Reflexões à margem de uma investigação quinhentista

Clelia Bettini

Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/eces/976>

DOI: 10.4000/eces.976

ISSN: 1647-0737

Editora

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

Refêrencia eletrónica

Clelia Bettini, « Reflexões à margem de uma investigação quinhentista », *e-cadernos CES* [Online], 15 | 2012, colocado online no dia 01 março 2012, consultado a 19 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/eces/976> ; DOI : 10.4000/eces.976

REFLEXÕES À MARGEM DE UMA INVESTIGAÇÃO QUINHENTISTA

CLELIA BETTINI

CIEC - CENTRO INTERUNIVERSITÁRIO DE ESTUDOS CAMONIANOS (COIMBRA)

Resumo: Este texto apresenta parte de uma investigação mais ampla que está a ser desenvolvida no âmbito de um projeto de pós-doutoramento, tendo como objetivo ilustrar as etapas que levam à edição crítica de um texto português (impresso) do século XVI. A fixação do texto, a pesquisa de fontes, o aparato de notas, os comentários ao texto, e também a sua interpretação, são analisados recorrendo a instrumentos teóricos tradicionalmente alheios à filologia *stricto sensu*, para mostrar que o rigor filológico não pode prescindir de muitas outras áreas das humanidades, como, por exemplo, os estudos culturais, a antropologia e as literaturas comparadas. Trata-se de um trabalho ainda *in fieri* e é precisamente esta sua característica que o torna ainda mais interessante como objeto de discussão num seminário do teor daquele em que foi apresentado. Este teve por objetivo divulgar o trabalho de investigação desenvolvido por jovens cientistas sociais, procurando assim contribuir para a troca de experiências e para a discussão dos resultados das suas investigações.

Palavras-chave: filologia, estudos culturais, relações Portugal-Turquia, século XVI.

Antes de apresentar parte do meu trabalho de investigação atual, gostaria de refletir sobre alguns pressupostos subjacentes à pesquisa desenvolvida. Esses pressupostos levam, forçosamente, ao interrogar das múltiplas implicações do conceito geral de cultura sobre o qual me debruçarei brevemente, para de seguida descrever a minha pesquisa e como ela dialogou com essas ideias. Sem pretensões de exaustividade, estes aspetos serão retomados nas conclusões, que considero estarem em aberto.

O que significa o meu trabalho atualmente? Na época do digital e dos *reality shows*, a cultura humanística, tal como foi tradicionalmente definida, parece levantar suspeitas sobretudo entre a minha geração – assim como entre as gerações mais jovens. Estas suspeitas parecem ser mais de cariz prático do que teórico. Ninguém diz, explicitamente, que não faz sentido o meu interesse pela literatura do século XVI, pelas relações entre

Portugal e o Império Otomano e entre Cristianismo e Islão, pela língua turca, ou pelas analogias e diferenças que encontro entre estes dois mundos que tanto me cativaram. Porém, apesar de ninguém dizer abertamente que tudo isto é inútil, implicitamente parece ser esta a mensagem que nos chega através do olhar incrédulo de muitos interlocutores ocasionais. Com a investigação não se faz dinheiro, com o estudo já não se avança na carreira: estes são factos cada dia mais evidentes. E o estudo das humanidades revela-se ainda mais inadequado no olhar inconsciente de muitas das pessoas que nos rodeiam. É claro que, em comparação com aquilo que sucedia apenas há vinte anos atrás, esta curiosa profissão – aquela que nunca sei como transcrever nos inúmeros formulários que temos que preencher diariamente para obtermos novas e fabulosas vantagens em algum centro comercial ou na piscina municipal – caiu em descrédito. Creio que a situação presente nos impõe o dever de nos colocarmos algumas perguntas. Quais são os motivos da nossa escolha? Porque insistimos, porque teimamos neste caminho? Por mero espírito de contradição para com a modernidade que vivemos como obrigação em vez de a amarmos, ao contrário do que quase sempre fizeram os jovens ao longo da história? Em nome de um elitismo atávico que herdámos do passado, de épocas que não vivemos? Ou, simplesmente, porque não sabemos fazer mais nada? Em todo o caso, somos também filhos deste tempo. Fazemos pelo menos 80 por cento das coisas que toda a gente faz, partilhamos o *hic et nunc* destes anos com quem nada entende destes estudos e está convencido que poderiam ser tranquilamente abolidos. Deve haver necessariamente um sentido nesta nossa obstinação em estudarmos coisas “fora de moda”, ou melhor, em estudarmos, o que é por si só uma ação “fora de moda”. Muitos de nós provavelmente terão que mudar de rumo a meio da vida, a maior parte das pessoas parece não entender nada daquilo que nos cativa e nos faz vibrar, mas continuamos. Porquê? Creio que a resposta se encontra na necessidade inata do ser humano de procurar o sentido profundo das coisas, as razões da dor, do caos, uma necessidade contínua de investigar, de descriptar a realidade onde estamos imersos. O segredo está na resistência ingovernável à passividade.

A ideia deste meu trabalho de investigação sobre a imagem do Turco na literatura portuguesa do século XVI surgiu de uma urgência intelectual de carácter quase emotivo. Como todo o estudante de literatura zeloso e aplicado, eu também estudara o *Orientalismo* de Edward Said (1978), nos anos da faculdade. As páginas da minha cópia do livro, que já adquiriram o tom amarelado dos livros antigos – parece que o papel que se usa hoje em dia para fazer os livros amarelece muito antes daquele que se utilizava antigamente, quase a evidenciar a rapidez com a qual consumimos as nossas leituras – estão cheias de marcas atentas, com as quais evidentemente tentei arrumar todas

aquelas reflexões que me deixavam sem palavras. À medida que ia avançando no estudo de Said dizia a mim mesma que eu era diferente, que nunca teria interpretado o Oriente através da lente daquele maldito *Orientalismo* que parecia ter "empeçonhado" a literatura que tanto amava e que era objeto do estudo do crítico palestino-americano. Quando nasci, a guerra da Argélia estava mais que acabada. Enquanto estudante de literatura em Portugal, nas caras das pessoas com quem me cruzava na rua ainda podia ler o horror da Guerra Colonial, os jogos de futebol com as cabeças dos *turras*. Enfim, achava-me para além dos eventos, "pós-colonial por natureza", ainda cheia daquela ousadia que a vida aos poucos tem o cuidado de diluir na experiência. Logo a seguir à defesa da minha tese de doutoramento, com mais um título na mala e depois de três anos de intensa pesquisa sobre um dos textos mais densos da literatura portuguesa do século XX, o *Delfim* de José Cardoso Pires, estava ainda envolvida no *marialvismo* e no machismo de um sistema político, cultural e social repressivo e opressor. Combatera a minha batalha pessoal, na tentativa de descrever uma lúcida representação dele, mas a lagoa da Gafeira não me largava. Queria dar um corte, fazer uma interrupção, mudar de ares, porque a Lagoa da Gafeira estava prestes a envenenar-me.

