

O EDIFÍCIO ISLÂMICO FORA DO SEU CONTEXTO

Três casos de estudo na cidade de Lisboa

Madalena de Sousa Ataíde

Dissertação de Mestrado Integrado em Arquitectura sob a
orientação do Professor Doutor Rui Pedro Mexia Lobo

Departamento de Arquitectura da FCTUC, Julho de 2018



O EDIFÍCIO ISLÂMICO FORA DO SEU CONTEXTO

Três casos de estudo na cidade de Lisboa

AGRADECIMENTOS

Ao professor Rui Lobo, pela sábia e paciente orientação ao longo do desenvolvimento desta dissertação.

À arquitecta Inês Lobo e ao arquitecto António Maria Braga pela pronta disponibilidade para ajudar e pelas conversas frutíferas.

Ao fotógrafo Paulo Catrica pela boa vontade para disponibilizar o seu fantástico trabalho.

Ao Sheikh Zabir, Alisha Madatali e Sara Sadrudin por toda a ajuda e esclarecimentos descontraídos e, acima de tudo, por me permitirem ver a beleza na diversidade.

À Marta, por me permitir mostrar a beleza da Mesquita Central em boas fotografias.

Ao Paulo, pela amizade, prontidão a ajudar e excelente revisão com um olhar de fora.

Ao Duarte, pela constante repetição das palavras “tu consegues”.

Aos meus amigos que me acompanharam durante o curso, especialmente ao grupo da Elite, à Francisca, à Carolina e à Mariana.

Ao Bernardo, pela constante alegria e serenidade que me fazem ir mais longe.

Aos meus irmãos, Sofia, Tó, Nuno e Paulinha, por me verem crescer.

Aos meus pais, sem quem nada seria possível e que me transmitiram, desde início, o que significa o amor de Deus, tolerante e incondicional.

Este trabalho tem como objectivo compreender de que forma é que os edifícios islâmicos se têm desenvolvido fora dos seus países de origem e como é que os princípios do Islamismo têm sido encarados e materializados fora do seu contexto cultural e social.

Para isso, a presente dissertação foca-se em examinar os espaços religiosos das comunidades islâmicas em Portugal e, mais particularmente, em Lisboa, que vão desde o pós 25 de Abril até aos dias de hoje.

Este estudo será feito tendo como base o conhecimento resultante da análise de três casos de estudo, todos localizados na cidade de Lisboa, adquirido através da experiência pessoal, em visitas aos edifícios, entrevistas a arquitectos e outros intervenientes, consulta a arquivos e pesquisa de imprensa. Os três casos de estudo são analisados à luz do que tem sido o desenvolvimento do edifício religioso islâmico a nível global mas principalmente nos países ocidentais onde os muçulmanos são uma minoria.

Comparando os três casos de estudo, Lisboa representa um bom exemplo de materialização do desenvolvimento da mesquita nas últimas décadas e permite-nos supor os caminhos futuros deste tipo de edifício.

Crê-se que, pelo rápido aumento de cidadãos muçulmanos na Europa e nos Estados Unidos, é fulcral compreender de que forma é que o edifício mais representativo deste credo pode transmitir o espírito de uma comunidade e encontrar o seu lugar na cidade.

Através da comparação entre os três casos de estudo e a evolução temporal expressa nos mesmos, pretende-se, assim, transmitir como o edifício religioso islâmico se tem desenvolvido nas últimas décadas e de que modo pode passar a apresentar-se num futuro próximo.

Palavras-chave: Mesquita, Islão, Muçulmano, Portugal, Lisboa

The aim of this essay is to understand how islamic buildings have been developing outside their home countries and how they have been transmitting the islamic principles outside of their social and cultural contexts.

The present dissertation focuses on the religious spaces of the Muslim communities that live in Lisbon, Portugal, which arrived after the 25th of April 1974 and have remained in the country since then.

This study's goals are achieved by analysing three case studies located in Lisbon. Knowledge is achieved through personal experiences, like visits to the buildings, personal interviews with architects and other users, as well as archive and press research. The three buildings are analysed keeping in mind how islamic buildings have been developing in the world and especially in the lands of the diaspora, where muslims are a minority.

By comparing these three distinct buildings, Lisbon works as a clear example of a materialization of the development of the mosque in the past few decades and allow us to dream about future prospects.

Taking the fast growth of the number of muslim citizens in Europe and in the United States into account, it is crucial to understand in what way their most representative type of building may transmit the spirit of each community as well as its role in the city.

By comparing the three case studies and their chronological evolution, we intend to transmit how islamic religious buildings have been developing in the last decades and how they may be developing in the future.

Keywords: Mosque, Islam, Muslim, Portugal, Lisbon

SUMÁRIO

	Contents
INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1	13
1.1. A Mesquita	15
1.2. A Mesquita Contemporânea	27
CAPÍTULO 2	41
2.1. A Mesquita num contexto não-islâmico	43
2.2. A arquitectura islâmica e da mesquita em Portugal e em Lisboa	57
CAPÍTULO 3	73
3.1. Mesquita Central de Lisboa (1978-1985)	75
3.2. Centro Ismaili de Lisboa (1994-1996)	89
3.3. Mesquita da Mouraria (2010-2016)	105
CONCLUSÃO	117
BIBLIOGRAFIA	131
REFERÊNCIAS DAS ILUSTRAÇÕES	143

INTRODUÇÃO

A presente dissertação foca-se em examinar os espaços religiosos da Nova Presença Islâmica (NPI)¹ em Portugal e, mais particularmente, em Lisboa, que vão desde o pós 25 de Abril até aos dias de hoje.

O objectivo desta investigação é analisar, através de três centros islâmicos em Lisboa, de que forma é que os princípios deste credo têm sido encarados e materializados em Portugal. Entende-se por centro islâmico um edifício que incluía sala de culto, bem como actividades sociais e culturais para uma comunidade de muçulmanos. Pretende-se entender como se constrói um edifício deste carácter fora do seu contexto e de que forma é que este pode ser representação viva de uma comunidade muçulmana específica e, simultaneamente, de uma identidade islâmica universal.

“Building a mosque in an Islamic nation, where the architect is required to mediate between regional and global ideas, remains a difficult task. In the lands of the Diaspora, this task can be even more difficult (...). Projects in Europe must unite what at first glance seems difficult to achieve: on the one hand the values and aspirations of the community, whose members often wish to see their new mosque resemble those of their homelands; on the other, the values and wishes of the local inhabitants, who often know little about the Muslim religion.” (Stegers, 2008, p.53)

De facto, a presença islâmica em Portugal é uma das menos significativas da Europa. Estima-se que vivam entre 38.000 e 40.000 muçulmanos no país - o que corresponde a cerca de 0,3% da população nacional -, sendo a maior parte do ramo *suni* mas também uma parte considerável de Ismaili (um ramo *xiá*), imigrantes das antigas colónias no pós 25 de Abril. Nos anos 90, regista-se um aumento de imigrantes oriundos de países como Marrocos e Bangladesh. Lisboa aparece como a cidade portuguesa com maior população muçulmana. Não só é a cidade com maior população em geral no país, como se apresenta como o local com mais oportunidades de trabalho.

Um factor de interesse a ter em conta no caso português é o facto de o país ser influenciado pela cultura árabe do período do Al-Andalus (séculos VIII-XIV). No entanto, o elo ideológico entre “portugalidade” e catolicismo foi sempre estreito, e a narrativa da história nacional foi sempre escrita numa perspectiva de “Reconquista”, estando a fundação da nação ligada a um cenário de batalha e conquista territorial aos “mouros”. Deste modo, só há poucas décadas é que esta herança começou a ser reconhecida na sua totalidade, e a ser alvo dos estudos académicos com a lente que lhes era devida: uma parte integrante da nossa formação e passado histórico.

¹ Para fazer a distinção entre os imigrantes do pós 25 de Abril e a antiga presença islâmica do período do Al-Andalus, Nina Clara Tiesler (2000) usa o termo de Nova Presença Islâmica (NPI) para se referir e estas novas comunidades.

O mesmo “apagamento” acontece, de certa forma, com as actuais populações muçulmanas. Quase não existem estudos sociológicos que se debruçam sobre elas, assim como não existe nenhum estudo sobre os edifícios religiosos da NPI em Portugal. Também por esse factor, esta dissertação dedica-se a um estudo generalizado das suas concepções, significados e evolução, sem delimitar o foco a um assunto ou elemento em concreto.

A apresentação dos dados será feita tendo como base um conhecimento resultante da análise de casos de estudo, enquadrada pela experiência pessoal, como visitas livres e guiadas aos edifícios, entrevistas aos arquitectos, consulta a arquivos municipais, e consulta de imprensa. Ainda assim, será pertinente referir que se procedeu à análise de várias obras dedicadas ao estudo do sagrado na arquitectura, da fé islâmica e da concepção, construção e desenvolvimento da mesquita no mundo.

A presente tese foca-se em três centros islâmicos em Lisboa e a escolha dos casos de estudo baseia-se no facto de serem os três edifícios que, no município de Lisboa, são pensados de raiz para o efeito. Apesar de existirem mais salas de culto no país, estas tratam-se de adaptações de edifícios como armazéns, traseiras de lojas, ou casas particulares. Em vez de fazer um estudo exaustivo de onde estes sítios se encontram e onde as populações islâmicas se concentram, o cerne está em compreender, desde o pensamento inicial, o desenvolvimento dos três edifícios em estudo. Tratam-se de edifícios construídos em décadas diferentes, com formas de pensamento diferentes e para comunidades de carácter diferente. Os três edifícios foram concebidos por arquitectos portugueses.

Para a investigação, foram seleccionados três centros islâmicos: a Mesquita Central de Lisboa (1985), o Centro Ismaili de Lisboa (1995) e o projecto da Mesquita da Mouraria (2012), ainda por construir. Para o desenvolvimento do pensamento e abordagem do processo de investigação procedeu-se a visitas aos edifícios, entrevistas aos arquitectos e a fiéis que os frequentam, uma viagem ao Sul de Espanha - passando pelo Alhambra (Granada) e Mesquita de Córdoba - de forma a melhor perceber o período do al-Andalus -, e a Mértola - antiga vila islâmica, onde existia uma mesquita, hoje transformada em igreja -, assim como recurso a materiais escritos publicados e desenhos dos edifícios, presentes nos arquivos municipais. O principal objectivo foi, antes de tudo, perceber o que define uma mesquita e um espaço religioso islâmico, passando à compreensão do que pode diferir numa mesquita nos territórios onde os muçulmanos são uma minoria e, a partir daí, perceber o contexto português e os casos de estudo em questão.

Abordagem e Método

Como referido, a dissertação tem como fontes primárias o material escrito sobre a Mesquita e o seu desenvolvimento, as obras construídas e entrevistas com os intervenientes. Do primeiro

grupo, destaca-se a colectânea com o título “*The Mosque: history, architectural development and regional diversity*”, editada por Martin Frishman e Hasan-Uddin Khan, que permite uma leitura regional deste tipo de edifício e o seu desenvolvimento ao longo dos séculos; a colectânea “*Islam: Art and Architecture*”, editada por Markus Hattstein e Peter Delius, que dá uma boa percepção entre a religião e a sua expressão artística e arquitectónica; a obra “*A design manual - Sacred Buildings*”, de Rudolf Stegers, onde se percebe a relação entre mesquita e espaço sagrado; mais concretamente no caso das comunidades portuguesas, os artigos, estudos sociológicos e textos de opinião de Abdool Karim Vakil, Nina Clara Tiesler e José Mapril revelaram-se de carácter essencial para a compreensão do contexto social deste trabalho.

As entrevistas e conversas com o Sheikh Zabir, a arquitecta Inês Lobo e o arquitecto António Maria Braga permitiram acesso a uma interpretação mais clara sobre a intenção dos arquitectos, assim como a outros elementos como registos gráficos, e constituíram um benefício significativo para a compreensão do Islão - em Portugal e no mundo - e das obras em análise. O conhecimento pessoal e o diálogo com os intervenientes referidos possibilitou uma troca de ideias que tornou o trabalho mais rico e completo, bem como uma proximidade à temática que se entende como indispensável quando as ofertas bibliográficas escasseiam.

Consultou-se o arquivo da Câmara Municipal de Lisboa para aceder aos processos da Mesquita Central de Lisboa e do Centro Ismaili de Lisboa. Teve-se, assim, acesso às memórias descritivas, documentos relacionados e desenhos dos edifícios. A arquitecta Inês Lobo disponibilizou os desenhos do projecto para a Mesquita da Mouraria, o que permitiu fazer uma análise através dos elementos gráficos, e apresentá-los no trabalho.

Assim, cruzando o conhecimento adquirido através de conteúdos escritos sobre a arquitectura islâmica, com a interpretação pessoal dos arquitectos envolvidos, as conversas com pessoas que os usam, incluindo um dos *sheikhs* da Mesquita Central, e interpretação dos desenhos arquitectónicos, foi possível fazer um panorama da arquitectura islâmica contemporânea em Lisboa e perceber de que forma é que esta pode representar o credo fora dos seus países de origem.

Estrutura

Esta tese está dividida em três capítulos, numa linha condutora que vai reduzindo a escala geográfica, na qual se começa por explorar as várias premissas base dos edifícios islâmicos, de forma a que, a partir daí, se faça uma análise particular do caso de Lisboa de uma maneira mais informada e rigorosa.

O capítulo 1 pretende delinear uma definição geral de Mesquita e de que forma é que esta se foi e vai desenvolvendo para os dias de hoje, no seu contexto de raiz, em países islâmicos. A mesquita é um exemplo significativo do mundo islâmico e é o edifício religioso que, numericamente, mais está a crescer no mundo. Por ter crescido tão rapidamente desde o ano da Revelação² (610 d.C.), os modelos regionais são variados e o seu desenvolvimento foi sendo díspar nos diferentes sítios do mundo. Ainda assim, existem algumas características e elementos comuns a todas as mesquitas do mundo, como a *qibla* (direcção para Meca). A modernidade e contemporaneidade vêm colocar questões como se estes elementos comuns são mesmo essenciais para a concepção do espaço de culto, e se a regionalidade e o historicismo devem, ainda hoje, ser mantidos, dando espaço tanto a soluções que fazem a conciliação entre tradição e modernidade como a modelos que se viram unicamente para a perspectiva da inovação.

O capítulo 2 avança para a situação particular do edifício islâmico fora do seu contexto cultural, mais concretamente no ocidente - Europa e Estados Unidos. O mesmo tipo de questões que aparecem quando se pensa no edifício islâmico do século XX e XXI aparece ainda com mais força nos países de minoria islâmica. Isto é, o facto de ser um espaço com alguma carga emocional por despertar memórias do país de origem para os imigrantes muçulmanos e, simultaneamente, um edifício de que representa uma minoria que vem de fora, para os locais, merece especial atenção. No ocidente, são já várias as soluções adoptadas para este tipo de edifício, umas assumidamente “mouriscas”, outras que se querem camuflar no ambiente europeu num diálogo de várias referências. A partir daí, parte-se para o caso português e para a cidade de Lisboa, numa breve descrição da herança árabe em Portugal, especificamente nesta cidade. Após uma breve descrição das comunidades existentes com maior presença em Lisboa, introduzem-se os três casos de estudo - a Mesquita Central, o Centro Ismaili e a Mesquita da Mouraria.

