chegou a estimular o tipo de produção antropológica francesa ou inglesa. Mas, como vimos, o tema da presença e influência lusitanas em terras islamizadas, para além do seu reduto luso, constitui o terceiro painel do tríptico da grandiosa obra de David Lopes e a sua influência terá dado frutos também nesse sentido: Joaquim Figanier, seu discípulo, in-

gressará na Escola Superior Colonial, depois Instituto de Línguas Africanas e Orientais, onde leccionará nas décadas de 40 e 50.

O alcance colonial dos estudos sobre árabes e muçulmanos em Portugal é talvez o elo menos conhecido que é necessário recuperar — para além do que foi produzido na estrita autogeneologia disciplinar¹¹ — para sustentar o argumento central de que o orientalismo português, onde os árabes e os muçulmanos sempre apareceram como meros figurantes externos e secundários para a construção da identidade nacional, se circunscreveu às paisagens constitutivas do berço da nação.

É verdade que os estudos mais divulgados que foram publicados com referência a grupos muçulmanos nas colónias — no quadro, por exemplo, da Junta de Investigações do Ultramar (v., entre outros, *O Mundo Árabo-Islâmico e o Ultramar Português*, de José Júlio Gonçalves) — foram de tal modo generalistas e assumidos no seu utilitarismo político que é com relutância que os consideramos, à luz das aquisições contemporâneas da disciplina, antropológicos. No entanto, eles constituem um importante acervo de análise que só agora começa a ser explorado (Vakil, 2003a e 2003b), revelando uma face bem mais complexa e ambígua das relações do regime salazarista com as comunidades muçulmanas e seus efeitos contemporâneos. Isso coloca-nos na esteira dos estudos pós-coloniais.

É também verdade que a antropologia colonial portuguesa é tardia (Peireira, 1986 e 1998), condicionada, entre outras coisas, pela Conferência de Bandung, que, em 1955, estigmatizava definitivamente o colonialismo português, ao mesmo tempo que se evidenciava o processo independentista em curso. A urgência de uma inflexão na política ultramarina portuguesa foi particularmente pressentida por Adriano Moreira, que liderou, nos anos 1950, um «plano de ocupação científica» dos territórios colonizados. A partir de então passa a ser estimulada a prática «assimilacionista» sob a égide do já mítico discurso do luso-tropicalismo, apostando-se na incorporação do território e dos povos colonizados num «todo nacional».

Se podemos concordar com João Leal quando diz que a antropologia portuguesa é eminentemente determinada pela ideia de nação, não devemos permitir-nos ser acusados de branqueamento de alguns exercícios colonialistas que a antropologia não quer incluir na sua estirpe. As recentes descobertas de Vakil — que vão, nesse domínio, muito para além das obras tipificadas, como a de José Júlio Gonçalves — levam-nos, justamente, a ultrapassar esse constrangimento do *gatekeeping concept* da etnogeneologia relativamente aos enfoques portugueses incidentes sobre árabes ou muçul-

¹¹ Aqui, tal como foi sugerido para a leitura das primeiras aproximações etnogenéticas (v. nota 8), impunha-se o alargamento do campo de análise a toda uma produção extra-académica que melhor esclareceria o elo orientalista do saber-poder.

manos, ou, melhor dizendo, a acompanhar o seu alcance para além do território metropolitano¹².

Enquanto a antropologia começa a explorar a capitalização exaustiva e intensiva do luso-tropicalismo para além do mero diálogo luso-brasileiro, mostrando como ele invade todos os domínios constitutivos da identidade portuguesa (entre outros, Almeida, 2000, e Leal, 2000), Vakil surge a lembrar como o próprio fundamento do argumento de Freire se baseia também no pressuposto e na profundidade de uma convivência pacífica entre árabes e cristãos (v. Castelo, 1998, pp. 30-31). Isolando este argumento, Vakil introduz no luso-tropicalismo uma força especial no que respeita à análise do discurso e práticas coloniais relativas aos muçulmanos (cf. 2003a 2003b). Com a sua ajuda podemos acompanhar os tópicos que continuaram, afinal, a condicionar a reflexão, agora colonialista, sobre os estudos árabes e islâmicos: utilitarismo identitário e político, multiculturalismo, então reforçados pelo luso-tropicalismo. A transferência dos condimentos utilizados e manipulados na construção do argumento etnogenético da nação para a conveniência colonialista é atestada exemplarmente pela alocação de Francisco José Veloso no I Congresso das Comunidades Portuguesas, em meados de 60: «A cruzada contra o Islão [...] terminara em Marrocos [...]» Na expansão pela costa oriental de África e oceano Índico o «reencontro com os arabizados e os árabes foi, para os portugueses, cuja pátria de origem conheceu cinco séculos de fortíssima aculturação árabe, como que o reencontro de uma parte de si mesmos» (cit. in Vakil, 2003a)¹³. Essa declaração é um dos testemunhos da inflexão na política salazarista até aí dominada pelo discurso de certo modo huntingtoniano de Silva Rego no seu *Oriente e Ocidente*, que reflectia a urgência assimilacionista — adivinhada por Adriano Moreira — que viria a expressar-se na criação de uma nova identidade: a dos «portugueses muçulmanos». O testemunho prático dessa inflexão discursiva é o financiamento por parte das autoridades portuguesas da peregrinação a Meca a muçulmanos da Guiné, a partir de 1959, e de Moçambique, a partir de 1970 (Vakil, 2003b).

Não é minha ideia, repito, fazer a história do orientalismo em Portugal. Mas, assumindo aqui alguns riscos essencialistas, como os que ensombriaram a obra de Said, importa, pelo menos, referir que, paralelamente à imagem dominante e propagandeada pelo regime salazarista, como a tendência negligente ou negativista da «presença árabe» (atestada, por exemplo, pela análise dos manuais escolares levada a cabo por Rita Faria, 2001), para além

¹² Enquanto isso, outros trabalhos começam, simultaneamente, a divulgar os discursos portugueses relativos aos árabes fora do contexto nacional (v., por exemplo, Bounou, 1998) e a objectificar as retóricas diplomáticas (v. nota 1).

¹³ Sobre este ponto será interessante comparar a política espanhola colonialista e a sua retórica «hispano-tropicalista» proposta por Gustau Nerín, activada no projecto colonialista em relação a Marrocos (v. Tofiño-Quesada, 2003, e Jensen, 2001).

da sua gestão ou reformulação política contextualizada (evidente na inflexão do discurso relativo aos muçulmanos das colónias a partir, pelo menos, da década de 60), a produção arabista anterior à revolução de Abril de 1974 incluiu ainda obras que, pelo menos na sua retórica discursiva, tentavam, ostensivamente, contrariá-la. O caso mais frequentemente (e apropriadamente) sublinhado é o de Borges Coelho e do seu *Portugal na Espanha Árabe*¹⁴.

Mas, embora esta progressiva crítica pós-saidiana nos obrigue a um reafirmamento da postura dualista que estabelece, de forma essencialista, uma equivalência entre as aproximações ante/pós-25 de Abril e as aproximações arabóforas/arabófilas, creio podermos continuar a dizer que os estudos árabes em Portugal estiveram, pelo menos até ao fim do Estado Novo, condicionados política e directamente por uma produção identitária que se esforçava, antes de mais, por ligar atavicamente Portugal à Europa e que, por isso, negligenciava ostensivamente a «herança árabe» ou, quando não, a incluía na retórica patriótica da Reconquista.