Foi nessa altura que decidi fazer uma viagem à Turquia. Quando cheguei a Istambul já era de noite, como acontece na maioria das vezes, porque afinal Istambul é Oriente e lá os ponteiros do relógio precedem em algumas horas aqueles do "último reduto ocidental" onde nos encontramos. Imediatamente a cidade se apoderou de mim. A sua música, os cheiros penetrantes, a enorme variedade de comidas, o Bósforo com os grandes navios em trânsito do Mediterrâneo ao Mar Negro, a beleza e a variedade das pessoas, tudo me parecia deslumbrante. Era como se todos os meus problemas tivessem ficado longe, suspensos. De repente, o tempo passava mais lentamente, o ritmo do pensamento fazia-se mais regular, livre daqueles obstáculos que muitas vezes tornam a vida uma coisa amarga. Enfim, dava por mim a olhar para aquele novo lugar da alma de uma maneira que me lembrava demasiado tudo aquilo que Said denunciara no seu célebre ensaio. Estaria também eu, afinal, condenada a viver aquela experiência sem poder abdicar da artificial e simplificadora distinção entre Oriente e Ocidente? Revoltava-me pensar que assim fosse, esforçava-me para captar outros sinais, tentava fazer ecoar outras cordas, não podia permitir que aquilo acontecesse, não podia deixar-me embustear, não podia abandonar-me inerte à brisa do Estreito. Tudo aquilo abalava profundamente a ideia que tinha de mim própria, por outras palavras, a consciência da minha identidade.

Porém, vinda do ar cristalino do Atlântico, de um lugar que era a minha casa mas ao mesmo tempo não o era ainda completamente, dei por mim a encontrar ali muitas semelhanças com a porção de mundo onde crescera, algumas delas não muito

lisonjeiras. Por exemplo, o cheiro persistente do ferro corroído pelo salitre dos navios, ou o fedor a peixe podre e algas em decomposição que subia das margens do Bósforo no calor do meio-dia; mas também as ervas usadas na cozinha, a distância mínima à qual uma pessoa se chega quando fala com outra pessoa, a frequência com a qual toca o seu interlocutor ou a ousadia com que se pede uma informação na rua. A resposta para tudo isto era fácil. Está em todos os livros de história no capítulo que tem sempre um título banal tipo *Mediterrâneo: o berço da civilização*. Nascêramos, eu e "eles", nas praias do *Mare Nostrum* e durante séculos nos encontráramos e desencontráramos nas suas águas. Mas uma coisa é ler a história, outra vivê-la infinitas vezes, parcelada no quotidiano. De repente, descobria naquele lugar tão longínquo algo de muito profundo, algo que talvez tivesse guardado numa gaveta durante todos os meus anos portugueses que antecederam aquele momento. Aquilo que agora me capturava já não era o que era alheio, mas sim os cantinhos esquecidos onde me encontrava em casa, embora não entendesse nem uma palavra do que me diziam. No meio daquela enorme deslocação linguística, mesmo que não conseguisse expressar o que sentia, parecia que as pessoas à minha volta o percebiam, ou melhor, conseguiam senti-lo. Estava a experimentar o *rebound* do Orientalismo de Said, por sorte mais violento que a enfermidade original.

Vagueando por Pera e Galata, os antigos bairros europeus de Istambul, deparava-me com antigas muralhas genovesas, entrava sem querer em cemitérios em cujos túmulos se podiam ler nomes italianos, marcas perdidas de vidas passadas naqueles lugares, de pessoas que deviam falar mais ou menos como eu. E não tinham sido simples transeuntes, tinham nascido e vivido naquelas ruas. Que espanto quando percebi que a palavra turca *iskele*, que se pode ver escrita em qualquer estação marítima do Bósforo ou do Corno de Ouro, era mais uma marca da comunidade mercantil italiana, uma vez que deriva do termo *scalo*, ou seja *doca*, *cais*.¹ Porém, indo para a zona de Fener e Balat, podia experimentar algo parecido mas, desta vez, a viagem levava-me até ao Império Bizantino. No sítio onde ainda se encontra a sede do Patriarcado Ecuménico de Constantinopla, as ruas e as lojas tinham letreiros em grego e os talhos vendiam carne de porco, muito rara noutras zonas da capital turca. E tudo isto sem ter mudado de cidade: uma cidade enorme, claro, mas uma só. Após alguns dias, suponho, fiquei mais tranquila. Já não procurava o romantismo dos jardins e as mulheres misteriosas, a sensualidade perfumada e o doce lamento do alaúde que temia desejar. Buscava uma parte de mim que se ia revelando aos poucos em tudo aquilo que em Istambul me parecia familiar e que em Lisboa não havia. Emergia por contraste. Para dar um exemplo

¹ Para a origem da palavra *vide* Mustafa Nihat Özön (1962), *Türkçe Yabancı Kelimeler Sözlüğü*. Istanbul: İnkılap Kitabevi. Em turco existem aproximadamente 900 palavras de origem italiana. A maior parte delas foi introduzidas no século XVI.

muito concreto, poderia lembrar aqui “as folhas de manjerição que não vês mas sentes na salada”. O manjerição como a *madeleine*, em busca do meu suposto tempo perdido. A seguir, poderia ter ficado quietinha e ter aproveitado a minha viagem, mas não aconteceu assim. É como uma dor de dentes: quando chega nunca se vai embora num instante, assim sem mais nem menos.

Parcamente feliz com a minha neo-identidade simplificada, continuava a sentir-me inquieta. É espantoso como o problema da identidade nos cai em cima, de repente, quando nos encontramos a viver numa realidade diferente daquela onde crescemos mais ou menos até aos vinte anos. A pesquisa da identidade é uma indisposição que qualquer um experimenta, mesmo sem querer, mesmo quando pensamos não ser algo central na nossa vida. É um processo que dói muito, é confuso e sempre muito intenso a nível intelectual. Talvez seja a experiência intelectual mais profunda de todas. Transtornadora na sua labilidade.

Dia após dia, Istambul parecia-me cada vez mais semelhante à cidade onde vivia e ainda vivo, Lisboa. Um lugar que agora sinto como uma das minhas “casas”. Istambul era capaz de me transmitir emoções muito parecidas, tinha um impacto visual que me resultava familiar. E foi graças à literatura, como felizmente me acontece com frequência, que pude perceber o que estava a acontecer dentro de mim. No ano anterior à minha viagem, Orhan Pamuk, um dos mais importantes escritores turcos contemporâneos, tinha recebido o Prémio Nobel da Literatura (2006). Durante os meses invernais lera dois dos seus livros mais significativos, o romance *O meu nome é vermelho* [OMNV] e o livro de memórias dedicado à sua cidade, *Istambul*. É curioso: por vezes lemos um livro, achamos que o percebemos de uma determinada forma e depois ele apresenta-se novamente à nossa consciência como transformado, transfigurado num novo significado. OMNV é um romance que se passa na Istambul do século XVI. Os protagonistas da história são um miniaturista da corte do Sultão e a belíssima filha do seu mestre. Muitas coisas me surpreenderam neste romance. Em primeiro lugar, a extraordinária capacidade poética do autor, que consegue realizar um corredor paralelo à realidade onde o leitor passeia durante a leitura do livro e onde se sente perfeitamente à vontade. A escola de miniaturistas de Tabriz e as maravilhosas artes gráficas da Pérsia. A figura de um reacionário pregador de Erzurum, cidade do leste da Anatólia, um fanático religioso que proíbe os fiéis de beber não apenas álcool mas também café, considerado substância psicotrópica, o que me fez lembrar um determinado tipo de fanatismo com o qual nos deparamos hoje em dia. Porém, a personagem que mais se fixou na minha memória foi a figura da judia Esther, vendedora de tecidos que chegam do extremo Oriente a bordo de navios portugueses, juntamente com porcelanas e especiarias. Esther, a casamenteira, leva cartas secretas aos amantes de Istambul e arranja os casamentos. É analfabeta. A

determinada altura, enquanto arrasta o seu enorme corpo pelas ruelas de Istambul, Esther pergunta-se:

Por que será que os muçulmanos não comem as cabeças e as patas dos frangos? É mais uma das manias deles! A minha defunta avó materna, que descanse em paz, contava que, quando chegaram de Portugal, fazia sempre umas sopas enormes com as patas dos frangos porque as compravam por uma ninharia. (Pamuk, 2007: cap. XXV, p. 157)

Esther está a falar, claramente, de uma *boa canja de galinha*, preparada segundo as tradições da cozinha mais simples, com as patas e cabeça para dar mais sabor. Esther é de facto uma judia portuguesa, cuja família encontrara abrigo no Império Otomano para fugir às perseguições que tiveram início na Península Ibérica no final do século xv. Neste fragmento de lembrança tão privada, expressa alguma alteridade em relação aos hábitos dos turcos muçulmanos, entre os quais foi criada e com os quais ainda convive.

Passeando pelos bairros italianos e gregos de Istambul, lembrei-me inesperadamente deste episódio. Portanto, para além dos persas, gregos, genoveses, venezianos, mongóis, turcomanos, circassianos, abecásios e muitos outros, também os portugueses passaram por Istambul, pelo menos os judeus exilados e os mercadores e navegantes que percorriam as rotas do Oriente.

No capítulo seguinte, a protagonista feminina, uma mulher muito bonita chamada Şeküre, fala da utilidade dos sonhos, chegando à conclusão que eles servem sempre para outros intentos. Para ilustrar esta sua ideia, cita um exemplo interessante:

Os sonhos têm sempre uma utilidade. Em Portugal, donde veio a avó de Ester, os católicos diziam que as mulheres heréticas se serviam dos sonhos para se encontrarem com o Diabo e fornicarem com ele. Então, quando os antepassados judeus de Ester foram forçados a converter-se, como os carrascos dos jesuítas não acreditavam na palavra deles, torturaram-nos a todos para os obrigarem a confessar todos os diabos possíveis e imagináveis com que tinham sonhado, e todos os pesadelos que nunca haviam tido, mas que eram obrigados a confessar, e que serviam para mandar os judeus para a fogueira. (Pamuk, 2007: cap. XXVI, p.168)

Interpretar o valor dos sonhos torna-se aqui pretexto para refletir sobre as modalidades culturais de um país distante, de uma forma mais crua mas de certa maneira análoga àquela de Ester – quando se questiona acerca da razão pela qual os

muçulmanos não comem determinadas partes de um animal, normalmente utilizadas na cozinha do seu país de origem. Estes dois excertos do livro de Pamuk colocam-nos perante dois indicadores importantes, segundo a antropologia: o valor simbólico dos sonhos e as proibições alimentares.

Despertou em mim grande curiosidade encontrar uma personagem portuguesa e uma turca, separadas por umas dezenas de páginas, que levantam este tipo de reflexão sobre o encontro das suas culturas. E, estando em Istambul, no meio do remoinho das minhas questões identitárias, a curiosidade voltou a bater à porta. Porque não ir à procura, tentar perceber melhor como estas duas (ou mais) culturas se encontraram no século XVI, quando o Reino de Portugal e o Império Otomano estavam no seu apogeu? Se for verdade que a política do Reino de Portugal no Índico foi caracterizada por graves conflitos com o mais poderoso estado muçulmano da altura, se for verdade que Portugal teve a sua maneira particular de se relacionar com o Grão Turco, reivindicando um papel de primeiro plano na possível cruzada que os reinos cristãos preparavam para a libertação de Constantinopla, então este contínuo contacto, este encontro/desencontro, deveria sem dúvida ter ficado marcado na literatura da época. Porém, não foi apenas um devaneio literário a despertar o meu interesse em perceber como turcos e portugueses se encontraram na época do seu próprio esplendor imperial. Mais do que as invenções quinhentistas de Pamuk, foram para mim marcantes algumas das suas reflexões acerca da cidade de Istambul, que li mais ou menos na mesma altura.

No livro de memórias sobre a sua cidade, Pamuk dedica os dois capítulos iniciais à palavra que em português foi traduzida com o termo *tristeza* – e não com a palavra *saudade*, a qual teria, na minha opinião, maior aderência semântica. Ao ler esse capítulo, encontrei algumas ideias que evocaram com muita intensidade uma simbologia portuguesa, ligada precisamente à história do império marítimo e à sua queda: refiro-me a todo aquele universo político, mítico e emotivo que expressa a palavra *saudade*. Qualquer tradutor do português para outra língua, pelo menos uma vez na vida, combate uma batalha pessoal com a palavra *saudade*, tradicionalmente considerada intraduzível. Quando os estrangeiros começam a falar de *saudade*, os lusófonos riem-se às escondidas, lançam-nos um olhar de escárnio, como se dissessem: mesmo que tentes, nunca vais conseguir traduzir este sentimento, porque na tua língua, na tua categorização do real através da língua, não tens esta categoria. É melhor renunciáres. Porém, de repente, ao ler Pamuk que fala de Istambul, cruço-me com uma tradução quase perfeitamente aderente à palavra *saudade*, o termo turco de origem árabe *hüzün*. Penso como tradutora: até que enfim consegui tramá-los, a estes portugueses, encontrei uma palavra que pode traduzir *saudade*, ao menos segundo o significado que ela adquire entre os habitantes de Istambul.

Escreve Pamuk que, depois de voltar a ler os versículos do Alcorão onde aparece a palavra *hüzün*, compreendeu que o significado dela se refere “à perda e ao sofrimento espiritual e à tristeza que causam” (Pamuk, 2003: 97). Primeira coincidência: também a *saudade* muitas vezes é determinada por uma perda. Uma das etimologias possíveis da mais portuguesa das palavras é uma derivação do latim tardo *soletate*, um êxito diferente da mais regular *solidão*. E a *saudade* implica de facto uma condição de solidão. Avançando na sua reflexão sobre a condição de *hüzün*, Pamuk atribui-lhe importância fundamental na tradição mística islâmica e, por consequência, na “cultura istambulense, na vida quotidiana e na poesia destes últimos séculos, do mesmo modo que a onipresença deste sentimento na música” (*ibidem*) nasce no meio dos habitantes da metrópole turca. E é verdade que, depois de conhecer a palavra, é fácil reconhecê-la sussurrada pelo cantor, enquanto fecha os olhos para o infinito da sua interioridade, exatamente como faz o fadista quando, com as feições a tremelicar, entoa a palavra *saudade*.