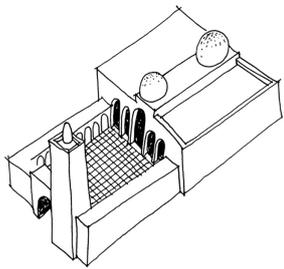
O capítulo 3 foca-se nos casos de estudo propriamente ditos, apresentando-os cronologicamente. Inaugurada em 1985, a Mesquita Central, dos arquitectos António Maria Braga e João Paulo Conceição, é um edifício pensado nos anos imediatamente após o 25 de Abril de 1974. Como edifício que segue os princípios da Liga Mundial Árabe, tem todos os elementos tradicionais da mesquita que fazem o edifício assumir-se como tal: cúpula, portal com caligrafia árabe, minarete; o Centro Ismaili, inaugurado em 1996, da autoria do arquitecto indiano Raj Rewal e do português Frederico Valsassina, vai buscar a sua inspiração tanto a modelos islâmicos internacionais, como a cidade de Fatehpur Sikri, como a modelos do al-Andalus e da história portuguesa; projectada em 2012, e ainda por ser construída, o terceiro caso de estudo é a Mesquita da Mouraria, inserida no projecto “Praça da Mouraria”, da arquitecta Inês Lobo. O facto de não ter sido inicialmente pensado para a função, faz deste caso um caso interessante

2 O ano da Revelação (610 d.C.) marca o início da religião islâmica. Segundo a tradição, foi neste ano que Maomé recebeu a visita do anjo Gabriel, que lhe comunicou que ele seria o último profeta de Deus.

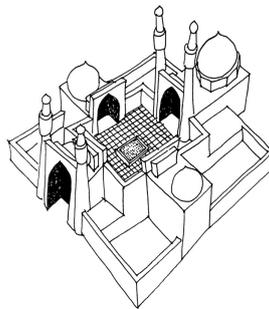
por ser uma prova de que o programa da mesquita se trata de algo muito flexível. A relação com o espaço público é um tema sempre presente e nada na envolvente externa do edifício projectado pretende que se defina como mesquita.

No final, apresentar-se-ão as considerações finais do trabalho, fazendo uma reflexão a partir dos três casos de estudo, assim como algumas considerações sobre que futuro esperar para a concepção deste tipo de edifício e para a forma como é visto na sociedade ocidental.

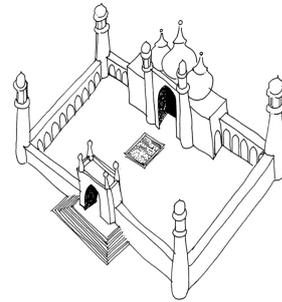
CAPÍTULO 1



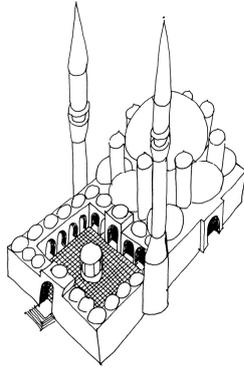
Terras árabes e do Norte de África: hipostilo com cobertura plana



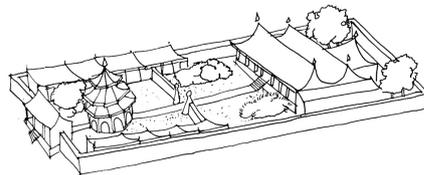
Irão e Ásia central: o modelo bi-axial



Índia: cúpula tripla e pátio amplo



Império Otomano: grande cúpula central



China: vários blocos dentro de um complexo murado

1.1. A Mesquita

Presente em mais de 40 países, a mesquita é o edifício mais emblemático do mundo islâmico e serve como o exemplo mais importante de uma representação visível da identidade e valores do Islão. Pode ter um papel institucional, como no caso de uma mesquita nacional num país árabe, ou pode funcionar como símbolo de suporte emocional nos países ocidentais onde os muçulmanos são uma minoria. (Frishman & Kahn, 2002)

A palavra “mesquita”, que deriva do árabe *masjid*, significa, no seu sentido literal, “sítio de prostrações”. A evolução deste edifício no mundo tem data de início no século VII e, dado o rápido crescimento da religião logo após o ano da Revelação (610 d.C.) ao Profeta Maomé, as fronteiras da sua história vão desde a Península Ibérica até ao Extremo Oriente. Deste modo, é um edifício cuja disparidade regional esteve, desde início, muito presente. Cada região foi desenvolvendo o seu modelo do edifício, relacionando-o com factores locais como métodos e técnicas construtivas, clima e cultura. (Frishman & Kahn, 2002)

Martin Frishman (2002) faz distinção entre 5 modelos de construção de mesquitas, desde o início do desenvolvimento do edifício até ao início do Movimento Moderno: i) hipostilo com cobertura plana, típicas das terras Árabes e do Norte de África; ii) um amplo espaço central, coberto por uma grande cúpula, muitas vezes suportadas por meias-cúpulas laterais, comum no território Otomano; iii) o modelo biaxial, com uma sala coberta por uma cúpula de cada lado, e um pátio central rectangular, como no Irão e na Ásia Central; iv) cúpula tripla e um amplo pátio, tipicamente indiano; v) um complexo murado com diversos blocos, colocados em locais elevados, típico da China. (Frishman & Kahn, 2002)

Independentemente de diferenças regionais, aspirações arquitectónicas, ambiente sociológico (nação islâmica ou cidade ocidental), e apesar do Islão não ter orientações rígidas quanto à liturgia a adoptar, o ritual de oração é sempre o mesmo. (Stegers, 2008) Assim, muçulmanos em todo o mundo procedem ao mesmo ritual, representando um Islão universal, numa enorme disparidade de modelos e concepções do espaço de culto.

Após o chamamento para a oração (*adhan*), os fieis fazem o seu caminho até à mesquita, entrando pelo pórtico principal, que tem, frequentemente, um vestíbulo. É comum os percursos de homens e mulheres separarem-se na entrada, seguindo-se o ritual de abluções: lavar, com água, a cara, os braços, as mãos e os pés. As abluções são encaradas como uma auto-purificação, mas também como um momento de passagem interior de um estado agitado para a calma necessária para o momento de oração. Após este passo, o crente estará pronto para a oração. No entanto, o percurso até à sala de oração não é, normalmente, numa linha recta. Em vez

disso, faz-se um percurso indirecto - por corredores ou escadas - e gradual até à entrada. Aqui, tanto homens como mulheres tiram os seus sapatos, colocando-os em prateleiras destinadas a guardá-los. (Stegers, 2008)

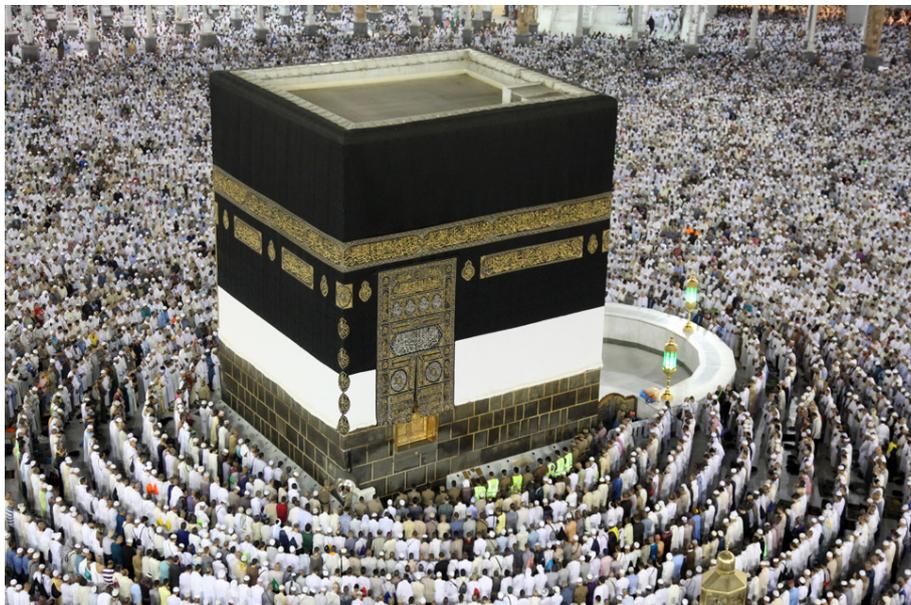
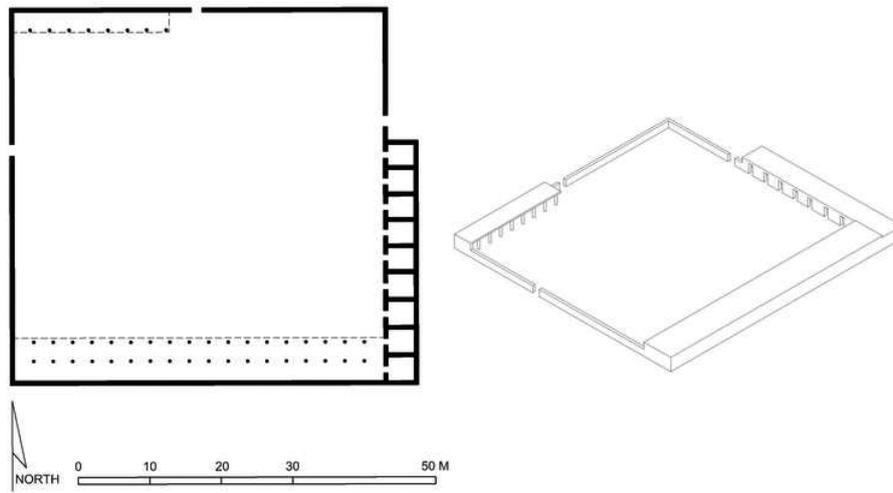
Este ritual não tem qualquer significado de passagem de um espaço profano para um espaço sagrado, sendo que, desde os seus inícios, o Islão põe de lado a ideia de que os objectos materiais, incluindo edifícios, podem ser considerados sagrados. De facto, a oposição ao uso de edifícios designados especialmente para reunir os fiéis em oração era uma visão que se estendia às três religiões abraâmicas - Judaísmo, Cristianismo e Islamismo -, e que era visto como uma ode à vaidade humana ou idolatria a um objecto ou edifício. O edifício podia, inclusivamente, ser fonte de distração. O desejo de um esplendor arquitectónico passou a ser mais comum na arquitectura religiosa do Cristianismo do que no caso do Judaísmo ou Islamismo. Isto deveu-se, em parte, aos requisitos litúrgicos e simbólicos deste credo, que exigem objectos e um pensamento arquitectónico com maior valor simbólico, ao contrário do Judaísmo e do Islão, cujo livro sagrado é a única fonte visível de contemplação. (Frishman & Kahn, 2002)

Também por esta razão, a relação arquitectónica entre forma e função não se aplica no caso da mesquita. A ideia de comunhão com Deus ganha, na religião islâmica, um modo totalmente directo, não havendo intermediários como um sacerdote. Se um fiel desejar praticar a oração num quarto particular, então esse quarto será a sua mesquita enquanto durar a oração. A sua crença pessoal transforma-o, não sendo necessário mais nenhum factor. De facto, um tapete de oração ou qualquer superfície limpa pode servir para este propósito. Como o Islão não trata nenhuma coisa material como sagrada ou santa, não existe diferenciação entre “sagrado” e “profano”.

Assim sendo, estando o profano e o sagrado unificados através de uma doutrina prescrita, a mesquita difere da igreja cristã na medida em que existem actividades civis que não são excluídas do edifício. Para além do seu papel religioso, as funções que tradicionalmente estão associadas às mesquitas são funções sociais e políticas, podendo ser comparadas com aquelas anteriormente associadas à ágora grega ou ao fórum romano. (Frishman & Kahn, 2002)

Inicialmente, devido à natureza da fé islâmica e ao carácter minimalista dos requisitos litúrgicos, uma área a formar um quadrado desenhado na areia era o suficiente para oração comunitária, sendo que um dos lados do quadrado teria de estar virado para Meca, para indicar a direcção da oração. Além disso, grande parte dos árabes muçulmanos eram nómadas e por isso não construíam edifícios permanentes. (Frishman & Kahn, 2002)

A primeira inspiração como modelo de mesquita foi a casa do Profeta Maomé, em Medina, o primeiro local a ser usado para oração comunitária no Islão. Terminada em 623, o Profeta vivia



2. Casa do Profeta, segundo os estudos de K.A.C. Creswell

3. Ka'ba, Meca

aqui com a sua família. Tal como várias casas do Médio Oriente, a casa do Profeta consistia num pátio quadrado e dois quartos (mais tarde, ampliado para nove) do lado sudeste. Tinha dois pórticos, um maior (*zulla*) e um mais pequeno (*suffa*). O primeiro dava condições e conforto para os fiéis que aqui vinham orar, enquanto que o segundo destinava-se a visitas que passassem lá a noite. O *zulla* tinha também a função de ser um local para deliberação de assuntos comunitários, razão pela qual a mesquita, até hoje, mantém o papel de um local polivalente de oração mas também actividades sociais e políticas. Deste simples modelo, desenvolveu-se a planta base das mesquitas. Esta imagem de arquétipo de mesquita chega, até aos dias de hoje, inalterada: um pátio (*sahn*) e um santuário (*haram*) que normalmente consiste num hipostilo. (Frishman & Kahn, 2002)

Tanto o Islão como o Cristianismo nascem sem orientações claras para os seus locais de culto. Desta forma, ambas as religiões tiveram de se inspirar em modelos de civilizações anteriores de forma a conseguirem desenvolver uma linguagem arquitectónica própria. Enquanto que o Cristianismo desenvolveu o modelo da basílica romana, o Islão foi-se inspirar na Pérsia e Egipto, assim como no Cristianismo e, indirectamente, no império Romano. No entanto, há um factor que distingue o Islão das outras religiões monoteístas: o facto de não existir nenhum símbolo ou objecto que evoque uma carga emocional subjacente. “*In the mosque there is no component part or object to evoke a response comparable to that associated with the symbolic cross of Christianity*”. (Frishman & Kahn, 2002, p.32)

De facto, o Islão é isento de símbolos, exceptuando-se, porventura, a *Ka'ba*, em Meca. A *Ka'ba* trata-se de um edifício cúbico, preto e sem janelas que, segundo a tradição, foi construído por Abraão, e contém a Pedra Negra, dada pelo Anjo Gabriel a Abraão.