Após o «ciclo do império», Portugal esteve dez anos confinado ao seu espaço geopolítico. Depois iniciou-se o «ciclo europeu», no momento em que a Europa se convertia numa das três grandes regiões de globalização neoliberal (Santos, 2001). O país foi assim surpreendido, num curto espaço de vinte e cinco anos, com a necessidade de reconstrução de uma nação moderna, concomitantemente com o declínio das lógicas de desenvolvimento nacional minadas pelos processos transversais da globalização.

Depois do 25 de Abril em Portugal, como em Espanha depois da queda de Franco, multiplicam-se as investidas nos estudos e no interesse pela herança árabe¹⁵. A ruptura, a mudança e a incerteza levavam então à procura de modelos de regeneração — nacionais e regionais — nos quais podemos detectar semelhanças com a cultura liberal fundada pelo romantismo oitocentista. No domínio que nos ocupa, as alterações mais evidentes — ou aquelas que foram politicamente mais exibidas¹⁶ — parece-me terem ocorrido no âmbito da arqueologia¹⁷.

¹⁴ Do mesmo modo, encontraremos também posições arabóforas no panorama tendencialmente arabófilo do pós-25 de Abril.

¹⁵ Em Portugal o fenómeno não teve, porém, a dimensão que se verificou em Espanha. Em termos académicos, por exemplo, o debate despoletado pelas teses de Pierre Guichard (1976) relativamente «às origens orientais da sociedade andaluza» nunca ferveu aqui como ali, separando as posições tradicionalistas de posições orientalizantes.

¹⁶ Lamento ter de deixar aqui de fora toda a reflexão sobre outras áreas do conhecimento, nomeadamente no âmbito da história da expansão portuguesa, que não poderia aqui dominar, mas que mereciam estudo complementar para uma análise mais completa.

¹⁷ Kohl (1998) refere a especificidade do caso espanhol, em que o desenvolvimento da arqueologia não ocorreu, como em França e Inglaterra, durante a expansão imperial ou, como na Alemanha, associado a aspirações imperiais, mas antes ligado à reformatação da identidade nacional na sequência da perda do seu império latino-americano e todas as suas possessões

Sabemos que a arqueologia é, talvez, o campo disciplinar mais eficaz para a sustentabilidade de identidades. Aprendemo-lo com Lowenthal (1985), que lembrou que o passado era um país estrangeiro construído para nos ajudar a definir o nosso, e com muitos outros (Kohl, 1998; Meskell, 2002; Abu el-Haj, 1998; Scham, 1998; Wilkie e Bartou, 2000) que reflectiram sobre as implicações políticas da arqueologia e as relações directas entre a disciplina e os nacionalismos na Europa (Díaz-Andreu e Champion, 1996) e em Espanha (Díaz-Andreu, 1996)¹⁸. Herzfeld (2000) mostra-nos, por outro lado, como este é o campo disciplinar que mais directamente rivaliza com a antropologia em termos da produção e difusão de impacto identitário. A arqueologia parece garantir a sensação de permanência, tipicidade e materialidade que a antropologia hoje se empenha em relativizar, precisamente porque é claramente mais efectiva em legitimar uma certa «visibilidade» ou «invisibilidade» cultural (Rosaldo, 1988) num mundo cada vez mais ávido de autenticidade e segurança.

O paradigma deste novo movimento — que alcançou grande êxito mediático — foi, sem dúvida, Mértola¹⁹. Capital de Taifa nos séculos XI e XII, os estratos arqueológicos dos diferentes períodos romanos, paleocristãos e muçulmanos parecem ali sobrepor-se harmoniosamente, ilustrando facilmente a possibilidade de uma multiculturalidade sucessiva e menos conflituosa do que a apresentada pela visão heróica salazarista dos manuais escolares que haviam marcado o imaginário da geração revolucionária.

Se até aqui corri riscos de essencialismo à procura dos ingredientes fundamentais desse orientalismo prático que foi o nosso, ficarei agora mais vulnerável ainda. Centrar-me-ei exclusivamente, daqui para a frente, sobre aquilo que designarei como o «efeito Mértola»²⁰. Primeiro, porque Mértola se tornou,

no século XIX. Em termos genéricos, e tal como aconteceu em Portugal, os vestígios islâmicos foram negligenciados pela arqueologia nacionalista. No período pós-Franco assistiu-se à descentralização da prática disciplinar, com o desenvolvimento de arqueologias regionais implementadas nas províncias autónomas. Também aqui a análise comparativa entre o caso português e espanhol pode ser frutífera.

¹⁸ É interessante notar que a esse nível encontramos, quiçá, resquícios do prosseguimento de uma certa orientalização da arqueologia portuguesa. Veja-se o caso de Boone e Benco (1999), que, referindo-se, num artigo internacional sobre a arqueologia islâmica, a Alcaria Longa, a escassos quilómetros de Mértola, não mencionam o trabalho e conclusões, incontornáveis para a matéria em discussão, do Campo Arqueológico de Mértola...

¹⁹ Não posso desenvolver aqui o itinerário das diferentes escavações arqueológicas em zonas de povoamento árabe ou do período islâmico em Portugal, a primeira das quais foi (premonitoriamente, se nos lembrarmos da mais-valia contemporânea da herança árabe também para o turismo) a do campo de Vila Moura, no Algarve: escavações dirigidas por José Luís de Matos nos anos 70.

²⁰ Negligenciarei, por isso, outros campos de estudo, que não os da história e da arqueologia, bem como outros casos de patrimonialização tão importantes como o de Silves, cuja análise seria imprescindível para uma análise abrangente e mais consistente do fenómeno.

em vinte anos, o grande baluarte das origens árabes de Portugal e, em termos mediáticos, ofusca o panorama dos estudos árabes contemporâneos no país. Segundo, porque a sua mediatização a promoveu — na década de 90 — como modelo de desenvolvimento local (Nuno, 1993), o que levou à sua imitação (ou tentativa disso) noutros pontos do país. E no pacote desenvolvimentista seguiram também os árabes e a sua promoção.

Como surgiu então o símbolo Mértola? Numa conferência dada na década de 90 no âmbito de umas jornadas espanholas sujeitas ao tema «Dignidad regional y desarrollo», Cláudio Torres, o grande impulsionador do «projecto Mértola» e revolucionador dos estudos árabes no domínio da arqueologia em Portugal²¹, apresenta-o do seguinte modo:

Em Portugal a revolução de Abril abriu caminho a experiências e transformações diferentes em bastantes aspectos das que ocorreram em Espanha com a transição. Nos dez anos que se seguiram ao processo revolucionário tentámos levar a cabo a reconstrução nacional, não só resolver problemas, como recriar o país. Mas, a partir de 1984, as grandes soluções nacionais foram perdendo a força de forma natural e só restarão núcleos, pólos de utopias. Tratou-se de um fenómeno de certa maneira paralelo à experiência de Maio de 68, que teve como uma das principais consequências a pulverização de grupos que foram para zonas do interior para levarem as suas novas ideias. O mesmo aconteceu em Portugal, onde, depois de uma fase inicial mais inflamada, se assiste a uma fuga de gente que vai criar as suas próprias utopias nos distintos cantos do país. A minha experiência é desse tipo.