Pamuk escreve também que a principal característica do estado de *hüzün* é, para os habitantes de Istambul, o facto de ser um “sentimento negro experimentado conjuntamente por milhões de pessoas [...]. Um sentimento interiorizado com orgulho e ao mesmo tempo partilhado por toda uma comunidade” (*ibidem*). Quando se atravessa a ponte de Galata, numa manhã de nevoeiro, é fácil sentir o estado de *hüzün*. Talvez por termos sido influenciados pelas palavras de um grande escritor, mesmo que assim seja, não deixa de ser real. Estreita é por vezes a ligação entre a literatura e a vida.

Talvez tenha sido este “sentimento negro experimentado conjuntamente por milhões de pessoas” que reconheci nas margens do Bósforo, depois de também já o ter nomeado e classificado nitidamente vivendo à beira da foz do Tejo. Se calhar foi esse mesmo sentimento que atçou o desejo desta minha investigação. A palavra *desejo* deriva do latim *de-siderium*, “privação de estrelas”, e indica o sentimento de inquietação que se apoderava dos navegantes quando não conseguiam encontrar a rota porque no céu não se via uma única estrela. O desejo é a procura incessante dessa rota, recalculada infinitas vezes, que é o caminho da vida de cada um. Foi, com certeza, a experiência múltipla desse sentimento que me fez entender como a suposta unicidade e a ideia de identidade, muitas vezes forrada com orgulho e sentimento de superioridade e construída em volta dessa mesma suposta unicidade, se derrete como neve ao sol no instante em que, graças por exemplo ao estudo da literatura, descobrimos que mesmo aquela categoria da língua e da alma que achávamos prerrogativa exclusiva de uma determinada cultura, na realidade existe noutras culturas, por vezes nada longínquas.

Considero esta introdução sobre as razões da necessidade da minha investigação um ponto fundamental neste meu discurso *in fieri* sobre os sentidos profundos e as modalidades de operação do *trabalho cultural*, como o escritor italiano Luciano Bianciardi (1957) definia, com uma boa dose de ironia, aquilo que é o pão de cada dia de muitos de nós. Mas o que queremos dizer quando usamos a palavra *cultura* ou o adjetivo *cultural*? Poderiam ser citadas inúmeras definições. *Grosso modo*, por questões de utilidade analítica, gostaria de individuar dois macrossignificados. Esquematizando, designarei estes dois grupos *cultura em sentido clássico* e *cultura em sentido antropológico*.

Por *cultura em sentido clássico* entendo aquele conjunto de saberes que, na tradição ocidental, correspondem em primeiro lugar às *humanae litterae*. Refiro-me portanto à Filosofia, à Poesia e também à Filologia, que nasce precisamente com o Humanismo. Mas também a todas as ciências humanas, físicas e naturais. Estes saberes, dos quais o *doctus* – "o que foi ensinado" – é depositário em virtude da dura disciplina de estudo à qual se submete, contrapõem-se à condição de ignorância experimentada por todos aqueles que, por diferentes razões, não têm acesso a eles. A universidade é o lugar destinado ao ensino e à evolução deste conjunto de saberes e o seu motor principal – ou pelo menos assim deveria ser.

À *cultura em sentido antropológico* corresponde uma ideia bastante diferente, mais inclusiva de cultura, que começa a delinear-se a partir de finais do século XIX. Com Tylor (1920),² a palavra *cultura* passa a significar algo completamente diferente daquilo que acabo de definir. Aos poucos, principalmente nesta nossa Europa do Sul, a segunda ideia de *cultura*, revista e modificada, nomeadamente pelo estruturalismo, vai-se afirmando e abre novas perspectivas de estudo e investigação. Os produtos humanos tradicionalmente reconhecidos como *culturais*, ou seja, *docti*, já não são os únicos dignos de serem estudados. Entram no conjunto dos *factos de cultura* também as formas de pensar, vestir, comer e falar dos diferentes grupos humanos. Esta revolução *cultural* foi tão forte que hoje em dia a palavra *cultura* é usada em sentido antropológico, muitas vezes de maneira absolutamente inconsciente. Isso, todavia, não é necessariamente um facto positivo. Chegámos a mais um ponto fulcral: creio que é sobre este nó que se baseia a importância da investigação à qual decidi dedicar-me.

Para citar uma conhecida concretização negativa da enorme difusão da ideia de *cultura em sentido antropológico* – devidamente alterada, simplificada e mal decodificada – é a teoria do *clash of civilizations* formulada por Samuel Huntington

² "[C]ulture, or civilization, taken in its broad, ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society." ("[A] cultura, ou civilização, no seu sentido lato etnográfico, é esse todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costumes e quaisquer outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade.")

(1996). Com o fim da Guerra Fria Huntington propõe que se contrapõem uma série de grupos que se diferenciam entre si numa base cultural e que ele apelida de *different civilizations*. O critério de classificação é muito simples e baseia-se numa correspondência linear: cultura = religião = identidade. Segundo Huntington, a determinadas zonas do mundo corresponderiam culturas específicas, que, por sua vez, corresponderiam a outras tantas confissões religiosas. E a identidade de um grupo de indivíduos, ou de um indivíduo apenas, é definida pelo mero facto de pertencer a uma destas áreas. Uma visão que não difere muito daquela que inspirou o princípio *cuius regio eius religio*, com o qual se quis arrumar a Europa depois da Reforma luterana. Esta cristalização instintiva da ideia de *cultura em sentido antropológico* contrapõe-se dramaticamente ao seu significado mais profundo, porque desiste de uma abordagem crítica ao problema *cultural*. Porém, é muitas vezes aceite.

As consequências desta aceitação entram profundamente em conflito também com a ideia de *cultura em sentido clássico*, que reconheço como minha, e com aquele percurso guiado pelo *desejo* de encontrar "a rota" à qual me referia antes. Os efeitos da aquiescência inconsciente desta ideia deturpada de cultura vão do horror da guerra no Afeganistão e no Iraque até ao mais inócuo assombro que registo uma em cada dez vezes, quando alguém descobre que Jesus é considerado um dos profetas mais importantes de Alá. E ainda frases que ouvimos a toda hora, referentes obviamente aos imigrantes, como: "se quiserem viver neste país têm de respeitar a nossa *cultura*", ou "são diferentes de nós, têm outra *cultura*, não são como nós". Inevitavelmente deparamo-nos outra vez com o problema da *identidade*. Os conceitos de identidade e cultura, ou melhor, da pluralidade de culturas, estão indissoluvelmente ligados. Podemos olhar para o problema desta forma: a *identidade* define a existência de cada um a nível individual, assim como a *cultura* o faz a nível coletivo.