“*The Ka'ba in the Great Mosque of Mecca is the focal point of the Islamic religion and the destination for every muslim pilgrim.*” (Hattstein & Delius, p. 1)

Formalmente, a mesquita é, antes de tudo, uma sala coberta onde homens e mulheres se colocam em filas, ajoelhados no chão, e se prostram em oração, orientados para Meca, onde se encontra a *Ka'ba*. (Stegers, 2008)

Os fiéis entram nesta sala e integram as filas daqueles que já estão a rezar atrás do imã. As filas são sempre paralelas e sempre de frente para a parede da *qibla* (parede orientada para Meca). A primeira fila começa, normalmente, a cerca de 1.25 metros atrás do imã. A dimensão desta sala vai depender do número de fiéis da comunidade que a frequenta. (Stegers, 2008)

A planta não tem de ser necessariamente rectangular, desde que não represente uma das formas mais usadas das outras religiões (como uma cruz). Um rectângulo ou quadrado são as formas



4. *Mihrab*, mesquita de Al-Azhar, Cairo

5. *Minbar*, mesquita Umayyad, Damasco

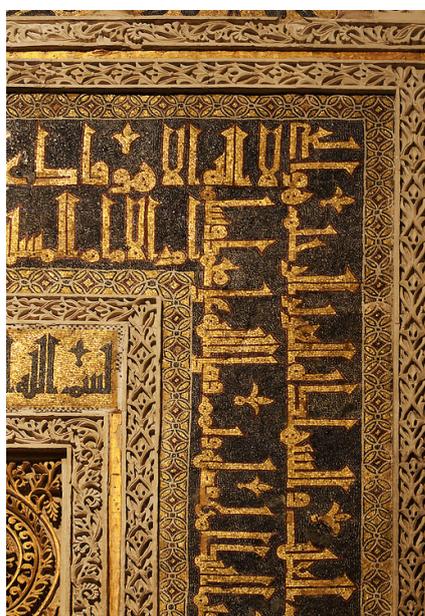
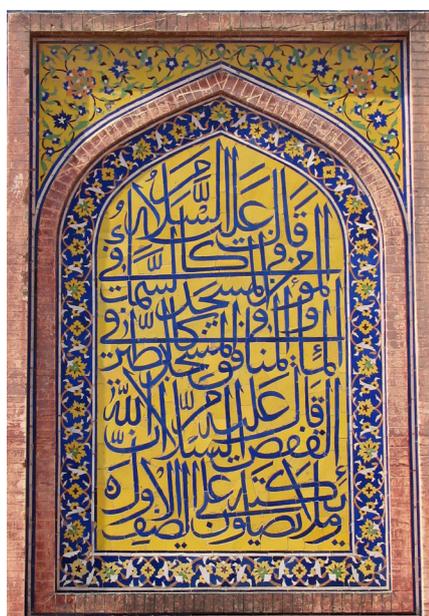
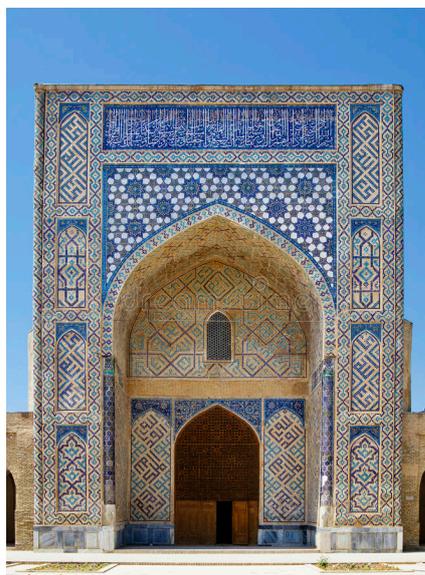
6. *Dikka*, mesquita de Ibn Tulun, Cairo

mais comuns, pelo modo como os fiéis se organizam em oração e por causa do modelo original em Medina. (Stegers, 2008)

Fruto do seu desenvolvimento, a mesquita tem elementos comuns, embora nem sempre obrigatórios, que vão compondo as mesquitas em todo o mundo. Estes elementos podem variar em forma e dimensão, dependendo da dimensão e carácter de importância da mesquita (por exemplo, numa pequena aldeia ou numa mesquita nacional). (Frishman & Kahn, 2002)

Os constituintes básicos de uma mesquita são:

1. Um espaço demarcado, parcialmente coberto (*haram*) e parcialmente aberto, formando um pátio (*sahn*). O segundo é normalmente rodeado por colunas (*riwaqs*) em três dos seus lados, e o restante dará acesso à sala de oração.
2. A parede da *qibla* e o *mihrab*. É requisito da fé islâmica que uma das paredes da sala de oração esteja perpendicular a uma linha imaginária na direcção de Meca. No ponto médio desta parede, conhecida como a parede da *qibla*, encontra-se o *mihrab*, uma entrada ou nicho, que é normalmente o elemento mais decorado numa mesquita. Nem a parede nem o *mihrab* são considerados sagrados. O que é considerado sagrado é a própria direcção da parede (*qibla*) que os elementos indicam. Por esta razão, são componentes essenciais para todas as mesquitas.
3. O *minbar*, ou púlpito, posicionado sempre à direita do *mihrab*, consiste numa escadaria que leva a uma pequena plataforma. Sendo que a plataforma é reservada, simbolicamente, ao profeta, o imã lidera a oração do degrau imediatamente abaixo da mesma. Este elemento foi introduzido na casa de Maomé, em Medina, numa altura em que os seus seguidores aumentavam exponencialmente.
4. A *dikka*. Trata-se de uma plataforma elevada, normalmente posicionada em linha com o *mihrab*, dentro da sala de oração ou no pátio. Através dela, a assembleia pode acompanhar as posturas do imã.
5. O *kursi*. O Alcorão é posado nesta peça de forma a ser lido e recitado pela assembleia
6. A *maqsura*. Originariamente usada para salvaguardar a vida do imã, que era também chefe de estado, trata-se de uma plataforma elevada com grades protectoras. Tem a dupla função de proteger e também conferir um carácter especial ao lugar do imã.
7. A piscina. Pode, ou não, incluir uma fonte. Algumas piscinas têm a função de servir o ritual da ablução antes da oração, mas são também, por vezes, meramente decorativas. Estão, muitas



7. Minarete, mesquita de Po-i-Kalian, Bukara, Uzbequistão

8. Portal, mesquita Kok Gumbaz, Shahrizabz, Uzbequistão

9. Caligrafia em painel. Mesquita Wazir Khan, Lahore, Paquistão

10. Caligrafia no *mihrab* da mesquita de Córdoba, Espanha

vezes, colocadas no centro do pátio. Em caso de ser puramente ornamental, o local para o ritual de purificação estará junto da zona onde se guardam os sapatos.

8. O minarete. Para além de servir como marco local, o propósito original deste elemento em forma de torre era o de assegurar que a voz do *muezzin* (homem que fazia o chamamento para a oração), no momento do *adhan* (chamamento para a oração), era ouvido a grandes distâncias. No tempo do Profeta, o *adhan* era feito a partir do terraço da sua casa em Medina e a construção de minaretes só se tornou universal nos séculos XIV e XV. Hoje em dia, com o uso de amplificadores de som, a função do minarete é puramente simbólica.

9. O portal. Uma das principais características da arquitectura religiosa muçulmana é o total isolamento do interior do edifício do ambiente externo. Por isso, a mesquita está normalmente rodeada por paredes altas. O portal torna-se, então, a única ligação entre o caos urbano e a atmosfera tranquila. Desta forma, trata-se de uma passagem psicologicamente significativa, normalmente acompanhada por ornamentação sumptuosa que transmite a passagem em direcção à oração, assim como a boa vontade do patrocinador da própria mesquita. Um portal extremamente ornamentado distingue-se da comum simplicidade das paredes que rodeiam o complexo.

Será importante, também, mencionar três áreas para as quais a arquitectura islâmica, principalmente a das mesquitas, fortemente contribuiu: a caligrafia, a geometria e a arquitectura paisagista, particularmente os jardins. (Frishman & Kahn, 2002)

A caligrafia desenvolveu-se, em grande parte, pelo carácter sagrado atribuído à palavra escrita. Por isso, tem um papel fundamental. A proibição da religião islâmica de ornamentos figurativos, por representarem uma afronta a Deus, único criador (embora sejam aceites algumas representações de plantas e animais), também contribuiu para este tipo de ornamentação, que transmite uma mensagem aos fieis e à população. (Frishman & Kahn, 2002)

O uso da geometria como forma de decoração está presente em praticamente todos os edifícios da arquitectura islâmica. Tem como função ornamentar e cobrir superfícies em formas bi ou tridimensionais. A geometria também representa a matemática e a numerologia, muitas vezes com significados metafísicos. Uma forma de ornamento que se distingue, na arquitectura islâmica, é a das *muqarnas* - a subdivisão geométrica de superfícies, dotadas de relevo e formando uma espécie de estrutura celular. (Frishman & Kahn, 2002)

Os jardins islâmicos, que aparecem com especial importância na arquitectura do Al-Andalus, são uma representação do paraíso na terra. O objectivo destes jardins é a de criar um espaço de retiro do mundo secular, simbolizando a harmonia do jardim do paraíso, através de plantas



11. *Muqarna*, Mesquita Imam, Isfahan, Irão

12. Jardins dos palácios Nasrida, Alhambra, Granada, Espanha

com uma organização racional. Na religião islâmica, esta forma de arte representa a relação entre natureza, vida, e alma, criando um espaço para reflexão e contemplação. (Asif et al., 2009)

Actualmente, o Islamismo é a religião abraâmica com crescimento mais acelerado em todo o mundo. A natural consequência deste facto é que são construídas mais mesquitas do que edifícios referentes a qualquer outro credo. A localização, comunidade ou financiador destes edifícios serão sempre factores preponderantes na sua concepção e construção.

Assim, a arquitectura das mesquitas está a ser fonte de uma nova reflexão. Entre o revivalismo e o modernismo, põe-se em questão qual o papel deste edifício na cidade, e o seu valor religioso e social, assim como as funções que alberga.

Um facto é certo: face à quase total ausência de requisitos para a mesquita, no que toca a elementos construtivos ou simbólicos, assim como a ausência de uma liturgia complexa, a sua presente e futura arquitectura será pautada por uma desafiante liberdade de expressão.



13. Le Corbusier, Esquisso do interior de uma mesquita, Istambul (1911)

1.2. A Mesquita Contemporânea

Segundo Oleg Grabar (2002), o comportamento religioso está, quase automaticamente, ligado a tradições mantidas durante séculos, pelo que os comportamentos e hábitos da herança de uma certa religião estão, de certa forma, santificados pelo tempo. (Frishman & Kahn, 2002)

No que toca ao espaço de oração, “*the space which was considered good for one’s ancestors should also be good enough for oneself*” (Frishman & Kahn, 2002, p.243). O antigo torna-se virtuoso e a familiaridade com o tipo de espaço de culto aparece como uma coisa intrinsecamente boa, sem as distrações da novidade.

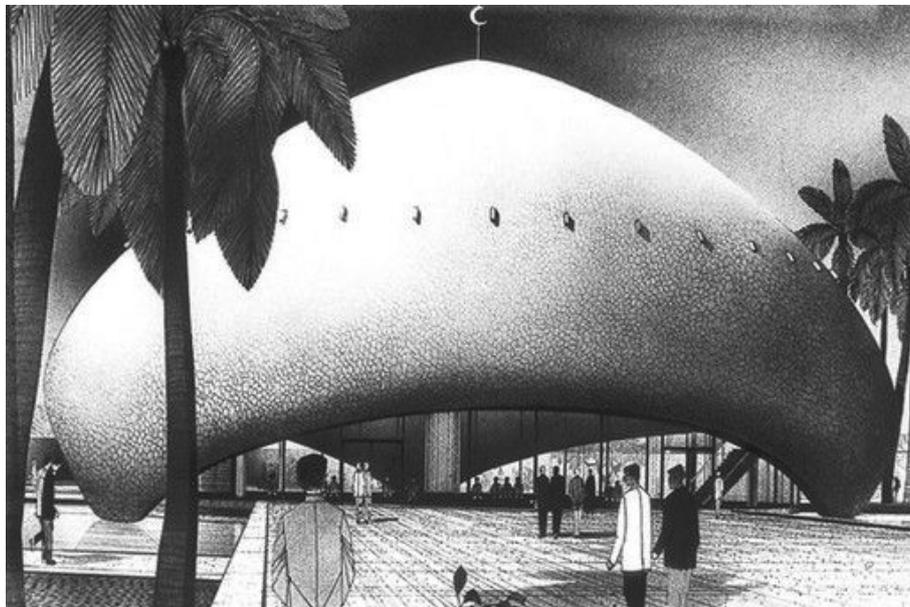
No caso do Islão, isto é ainda mais significativo. A falta de uma hierarquia clerical e de uma autoridade central fez com que, ao longo dos anos, se tivesse desenvolvido um conjunto de leis que formaram a base da lei e teologia islâmicas que ganharam uma aceitação quase universal. Estas leis centram-se, acima de tudo, no respeito pela tradição - a *sunna* - um termo que quer dizer “precedente ancestral”. Aqueles que aceitam este princípio são chamados de sunitas e representam cerca de 85% do mundo islâmico. (Frishman & Kahn, 2002)

A observância da tradição é considerada positiva, e o Islão Sunita é definido pela preservação desta observância. A oposição é chamada de *bid’a*, e será sempre negativa até prova em contrário. A inovação será sempre uma quebra com a tradição, equiparável ao que se chama de “heresia” na religião cristã. Assim, no que toca à inovação em questões religiosas, a lei islâmica irá sempre favorecer o que é antigo. (Frishman & Kahn, 2002)

No caso da mesquita, *bid’a* pode ser um elemento físico não existente nos primeiros tempos da religião e que, por isso, deverá ser rejeitado. Para alguns, só corresponde a *bid’a* caso contradiga o espírito do Islão. No entanto, sendo que nunca houve uma prescrição explícita de um tipo de edifício em nenhuma época no Islão, os crentes poderão aceitar uma inovação como *bid’a hasanah* (“boa inovação”), tornando-se difícil de perceber o ponto de vista que irá prevalecer no que toca à concepção de mesquitas. (Frishman & Kahn, 2002)

No primeiro século da religião islâmica, os elementos que compõem uma mesquita, inspirados na casa do Profeta em Medina, já serviam um conjunto fixo de funções para a reunião de uma comunidade. Neste período, a sua presença tornou-se inegociável. (Frishman & Kahn, 2002)

Ainda assim, este carácter inegociável não se estendia à forma dos elementos. Isto é, a sua presença era essencial, dando a liberdade às práticas locais e ideologias presentes nas diversas regiões em que o Islão se encontrava presente. “*Forms (as opposed to functions) were not part of the early corpus of permanent obligations associated with the Muslim faith*”. (Frishman &



14. Walter Gropius, projecto para a mesquita da universidade de Bagdad, Iraque (1957)

Kahn, 2002, p. 243) Veja-se, por exemplo, o desenvolvimento do espaço interior da mesquita - inicialmente um hipostilo, desenvolvendo-se para um pátio com quatro iwans ou para uma enorme cúpula central, com grandes variantes.