Embora com contornos políticos diversos, a utopia comunitária que Jorge Dias ambicionara na serra de Montemuro e que se adivinhara no fascínio de Orlando Ribeiro pela Arrábida é aqui cumprida. Mais do que isso, vai ganhando aparato institucional e apoio político:

[...] Não poderíamos imaginar isto sem o 25 de Abril [...] Aqui o acaso de ter vindo uma equipa mais completa, o acaso também de o próprio presidente da Câmara, na altura o Serrão Martins, ser meu aluno em Letras [...] consegui dinamizar também por aí um despertar de curiosidades [...] Desde o início foi, obviamente, um projecto político por causa da reforma agrária em todo o Alentejo²².

²¹ Para com quem tenho, como muitos da minha geração que trabalham sobre contextos directa ou indirectamente relacionados com os árabes, uma dívida pessoal imensa.

²² Cláudio Torres, em entrevista realizada no âmbito do projecto que coordenei entre 1999 e 2001, «Novos fluxos e percursos. Turismo, consumo de património e identidades locais na zona de interacção histórica e partilha cultural entre Portugal, Espanha e Marrocos», acção piloto de cooperação Portugal-Espanha-Marrocos. Ordenamento do território e património cultural, art. 10 FEDER.

Até ao fim do Estado Novo, as elites intelectuais operavam a partir dos grandes centros urbanos, tentando por vezes desesperadamente mostrar a sua utilidade ao regime, orientalizando o povo e o campo, para europeizarem a nação. Nesse processo captavam, como vimos, as elites locais, que assim se densificavam e disseminavam o saber institucionalizado, ao mesmo tempo que, localmente, se capitalizavam socialmente. Agora, depois da revolução do 25 de Abril, as elites intelectuais, oriundas ainda dos grandes centros urbanos, mas de cunho político revolucionário, prosseguem ainda a tática da orientalização do Sul, mas com outros meios — abandonam os grandes centros e estabelecem-se localmente, com equipas de discípulos e agentes locais de desenvolvimento — e também com outros fins: os da produção de identidades locais, e não nacionais, com vista à «dignidade regional e ao desenvolvimento local».

Embora sinuoso, será interessante aqui novo desvio pela antropologia — cujo interesse pelos árabes se manteve, nas vésperas da revolução e no pós-25 de Abril, residual e diluído no debate relativo à antropologia do Mediterrâneo. Retomando a análise de João Leal sobre o mapeamento mediterrânico de Portugal, encontraremos, no início da década de 70, pela mão de José Cutileiro (de formação oxfordiana), um discurso contrapastoral, a perspectiva ácida de um Alentejo mediterrânico profundamente estratificado e marcado pela injustiça social. Longe das preocupações etnogenealógicas dos seus antecessores, Cutileiro toma *Vila Velha* (heterónimo) como «um microcosmos social e político do Portugal de Salazar» (Leal, 1999, p. 28). Estamos, ao mesmo tempo, perante um Alentejo que se pode, em última análise confundir com um Norte de África oprimido, com o qual partilha a área cultural²³. Este desvio é importante para lembrar a importância do Alentejo nalgum imaginário político revolucionário e para melhor compreender a capacidade atractiva do símbolo Mértola no pós-25 de Abril. Em Mértola desenterrava-se a «civilização do silêncio», a que Borges Coelho havia, timidamente, dado voz (1972).

«[...] Havia de alguma forma esse paralelismo entre uma época esquecida e as comunidades esquecidas da serra deste interior alentejano. Foi, portanto, por aí que se começou, tentando encontrar entre umas e outras, entre aquilo que subsistiu dessas velhas comunidades, dessas culturas... do interior e daquilo que era o legado mediterrânico, tentar encontrar os tais prolonga-

²³ Levando ainda mais longe o desvio no seio da antropologia, encontraríamos, mais tarde, a crítica de João Pina-Cabral (1989) à ideia de área cultural mediterrânica como categoria de comparação regional. Por seu turno, o seu desejo de demarcação dos estudos comparativos da Europa do Sul em relação ao Mediterrâneo islâmico pode ser, segundo Horden e Purcell, interpretado como uma espécie de «orientalismo» (2000, p. 487). Mas, quanto a mim, essa interpretação da crítica de Pina-Cabral releva de um fundamentalismo saidiano niilista.

mentos de longa duração, que vêm desde o período islâmico... Mas, obviamente, não só desde o período islâmico, são-lhe anteriores, mas aquilo que nos interessava num primeiro momento foi de facto a época islâmica», diz Santiago Macias²⁴.

Num período pós-revolucionário em que a força dos municípios se afirmava, Mértola mostrava também o caminho para um desenvolvimento descentralizado, construindo uma identidade específica, assumindo orgulhosamente as raízes islâmicas que a colocavam no Sul e exibindo um passado de convivência profícua também... com os árabes.

É que o império islâmico, «o último esplendor da civilização mediterrânica» (Torres, 2002), foi um império de cidades, de cidades multiculturais. «Este equilíbrio entre as várias comunidades e os grupos minoritários foi um pouco a chave do êxito do Islão mediterrânico» (*id.*, *ibid.*). Num período em que diferentes reacções se faziam sentir face à adesão à Comunidade Europeia, Mértola mostrava como os portugueses podiam ser europeus sem perderem a sua especificidade cultural, e essa especificidade, que era a da multiculturalidade, recriou-se, paradoxalmente, pela reorientação do Sul e pela ligação ao Mediterrâneo:

Nós não estamos a fazer uma grande separação do Islão porque é o Mediterrâneo. Nós cada vez mais tendemos a chamar-nos mediterrânicas, civilizações mediterrânicas. Não há separação entre o Paleocristão e, isso estamos aqui a constatar agora, entre o Paleocristão e o Islão. Continuam, são os mesmos, que lentamente se convertem, lentamente vão ficando muçulmanos. Primeiro ficam hereges, primeiro são heréticos, são monofisitas, ou vários desses clubes cristãos já heréticos, e depois passam ao Islão, o que é normal nessa época [...] Não tem nada a ver com guerras nem com conquistas. Tem a ver com um acto imenso, um mar enorme de civilizações que é o Mediterrâneo, que nessa altura fala árabe²⁵.

Cláudio Torres personifica a nova tendência que redignifica a imagem dos árabes no percurso nacional. Ele devolve, de facto, aos árabes o seu protagonismo na história. Mas é importante não esquecer que aquilo a que assistimos é ainda um processo de figuração onde se faz apelo aos árabes e muçulmanos para a produção identitária nacional, face à Europa, ou regional, face às elites urbanas europeizadas. Os árabes aparecem, afinal, nova-

²⁴ Santiago Macias (v. neste volume), historiador e ex-aluno de Torres, comissário de várias exposições, autor e co-autor de diversas publicações e catálogos e membro do Campo Arqueológico de Mértola, em entrevista realizada no âmbito do projecto mencionado na nota 22.