Escreve Tzvetan Todorov (2009) em *Le peur des barbares* que os estudos dos etnólogos modernos provam de forma clara que a *cultura*, no sentido que Lévi-Strauss dá à palavra, ou seja "as atitudes e comportamentos aprendidos pelo homem enquanto membro de uma sociedade" (p. 41), não existe se não existe o homem. Por isso, o homem sem *cultura* deixa de ser *humano*. Todavia, continua Todorov, quando o homem entra em contacto com uma cultura diferente da sua, não a reconhece, portanto nega-a implicitamente, negando por consequência a humanidade da pessoa que é veículo espontâneo daquela cultura outra (*ibidem*: 44). Estamos perante uma atitude tão tranquilizadora como simplista: com uma única tomada de posição, que deriva diretamente do facto de ignorar por completo o Outro, definem-se os contornos da própria suposta identidade e nega-se ao outro a sua humanidade, confinando-o a uma condição de inferioridade que autoriza toda uma série de abusos, mais ou menos violentos, sobre

todos aqueles que "têm *outra cultura*". Pensemos, banalmente, nas fotografias dos soldados americanos que se riem em frente aos presos encarapuçados da cadeia de Abu Grahیب, nus, impotentes, torturados.

No meu mapa do estado das coisas, a esta simplificação mistificadora da ideia de *cultura em sentido antropológico* corresponde o descrédito em que tem vindo a cair a *cultura em sentido clássico*. Retomo agora o que disse há pouco em relação às reações que tenho registado quando dou comigo a falar sobre o meu trabalho. É inútil negar que hoje em dia quem estuda, quem é mais ou menos *doctus*, é considerado uma ave rara, alguém que se dedica a coisas, afinal, incompreensíveis e inúteis. Nesta fase histórica em que nos calhou viver, creio que a obrigação do estudioso, do mais pequeno aprendiz ao grande intelectual, é tentar encontrar remédio para estas "doenças" que paralelamente atacam a *cultura* e as *culturas*, em sentido antropológico. Porém, como? Este é o grande desafio.

Creio que podemos encontrar uma boa ajuda interpretativa na semiótica, nomeadamente na *semiótica da cultura*, assim como a teorizou, de forma muito complexa, Jurij Lotman (2006). Segundo Lotman, a cultura atua sempre sobre qualquer coisa que é sentida ou representada como *não cultural* e por isso *natural*, em relação à qual intervém como sistema de significação. Esta apropriação semiótica da realidade é o que podemos definir provisoriamente como o *trabalho da cultura* e resulta de um horizonte ainda não semiotizado, que ainda não foi estruturado e ordenado. Tal estruturação (semiotização) acontece em forma de línguas, dos textos próprios dos diversos espaços culturais. Para a *semiótica da cultura*, ela corresponde a um mecanismo de semiotização do mundo, por meio de mecanismos linguísticos, mas num sentido mais amplo, por meio de um mecanismo de *textualização do real*. Para Lotman, os textos são o lugar onde a informação se deposita, onde se elabora e se traduz. São maneiras de organizar de forma criativa as diferenças e os significados em formas transmissíveis. É evidente que, numa perspetiva semiótica, com *textos* não designamos apenas os *textos* escritos ou, nomeadamente, aqueles que tradicionalmente são objeto e sujeito da *cultura em sentido clássico*. Porém, este especialíssimo património de concretizações do real, de tradução do não-cultural em cultura, deve ser estudado, para fornecer instrumentos críticos de análise do real que sejam eficazes. Entramos aqui na categoria de *consciência cultural*, ou seja a descrição da forma como os textos são absorvidos e reorganizados, não apenas pelo seu significado individual mas pelo seu alcance no interior do sistema, pela maneira como são utilizados pelo próprio sistema.

Nesta perspetiva, o estudo da literatura portuguesa de Quinhentos, onde se fala do Império Otomano e dos turcos, adquire um significado que vai além da mera transmissão do saber, de um copiar de amanuense que é sem dúvida importante nesta nova Idade

Média em que nos calhou viver, mas que só por si não é capaz de garantir a sua própria sobrevivência. Da mesma forma, seria impossível estudar estas específicas coagulações culturais prescindindo da *cultura em sentido clássico*. Quando refletimos sobre o encontro entre portugueses e turcos no século XVI, estamos também a refletir sobre o presente, iluminamos com uma nova luz o real em que vivemos. O estudo filológico e histórico destes textos permite-nos retextualizar uma porção de realidade que se revela cada vez mais importante e urgente. Observando como se verificava então a caracterização da figura do Turco, a sua textualização, e espreitando as suas permanências e dissolvências, não estaremos apenas a esclarecer um momento conclusivo da história, mas teremos nas nossas mãos um novo instrumento crítico de interpretação da realidade no seu complexo. Porém, é claro que não podemos abordar a leitura de Camões ou de João de Barros dispensando a *cultura em sentido clássico*. Precisamos de conhecer a língua latina e o português da Renascença, necessitamos das capacidades de descodificação das fontes daqueles autores ou de conhecimentos que são meras *technai*, como saber ler um texto manuscrito da altura. Como poderia entender a maneira como em 1538 um monge de Alcobaça interpretava a *cultura* – em sentido tyloriano – dos turcos, através da lente de um historiador italiano seu contemporâneo, se não possuísse os elementos *culturais em sentido clássico* necessários para me aproximar dele? Todavia, que poderia dizer sobre o que o monge escreveu, se não me fosse claro que o que está a minha frente é uma *textualização do real* extraordinariamente preciosa para entender como o Portugal de Quinhentos interpretava o universo otomano, poderoso e ameaçador?

Neste meu trabalho de investigação comecei a combater, quase sem me aperceber, uma batalha contra a mistificação *ad hoc* da ideia de *cultura em sentido antropológico* atuada por todas aquelas forças que fomentam a colisão e recusam o encontro das *culturas*, mas também contra o descrédito da *cultura em sentido clássico*. Para além do prazer pessoal, do interesse individual, existe implícita na escolha de nos dedicarmos à investigação uma questão moral que nos toca a todos, à qual creio que não nos devemos subtrair. Cada realização do *trabalho cultural* é para mim uma espécie de batalha, talvez porque a minha "educação sentimental" tenha sido feita através da literatura da *Resistenza*, que em Itália se estuda(va) desde a sexta classe até o décimo terceiro ano do secundário. Para Elio Vittorini, Cesare Pavese, Primo Levi e muitos outros, escrever foi sempre um ato de Resistência, até o fim das suas vidas. É como se aqueles dias infundáveis escondidos nas montanhas, atirados para o fundo de uma prisão, por baixo das bombas dos "aliados", ou ressequidos no horror de Auschwitz, lhes tivessem ficado por baixo da pele, nas entranhas de onde brotava a sua escrita, impregnando cada palavra e cada ato que lhe correspondia de uma casmurrice rigorosa em resistir.

Escreveu Beppe Fenoglio, autor do capital *Partigiano Johnny*: “sempre nas lápides será suficiente o meu nome, as duas datas que só importam, e a qualificação de escritor e *partigiano*” (Fenoglio, 1952).³ Toca a cada um perceber o que significa ser *partigiano* no seu tempo, mas uma vez que o tivermos percebido, temos de o ser ou, pelo menos, tentar sê-lo. Não quero de maneira nenhuma comparar-me com estes escritores, não tenho coragem nem talento que chegue. Apenas quero indicá-los como um exemplo que talvez me tenha ficado por baixo da pele, atuando de forma inevitável na minha abordagem ao real.