O século XII, século em que o minarete se tornou um elemento presente no programa das mesquitas, as funções associadas à mesquita estavam já estabelecidas e consagradas pela tradição: “*The Muslim world began to ‘close the doors’ of innovation*”. (Frishman & Kahn, 2002, p.243)

Para além da tradição, o sentimento de familiaridade de uma comunidade perante o edifício que frequenta aparece como um factor de extrema importância. E, no sentido religioso, o conhecido e o familiar trarão sempre um maior conforto. Como não existe uma autoridade como um sistema eclesiástico, as mudanças aceites estarão sempre dependentes do consenso da comunidade. Neste sentido, manter as regras do passado será sempre uma opção mais simplificada. Para além disso, a era pós-colonial exigiu que muitos países islâmicos definissem a sua própria identidade. A mesquita aparece, então, como um sinal muito importante da identidade islâmica desses países. Países como o Senegal, a Malásia ou o Kuwait foram construindo mesquitas nacionais, de grande escala e visibilidade. (Frishman & Kahn, 2002)

A maior parte dos exemplos de mesquitas do século XX em países árabes representa um revivalismo de formas antigas, como uma adaptação ou imitação, dos cinco tipos de modelos regionais distinguidos por Martin Frishman (2002). Simplificados ou pautados de novas formas decorativas, são formados pelos elementos tradicionais. (Frishman & Kahn, 2002)

No início do século XX, os avanços tecnológicos da construção de edifícios e a crescente adesão aos cânones do movimento moderno ocidental influenciaram a arquitectura em várias partes do mundo. A arquitectura islâmica não foi excepção. Estes factores abanaram os alicerces da típica concepção de mesquita e o desenho do edifício começou a ser reexaminado. Começaram a surgir questões como se a mesquita poderia abandonar o ornamento e ser constituída de formas puras, tal como os edifícios europeus. (Stegers, 2008)

As mudanças sociais e políticas nos países do mundo Islâmico levaram à ruptura com tradições antigas. Houve uma maior abertura de artistas muçulmanos aos estilos europeus e uma nova análise das próprias tradições. Era possível, agora, ver o desenvolvimento de uma combinação de um estilo oriental e europeu. O estilo colonial estava já enraizado nas antigas colónias



15. Mesquita de Visoko (1967-80), Zlatko Ugljen, Sarajevo, Bósnia

16. Mesquita Salman (1964-1972), Achmad Noe'man, Java Central, Indonésia

e, por outro lado, os elementos formais do mundo islâmico serviam de referência para o desenvolvimento arquitectónico da Europa e dos Estados Unidos. (Hattstein & Delius, 2004)

Se, no passado, a arquitectura regional era fortemente afectada por condições locais, tais como o clima, materiais e técnicas construtivas, a difusão cada vez maior de diversas culturas a uma escala mundial retira a possibilidade de se construir de uma forma puramente regional. (Frishman & Kahn, 2002)

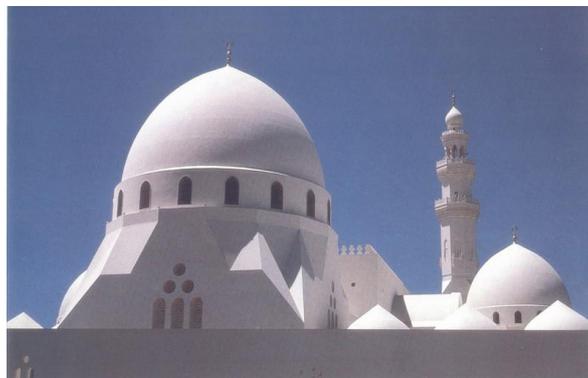
Isto fez com que os usos da mesquita fossem repensados, não apenas na sua função religiosa mas também na sua ideologia, dando origem a várias abordagens que ilustram o ponto de vista particular de cada sociedade islâmica. (Frishman & Kahn, 2002)

Devido à uniformidade económica e política global, a arquitectura islâmica do século XX não pode ser vista isoladamente. No entanto, neste cenário, há um tipo de edifício que se mantém tipicamente islâmico: a mesquita. (Hattstein & Delius, 2004)

Os métodos construtivos e os princípios da arquitectura moderna em nada são incompatíveis com a teologia e regras islâmicas para construção de mesquitas. De facto, como já foi visto, ao longo da sua evolução, o Islão foi adoptando a forma de construir e foi-se adaptando aos modelos locais. No entanto, são muito poucos os exemplos de adaptação ao movimento moderno e de mesquitas construídas segundo os cânones internacionais. (Frishman & Kahn, 2002)

De entre eles, distingue-se a Mesquita de Visoko (1967-80), do arquitecto Zlatko Ugljen, perto de Sarajevo, actual Bósnia. As influências modernistas são claras, destacando-se a capela de Ronchamp, de Le Corbusier. Em 1983, recebeu o prémio Aga Khan para a Arquitectura, que distinguiu o edifício como uma das mesquitas mais insólitas construídas na Bósnia e Herzegovina.

Um outro exemplo é a mesquita Salman (1964-1972), do arquitecto Achmad Noe'man, situada no campus do instituto tecnológico de Bandung, em Java Central, Indonésia. O edifício, claramente inspirado no movimento universal dos anos 50, está muito bem adaptado a um clima tropical húmido, com uma boa ventilação e rodeado por arcadas que remetem para os “pilotis modernistas”. O minarete apresenta-se como uma estrutura completamente separada do edifício, na forma de uma viga isolada.



17. Mesquita de Nova Gurna (1945-48), Hassan Fathy, Nova Gurna, Egipto
18. Grande Mesquita de Niono (1973), Lassine Minta, Niono, Mali
19. Mesquita Rei Saud (1989), Abdel al-Wakil, Jedda, Arábia Saudita
20. Mesquita Rei Hassan II (1989-1993), Michel Pinceau, Casablanca, Marrocos

Fora casos excepcionais como os mencionados, uma resposta comum face ao avanço do movimento moderno foi a de salvaguardar que a mesquita ficasse livre de influências ocidentais. Alguns arquitectos conceberam mesquitas tendo isto em mente. (Stegers, 2008)

Nesta visão, distingue-se o arquitecto egípcio Hassan Fathy, que rejeitava qualquer arquitectura, que não fosse enraizada no local e cultura da zona, factores que, a seu ver, encontravam a sua maior expressão na arquitectura vernacular. Para Fathy, o internacionalismo assente numa tecnologia universal não poderia tomar o lugar do humanismo comum ligado a uma arquitectura local enraizada em princípios herdados. (Serageldin, 2014) Na sua vila e mesquita de Nova Gourná (1945-48), Fathy usa formas e materiais usados no Egipto rural. A codificação de um estilo nacional, tijolos de argila e habitações com cobertura em cúpula marcam o projecto.

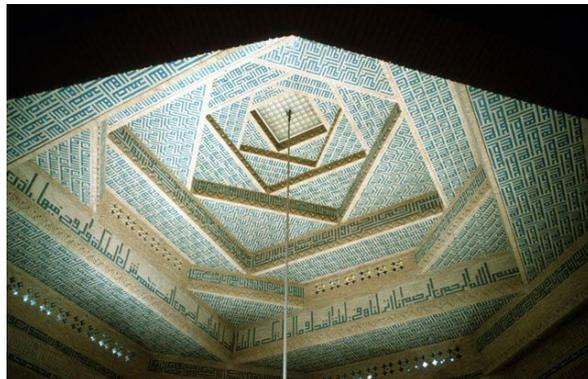
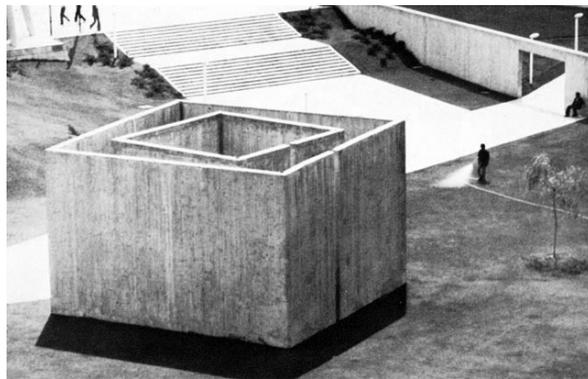
Tal como Fathy, alguns arquitectos escolheram desenhar os seus edifícios usando formas arquitectónicas familiares, com materiais tradicionais e métodos construtivos locais. (Stegers, 2008) Na Grande Mesquita de Niono (1973), no Mali, Lassine Minta usa terra para a sua construção com o objectivo de transmitir o carácter profundo e forte da arquitectura vernacular.

Vários edifícios do Mediterrâneo oriental e do Médio Oriente têm presente esta tensão entre formas e métodos construtivos modernos e elementos formais tradicionais.

Rasem Badran, na mesquita do Rei Abdallah (1989), em Amman, Jordânia, adopta elementos clássicos da arquitectura islâmica otomana e transfere-os para uma forma moderna com materiais modernos. (Hattstein & Delius, 2004) Esta abordagem pode também ser reconhecida na mesquita do Rei Saud (1989), em Jeddá, Arábia Saudita, da autoria do arquitecto Abdel al-Wakil. A forma cúbica como uma “caixa” e a falta de decoração são conjugadas com elementos clássicos formais, como o minarete e as cúpulas.

Outras mesquitas fazem este diálogo entre influências modernas e tradição, partindo de um ponto de vista mais historicista. A mesquita do rei Hassan II (1989-1993), em Casablanca, Marrocos, da autoria do arquitecto Michel Pinceau segue a tradição e adopta os elementos clássicos das mesquitas do Norte de África. Também a concepção do interior, com inúmeras arcadas, *muqarnas* no topo das colunas e coberturas abobadadas com tectos multicolor, criam uma abordagem revivalista da antiga arte marroquina. Ao mesmo tempo, a cobertura da sala de oração pode ser aberta com recurso a tecnologias modernas e a *qibla* é indicada através de uma luz laser.

Uma questão importante referente à construção de mesquitas é a representação da relação do edifício com o seu contexto cultural. Este contexto cultural tem um significado muito diferente para as chamadas “mesquitas nacionais”, construídas, normalmente, em países que



21. Mesquita de Jakarta (1961-78), Frederich Silaban, Indonésia
22. Mesquita de Namaz-Khanen (1978), Kamran Diba, Teerão, Irão
23. Mesquita Al-Ghadir (1987), Jahangir Mazlum, Teerão, Irão
24. Mesquita Shah Faisal (1978), Vedat Dalakoy, Islamabad, Paquistão

recentemente ficaram independentes. (Hattstein & Delius, 2004) A mesquita de Jakarta (1961-78), do arquitecto Frederich Silaban, por exemplo, conjuga elementos otomanos, como o seu minarete, com formas de edifícios típicos do século XX, semelhantes a edifícios de escritórios. Aqui, os crentes podem identificar-se com o seu estado recente e moderno e com a presença do Islão como religião de estado.

Um edifício influenciado pelo movimento moderno mas que procura trabalhar a relação do edifício com o seu contexto físico e ecológico é a mesquita de Namaz-Khanen (1978), em Teerão, do arquitecto iraniano Kamran Diba. (Frishman & Kahn, 2002) O complexo não tem cúpula, minarete nem qualquer ornamento. A planta consiste em dois quadrados, um dentro do outro. O de fora alinhado com o contexto urbano e o de dentro com uma ligeira rotação relativamente ao outro, de forma a obter a *qibla*. Ambos os cubos estão abertos para o céu e duas brechas verticais fazem de *mihrab*. Com este edifício, Diba faz uma síntese dos cânones modernos sem perder a identidade islâmica do objecto nem do local. (Stegers, 2008)

Na mesma linha de pensamento, a Mesquita de Al-Ghadir (1987), de Jahangir Mazlum, também em Teerão, usa formas modernas, como a cúpula, combinadas com técnicas decorativas persas. A forma geométrica da cúpula é usada para conciliar a direcção da rua e o eixo da *qibla*. (Frishman & Kahn, 2002; Hattstein & Delius, 2004)

A mesquita Shah Faisal (1978), em Islamabad, Paquistão, da autoria do arquitecto Vedat Dalakoy faz a síntese entre quatro minaretes do estilo otomano, e uma ampla sala de culto com estrutura em betão. Este grande corpo central é um traço típico das mesquitas otomanas. Mesmo remetendo para o modelo otomano do século XII, a mesquita rompe com a tradição do passado, num carácter moderno pertencente ao final do século XX.

Ao analisar e comparar os exemplos mostrados, é possível perceber que, ao longo do século XX, tendo a mesquita sido repensada nos seus aspectos formais e funcionais, a sua arquitectura foi alvo de várias influências que alteraram as suas características.

Hasan-Uddin Khan resume estas influências em quatro categorias: o vernacular, que remete para uma linguagem local e tradicional; a perspectiva historicista, que vive a memória de um passado glorioso e reforça os valores de continuidade e tradição do Islão; um cruzamento cultural, permitindo a reinterpretação de “estilos emprestados”, assim como métodos construtivos e estilos decorativos; o moderno, sendo a principal preocupação a originalidade e uma quebra com o passado, de modo a representar o Islão contemporâneo, numa visão progressista. (Frishman & Kahn, 2002)



25. Mesquita do Rei Abdullah (2013), FXFOWLE's Design, Dubai

26. Mesquita de Pristina (2012), OODA arquitectos, Kosovo

27. Reabilitação da Mesquita Al-Ansar (2011), FARM architects, Singapura

Nas primeiras duas décadas do século XXI, começam já a aparecer modelos por todo o mundo que vão reinventado este edifício e que extravasam o limite destas categorias. O caminho para um mundo cada vez mais globalizado e o desenvolvimento económico e tecnológico de alguns países árabes, permitiu que aparecessem tipos de concepção deste edifício religioso fora dos cânones tradicionais ou modernistas e que, muitas vezes, nem se apresentam, de uma forma directa, como mesquitas.