²⁵ Cláudio Torres, em entrevista realizada no âmbito do projecto mencionado na nota 22.

mente como elemento reactivador das raízes civilizacionais do Sul de Portugal, agora, como em Orlando Ribeiro²⁶, mediterrânicas:

Depois de um aparente hiato histórico em que a Hispania goda se vira para si própria, o surgimento do al Andaluz [de que o Garb faz parte] é como o regressar ao velho seio mediterrânico, sob a chancela dos seus antigos e prestigiados esteios intelectuais» [Torres, 1992, p. 363].

De um modo geral, teremos de reconhecer então, de acordo com o modelo de Mértola, que os estudos e o interesse português pelas culturas árabes continuam, de algum modo, dependentes dos exercícios identitários, se não nacionalistas, pelo menos nacionais ou regionais e que, de alguma forma, retomam a auréola romântica que coevamente os acarinhou.

É importante sublinhar que acompanham esta mudança substanciais alterações relativamente aos meios e procedimentos científicos para a pesquisa e uma revisão profunda dos próprios estereótipos enraizados em relação aos árabes. É também incontestável que a complexidade científica e a objectivação do processo (atestada, entre muitos outros testemunhos, pelos extractos aqui transcritos de entrevistas) as diferencia dos procedimentos oitocentistas. Mas, ainda que se trate hoje de um tipo de conhecimento desenvolvido em regime democrático, isso não significa que devamos ignorar a dimensão política da sua produção e, sobretudo, a dimensão política das suas apropriações. Na verdade, por certo inadvertidamente, Mértola tem vindo a contribuir para a difusão mediática — e para a folclorização — de um novo modelo mais adequado ao nosso narcisismo contemporâneo: o do multiculturalismo, que celebra agora todos os anos no festival islâmico, a que o Campo Arqueológico se associa.

Nesta ambiguidade, Mértola aproxima-se da concepção armadilhada de cultura²⁷ veiculada pela UNESCO, da qual, de resto, Cláudio Torres foi comissário²⁸: aquela que desproblematiza, romanticamente, a conciliação pací-

²⁶ No entanto, adverte Cláudio Torres, os laços que unem os dois lados do estreito de Gibraltar são «laços [...] bem mais antigos que possíveis interferências provocadas pelas invasões de 711, não sendo de admitir, como [Orlando Ribeiro] defendeu, que estes e outros elementos comuns sejam apenas o resultado da colonização de berberes montanheiros» (1987, p. 87).

²⁷ O êxito de Mértola nas décadas seguintes dever-se-á também à sua capacidade de adequação e conformidade com os modelos e directivas europeias relativas ao «desenvolvimento sustentável» e ao «turismo cultural como forma de desenvolvimento regional» (v. Coelho, 2002, p. 41; v. também nota 29).

²⁸ Em 1995 C. Torres apoiou a candidatura do actual presidente da República e em 1997 foi nomeado comissário do Comité do Património Mundial da UNESCO, cargo do qual se demitirá sem explicações, mas provavelmente na sequência da demissão do ministro da Cultura, que o havia proposto. Retira depois o seu apoio à recandidatura do actual presidente da República para se tornar mandatário do candidato inelegível do Bloco de Esquerda, o historiador Fernando Rosas.

fica do humanismo universalista com o relativismo cultural (v. Wright, 1998, e Eriksen, 2003). E, nesta linha de pensamento, é de temer que o protagonismo de Mértola, da sua musealização e da concepção de cultura que dele emana, sobretudo quando filtrado pelo romantismo mediático²⁹, contribua para a difusão e persistência do mito da tolerância multiculturalista/luso-tropicalista inscrita na etnogenealogia dos portugueses:

[...] o mundo civilizacional do Mediterrâneo não tem rupturas [...] O próprio mundo religioso era muito confuso, a gente encontra com dificuldade fronteiras nítidas entre o cristianismo, o judaísmo e o mundo islâmico. São muito parecidos. Os rituais são todos nos mesmos locais... enterram-se ao lado uns dos outros, e é difícil encontrar muitas vezes em épocas mais antigas grandes linhas de... ruptura. E isso é que é realmente o interessante, que historicamente vamos encontrando não só justificações, como provas históricas para ir a pouco e pouco objectivamente encontrar dinâmicas de interacção, de interajuda e de solidariedade³⁰.

Mértola é o lugar onde pode repousar o multiculturalismo, contendo os árabes e os muçulmanos, do discurso da tolerância e da integração que se instalou em largos sectores da vida pública portuguesa. Ela é, por isso, também responsável pela especificidade da incorporação da nova presença islâmica em Portugal, a qual, segundo argumentou já Tiesler (2000), se explica, entre outras coisas, pela particularidade das formas de incorporação dos árabes e do elemento islâmico na história nacional.

Referirei um episódio que, ao acentuar as disparidades entre portugueses e espanhóis relativamente à incorporação árabe nas respectivas identidades nacionais, actualiza essa particularidade. Em virtude da minha coordenação de um projecto de cooperação entre Portugal, Espanha e Marrocos³¹, pude acompanhar algumas negociações entre o que era assumido como «património partilhado entre os três países» (que no regulamento do programa em causa aparecia como um dado adquirido e consensual, sendo que já a ideia de património é, por si só, susceptível de diferentes interpretações). O conceito de património partilhado foi então sujeito a discussões várias, nas quais rapidamente se compreendeu aquilo que já se esperava: em primeiro lugar, que, apesar de isso ser um bom tópico para aproximar as pessoas, não havia consenso em relação à sua aceção. Em segundo lugar, que a ideia de

²⁹ É também importante referir a importância da mediação de Mértola e da sua eventual conformidade ao processo mediático de *gatekeeping* para a captação de financiamentos institucionais que continuam a assegurar, em larga medida, a viabilidade do Campo Arqueológico.

³⁰ Cláudio Torres, em entrevista realizada no âmbito do projecto mencionado na nota 22.

³¹ V. nota 22.

património e de partilha cultural continuava irremediavelmente ligada a concepções identitárias e históricas localizadas. Então, sem querer fazer generalizações essencialistas, para o grupo de portugueses envolvidos neste projecto, tinha-se assumido tácita e consensualmente que o património partilhado entre Portugal e Marrocos era todo o património de origem árabe em Portugal (incluindo aí, eventualmente, coisas que não diziam directamente respeito a Marrocos e que, etnicidade *oblige*, não eram tão-pouco de origem árabe, mas, mais presumivelmente, berbere). Esta posição particular teve, provavelmente, que ver com uma adesão acrítica, um envolvimento na atmosfera quase eufórica de revivificação das origens árabes a que se assiste um pouco por todo o Portugal (sobretudo onde isso tem mais cabimento histórico, ou seja a sul do país) e, portanto, fortemente condicionada pelo «efeito Mértola». Por seu turno, no caso de alguns marroquinos envolvidos no mesmo projecto, o património de origem portuguesa em Marrocos deveria ser reabilitado preferencialmente pelos portugueses, na medida em que esse património «faz parte da *sua* história»³², enquanto, para outros, o património de origem portuguesa, como as fortalezas da costa atlântica, era encarado, pacificamente, como «testemunho de uma história partilhada». Para o grupo de espanhóis, no caso andaluzes, a dificuldade residia em detectarem o património árabe no seu território nacional (quando o problema, relativamente à enunciação do património de origem árabe na Andaluzia, haviam suposto os portugueses e os marroquinos presentes na discussão, seria o da sua «excessiva» proliferação). Na verdade, o que do ponto de vista dos portugueses e dos marroquinos era de origem árabe em Espanha, para estes espanhóis, era — pelo menos a nível do discurso — de origem andaluza: «ali», diziam, no lugar cultural da Andaluzia, o passado árabe foi discutido e incorporado na história nacional, na sua variante regionalista.