Foi, pois, com este espírito que, em 2009, me aproximei do estudo das relações entre otomanos e portugueses no século XVI. Tendo passado a década anterior a estudar língua, literatura e cultura portuguesa, foi para mim mais urgente aprofundar o conhecimento da história do Império Otomano, ou seja, o passado do *outro*. Dramático foi descobrir quão pouco sabemos de um império e de uma *cultura* de tamanha importância: nada, ou quase nada, chega até às escolas e universidades europeias. Said mostra-se mais uma vez analista profundo da ignorância europeia, da qual fiz logo experiência, ao dar-me conta de como reduzimos cinco séculos de história a uma única imagem de crueldade luxuosa, feita de cimitarras e odaliscas, de perfumes e tapetes. Felizmente, hoje em dia temos a nosso dispor numerosos instrumentos que nos permitem sair da nossa ignorância surda. O trabalho de historiadores turcos como Suraiya Faroqhi (*The Ottoman Empire and the world around it*, 2006) e Halil İnalcık (*History of the Ottoman Empire Classical Age / 1300-1600*, 1978), mas principalmente de Salih Özbaran, que se dedicou ao estudo da história das relações entre portugueses e turcos no Índico, revelou-se para mim fundamental. Através do trabalho de Özbaran – que analisou, entre várias questões de grande relevo, a correspondência entre o Sultão Solimão, o Magnífico e o monarca português D. João III, e, posteriormente, D. Sebastião – consegue perceber-se a natureza complexa do conflito entre os dois reinos, fora de qualquer retórica passadista, fundada unicamente no desconhecimento dos arquivos históricos otomanos (Özbaran, 1994; 2009). Özbaran evidencia pontos muito interessantes, nomeadamente no que diz respeito ao comércio das especiarias e ao controlo dos mares, considerados desde sempre a causa principal do conflito luso-turco. Mostra como as especiarias não eram a única mercadoria de valor e como também tiveram grande importância os tecidos, a seda e as pedras preciosas da Anatólia Oriental, que os turcos comercializavam através das rotas terrestres. Evidencia outros canais de comércio das especiarias (Sumatra e Gujarat), até mostrar como em meados do século XVI o volume de comércio e os

³ No original: “Sempre sulle lapidi, a me basterà il mio nome, le due date che sole contano, e la qualifica di scrittore e partigiano.”

rendimentos do Império Otomano e dos restantes países muçulmanos era equiparável ao da Carreira da Índia. A correspondência imperial, todavia, revela-se igualmente um elemento de grande importância: durante as confrontações no Mar Vermelho e no Índico. As duas partes travavam relações diplomáticas com o intento de chegar a uma forma de acordo: quintais de pimenta portuguesa em troca de quinze anos de paz nos mares.

Para além da recente historiografia turca, os estudos de Sanjay Subrahmanyam são fundamentais para compreender a expansão para oriente do Reino de Portugal na Idade Moderna, numa perspetiva comparatista e não-nacionalista. Refiro-me principalmente aos estudos sobre Vasco da Gama, que foram para mim arrebatadores. Subrahmanyam mostra de uma forma cristalina como do delicado equilíbrio entre "carreira" e "lenda" do navegador, graças à obra dos seus descendentes e de quem o cantou – nomeadamente Camões – a "lenda" tenha tomado proporções heroicas, transformando um obscuro nobre alentejano no Eneias português, abrindo perspetivas interessantíssimas sobre a formação dos mitos nacionalistas (Subrahmanyam, 1997).

Para além de passear pela historiografia dedicada aos Impérios da Idade Moderna, foquei-me desde o princípio naquele que considero o meu principal objeto de estudo: a literatura portuguesa da época. Nas minhas primeiras peregrinações pelos textos portugueses de Quinhentos dedicados ao Império Otomano e aos turcos, encontrei um texto impresso em 1538, conservado na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, que despertou a minha curiosidade: *O livro da origem dos turcos* de Frei Diogo de Alcobaça. Este texto revela-se extremamente significativo. Em primeiro lugar, porque é escrito a partir de um modelo italiano contemporâneo que teve enorme importância na Europa dos séculos XVI e também XVII. É o único texto deste tipo dedicado aos turcos e escrito em língua portuguesa mas, através do uso das fontes históricas intermédias, compreende-se a enorme importância da historiografia italiana, em língua latina da altura, para os eruditos portugueses. Abre muitas e interessantes interrogações sobre a interpretação da potência dos turcos feita pelos portugueses e sobre a reivindicação de um papel de primeira importância na cruzada que se dizia estarem a preparar os príncipes cristãos. Por estas e outras razões, escolhi dedicar-me maioritariamente, nesta fase da minha investigação, à preparação de uma edição crítica comentada do texto, para divulgar uma peça que acho de grande importância para o completamento do mosaico da imagem do turco na Idade Moderna.

O Livro da Origem dos Turcos é um texto impresso em Lovaina e escrito por Frei Diogo de Castilho, monge de Alcobaça. É um tratado sobre a genealogia dos imperadores Otomanos, desde a origem do povo turco até ao tempo do sultão no poder na altura, Solimão, o Magnífico. O livro é dedicado a D. Manuel Cirne, membro de uma nobre família portuense e feitor de Antuérpia de 1537 a 1540. No Corpo Cronológico

Português encontra-se uma carta de Cirne ao rei D. João III, em que o informa que “o rei da Escócia dera licença à casa de Roberto Breton para armar navios até se inteirar das tomadias feitas pelos portugueses” (Almeida, 1993). Acerca de Frei Diogo de Castilho, sabe-se através de Inocêncio Francisco da Silva que foi monge cisterciense oriundo de Tomar, filho do ilustre arquiteto João de Castilho e irmão do cronista-mor António de Castilho (Silva, 1869).

Na *Carta* a Manuel Cirne que introduz o tratado, Castilho enuncia as razões que o levaram a compor a obra. Em primeiro lugar, fazer um serviço ao nobre cavaleiro que, pelas grandes responsabilidades que o próprio rei lhe atribuiu como feitor de Flandres, não tem tempo para ler e estudar todas as obras que ele próprio lê “por ofício”, as quais serviram de base para a composição da obra. A segunda razão – mais importante – é dar a conhecer a história, os hábitos e os costumes do inimigo a todos os nobres portugueses que iriam participar ao lado do rei D. João III na cruzada que se dizia estar Carlos V a preparar contra os turcos.

O modelo subjacente ao tratado de Castilho é o *Commentario alle cose de' Turchi* (1531) do historiador italiano Paolo Giovio, cujo destinatário era o imperador Carlos V: “pois é por todo o mundo conhecido que Vossa Majestade, por vossa singular religião e grandeza de espírito, não pensais em nada que não a empresa contra os Turcos” (Giovio, 2005: 69). A estrutura dos dois tratados é idêntica: descrevem-se os diferentes sultões por ordem cronológica, paralelamente aos factos históricos de maior interesse, bem como os lugares que foram teatro desses acontecimentos, sem esquecer algumas notas etnográficas de grande interesse sobre os povos mencionados. Por vezes, alguns excertos de Castilho são verdadeiras traduções das passagens correspondentes de Giovio. Contudo, o monge alcobacense cita explicitamente o tratado do erudito italiano dedicado a Carlos V como principal inspiração da sua faina literária, quando afirma segui-lo na escolha da língua vulgar em lugar do latim, para mostrar “estas cousas serem mais necessárias à gente popular ou militar que não aos letrados” (Castilho, 1538: IX).