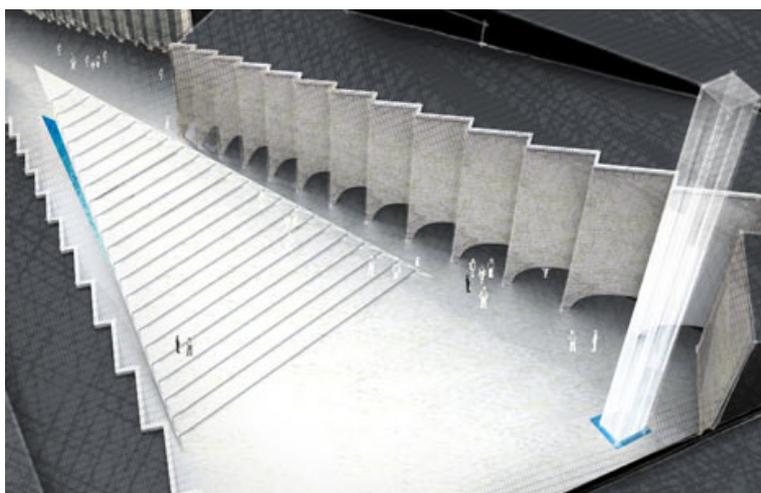
A mesquita Rei Abdullah (2013), no distrito financeiro do Dubai, do estúdio FXFOWLE's design, usa mármore branco, um material tradicionalmente usado em mesquitas. Adicionalmente, as paredes estão cobertas com painéis de alumínio que, perfurados num padrão baseado num algoritmo que interpreta a estrela islâmica de oito pontas, apresentam-se como elemento inovador e criam um ritmo dinâmico.

Na solução pensada para a mesquita de Pristina (2012), no Kosovo, os arquitectos portugueses do OODA atelier propõem um “pódio”, composto como um tecido urbano que alberga actividades sociais e educacionais e comércio, como base para o elemento distinto do complexo - a mesquita. A mesquita aparece como uma cúpula suspensa, permitindo a continuidade da circulação de quem se encontra por cima do corpo que forma a base, e conferindo assim uma organicidade entre os dois corpos, aligeirando a distinção do que é público e privado.

Na proposta para a reabilitação da mesquita Al-Ansar (2011), em Singapura, o estúdio de arquitectura FARM mantém o minarete e parte da estrutura de uma antiga sala de culto e, com a introdução de uma estrutura metálica e painéis porosos, aumenta a transparência visual e física do edifício, com o objectivo de o tornar num edifício comunitário. Uma grande praça é criada, por baixo do volume que serve de centro comunitário, e funciona como gesto urbano para unir o espaço público e privado.

A mesquita Halide Edip Adivar (2012), do atelier Manço, em Istambul, apresenta uma concepção contemporânea independente da forte tradição que as mesquitas otomanas carregam. A mesquita segue dois cânones da arquitectura das mesquitas do império Otomano - um amplo espaço central e uma sala de culto rectangular, virada para Meca. A mesquita é o espaço central dos edifícios projectados, onde o espaço público e o espaço privado convivem naturalmente. Aqui, a cúpula é suprimida e a mesquita apresenta-se como uma caixa de betão perfurada.

A entrada do atelier Nuvist Architecture para o concurso “em memória de Sinan, o Grande” (2014), põe os elementos tradicionais da mesquita de lado. Segundo os arquitectos, a tecnologia presente na arquitectura contemporânea suprime a necessidade destes elementos (como a possibilidade de realizar o adhan através de microfones em vez de usar o minarete) e, por isso, decidiram criar uma mesquita em forma de “manto”, com a simbologia de um objecto que



28. "In remembrance of Sinan the Great" (2014), Nuvist atelier, Turquia

29. Mesquita Sancacklar (2012), Emre Arolat architects, Istanbul

30. The Vanishing Mosque (2010), Rux Design atelier, Dubai

cobre todas as religiões do mundo. Segundo os arquitectos, o “manto” funciona como uma “cúpula moderna”, e um corpo elevado verticalmente simboliza o minarete e a religião islâmica. (“In Remembrance of Sinan the Great” by Nuvist Architecture and Design, n.d.)

A mesquita Sancaklar (2012), nos arredores de Istambul, dos arquitectos Emre Arolat pretende focar-se na essência do espaço religioso e distanciar-se do dilema contemporâneo sobre se uma mesquita deve usar os elementos tradicionais que a compõem. Assim, a mesquita desornamentada e construída em betão e pedra, é colocada numa depressão do terreno, vislumbrando-se, do lado de quem chega, apenas a cobertura em pedra e o minarete. “*The building blends in completely with the topography and the outside world is left behind as one moves through the landscape, down the hill and in between the walls to enter the mosque*”. (Mairs, 2015)

O atelier Rux Design, para a sua mesquita no Dubai, apresentou um projecto que desafia os princípios de concepção para qualquer edifício religioso. Apresentando o seu projecto como “The Vanishing Mosque” (“A mesquita que desaparece”) (2010), os arquitectos definem um projecto que não é um edifício, mas antes uma “praça elevada”. Camuflada na malha urbana, em plena vida quotidiana, a mesquita pretende integrar o espaço espiritual na cidade. A malha urbana é, assim, interrompida, por uma pala de uma enorme força e tensão gravitacional que tem a direcção da *qibla* como ponto de fuga.

Usando os elementos e formas tradicionais ou desafiando o que sempre foi a visão generalizada de mesquita, exemplos como os apresentados deixam claro que a arquitectura da mesquita do século XXI não pretende seguir os princípios tradicionais deste tipo de edifício, como as mesquitas de carácter historicista do final do século XX. Temas como o serviço à comunidade e a abertura ao espaço público vão estando no centro da reflexão, o que põe em causa o uso e o significado da mesquita. Chega-se, assim, a um ponto em que os elementos inegociáveis que compunham uma mesquita desde o século XII deixam de o ser, ou pelo menos não aparecem como elementos que irão distinguir o edifício, dando lugar a uma arquitectura inventiva e com uma atitude reflexiva perante a questão de como é que a mesquita melhor pode servir o Islão de hoje.

Esta reflexão ganha um carácter especial se tiver em conta as comunidades muçulmanas que vivem no ocidente, fruto das grandes vagas de emigração do período pós-colonial. Neste caso, a Mesquita deixa de ser o edifício central de uma comunidade, bairro ou cidade e passa a ter o sentido de “casa” e uma representação de uma identidade individualizada, descontextualizada do que lhe é familiar, dentro da comunidade abstracta do Islão universal.

CAPÍTULO 2

2.1. A Mesquita num contexto não-islâmico

A presença cada vez mais significativa de comunidades de religião muçulmana em países europeus origina a natural consequência de aumentar a construção de locais de culto islâmicos, assente nos princípios jurídicos da liberdade religiosa dos Estados europeus como um direito fundamental inalienável. (Alievi, 2010)

Não sendo necessariamente um edifício com os elementos que tradicionalmente o compõem, a mesquita na Europa começa com um tapete de oração em casas particulares, no trabalho ou no espaço público; continua com um grupo de compatriotas, colegas ou vizinhos, que se reúnem para oração em casa de um deles, ou noutra local normalmente usado para outros fins; numa fase posterior, continua com as primeiras estruturas arrendadas para a ocasião, como as traseiras de uma loja ou cave, edifícios industriais ou quintas isoladas no campo; e culmina, ou inicia o seu culminar, na concepção de edifícios especificamente construídos para o efeito, com todas as características de uma mesquita tradicional, até chegarmos aos edifícios de aspecto modernista, que tentam reinterpretar os elementos do Islão tradicional, transportando-os para a linguagem da arquitectura contemporânea ocidental. (Alievi, 2010)

Para uma melhor percepção do conceito de “mesquita na Europa”, Stefano Alievi (2010) alarga-o a todos os edifícios que estejam abertos aos crentes e onde se reúnam regularmente para oração. Tendo em conta a sua função principal - oração - e o seu aspecto colectivo e público, divide-o em três categorias de edifício (Alievi, 2010):

A primeira é a de Centro Islâmico: um centro com uma dimensão significativa no qual, para além da função religiosa e de oração, são também incluídas funções culturais através de várias actividades comunitárias - escolas corânicas, cursos para adultos, assim como conferências -, normalmente conduzidas em locais diferenciados da sala de oração. Os centros islâmicos têm também a função de representação institucional e simbólica do Islão. Normalmente, encontram-se apenas nas cidades de maior dimensão, como capitais, e muitas vezes tomam a função representativa de uma província ou região. É também nestes centros que se dão as principais reuniões comunitárias nos feriados islâmicos.

Outra categoria é a de mesquita construída especificamente para a função de oração, com sinais visíveis, como uma cúpula e um ou mais minaretes. Muitas vezes, correspondem ao mesmo que um centro islâmico, embora também haja casos de centros islâmicos que não foram construídos para o efeito, mas que estão localizados em edifícios convertidos que não têm a forma visível e “clássica” de mesquita.

A terceira categoria, e de longe a mais significativa em termos numéricos nos países europeus, é a de *musalla* Islâmica, ou sala de oração. Estas podem estar localizadas em edifícios industriais, armazéns, antigas lojas ou apartamentos. Podem servir somente para oração, mas também servem, muitas vezes, outras actividades, como escola corânica e outros eventos.

Dentro desta categoria, também se podem diferenciar as *musallas* étnicas, normalmente frequentadas por membros de uma certa etnia, e que se dividem especialmente devido à língua usada (grupos de língua não-árabe, por exemplo).

Existem também locais de culto de grupos islâmicos específicos, como os do ramo *xia* ou *ahmadiyya*. Estes locais, por princípio, estão abertos a qualquer muçulmano mas, na prática, são apenas frequentados por aqueles que pertencem a esse grupo em específico.

As mesquitas em contexto não-islâmico englobam em si o papel religioso e, de uma forma especial, o papel social, cultural, político e económico: começam a surgir actividades ligadas à mesquita e à comunidade que a habita, como talhos *halal*, lojas étnicas, e bibliotecas ou livrarias especificamente islâmicas. Assim, num bairro de população maioritariamente imigrante, a mesquita encontra o seu espaço de forma natural e funciona, muitas vezes, como ponto de referência. A mesquita funciona também como centro comunitário e como ponto de ligação a várias entidades oficiais - embaixadas, governo, etc.

A visibilidade das mesquitas nos países em que os muçulmanos são uma minoria traz consigo uma carga simbólica grande. A passagem da vida comunitária de traseiras de loja e garagens adaptadas, para edifícios visíveis e qualificados, confere um sentido de legitimidade à religião, e faz com que o Islão entre na esfera pública. Para além disto, por aparecerem pelo facto de estarem ligadas à imigração, as mesquitas e salas de culto servem também de representação de uma “etnia” ou povo de um certo território (Alievi, 2010)

De facto, a presença de edifícios islâmicos, nomeadamente mesquitas, é vista pelas autoridades seculares europeias com um olhar de prosperidade e abertura de resposta à globalidade. Nesta visão, as mesquitas podem ser fonte de consolidação das comunidades islâmicas e ponte com a comunidade em geral, através de conferências, exposições e outros eventos. (Alievi, 2010)

Por outro lado, a construção de uma mesquita pode constituir, na mentalidade da população local, uma forma de poder sobre um terreno ou área e pode ser entendido como um objecto de domínio, abrindo portas a mal-entendidos e até a conflito.

Na Europa em particular, a abertura de mesquitas foi várias vezes razão de protestos colectivos, radicais ou pacíficos, ao contrário do que acontece com edifícios de outras minorias religiosas



31. Cartazes de campanha pelo "sim" no referendo para a proibição da construção de minaretes na Suíça

32. Manifestantes nas ruas de Nova Iorque, contra a construção de uma mesquita no Ground Zero

como sinagogas. Este sentimento cresceu após os acontecimentos traumáticos do 11 de Setembro de 2001 e outros ataques por parte de grupos radicais islâmicos.

Deste modo, é um edifício que, fora do seu contexto cultural, levanta questões do foro social, podendo ser visto com desconfiança e até medo. Dois episódios poderão demonstrar este sentimento de uma forma clara:

O minarete é um elemento visto como o símbolo por excelência do Islão e da sua visibilidade no espaço público. Este facto torna-se claro quando se olha para o referendo que aconteceu na Suíça em Novembro de 2009. Este referendo propunha a proibição da construção de minaretes e o “sim” ganhou com 57,5%. Enquanto que para os habitantes muçulmanos a construção de um minarete aponta para um sentimento de nostalgia e vontade de construir uma mesquita com os elementos tradicionais, para os residentes não-muçulmanos, trata-se de um sentimento de invasão. (Alievi, 2010)

Em 2010, veio ao de cima uma outra decisão polémica: a possibilidade da construção de um centro islâmico perto do Ground Zero, a dois quarteirões de onde foram destruídas as torres gémeas nos ataques do 11 de Setembro de 2001. A ideia era a construção de um centro comunitário islâmico, com uma mesquita e um vasto programa como um teatro, auditório, livraria e restaurantes, incluindo um memorial às vítimas do 11 de Setembro. As vozes contraditórias a esta construção argumentaram dizendo que o Ground Zero representava um local sagrado, sendo inaceitável conceder liberdade de culto a pessoas que partilhassem do mesmo credo dos autores do massacre. (Alievi, 2010)

Estes exemplos de reacções adversas à construção de mesquitas (ou de elementos que a representem) levantam questões importantes quanto a este edifício fora do seu contexto: enquanto que para os imigrantes que chegam dos seus países de origem um edifício representativo do Islão trará um sentimento de conforto e familiaridade, pode causar um sentimento de estranheza e de invasão do território à população do país que o recebe. Para além disso, é normal que este seja restringido ou influenciado pelas normas urbanísticas e sociais do país onde é construído.

Estes sentimentos contraditórios poderão, por outro lado, ser oportunidade de pensamento e inspiração para o arquitecto durante a concepção de uma mesquita fora dos países de origem muçulmana. Torna-se um desafio pensar de que forma é que este edifício poderá servir, da melhor forma, as suas comunidades nos países fora da sua origem e, simultaneamente, dado que a mesquita funciona como representação da religião islâmica, que imagem poderá dar da mesma às comunidades dos estados que os recebem.



33. Mesquita Imam Ali (1960-1965), Architekturbüro Schramm und Elingius, Hamburgo, Alemanha

34. Mesquita Dar Al-Islam (1980), Hassan Fathy, Abiquiu, Novo México

35. Mesquita Shah Jahan (1889), W. I. Chambers, Woking, Inglaterra

Como já foi visto, as referências a tradições locais são comumente usadas, de forma mais ou menos inventiva, nas nações islâmicas. E, de facto, o regionalismo arquitectónico destas nações foi também transportado para as nações do ocidente, especialmente nas construções da segunda metade do século XX.