Independentemente dos exercícios de objectificação que acompanharam a discussão, gostaria de deixar aqui sublinhadas as interpretações particulares individualizadas, mas fortemente imbuídas — com diferentes conotações — de elementos nacionalistas e regionalistas. Relato-as apenas para reforçar a ideia que tenho de que, tal como para se desenvolver, a antropologia em Portugal teve de se alienar de interesses nacionalistas, também a cooperação entre países se fará melhor quando despida de retóricas regionalistas ou nacionalistas.

Confirma-se, assim, a persistência das diferentes incorporações dos árabes (pelo menos) nos processos constitutivos das identidades nacionais e regionais portuguesas e espanholas. Mas, ao mesmo tempo, a investigação

³² Não faltaram, inclusivamente, gracejos, por parte de alguns, que ameaçavam, caso não obtivessem apoio português, destruir o património, como os *taliban* haviam feito aos budas (ameaçando, ironicamente, com a devolução de uma imagem étnica negativa dos muçulmanos).

junto de diferentes órgãos regionais e locais portugueses e também dos turistas consumidores do tipo de património em causa confirmou-me o crescente investimento e procura da «tipicidade árabe» no país, num processo aparentemente semelhante ao que se desenvolveu nas últimas décadas em algumas zonas de Espanha³³. A herança árabe tem sido fortemente exibida, patrimonializada, marketeada, capitalizada e também estudada³⁴, ou seja, mercadorizada (com ou sem potencial turístico) na produção de identidades regionais e locais³⁵. Convém, no entanto, não confundir as coisas, como por vezes acontece no discurso político de teor «multiculturalista», que vai frequentemente buscar o «exemplo» de Mértola — a promoção árabe para a produção identitária, que reveste por vezes características de islamofilia, não implica, necessariamente, uma adesão ou educação antixenófoba, até porque os discursos de mercadorização são muitas vezes desconexos e desarticulados. Em Faro, por exemplo, promove-se claramente a cultura árabe, chegando, por vezes, a investir-se na recuperação e monumentalização da herança árabe até uma exaustão estética, de cariz pós-moderno, como a que levou a incluir nalguns folhetos de itinerários islâmicos o megacentro comercial *Fórum Algarve*³⁶. Em Silves, onde o investimento no estudo e promoção das «origens árabes» é talvez ainda maior, continua a celebrar-se a «conquista da cidade aos mouros». Então, para nos referirmos às diferentes atitudes em Portugal relativamente aos árabes será melhor juntar à descrição geral dominante uma glossolália local, por vezes pouco eloquente e que se presta a grandes equívocos. Retomamos aqui, afinal, um dos traços do arabismo português: o de que o mero interesse pelos árabes não implica, necessariamente, arabofilia.

Por outro lado, se é verdade que, apesar de tudo, os discursos relativos aos árabes e aos muçulmanos (que no imaginário mediático continuam frequentemente associados) se mantêm relativamente discretos em Portugal (v. Tiesler, 2000), não é menos verdade que em situação de emergência identitária da

³³ Isto complexifica, a nível local e regional, o silenciamento que Tiesler refere, em termos políticos, mediáticos e turísticos, em relação à suposta incorporação dos árabes na história e na identidade portuguesas (v. Tiesler, 2000).

³⁴ Importa voltar a referir, embora aqui não o possa analisar, a importância e proliferação de outros centros de estudos regionais e locais ou projectos de investigação incentivados por organismos locais dedicados aos árabes que acompanharam o processo.

³⁵ E, ao mesmo tempo, também transnacionais. Referirei, a título de exemplo, o roteiro mediatizado das «Terras da Moura Encantada», inserido no projecto «Museu sem Fronteiras», que «concebe o espaço euro-mediterrânico como um imenso «museu sem fronteiras» que o público poderá visitar» (DGT, 1997). Pretende-se promover «o diálogo entre a Europa, o Norte de África e o Médio Oriente, no espírito das conclusões da Conferência Euro-Mediterrânica (Barcelona, 1995)» (id., *ibid.*).

³⁶ In «Os Caminhos do Gharb», Rede de Centros Históricos de Influência Islâmica no Sul da Península Ibérica e Norte de Marrocos (CCRA Faro).

nação — e basta para isso haver a mera evocação de «invasão» — os *media* dão o alerta. É útil reflectir sobre outro episódio ocorrido anteriormente em Portugal para relativizar esse adormecimento dos *media*. Trata-se da discussão espoletada em torno dos efeitos de um documentário passado em 1995 na televisão iraniana que reproduzia o argumento do livro do Moisés Espírito Santo (1995) relativamente às origens fatimidias da religião portuguesa e que trouxe a Portugal um fluxo invulgar de peregrinos xiitas iranianos (cf. Almeida, 2004). Da discussão pública que se sucedeu interessa-me destacar, para o meu argumento, a resposta do imã da mesquita de Lisboa, obrigado a intervir publicamente. Disse ele então que, tendo estranhado a inclusão de Fátima no itinerário de visita tão inusitada, sugeriu o desvio alternativo por Mértola: «Aí, sim, há uma clara herança islâmica» (Almeida, 2004, p. 72). É impossível não evocar aqui, a propósito do discurso incorporado do imã, as visitas obrigatórias aos locais «islâmicos» em Portugal a que eram obrigados os muçulmanos cuja peregrinação a Meca era subsidiada pelo governo português do antigo regime (v. *supra* e Vakil, 2003b).

O interesse deste episódio serve para reforçar a ideia de que os *media* têm sido, de facto, neste domínio, pouco eloquentes e têm um reservatório parcimonioso de interlocutores e de símbolos que resolvem com a recorrência frequente a Mértola, o que, por seu turno, a recapitaliza amiúde simbolicamente. O imã recorre a Mértola não apenas porque a comunidade (ou, pelo menos, a sua direcção, cuja constituição emergiu das suas elites) parece incorporar o discurso hegemónico, mas porque conhece a força de Mértola enquanto símbolo mediatizado da incorporação dos árabes na identidade portuguesa. O «efeito Mértola» afecta também os *media*, que, ao mesmo tempo, o multiplicam: um verdadeiro *gatekeeping concept* no seu sentido original (White, 1950). Mértola é evocada quando se fala de árabes, de muçulmanos, de imigrantes, de património, de passado, de arte, de poesia ou arqueologia, utilizada como eixo de articulação em *dossiers* sobre temáticas espoletadas pela guerra, pelo véu ou pelo terrorismo. O seu protagonismo e o seu efeito catalisador permitem exercícios económicos de grande essencialismo culturalista muito próximo do orientalismo clássico.