O tratado de Giovio insere-se, como marco fundamental, na extensa produção literária europeia dedicada às “coisas turquescas” dos séculos xv e xvi. O interesse pelo poderoso reino muçulmano que ameaça a Europa cristã cresce na mesma medida em que o Império Otomano se expande para Ocidente. Todavia, se muitas publicações visam alarmar os cristãos com a força e eficiência dos infiéis, o *Commentario* de Giovio revela-se muito mais como descrição etnográfica e histórica do que qualquer outra coisa. Surpreende pelo seu conhecimento da história e da política otomanas, bem como dos seus costumes. Porém, a sua peculiaridade reside na apresentação de retratos de sultões, como se de quadros se tratasse, expostos numa das galerias do seu *museum* privado de Como. Paolo Giovio foi um dos mais famosos colecionistas da idade moderna,

coligindo inúmeras efígies de *homens ilustres*, verdadeiro armazenista da memória visual, numa época muito distanciada da eclosão da sua importância, guardando-as com zelo num palácio edificado nas margens do lago de Como, em local que pensava ter sido elogiado por Plínio. A fortuna do tema do *Commentario* e do próprio texto de Giovio foi grande na Europa do século XVI e o *Livro da origem dos Turcos* de Frei Diogo de Castilho constitui a única peça lusitana até hoje conhecida deste mosaico literário que visava retratar o inimigo *par excellence*, com o objetivo de o dar a conhecer para mais facilmente o vencer.

O alcobacense Diogo Castilho apresenta-se como um Giovio lusitano que olha para os expoentes da nobreza do Reino e para o rei que os guia como o historiador italiano olhava para o Imperador Carlos V, conferindo-lhes um papel de primeira importância na luta pela defesa e pelos direitos do mundo ocidental cristão, de especial modo na suposta reconquista de Constantinopla, há pouco menos de um século caída nas mãos dos muçulmanos. E a marca portuguesa deste texto é de grande relevo, considerando a situação política e económica da época. A ascendência *gioviana* do texto de Castilho, mas também a não menos importante de Enea Sívio Piccolomini (Pio II), trazendo consigo toda a intrincada questão de uma suposta *turco-filia* europeia, muito nos dizem acerca da interpretação da necessidade de uma nova cruzada em terras Otomanas e do papel que nela teria a monarquia portuguesa, assim como sobre a perceção do Turco no Portugal do século XVI.

Para além do contexto histórico crucial em que surgiu, o *Livro da origem dos Turcos* revela-se de grande interesse para o estudo da cultura portuguesa do século XVI. Se o *Commentario* de Giovio fornece a Castilho o modelo para o seu tratado, é desde logo evidente o grande trabalho de integração de fontes do monge português. Muitas são as digressões de carácter geográfico e etnográfico e muito mais extensas do que aquelas que se encontram no texto de Giovio. Castilho mostra mover-se com grande naturalidade entre as fontes clássicas de geografia e etnografia como Plínio, Estrabão e Ptolomeu, entre outros, mas também Gélio e Valério Máximo se patenteiam como reservatórios de *exempla* profícuos para aclarar determinados factos ou comportamentos. Contudo, são os historiadores italianos ativos entre finais do século XV e inícios do século XVI a fornecer a Castilho grande parte do seu material. Em primeiro lugar, as *Rapsodiae Historiarum* de Marcantonio Sabellico (1507), que o monge alcobacense traduz muitas vezes diretamente, sem reelaboração alguma, sempre citando a fonte. As *Enneades* de Sabellico têm grande importância no panorama literário quinhentista e, em Portugal, sabemos terem sido uma das fontes principais de Camões para a elaboração de *Os Lusíadas* (1572). Ainda entre os eruditos italianos, encontram-se inúmeras referências também a Battista Egnazio, em particular ao capítulo *De origine Turcorum* dos *De*

caeseribus libri tres (1516) e a Raffaele Maffei "Volaterrano", autor dos *Commentariorum urbanorum libri XXXVIII* (1506). Outro autor cuja obra é muito citada por Castilho é Johannes Boemus, humanista alemão autor dos *Omnium Gentium Mores, Leges et Ritus* (1520). Através destes autores, Castilho acaba por citar outros mais antigos, entre os quais Andrea Dandolo, historiador da República de Veneza, ou Oto de Freising que, com as *Gesta Friderici Imperatoris*, foi um dos autores medievais mais importantes para a tradição da história europeia.

Outro autor que desempenha um papel central na redação de Castilho é Enea Silvio Piccolomini, humanista senês que se tornará Papa Pio II em 1458. Se Giovio refere Piccolomini uma única vez, como destinatário da *Genealogia de Turchi* de Niccolò Sacundino, Castilho utiliza de forma continuada as obras dedicadas à história da Europa Central (*Historia Bohema*, *De ritu, moribus et conditione Germaniae* e os *Commentarii rerum memorabilium quae temporibus suis contigerunt*) para descrever com abundância de pormenores as batalhas entre os otomanos e os reis cristãos da Boémia e da Hungria. Enea Silvio Piccolomini foi uma das mais complexas personalidades intelectuais e políticas do século xv. Numa Itália devastada pelas guerras entre os diversos príncipes cristãos, Piccolomini sentia a iminência do perigo otomano e temia uma aliança entre algum deles e o sultão turco. Entre 1461 e 1462, escreveu a famosa *Epístola* para o Mehmet II, onde exortava o sultão a converter-se ao Cristianismo, em troca do trono do Sacro Império Romano-Germânico. A motivação principal da oferta era a firmeza e coerência do soberano turco, que mostrara ser muito mais constante e vitorioso de qualquer outro príncipe cristão. E é precisamente esta característica positiva do exército turco e do seu rei que será elogiada quer por Giovio, quer por Castilho, na senda da chamada *turcofilia* europeia que visava mais criticar a decadência moral e militar dos reinos cristãos do que celebrar os otomanos. De facto, poucos meses depois da redação da *Carta*, Piccolomini convoca oficialmente uma cruzada contra o Turco, declarando que dela participará pessoalmente. Em 1463, com a adesão da República de Veneza, do Reino de Hungria e do duque da Borgonha, a cruzada parece concretizar-se mas fenece, por dissídios internos e pela morte do próprio Piccolomini.