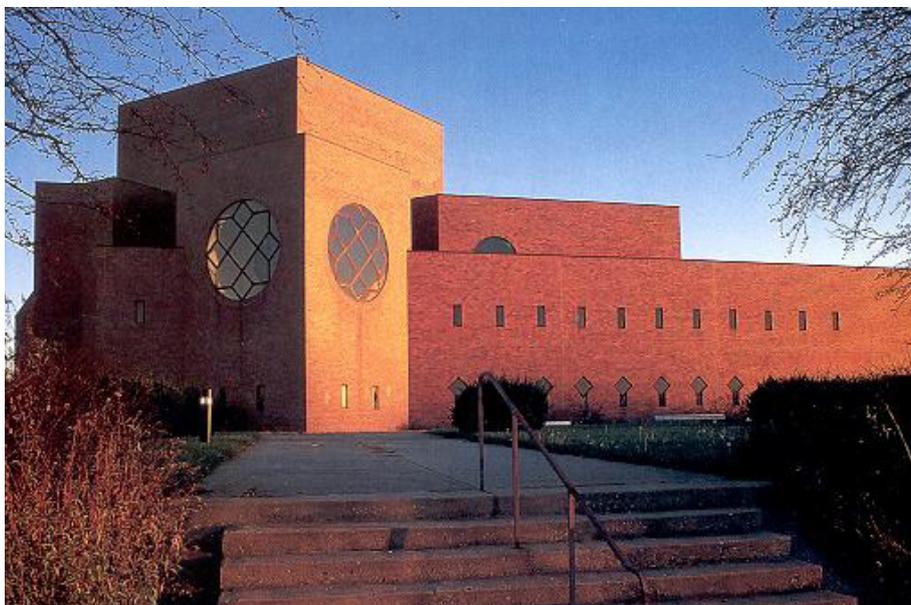
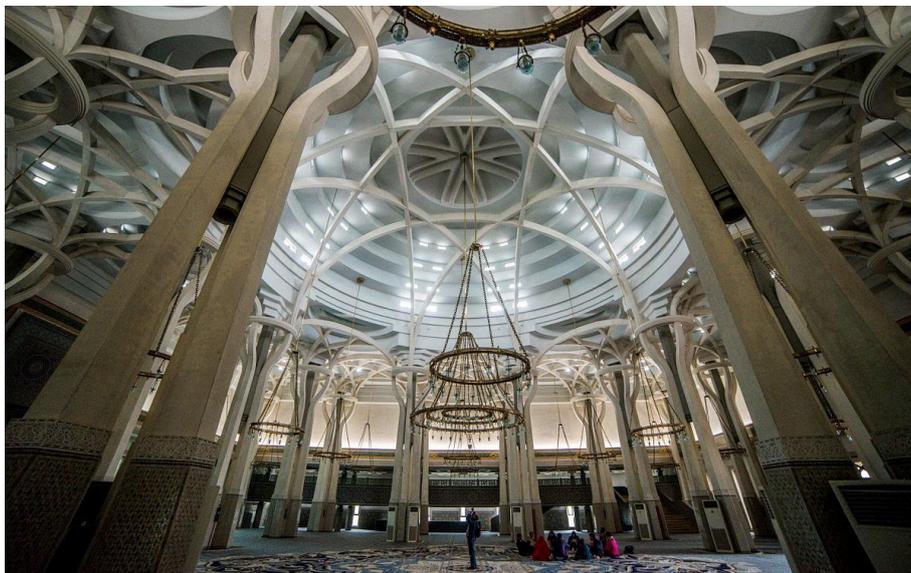
Tal como as mesquitas dos países islâmicos que nos anos 50 e 60 tinham recentemente ficado independentes, as maiores mesquitas construídas no ocidente funcionaram como *statements* da presença e identidade islâmicas, e eram maioritariamente financiadas por governos islâmicos, principalmente o da Arábia Saudita. (Frishman & Kahn, 2002)

A mesquita xiita Imam Ali Mosque (1960-1965), em Hamburgo, uma das primeiras a ser construída na Europa, tem óbvias influências do modelo de mesquita iraniana. O seu financiamento veio da comunidade iraniana da Alemanha e de instituições religiosas no Irão. De facto, esta mesquita vai buscar mais influências aos cânones da arquitectura iraniana do que, por exemplo, a mesquita Al-Ghadir, em Teerão.

Um outro exemplo será a mesquita Dar Al-Islam (1980), em Abiquiu, no estado de New Mexico, do arquitecto Hassan Fathy. A mesquita faz parte de um projecto para a sede de uma fundação que pretende transmitir um maior conhecimento sobre a religião islâmica. O terreno foi escolhido por se assemelhar à paisagem típica de alguns países islâmicos e à tradição de se construir em adobe. O carácter do edifício remete para as mesquitas tradicionais da região da Núbia e foi, inclusivamente, edificada por construtores núbios. A mesquita funciona, acima de tudo, como um marco de uma comunidade num meio rural.

Os exemplos deste tipo de importação da linguagem dos países árabes para países europeus e da América do Norte são comuns: a Mesquita Shah Jahan (1889), em Woking, Inglaterra, trata-se de uma versão do Taj Mahal em solo ocidental, assim como a mesquita de Paris (1926) imita a arquitectura marroquina. Mesmo depois da época colonial, as relações entre zonas como Inglaterra-Índia e França-Norte de África permaneceram próximas, espelhando-se nos edifícios construídos pelos imigrantes da época pós-colonial. (Frishman & Khan, 2002)

De uma forma mais pontual, o Centro Islâmico de Viena (1977-1979), tem inspirações de origem otomana. Assim como a Mesquita de Málaga, ou Mesquita Al-Andalus (2007) - nome que dá ênfase ao passado islâmico deste território -, se apresenta numa perspectiva historicista e se apropria dos princípios da construção de mesquitas do Norte de África e do Al-Andalus (território espanhol que esteve sob o domínio islâmico até ao século XV), sendo que o *mihrab* se apresenta, inclusivamente, como uma cópia do *mihrab* encontrado na Mesquita de Córdoba.



36. Centro Islâmico de Roma (1992), Paolo Portoghesi, Vittorio Gigliotti e Sami Moussawi, Roma, Itália
37. Mesquita do centro da Sociedade Islâmica da América do Norte (1981), Gulzar Haider, Plainfield, Indiana

Por mais que estas influências sejam notórias, as mesquitas na Europa tendem a ser moderadas pelos regulamentos, leis urbanísticas e pressões sociais das localidades em que se inserem. Uma consequência que surge é que, muitas vezes, a forma externa normalmente deriva de um modelo de um país ou região (ainda que com os constrangimentos que o contexto secular exige) e o interior aparece contrastante, sem grande ligação à forma exterior e sem uma linha condutora clara, com menos barreiras à sumptuosidade ornamental, por haver uma maior liberdade de expressão para a ornamentação do espaço como assumidamente islâmico. (Frishman & Kahn, 2002)

Exemplos desta dualidade exterior/interior são o Centro Islâmico em Washington D.C. (1957), do arquitecto Mario Rossi, e a Mesquita de Regent's Park (1977), em Londres, do atelier Sir Frederick Gibberts and Partners.

Um exemplo significativo de síntese de forma e expressão contemporânea numa mesquita é o Centro Islâmico de Roma (1992), dos arquitectos Paolo Portoghesi, Vittorio Gigliotti e Sami Moussawi. Inspirada nas mesquitas de Cordoba, em Espanha, e Tlemcen, na Argélia, a estrutura pretende integrar-se na envolvente. A sala de culto tem aproximadamente a mesma planta e área que a casa do Profeta, em Medina, e, através da sua concepção contemporânea, com curvas que criam um jogo de luz e sombra, transmite um ambiente de serenidade e contemplação. A cobertura é formada por cúpulas de inspiração turca e o resto do edifício inspira-se em edifícios e colunatas romanas. Todo o centro serve como um espaço de encontro social para actividades educativas e culturais.

A mesquita do centro da Sociedade Islâmica da América do Norte (1981), em Plainfield, Indiana, do arquitecto paquistanês Gulzar Haider, põe de lado o tradicionalismo e faz uma reinterpretação moderna do papel da mesquita. Para o arquitecto, o edifício deveria ter uma linguagem acolhedora e com os olhos postos no futuro. Trata-se de um edifício que quer ser aberto a todos, mesmo aos não crentes. A forma como os edifícios são dispostos forma um espaço público convidativo. Nada no edifício exhibe as formas tradicionais do Islão, a não ser as suas formas cúbicas que remetem indirectamente para a *Ka'ba* e para a pureza da geometria.

Num mundo cada vez mais globalizado, é normal que, à semelhança do que vai acontecendo nos países de maioria islâmica, o modelo da mesquita vá sendo reinventado e reinterpretado também no ocidente. Nestes países especificamente, onde o Islão é uma realidade ainda não muito familiar (apesar de a presença de muçulmanos ser comum, o Islão como religião está ainda pouco esclarecido para quem não o pratica), o carácter da mesquita passa a ter uma importância acrescida.



38. Mesquita de Colónia (2006), Paul Bohm, Alemanha

39. Mesquita de Rijeka (2006-2013), Darko Vlahović e Branko Vučinović, Croácia

40. Centro Muçulmano de Bordéus (2014), Manuel Aires Mateus, França

Assim, impõe-se a dificuldade de conceber um edifício representativo de uma comunidade de uma religião ou país, sem transmitir erroneamente um espírito de conquista que pode ser adverso às reacções dos locais. Nos últimos anos, com um sentido de abertura cada vez maior, a diversidade de modelos para mesquitas tem sido cada vez mais variada.

A Mesquita de Colónia (2006), do arquitecto Paul Bohm, apresenta-se assumidamente como uma mesquita, na sua forma e minaretes, ainda que com um aspecto profundamente contemporâneo, marcado pelas novas tecnologias de construção. A mesquita tem a forma de uma mega-cúpula de betão e vidro, e tem dois minaretes de 55 metros de altura. A sala de culto encontra-se no andar de cima e os panos de vidro que compõem todo o edifício pretendem dar um sentido de abertura e transparência entre a comunidade e o exterior. Uma enorme escadaria e as áreas sociais seculares ao nível da rua convidam pessoas de qualquer credo a entrar no edifício.

A mesquita em Rijeka (2006 - 2013) dos arquitectos Darko Vlahović e Branko Vučinović, consiste num enorme pódio que, na sua cobertura, tem a sala de culto, como uma gigante escultura. A concepção e decoração tradicionais não estão presentes, mostrando a flexibilidade deste tipo de edifício, e passando a imagem de uma religião moderna. A mesquita consiste numa “cúpula desconstruída”, em betão reforçado. O minarete marca o local, com um aspecto metálico futurista. As funções sociais acontecem ao nível da rua, nos dois pisos do pódio, aproveitando o desnível do terreno.

O projecto do arquitecto Manuel Aires Mateus para o Centro Muçulmano de Bordéus (2014) pretende “esquecer as conotações visuais de uma mesquita e traduzir no espaço a religiosidade muçulmana” (Moura, 2014). Entre duas lajes com uma topografia irregular que providenciam um uso flexível e adaptável, a luz vai entrando de forma indirecta e fazendo uma divisão orgânica do espaço. Neste edifício com três andares existe uma biblioteca, duas salas de culto, espaços comerciais, um restaurante e escritórios para a parte administrativa. Nada no edifício nos faz apreendê-lo, logo à partida, como um centro islâmico, sendo mais naturalmente comparado com um centro cultural laico, ou um edifício municipal.

Este carácter de edifício religioso pouco óbvio também está presente na mesquita e centro islâmico de Hackney Road (2016), em Londres, do atelier Make Space e nomeado para o Prémio Aga Khan 2016. Já existia uma mesquita aqui presente desde os anos 90 - uma casa particular com terraço, convertida para o efeito -, usada maioritariamente por imigrantes oriundos do Bangladesh. Numa área residencial e de protecção patrimonial, o novo projecto pretende passar a sala de culto para um edifício novo, integrando-o com a casa já existente. Desde início, o objectivo dos arquitectos era definir o edifício através de uma identidade própria de um “Islão britânico”. Com aspecto de “caixa de betão”, o edifício apresenta um padrão



41. Centro Islâmico de Hackney Road (2016), Makespace Atelier, Londres, Inglaterra

42. Nova Mesquita de Copenhaga (2015), Henning Larson Architects, Dinamarca

na fachada, inspirado nos azulejos da Anatólia, assim como um painel metálico perfurado com o mesmo padrão existente na mesquita de Woking (a primeira mesquita a ser construída no Reino Unido). (“Shahporan Mosque and Islamic Centre”, n.d.) Sem usar nenhum dos elementos que tradicionalmente definem uma mesquita como tal, os arquitectos fizeram um edifício totalmente integrado no seu ambiente cultural, com apontamentos que remetem indirectamente para a função de espaço religioso islâmico.

Na mesma linha de pensamento, para a nova mesquita de Copenhaga (2018), o estúdio Henning Larson Architects propõe “*a modern, Nordic interpretation of Islamic architecture*” (Mairs, 2015). A mesquita é composta volumetricamente por várias cúpulas unificadas num único espaço interior. Um pátio central une as funções sociais e comunitárias e a mesquita como sala de culto.

Como foi visto, as mesquitas que servem as comunidades islâmicas imigrantes na Europa já estão presentes há mais de um século. Olhando para os exemplos mostrados, pode entender-se que a tipologia e concepção destes edifícios se foi desenvolvendo e tem sido alvo de reflexão e, muito provavelmente, continuará a ser, à medida que o número de mesquitas continua, também, a aumentar. Se no início da primeira metade do século XX era óbvio que a Mesquita deveria ter a mesma forma que nos seus países de origem, em pleno século XXI encontramos espaços que nos mostram que a Mesquita é cada vez mais pensada numa perspectiva de simbiose entre a sociedade ocidental e a cultura islâmica.

À medida que o tempo vai avançando, as comunidades islâmicas deixam de ser formadas por imigrantes mas por locais muçulmanos, já imigrantes de segunda geração nascidos no ocidente. Este facto faz com que as fronteiras entre o que é ocidental e o que é islâmico e o que é a arquitectura que conhecemos e o que é a arquitectura da Mesquita sejam muito mais orgânicas e menos claras. Chegaremos a um ponto em que a Mesquita começará a ser pensada como uma realidade que faz parte do nosso contexto - como um “Islão britânico”, como na mesquita de Hackney Road, ou, num sentido mais lato, um “Islão europeu”.

2.2. A arquitectura islâmica e da mesquita em Portugal e em Lisboa

Ao falar da presença islâmica e da arquitectura mourisca em Portugal, seria pobre não falar da herança árabe deixada pela época de domínio islâmico no Gharb Al-Andalus e, mais tarde, pelo período de convivência entre mouros e cristãos no período pós-reconquista.

Ainda que a história conhecida o possa contar de outra forma, a islamização da Península Ibérica, iniciada por Tarik em 711 d.C. não terá sido apenas uma invasão pela força, mas um “movimento civilizacional esperado, já que existia a inclinação para a conversão ao islamismo” (Pereira, 2014, p. 165) pelo contacto intenso entre o Oriente e o Ocidente, assim como o Magrebe, a nível geográfico e económico.

No Sul de Portugal, vai havendo uma conversão gradual ao Islamismo, sempre de uma forma pacífica. Estamos perante uma convivência entre árabes, hispano-romanos, muçulmanos e cristãos. A linha que separa este território dos territórios cristãos europeus é fácil de delinear. “Essa linha passava pelo rio Mondego, que banha a cidade de Coimbra e descia depois pelo interior da Península Ibérica até à actual Andaluzia. É este o território privilegiado de dominação árabe” (Pereira, 2014, p. 167).