Mas a verdade é que o protagonismo e a expansão do fenómeno Mértola para outros domínios que não o da história e da arqueologia se devem também à relativa incipiência dos estudos árabes a outros níveis. Assim sendo, para objectivar a promoção do «projecto Mértola» temos forçosamente de nos questionarmos sobre a razão da demissão de outros campos (como a antropologia) na concorrência para o conhecimento dos contextos árabes e muçulmanos, concorrência que poderia contribuir para uma imagem menos essencializada do que foi, e do que é hoje, ser árabe ou ser muçulmano em diferentes partes do mundo. O que pode ser preocupante, sublinhe-se, não é a aproximação, a musealização e a patrimonialização empreendida por Mér-

tola de um passado oprimido, que também faz parte de nós, mas sim os efeitos colaterais do «efeito Mértola» — o seu protagonismo e impacto mediáticos — na reificação de uma certa imagem essencialista dos «árabes» e dos «muçulmanos» (essencialismo que chega a resumir uns nos outros) e na sua apropriação pelas retóricas e paisagens da política nacional, que amiúde visitam a «vila museu».

Na sessão de encerramento dos trabalhos das II Jornadas sobre as Memórias Árabe-Islâmicas em Portugal, organizadas pela Câmara de Comércio e Indústria Árabe-Portuguesa em Outubro de 2002, o então ministro da Cultura referiu:

A importância da cooperação com os países árabes num mundo em que a cultura, o pluralismo cultural, devem introduzir um elemento dialógico no processo de globalização para que dele não resultem a uniformização ou o esmagamento de culturas, que resultariam na perda do sentimento de pertença às comunidades de que a pessoa faz parte, o que é fundamental para evitar que as pessoas se tornem desenraizadas.

E termina:

Os portugueses foram, ao longo dos séculos, os primeiros globalizadores, os promotores de encontros de culturas e civilizações.

Na verdade, parece-me importante objectivar esse discurso multiculturalista, que se traduz, em grande parte das situações, numa mera arabofilia acrítica. O testemunho disso foi a clara bipolarização nos artigos de opinião divulgados pelos *media* relativos ao 11 de Setembro e às intervenções no Iraque. Com raras excepções, a discussão colocou-se entre dois pólos que não podem dialogar entre si porque partem, obviamente, do mesmo pressuposto: tanto o multiculturalismo quanto o «choque de civilizações» sustentam-se no princípio do relativismo cultural. O problema, como já tem sido dito, não está na ideia de relativismo, mas na ideia de cultura. E tanto a arqueologia como o estudo das «minorias» — campos disciplinares e tópicos mediáticos de que se alimenta hoje, preferencialmente, o discurso político relativamente a árabes e muçulmanos em Portugal — podem facilmente sustentar uma ideia de cultura reificada que é aquilo que alimenta, por seu turno, a ideia de «choque de civilizações». Como já foi sobejamente demonstrado, o conceito de multiculturalismo, independentemente das decomposições entre o multiculturalismo de diferença e o multiculturalismo crítico (Turner, 1993), acaba, frequentemente, por ter efeitos marginalizadores e exclusivistas. Isso ocorre porque os discursos políticos utilizam frequentemente conceitos apriorísticos de cultura que não são diferentes dos que justificam os novos fundamentalismos culturais (Stolke, 1995; Vertovec, 1996).

Por tudo isto, parece-me de sublinhar a importância de um esforço desconstrucionista relativamente aos estudos árabes e islâmicos em Portugal. A arqueologia, ciente do poder do seu conhecimento, tem, ultimamente, sujeitado os seus resultados a um forte escrutínio (v., entre outros, Abu el-Haj 1998, Scham, 1998, Wilkie e Bartou, 2000, e, para uma postura reflexiva conjunta da antropologia e da arqueologia, Gosden, 1999). Talvez este seja um momento importante para uma maior convergência de esforços multidisciplinares e comunicação interdisciplinar no sentido de uma multiplicação e diversificação das aproximações aos estudos árabes e sobre o Islão em Portugal que possam contrariar as tendências essencialistas dominantes.

Até ao fim do Estado Novo, os antropólogos burgueses sempre oscilaram entre uma atitude que procurava no povo as raízes da decadência nacional e outra que procurava no povo as raízes e pureza da identidade nacional (Leal, 2000). Do mesmo modo os arabistas sempre oscilaram entre uma atitude que procurava nos árabes as raízes do fatalismo português e outra que procurava na convivência pacífica com os árabes a propensão portuguesa para a descoberta do mundo e dos povos (Moreira, 2000). Durante muito tempo, a antropologia em Portugal dependeu da relação com paradigmas importados e foi condicionada pela sua utilidade, ou não, para um exercício da imaginação etnográfica da nação (Leal, 2000). O mesmo parece ter sido válido para os estudos árabes.

Não é minha intenção supor a possibilidade de uma aproximação objectiva à história e às culturas. Mas a assunção dessa impossibilidade não deve tolher a ambição do maior alheamento possível à hegemonia dos discursos políticos, sobretudo quando respeitam temas nacionalistas ou regionalistas. Para isso é preciso que os estudos sobre árabes e muçulmanos deixem de ser exclusivamente estudos de figuração sobre os «nossos árabes» ou os «nossos muçulmanos», quer falemos de antepassados, compatriotas, concidadãos, portugueses subordinados num processo de expansão colonialista ou, simplesmente, de pessoas. Isso só acontecerá quando, finalmente, partirmos à descoberta do mundo, sem irmos, necessariamente, à procura de nós mesmos.

BIBLIOGRAFIA

- AAVV (1971), *IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos*, Coimbra, Lisboa, 1968, Leiden, E. J. Brill.
- AAVV (1986), *Islão e Arabismo na Península Ibérica. Actas do Congresso da União de Arabistas e Islamólogos*, Évora, Faro e Silves, 1982, Universidade de Évora.
- AAVV (1976), *Le mal de voir*, Paris, Cahiers Jussieu.
- AAVV (1999), *Marrocos-Portugal. Portas do Mediterrâneo*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- ABU EL-HAJ (1998), «Translating truths: nationalism, the practice of archaeology, and the remaking of past and present in contemporary Jerusalem», in *American Ethnologist*, 25 (2), pp. 166-188.