A independência de Castilho relativamente ao modelo primário de Giovio no uso autónomo das fontes do seu tratado não reside apenas na escolha dos autores e das obras. Pode dizer-se que Castilho se debruça mais sobre determinados acontecimentos e protagonistas, mas principalmente sobre a origem dos turcos e de seu império. Giovio começa de forma muito mais abrupta, reservando apenas dois parágrafos à reflexão acerca da origem dos turcos. Pelo contrário, Frei Diogo de Castilho dedica nada mais nada menos que 22 páginas à descrição da região da Ásia Menor e dos povos pelos quais foi habitada ao longo dos séculos, bem como às diferentes teorias sobre a origem

dos turcos, de eruditos e historiadores que o precederam. Todos os eventos históricos que precedem a subida ao poder de Orhan I, primeiro sultão citado por Giovio, encontram em Castilho o devido espaço para serem amplamente descritos e lembrados. Outro aspeto a salientar do tratado do alcobacense são as profecias descritas nas últimas duas páginas da obra, que o diferenciam do *Commentario* de Giovio e indicam mais uma marca da peculiaridade lusitana do texto. As profecias contidas no *Livro da Origem dos Turcos* têm de ser lidas numa perspetiva messiânica e imperialista, segundo a linha interpretativa de Augustín Redondo (2000) e de outros críticos que escreveram sobre a função do profetismo na Idade Moderna.

Pelo contexto histórico em que foi escrito, pela natureza do tema que trata e pela sua importância no panorama europeu da altura, pela relação de grande proximidade com os intentos e o texto de Giovio mas também pela autonomia na reelaboração das mais variadas fontes – na sua maioria do *Cinquecento* italiano, mas não só – parece-me importante dedicar o meu tempo e o meu esforço à realização de uma edição crítica comentada do *Livro da Origem dos Turcos* de Frei Diogo de Castilho.

Para concluir este percurso de reflexão, gostaria de citar mais uma vez Lévi-Strauss. Em *Race et histoire*, posteriormente incluído em *Anthropologie structurale deux*, Lévi-Strauss explica claramente como cada *progresso* cultural é função de uma *coligação* entre culturas. É essencial que cada cultura partilhe, de uma forma consciente ou inconsciente, todas as possibilidades que tem no curso do seu desenvolvimento histórico (Lévi-Strauss, 2002: 45). Por isso parece-me justo, para estudar as *culturas em sentido antropológico*, utilizar todos os recursos que me oferece a *cultura em sentido clássico* ou seja, no meu caso específico, investigar e estudar textos nos quais a coabitação e o contacto entre diferentes culturas foram semiotizados. Nesta fase histórica não precisamos de mais muros, barreiras como as que por toda a parte querem construir, pelas terras e pelos mares da nossa velha Europa, bem como em África e nas Américas. Ou como o muro que foi construído em Israel e Cisjordânia, apelidado eufemisticamente de *Barreira de Separação* mas que lembra dramaticamente os muros e as cancelas da infâmia dos guetos judaicos de há muitos anos. Como sempre aconteceu, precisamos de contacto para avançarmos. Travar este contacto, esta mistura, significaria parar o progresso da humanidade. Acho muito importante o que escreveu ainda Lévi-Strauss em abono da ideia de *tolerância*, hoje por vezes muito criticada, mas certamente repleta de outro valor semântico em 1952.⁴ Escrevia Lévi-Strauss que a tolerância não é uma

⁴ Todavia, a palavra tolerância deriva do verbo latino *tollo*, conexo com a raiz do supino de fero, e implica a ideia de "transportar" ou seja, de levar connosco mesmo aquilo que é diferente de nós, uma ideia dinâmica e inclusiva, por tanto.

posição contemplativa, que dispensa indulgências ao que foi ou ao que é. É uma atitude dinâmica, que consiste em prever e promover o que quer ser. A diversidade das *culturas* humanas está atrás de nós, à nossa volta e diante de nós (Lévi-Strauss, 2002: 49). Esta definição de *tolerância* coloca-nos perante um difícil desafio: em que consiste o nosso prever e promover? Porém, sabemos que temos de nos colocar numa perspetiva dinâmica, de movimento, física e mental. Eu, pela minha parte, decidi mover-me no terreno do *Cinquecento* italiano, português e turco, e espero vivamente que todas as cambalhotas, todas as minhas quedas inevitáveis, consigam contribuir para o movimento maior e mais forte que todos nós criamos dia após dia, também com os nossos estudos.

CLELIA BETTINI

Licenciada em Filologia românica (Português/Espanhol) pela Universidade de Pisa e doutada em Literaturas Comparadas pela Universidade de Siena, com uma tese sobre “O Delfim de José Cardoso Pires, nas suas relações com a obra de William Faulkner, Elio Vittorini e o Neo-Realismo Português”, trabalho que acaba de ser publicado em Itália (2012). Atualmente é bolseira de Pós-Doutoramento (FCT) no Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos e Leitora de Italiano a tempo parcial na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. É também tradutora de várias obras de ficção, poesia e ensaio. Contacto: clelia.bettini@gmail.com

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, A. A. Marques de (1993), *Capitais e capitalistas no comércio da especiaria: o eixo Lisboa-Antuérpia, 1501-1549: aproximação a um estudo de geofinança*. Lisboa: Cosmos.
- Bianciardi, Luciano (1957), *Il lavoro culturale*. Milão: Feltrinelli.
- Camões, Luís Vaz de (2000), *Os Lusíadas*, prefácio de Álvaro Júlio da Costa Pimpão; apresentação de Aníbal Pinto de Castro. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros, Instituto Camões [4ª ed.; ed. orig.: 1572]
- Castilho, Diogo de (1538), *Livro da origem dos Turcos*. Louvain: 1538.
- Fenoglio, Beppe (1952), *I ventitré giorni della città di Alba*. Einaudi.
- Giovio, Paolo (2005), *Commentario de le cose de'Turchi*. Organizado por Lara Michelacci. Bolonha: CLUEB.
- Huntington, Samuel (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Lévi-Strauss, Claude (2002), *Razza e Storia-Razza e Cultura*. Turim: Einaudi.
- Lotman, Jurij M. (2006), *Tesi per una semiotica della cultura*. Roma: Meltemi.
- Ozbaran, Salih (1994), *The Ottoman response to European expansion: Studies on Ottoman-Portuguese relations in the Indian Ocean and Ottoman administration in the Arab lands during the sixteenth century*. Istambul: Isis Press.

- Ozbaran, Salih (2009), *Ottoman Expansion towards the Indian Ocean in the 16th Century*. Istanbul: Istanbul Bilgi University Press.
- Pamuk, Orhan (2003), *Istanbul*. Lisboa: Presença.
- Pamuk, Orhan (2007), *O meu nome é vermelho*. Lisboa: Presença
- Redondo, Agustín (org.) (2000), *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs XV-XVII siècles*. Paris: Presses de La Sorbonne Nouvelle.
- Said, Edward (1978), *Orientalism*. New York: Pantheon Books [1ª ed.]
- Silva, Inocêncio Francisco da (1869), *Diccionario Bibliographico Portuguez Tomo II*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Subrahmanyam Sanjay (1997), *The Career and Legend of Vasco da Gama*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Todorov, Tzvetan (2009), *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà*. Tradução de Emanuele Lana. Milão: Garzanti.
- Tylor, Edward Burnett (1920), *Primitive Culture*. New York: J. P. Putnam's Sons