Do Algarve sob senhorio muçulmano, destacavam-se as cidades de Tavira, Faro, Loulé, e principalmente Silves. No Alentejo, Beja, Álcacer do Sal, Évora, Sines e, no interior, Mértola. Lisboa aparecia como o grande entreposto comercial. A norte, Santarém controlava a navegação do rio.

“Certo é que a marca islâmica perdurou ao longo de cerca de cinco séculos no território português. A língua transpôs muitas palavras árabes para o seu vocabulário - que era, naturalmente de raiz latina. (...) Assim, aconteceu com a civilização islâmica o que já havia acontecido com os Romanos. Um enorme pragmatismo impôs-se sensatamente a qualquer lógica de cessão religiosa ou “rácica”: impôs-se pela racionalidade dos meios, pela eficácia cultural e pela tolerância religiosa.” (Pereira, 2014, p. 170)

No entanto, as conquistas cristãs vão diminuindo cada vez mais o território. Em 1147, dão-se as conquistas de Santarém e Lisboa e os cristãos tentam apoderar-se de todos os grandes centros. Em 1248, no reinado de Afonso III, Faro é conquistada e “terminara o domínio islâmico no Gharb al-Andalus e iniciava-se a sua sistemática recristianização”. (Pereira, 2014, p. 170)



43. Capela de Nossa Senhora da Memória, século XV, Cabo Espichel, Portugal

44. Duarte de Armas, desenho da igreja de Mértola com a descrição "Igreja que foy mesquyta"

O período islâmico foi marcado por uma grande dinamização das rotas comerciais e pela troca de produtos e serviços. Deste modo, as cidades ganhavam grande importância como centros de migração e de ligação entre estas redes. Os vestígios deste período encontram-se, portanto, dispersos por várias localidades.

Santarém (*Xantarin*) permitia o domínio do rio Tejo e a sua configuração vem deste período - a alcáçova situada no cimo do monte e a cidade alta a rodeá-la. Em Évora, as muralhas “incluem diversos testemunhos islâmicos, muitos deles constituídos por poderosa silharia aparelhada” (Pereira, 2014, p. 181). Em Alcácer do Sal, a arquitectura castrense exhibe “alguns sinais dos antecedentes muçulmanos do século XII” (Pereira, 2014, p. 183).

Um outro sinal da presença árabe em Portugal são as construções cúbicas no sul do país, muitas delas transformadas em capelas. Na verdade, esta forma remete para a *Ka'ba* em Meca. (Pereira, 2014) Com o seu aspecto árabe, a Capela de Nossa Senhora da Memória, no Cabo Espichel, é exemplo disso mesmo.

Pela sua localização, a cidade de Mértola (*Myrtilis* romana) era especialmente importante. Era a última cidade do percurso navegável do Guadiana e um porto de grande importância para os navios que entravam na Península. As muralhas iam desde o complexo do castelo até ao rio, e a paisagem era de casas rebocadas a branco. A alcáçova encontrava-se no cimo do monte. Os trabalhos arqueológicos conduzidos por Cláudio Torres puseram a descoberto as fundações das casas do bairro árabe da Alcáçova, percebendo-se a tipologia mediterrânica. (Pereira, 2014) Outros vestígios como conjuntos de cerâmica e azulejaria estão também presentes neste complexo arqueológico.

De ressaltar, pelo seu carácter distinto, a Mesquita de Mértola (séculos IX-XII) ou Igreja de Nossa Senhora da Assunção (séculos XIII-XVI). Trata-se do exemplo mais importante da arquitectura religiosa muçulmana deste período em Portugal.

Um desenho de 1510, de Duarte de Armas, com a descrição “*Igreja que foy mesquyta*”, mostra o edifício numa forma simples, em que facilmente se vêem os seus antecedentes islâmicos. Uma distinta torre rectangular ergue-se, como adaptação do anterior minarete. A fachada mostra-se plana com uma entrada e a cobertura dividida em cinco tramos de duas águas, acompanhando as 5 naves do interior.

A adaptação do edifício deu-se em 1238, pelos cavaleiros da Ordem de Santiago e um dos traços mais singulares desta apropriação foi o facto de se ter mantido o *mihrab*. Em 1535, há uma nova reforma na igreja, passando a ser coberta por abóbadas de cruzaria e um telhado único de duas águas. Os tramos da nave são reduzidos de cinco para quatro. (Pereira, 2014)



45. Igreja Matriz de Mértola, antigo mihrab

46. Igreja Matriz de Mértola, porta com arco de ferradura

47. Igreja Matriz de Mértola, configuração actual, com o antigo mihrab a descoberto, por trás do altar

“O mihrab original posto a descoberto no século XX é decorado por rico trabalho de estuque de que restam três arcos cegos polilobados com ornamentação de volutas assentes em dois pseudocapitéis”. (Pereira, 2014, p. 194) Também a porta Norte da igreja, em arco de ferradura, é, ainda hoje sinal da herança árabe do edifício.

Na actual zona do Algarve, destacava-se a cidade de Silves (*Xelb*) e a sua grande fortificação de origem muçulmana. Também Faro (*Harun*) e Loulé (*al-Ulya*) eram centros importantes.

Coimbra era a cidade de domínio islâmico mais a norte. Foi conquistada pelos cristãos em 1064 mas ainda exhibe alguns vestígios islâmicos, ainda que escassos, como o Arco de Almedina, que era porta de entrada na medina árabe e um pórtico existente junto ao actual museu Machado de Castro, que provavelmente faria parte da cerca deste período. Também na Sé Velha de Coimbra se encontra uma inscrição árabe, do período da fundação do edifício.

A igreja matriz de Idanha-a-Velha foi, também em tempos, uma mesquita. A fase III da sua construção corresponde à mesquita de Antânia, uma das mais antigas mesquitas da Península Ibérica.

Não se pode falar do Gharb al-Andalus sem falar da sua maior cidade em território português, Lisboa (*Lixbuna*), de especial interesse para este trabalho. Tinha uma posição estratégica que servia tanto as rotas comerciais vindas de longas distâncias, como as da margem do rio Tejo.

À semelhança das outras cidades do império árabe, a fortaleza militar e a alcáçova estavam no alto do monte, rodeadas por uma cinta de muralhas. Aqui encontravam-se os bairros mais ricos e “pela encosta abaixo espraavam-se as habitações num emaranhado de ruas. Esta cidade (*madina*) encontrava-se rodeada de fortíssimas muralhas, ainda hoje conhecidas como Cerca Moura” (Pereira, 2014, p. 174). Fora das muralhas encontrava-se *al-Hama* (Alfama) com os bairros dos comerciantes e pescadores, ligando a cidade ao Tejo. Mais tarde, foi construída uma segunda muralha rodeando esta zona.

Tanto Alfama como a Mouraria mostram, ainda hoje, as influências islâmicas na matriz urbana. Ruas labirínticas, com algumas culminando em pátios que eram partilhados como áreas colectivas da vizinhança, e que influenciaram o traçado medieval lisboeta. As casas eram, por sua vez, orientadas para dentro, com pátios centrais.

Apesar desta evidência urbanística, não existem vestígios físicos da Lisboa islâmica. Sabe-se, por exemplo, que a Sé de Lisboa (1147) está hoje no lugar da antiga Mesquita Maior. Também no local do claustro da Sé foram encontrados vestígios de conjuntos habitacionais da época, “apagados” pela nova estrutura (1290). Ainda assim, as comunidades islâmicas continuaram



48. Igreja de Lourosa (911) do período Moçárabe, com arcos de ferradura

49. Ermida de São Brás (1490), Évora

a viver em Lisboa, mesmo que relativamente segregados no arrabalde islâmico construído já em período cristão a norte do castelo - a Mouraria. Este facto explica a manutenção dos traços islâmicos. Muçulmanos de origem ou convertidos habitavam aqui, e pela zona norte e oriental da cidade, como na colina da Graça, e nos campos e serras. Ainda hoje, estas zonas da cidade são áreas onde habitam e circulam imigrantes, como que prolongando a tradição. (Pereira, 2014, p. 178)

Será também pertinente fazer referência aos templos cristãos construídos durante a época de domínio árabe. Não só as comunidades cristãs foram toleradas, como adoptaram os costumes culturais dos novos senhores muçulmanos, mantendo o credo cristão. Estas comunidades são conhecidas como comunidades moçárabes, muitas vezes isoladas, regendo-se a si próprias, e permitidas pelo cosmopolitismo árabe. (Pereira, 2014) Tratavam-se, então, de comunidades permeáveis às influências do ambiente onde viviam.

Exemplo destas influências, em contexto plenamente moçárabe, é a Igreja de Lourosa (911), que exhibe arcos em ferradura na arcada lateral, capela-mor e na arcada que divide a nave do transepto. “As paredes altas e lisas, com aparelho de grandes silhares, a iluminação escassa e a compartimentação espacial, sóbria mas eficaz, a inexistência de decoração definem um tipo de igreja maciça que constitui, por assim dizer, o limite absoluto da estética arquitectónica tipicamente moçárabe, antes da introdução do modo de construção românico. E os limites funcionais e litúrgicos do género.” (Pereira, 2014, p. 216)

Como Lourosa, existem vários exemplos espalhados pela Península Ibérica, especialmente no Sul. O que as igrejas do período Moçárabe nos transmitem é como a troca de influências e culturas religiosas vão afectar a forma de construir o espaço religioso, e a forma de pensar o carácter dos edifícios, na sua concepção, linguagem e liturgia.

Triunfando o cristianismo, o mudejarismo assume importância, não se sabendo exactamente o que o originou. Segundo Paulo Pereira, os materiais tipicamente usados no sul de Portugal, as longas permanências da corte real na zona de Évora e a importação de materiais e linguagens de origem marroquina originaram o interesse e aceitação deste tipo de construção, pelos modelos de maior importância na época serem do mudejarismo “espanhol”, como Córdoba, Toledo e Granada. Assim, este estilo ganhava um carácter de prestígio.

Exemplo de um edifício construído ao gosto mudéjar é a Ermida de São Brás, em Évora. Concluída em 1490, com uma nave em cobertura de madeira e capela-mor de testeira recta, a sua originalidade é explícita no exterior. “As formas são típicas não só do tardo-gótico alentejano mas também daquilo a que habitualmente se associa ao mudejarismo na arquitectura.” (Pereira, 2014, p. 204) A sua forma paralelepípedica é coroada por merlões chanfrados e

interrompida pelos contrafortes cilíndricos e semicilíndricos, coroados por pináculos cónicos. “Este procedimento de multiplicação da superfície ornamental pela introdução do relevo (...) é claramente mudéjar”. (Pereira, 2014, p. 204)

“O mudejarismo constitui, enfim, uma evidência da assimilação do gosto mourisco, mesmo que o seu apogeu apenas se tenha plenamente revelado na época manuelina. (...) Esta assimilação não teria sido possível sem a presença árabe no território português, presença esta que se estendeu, nalgumas zonas, cerca de quinhentos anos. O substracto islâmico acabaria por reflorescer. Apesar da coexistência de outros modos de construção e de outros gostos.” (Pereira, 2014, p. 205)

Como visto, “a relação de Portugal com o Islão remonta à fundação da nacionalidade” (Vakil, 2004, p.203). Segundo Abdool Karim Vakil, a maneira como essa história é vista “tem efeitos não só no olhar dos portugueses perante o Islão, como nos próprios muçulmanos que vivem em Portugal. Esse facto, por si só, já justificaria uma abordagem reflexiva —atenta à forma, por exemplo, como a arqueologia e a história medieval, procedendo a uma desconstrução do discurso historiográfico da “Reconquista” e reconfigurando a narrativa das origens e formação da nação, contribuem para a reimaginação da memória histórica e da imagem nacional que os portugueses têm de si mesmos” (Vakil, 2004, p. 203)

De facto, não só a herança cultural árabe em Portugal foi ignorada durante vários séculos, - devido ao imaginário da reconquista e principalmente à união entre estado e igreja (nomeadamente durante o Estado Novo) - como continua a ser na forma como encaramos as comunidades presentes em Portugal. Segundo Vakil (2004), “a história da presença dos muçulmanos em Portugal na actualidade é uma história por escrever; e (...) será uma história a fazer no plural. Por um lado, ela será a história de comunidades islâmicas nos vários sentidos do termo comunidade” (Vakil, 2004, p. 295). Num sentido mais óbvio ou directo, a história dos vários ramos do Islão - sunitas, xiitas (*Ismaili* e *Isna Ashari*), *Ahmadia* e *Bahá’i*; as várias associações que se foram formando e o seu contexto local; e num sentido global, quer na diversidade espiritual e ritualística quer na forma de ver o mundo.

De forma a diferenciar as comunidades actualmente presentes na Europa da antiga presença e território islâmico (dos séculos VIII-XII), Nina Clara Tiesler (2000) chama-lhe de Nova Presença Islâmica (NPI). De facto, “os oito séculos de Al-Andaluz, pertencem à história medieval e deixaram uma rica herança cultural — mas nenhuma população muçulmana.” (Tiesler, 2000, p. 120) A antropóloga evidencia vários factores que diferenciam a NPI portuguesa das de outros países europeus.

A herança histórica da reconquista e do al-Andalus aparece como um factor de interesse por nos dar uma perspectiva comparativa com Espanha, que abraça este período histórico de uma forma bastante diferente, assumindo-o como um legado histórico fulcral para a identidade do país e da Andaluzia; também “o número comparativamente mais alto de ismaelitas é um dos vários pontos que transformam o bastante marginal caso português num caso muito interessante” (Tiesler, 2000, p. 117). No entanto, o factor que mais largamente diferencia a NPI em Portugal é o “silêncio” com que esta é encarada. De facto, quando comparado com outros países da União Europeia, Portugal apresenta-se como um caso excepcional no que toca à falta de conflito pela abertura de mesquitas. Apesar de ser um factor francamente positivo, deve-se, acima de tudo, à pouca atenção dada a estas comunidades, na imprensa, investigação, negociações políticas, etc.

Vários factores ajudarão a explicar este efeito: primeiro, o reduzido número de muçulmanos, pequeno quando comparado com outros países da UE, mas ainda assim a maior minoria religiosa no país; o facto de ter havido maior urgência para estudos de investigação social em Portugal do que a NPI, como os cabo-verdianos e refugiados da guerra civil de Angola; um outro factor prende-se com as próprias capacidades da NPI em Portugal - os grandes grupos de imigrantes muçulmanos tinham origem em Moçambique (de origem indiana) ou na Guiné-Bissau, e tinham sido pessoas em sectores laborais favorecidos nos seus países, com melhores condições de integração profissional do que os imigrantes de Cabo Verde ou Angola, não tendo havido, portanto, grandes problemas do ponto de vista socioeconómico; também o domínio do português foi um factor que facilitou largamente esta integração. (Tiesler, 2000)

Os primeiros muçulmanos imigrantes a virem para Portugal nos anos 50 do século XX são sunitas de Moçambique - normalmente estudantes de ascendência indiana. A Comunidade Islâmica de Lisboa (CIL), que tem um papel fundamental na representação da religião junto do estado, jornalistas, políticos e outras organizações religiosas e seculares, foi formada em 1968 por estes primeiros imigrantes. Em 1953, Suleyman Valy Mamede, fundador da CIL e uma figura extremamente importante para a integração destas comunidades, chega a Portugal. Escritor e professor universitário, chegando a ser militante do PSD, é conhecido como “O Pai da Mesquita”.