- ABU-LUGHOD, Leila (1989), «Zones of theory in the anthropology of the Arab world», in *Annual Review of Anthropology*, 18, pp. 267-306.
- ALMEIDA, Miguel Vale de (2000) *Um Mar da Cor da Terra*, Oeiras, Celta.
- ALMEIDA, Miguel Vale de (2004), *Outros Destinos: Ensaios de Antropologia e Cidadania*, Lisboa, Campo das Letras.
- ANDERSON, Benedict (1991 [1986]), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres-Nova Iorque, Verso.
- APPADURAI, Arjun (1986), «Theory in anthropology: center and periphery», in *Comparative Studies in Society and History*, 29, pp. 356-361 [(ed.) 1988, *Voice and Place in Anthropological Theory*, sep. de *Cultural Anthropology*, vol. 3 (1)].
- APPADURAI, Arjun (1988), «Putting hierarchy in its place», in *Cultural Anthropology*, 3, pp. 36-49.
- ASAD, Talal (1973), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press.
- BOONE, James L., e BENCO, Nancy L. (1999), «Islamic settlement in North Africa and the Iberian Peninsula», in *Annual Review of Anthropology*, 28, pp. 51-71.
- BOUNOU, Abdelmouneim (1998), *Relatos Portugueses de Viagens 1870-1996. A Imagem de Marrocos*, Fez, Universidade Sidi Mohammed Ben Abdellah/Lisboa, Instituto Camões.
- BOURDIEU, Pierre (1976), «Des conditions sociales de la production sociologique: sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie», in *Le mal de voir*, Paris, Cahiers Jussieu, col. I, pp. 10-18.
- BRAGA, Teófilo (1985 [1885]), *O Povo Português nos Seus Costumes, Crenças e Tradições*.
- BRAGA, Teófilo (1894), *A Pátria Portuguesa. O Território e a Raça*, Porto, Livraria Internacional de Ernesto Chandron.
- BRANCO, Jorge F. (1985), «A propósito da presente reedição», Braga, Teófilo, *O Povo Português nos Seus Costumes, Crenças e Tradições*, vol. I, Lisboa, Publicações D. Quixote, pp. 15-25.
- BRANCO, Jorge F. (1999), «A fluidez dos limites. Discurso etnográfico e movimento folclórico em Portugal», in *Etnográfica*, III (1), pp. 23-48.
- BRITO, Joaquim, e LEAL, João (orgs.) (1997), «Etnografias e etnógrafos locais», in *Etnográfica*, I (2), pp. 181-182.
- CASTELO, Cláudia (1998), «O modo português de estar no mundo», in *O Luso-Tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa (1933-1961)*, Porto, Afrontamento.
- COELHO, Ana S. (2000), *Olhares sobre Mértola. Património, Desenvolvimento e Turismo*, monografia de licenciatura em Antropologia, FCSHUNL, policopiado.
- COELHO, António Borges (1972-1975), *Portugal na Espanha Árabe*, 4 vols., Lisboa, Seara Nova.
- COLLONNA, Fanny (1976), «Production scientifique et position dans le champ intellectuel et politique. Deux cas: Augustin Berque et Joseph Desparmet», in *Le mal de voir*, Paris, Cahiers Jussieu.
- COSTA, Marta (2002), *Sintra. Uma Imagem Turística*, monografia de licenciatura em Antropologia, FCSHUNL, policopiado.
- DIAS, Jorge (1952), «Bosquejo histórico da etnografia portuguesa», in *Revista Portuguesa de Filologia*, II, pp. 1-64.
- DIAS, Jorge (1990a [1953]), «Os elementos fundamentais da cultura portuguesa», in *Estudos de Antropologia*, vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, pp. 135-157.
- DIAS, Jorge (1990b, [1955]) «Algumas considerações acerca da estrutura social do povo português», in *Estudos de Antropologia*, vol. I, Lisboa, Imprensa-Nacional Casa da Moeda, pp. 159-181.
- DIAS, Jorge (1990c [1960]), «Tentamen de fixação das grandes áreas culturais portuguesas», in *Estudos de Antropologia*, vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 183-206.
- DÍAZ-ANDREU, Margarita (1996), «Islamic archaeology and the origin of the Spanish nation», in Dias-Andreu e Champion (eds.), *Nationalism and Archaeology in Europe*, Londres, UCL Press.

- DÍAZ-ANDREU, Margarita, e CHAMPION, Timothy (eds.) (1996), *Nationalism and Archaeology in Europe*, Londres, UCL Press.
- DIREÇÃO-GERAL DO TURISMO (1999), *Terras da Moura Encantada. Arte Islâmica em Portugal. Itinerário/Exposição. Programa de Incremento ao Turismo Cultural*.
- DOMIGUES, José G. (1959), *Os Estudos Árabicos em Portugal depois de David Lopes*, sep. da *Revista Portugal*, série A, vol. XXIV, Lisboa, pp. 23-35.
- ERIKSEN, T. H. (2003), «Between universalism and relativism: a critique of the UNESCO concept of culture», in Jane Cowanm, K. M-B. Dembour e R Wilson (orgs.), *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FANJUL, Serafin (2000), *Al-Andaluz contra España. La Forja del Mito*, Madrid, Siglo Veintiuno.
- FARIA, Rita (2001), *Os Árabes na Nossa História. Representações dos Árabes nos Livros Únicos de História do Período do Estado Novo*, monografia de licenciatura em Antropologia, FCSHUNL policopiado.
- FARINHA, António D. (1978), *Os Estudos Árabes na Historiografia Posterior a Herculano*, sep. de *A Historiografia Portuguesa de Herculano*, a 1950, Lisboa, Academia Portuguesa de História, pp. 293-304.
- FARINHA, António D. (1977), *A Civilização Árabe na Obra de Herculano*, sep. de *Alexandre Herculano à Luz do Nosso Tempo*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, pp. 323-340.
- FIGANIER, Joaquim (1949), *Fr. João de Sousa. Mestre e Intérprete da Língua Árábica*, sep. do t. v da *Revista Portuguesa de História*, Coimbra.
- GEERTZ, Clifford (1971 [1969]), *Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago e Londres, The University of Chicago Press.
- GILSENAN (1990), «Very like a camel: the appearance of an anthropologist's Middle East», in Richard Fardon (ed.), *Localizing Strategies. Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Edimburgo, Scottish Academic Press, e Washington, The Smithsonian Institution.
- GONÇALVES, José J. (1962), *O Mundo Árabo-Islâmico e o Ultramar Português*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, Centro de Estudos Políticos e Sociais.
- GODSEN, Christopher (1999), *Anthropology and Archaeology*, Londres e Nova Iorque, Routledge.
- GUICHARD, P. (1976), *Al-Andaluz: Estructura Antropológica de Una Sociedade Islâmica en Occidente*, Barcelona, Barral.
- HERZFELD, Michael (2000), «Anthropology and the politics of significance», in *Etnográfica*, vol. IV, n.º 1.
- HOBBSAWM, Eric (1991), *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOBBSAWM, Eric, e RANGER, Terence (orgs.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HORDEN, P., e PURCELL, N. (2000), *Corrupting Sea: a Study in Mediterranean History*, Blackwell.
- JENSEN, Geoffrey (2001), «Toward the 'moral conquest' of Morocco: Hispano-Arabic education in early twentieth-century North Africa», in *European History Quarterly*, vol. 31 (2), pp. 205-229.
- KOHL, Philip (1998), «Nationalism and archaeology, on the construction of nations and the reconstructions of remote past», in *Annual Review of Anthropology*, 27, pp. 223-246.
- LEAL, João (1997), «Açorandade: literatura, política, etnografia», in J. Brito e J. Leal (orgs.), «Etnografias e etnógrafos locais», in *Etnografica*, 1 (2), pp. 181-182.
- LEAL, João (1999), «Mapping Mediterranean Portugal: pastoral and counter-pastoral», in *Nar.umjet*, 36/1.
- LEAL, João (2000), *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional*, Lisboa, Publicações D. Quixote.

- LOWENTHAL, David (1985), *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MACCANNEL, Dean (1989 [1973]), *The Tourist: a New Theory of the Leisure Class*, Nova Iorque, Shocken Books.
- MACHADO, José Pedro (1964), *Os Estudos Arábicos em Portugal*, sep. do *Boletim Mensal da Sociedade de Língua Portuguesa*.
- MACHADO, José Pedro (1967), «David Lopes: o homem e a obra», in *Revista de Portugal*, p. 32.
- MESKELL, Lynn (2002), «The intersections of identity and politics in archaeology», in *Annual Review of Anthropology*, 32, pp. 279-301.
- MOREIRA, Ana Rita (2000), *Ideias, Práticas e Instituições do Arabismo Português*, monografia de licenciatura em Antropologia, FCSHUNL, policopiado.
- NUNO, Carlos (1993), *Património Cultural e Desenvolvimento Local: o «Projecto Mértola»*, tese de mestrado em Planeamento Regional e Urbano, Lisboa, Universidade Técnica de Lisboa, policopiado.
- PEREIRA, Rui M. (1986), «Antropologia aplicada na política colonial portuguesa do Estado Novo», in *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 4/5 (Janeiro-Dezembro), pp. 191-235.
- PEREIRA, Rui M. (1998), «Introdução à reedição de 1998», *Os Macondes de Moçambique*, vol. I, *Aspectos Históricos e Económicos*, Jorge Dias, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses/Instituto de Investigação Científica e Tropical.
- PINA-CABRAL, João de (1989), «The Mediterranean as a category of regional comparison: a critical view», in *Current Anthropology*, vol. 30, n.º 3.
- REGO, António da Silva (1939), *O Oriente e o Ocidente*, Lisboa, Ensaios.
- RIBEIRO, Orlando (1945), *Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico: Esboço de Relações Geográficas*, Lisboa, Sá da Costa.
- RODINSON, Maxime (1976), «Situation, acquis et problèmes de l'orientalisme islamisant», in *Le mal de voir*, Paris, Cahiers Jussieu.
- RODINSON, Maxime (1989), *La fascination de l'islam suivi de le seigneur bourguignon et l'esclave sarrasin*, Paris, Éditions de La Découverte.
- ROSALDO, Renato (1988), «Ideology, place and the people without culture», in *Cultural Anthropology*, 3 (1), pp. 77-87.
- SAID, Edward S. (2004 [1978]), *Orientalismo*, Lisboa, Cotovia.
- SANTO, Moisés Espírito (1995), *Os Mouros Fatimidas e as Aparições de Fátima*, Lisboa, Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões, UNL.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (org.) (2001), *Globalização. Fatalidade ou Utopia*, vol. 1 de *A Sociedade Portuguesa perante os Desafios da Globalização*, Porto, Afrontamento.
- SCHAM, Sandra A. (1998), «Mediating nationalism and archaeology: a matter of trust?», in *American Anthropologist*, vol. 100, n.º 2, pp. 301-307.
- SERRA, Pedro Cunha (1967), «David Lopes, ensaio bio-bibliográfico», in *Revista da Faculdade de Letras*, II série, 11 (167), pp. 83-117.
- SIDARUS, Adel (1986), «Os estudos árabes em Portugal», in *Islão e Arabismo em Terra Lusitana*, Évora, Publicações da Universidade de Évora, pp. 21-38.
- SIDARUS, Adel (org.) (2002), *Islão Minoritário na Península Ibérica*, Lisboa, Hugin.
- SILVA, Augusto Santos (1997), *Palavras para Um País*, Oeiras, Celta.
- SILVA, Maria Cardeira da (1999), «Etnografias de alfândega: exercícios simples com vista à desterritorialização do trabalho de campo», in Maria Cardeira da Silva (org.), *Ethnologia*, n.ºs 6-8, trabalho de campo.
- SILVA, Maria Cardeira da (2002), «Una etnografía en las margenes. La fuerza de los lazos débiles», in *Antropología y Antropólogos en Marruecos: Homenaje a David Montgomery Hart*, Tailler de Estudios Internacionales Mediterráneos, Universidad Autónoma de Madrid, Tanger, ed. Ángeles Ramirez e Bernabé Lopez Garcia, Barcelona, Bellaterra.

- STOCKING (1982), «On the limits of ‘presentism’ and ‘historicism’? In the historiography of the behavioural sciences», in *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 1-12.
- STOLKE, Verena (1995), «Talking culture. New boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe», in *Current Anthropology*, vol. 36, 1, pp. 1-24.
- STREET, Brian (1990), «Orientalist discourses in the anthropology of Iran, Afghanistan and Pakistan», in Richard Fardon (ed.), *Localizing Strategies. Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Edimburgo, Scottish Academic Press, e Washington, The Smithsonian Institution.
- TIESLER, Nina (2000), «Muçulmanos na margem. A nova presença islâmica em Portugal», in *Sociologia — Problemas e Práticas*, n.º 34.
- TOFIÑO-QUESADA, Ignacio (2003), «Spanish orientalism: uses of the past in Spain’s colonization in Africa», in *Comparative Studies of South Asia, Africa and Middle-East*, 23, 1 e 2.
- TORRES, Cláudio (2002), «A civilização islâmica é a última grande civilização mediterrânica», in *História*, número especial.
- TORRES, Cláudio (1992), «O Garb al-Andaluz», in *História de Portugal*, dir. de José Mattoso, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores.
- TURNER, Terence (1993), «Moral models in anthropology», in *Current Anthropology*, 36 (3), pp. 399-408.
- VAKIL, ABDOOLKARIM A. (2000), «Eça de Queiroz e o Islão. Questões do Oriente, questões do Ocidente», in *Camões, Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, 9-10 (Abril-Setembro).
- VAKIL, ABDOOLKARIM A. (2003a), «From the Reconquista to Portugal islâmico: islamic heritage in the shifting discourses of Portuguese historiography and national identity», in *Arqueologia Medieval*, 8, Porto, Afrontamento, pp. 5-15.
- VAKIL, ABDOOLKARIM A. (2003b), «Questões inacabadas: colonialismo, Islão e portugalidade», in Margarida C. RIBEIRO e Ana Paula FERREIRA (orgs.), *Fantasmas e Fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*, Porto, Campo das Letras, pp. 255-294.
- VAKIL, ABDOOLKARIM A. (2002), «O ‘Portugal islâmico’, o ‘Portugal multicultural’ e os ‘muçulmanos portugueses’, comunicação apresentada no curso de Inverno da Universidade de Coimbra (no prelo, in *Minorias Étnicas e Religiosas em Portugal*. org. de Guilherme Mota, Coimbra, Instituto de História Económica e Social da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra).
- VASCONCELOS, J. Leite de (1980 [1933]), *Etnografia Portuguesa*, IV, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- VERTOVEC, Steven (1996), «Multiculturalism, culturalism and public incorporation», in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 19, n.º 1, Routledge.
- VON KEMNITZ, Eva (2002), «Muslims as seen by the Portuguese press 1974-1999», in *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Lovaina, Peeters.
- WILKIE, Laurie A., e BARTOU, Kevin M. (2000), «A critical archaeology revisited», in *Current Anthropology*, vol. 41, n.º 5, pp. 747-777.