Quando a CIL foi fundada, tinha apenas entre 25 e 30 membros. Nos anos 60, os muçulmanos juntavam-se, geralmente, em casas para rezarem em conjunto. “Quando era ocasião de festas, o Ramadão por exemplo, andávamos à procura de outros muçulmanos para fazerem connosco as orações” (Vakil, 1989) Também a gestão da CIL com as autoridades do Estado Novo não era fácil, havendo várias vezes a necessidade de prestar declarações à PIDE.



50. Mesquita Aicha Siddika, conhecida como Mesquita de Odivelas (1983)

Em Abril de 1974 havia entre 4 mil e 6 mil muçulmanos sunitas a viver em Portugal. É nesta altura que surge um convite do embaixador do Egipto aos “seus irmãos de fé a usar as caves das suas residências como local de oração.” (Tiesler, 2000, p. 127) Em 1979, acontece a primeira iniciativa vindo do estado português, quando o governo de Mota Pinto oferece uma parte do palácio do Príncipe Real à CIL, para usarem como mesquita provisória.

Nos anos 80, a população muçulmana aumentava para 15 mil e nos anos 90 para entre 20 e 30 mil. (Kettani, 1996)

Em 1982, abriu a primeira mesquita oficial, a Mesquita do Laranjeiro, adaptada directamente de um edifício pré-existente. A primeira mesquita construída de raiz foi a mesquita *Aicha Siddika*, mais comumente chamada de Mesquita de Odivelas, inaugurada em 1983.

Em 1985, a Grande Mesquita Central de Lisboa abre finalmente as portas. A primeira petição para o terreno de construção da Mesquita Central aconteceu logo em 1966, mas a licença de construção só foi concedida em 1978 e, nesse ano, começaram os planos concretos para o edifício, da autoria dos arquitectos António Maria Braga e João Paulo Conceição. O empreendimento foi concretizado com o apoio financeiro de países islâmicos, particularmente da Arábia Saudita. (Tiesler, 2000)

Ao longo dos anos, vários locais de culto foram sendo inaugurados, acima de tudo aproveitando edifícios pré-existentes, como garagens ou casas particulares. Predominam, acima de tudo, no sul - Algarve e Alentejo - e sobretudo na zona da Grande Lisboa, sendo menos comuns no centro e a norte do país.

Deste tipo de edifício, destaca-se a chamada Mesquita do Benfornoso, na rua do Benfornoso, no Martim Moniz, usada por uma comunidade de maioria bangladeshiana que habitam a zona pelas actividades de comércio a que geralmente se dedicam. “A sala de orações, instalada num 2º andar de um prédio renovado de traça pombalina na Rua do Benfornoso, foi inaugurada em 2000 e começou por ser um apartamento não mobilado, com o chão coberto por uma alcatifa cinzenta, na qual eram colocados os tapetes de oração direccionados para Meca (*qibla*).” (Mapril, 2005, p. 857) A comunidade cresceu de tal forma que entendeu que deveria ter um edifício construído para o efeito, com mais área, e que pudesse substituir o edifício da rua do Benfornoso. Em 2012, esse equipamento é pensado pela arquitecta Inês Lobo, integrando o projecto da Praça da Mouraria - uma praça com três blocos de diferentes funções, sendo, um deles, a mesquita.

Caso excepcional da abertura de um centro islâmico construído de raiz fruto de um grande empreendimento, é o Centro Ismaili, inaugurado em 1995. Este edifício pertence a um



51. Exterior da Mesquita Central de Lisboa (1978-1985), vista a partir da rua Ramalho Ortigão

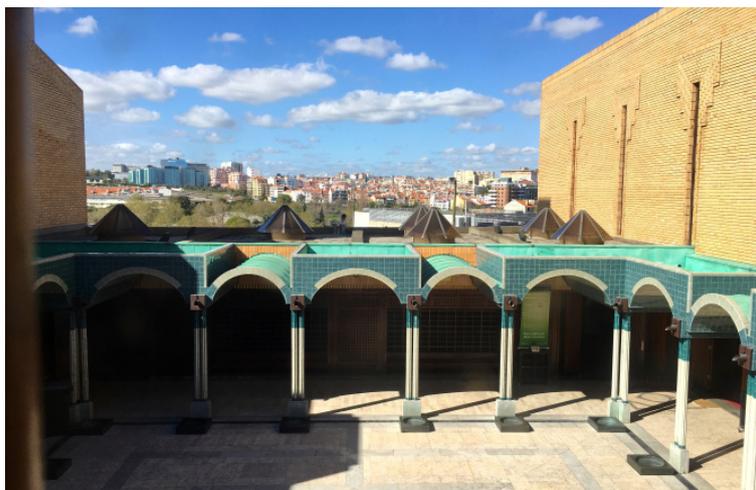
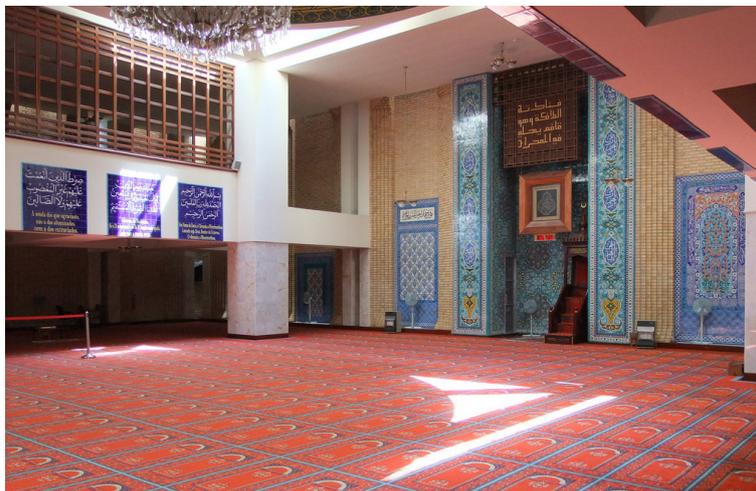
52. Exterior do Centro Ismaili (1994-1996)

53. Fotomontagem digital do exterior da Mesquita da Mouraria (2010-2016), a partir da rua da Palma

ramo específico do xiismo - os Ismaili, “seguidores do seu líder carismático Aga Khan, que é igualmente uma autoridade em assuntos seculares” (Tiesler, 2000, p. 125). O centro, da autoria do arquitecto indiano Raj Rewal e do português Frederico Valsassina, inspira-se em elementos locais e internacionais, numa composição que visa transmitir o pensamento deste ramo do Islão, através do diálogo e simbiose entre as várias referências.

A forma como a mesquita se articula com a sociedade global e ocidental dos séculos XX e XXI, a forma como é encarada, e a forma com que se quer mostrar e assumir, é a motivação para este trabalho académico. Através dos três edifícios anteriormente referidos - a Mesquita Central (1985), o Centro Ismaili (1995) e a Mesquita da Mouraria (2012), todos na cidade de Lisboa -, pretende-se compreender como cada um se define como espaço religioso de uma minoria, nos diferentes tempos e espaços em que foram construídos. Na área municipal de Lisboa, tratam-se dos únicos três edifícios construídos de raiz (ou a ser construído, no caso da Mesquita da Mouraria) para o uso de comunidades islâmicas. As diferentes datas de projecto, as diferentes comunidades que os habitam e as diferentes zonas urbanas em que se inserem, fazem destes três edifícios modelos pertinentes para estudar a criação desta identidade na cidade de Lisboa e na sociedade ocidental e global.

CAPÍTULO 3



54. Exterior da Mesquita Central de Lisboa, vista a partir da avenida Ressano Garcia

55. Mesquita Central de Lisboa, interior da sala de culto

56. Mesquita Central de Lisboa, vista para o pátio, a partir da sala de abluções das mulheres

3.1. Mesquita Central de Lisboa (1978-1985)

Introdução

O cumprimento da oração em comunidade é um dos traços mais característicos da identidade muçulmana. Posto isto, “o estabelecimento de um local ou sala de culto é invariavelmente a primeira e mais elementar expressão da identidade religiosa das minorias islâmicas, ou, pelo menos, da sua afirmação enquanto tal.” (Vakil, 2004, p. 287)

Nos anos 70, com a generalização das leis de imigração e o reencontro em Portugal de famílias originárias das antigas colónias, o associativismo religioso começou, naturalmente, a crescer, muito pela educação religiosa e cultural das crianças, normalmente encontrado nas salas de culto em edifícios adaptados, dispersas pelo país.

A descoberta deste espaço de identidade, aliada ao crescimento do poder económico dos países árabes petrolíferos, a instituição de organizações islâmicas universais - criadas para apoiar espiritual e financeiramente as minorias islâmicas europeias - e o benefício para os estados europeus em ter interlocutores oficiais, fez com que o Islão se afirmasse no espaço público europeu.

Naturalmente, estes factores contribuíram para que a meta de cada comunidade fosse a criação de uma mesquita, como espaço religioso, comunitário, educacional e social, e, acima de tudo, “símbolo da sua presença, e proclamação do seu direito de cidade.” (Vakil, 2004, p. 287)

No caso da comunidade islâmica dos anos 70 do século XX em Portugal, a Mesquita Central teve justamente esse papel, pois aparece como edifício representativo dos muçulmanos em Portugal e como o principal ponto de congregação das comunidades deste credo. Para além disso, a sede da CIL encontra-se no edifício, e por isso seria o ponto de convergência para novos imigrantes que chegassem à cidade.

Pode ler-se na solicitação da CIL para a construção da mesquita: “Como exemplo da sua integração nas diferentes partes do mundo, e dada a nossa localização na Europa Ocidental, poder-se-á referir que existem seis mesquitas em Londres, nove em Paris, duas em Bruxelas, etc., vindo esta iniciativa, em Lisboa, contemplar uma aspiração há muita expressa pela Comunidade Islâmica Portuguesa”. (“Anteprojecto da construção de uma mesquita em Lisboa”, 1978)



57. Mesquita Central de Lisboa. Implantação. Escala 1:2000

Mesquita Central de Lisboa

O terreno doado pela Câmara Municipal à CIL para a construção da mesquita situa-se numa zona movimentada pelo comércio, tecido empresarial e instituições de ensino como a Universidade Nova de Lisboa. Para além disso, estando junto à Praça de Espanha, uma zona de confluência de várias vias rápidas de trânsito automóvel que dão acesso ao centro da cidade, o grande movimento rodoviário também marca o local.

Quem se aproxima da mesquita a partir da Avenida Ressano Garcia ou quem a avista de longe ao passar pela Avenida dos Combatentes tem imediatamente a percepção de estar na presença de um edifício islâmico, principalmente pelas suas três cúpulas com o símbolo do Islão - a lua em quarto minguante - e o minarete com caracteres árabes geometrizados.

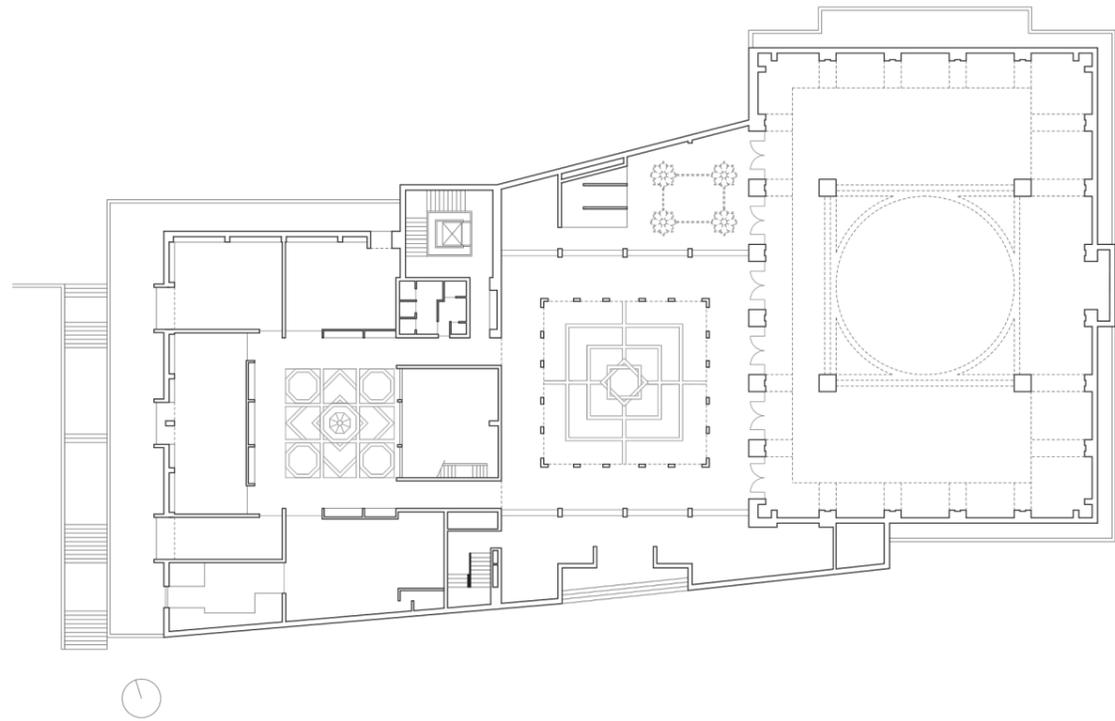
Apesar de se fazer destacar pelo seu aspecto monumental, próprio de um centro religioso e cultural, o edifício integra-se no contexto existente, adaptando-se às cercas das pré existências da Avenida Ressano Garcia. O terreno da implantação tem um desnível considerável (-6,5m no sentido Sul-Norte), o que permite uma escala bastante diferente da fachada de entrada virada a Sul para a Avenida Ressano Garcia e uma monumentalidade maior do lado Norte, onde é criado um pódio no qual a mesquita assenta e que, antes da construção do Teatro Aberto, era o cenário principal para a Praça de Espanha, marcando a encosta.

Este desnível permitiu também acondicionar o programa complexo e ambicioso que se pretendia. O programa vinha da Liga do Mundo Árabe que, nesta época marcada por grandes vagas de emigração de países de maioria islâmica, principalmente das antigas colónias, emitiu várias directivas para a construção de edifícios islâmicos noutros países, particularmente europeus e norte americanos. Incluía, para além da sala de culto, pátio, minarete, sala de abluções, madrasa, instalações do imã, um complexo desportivo interior, e um auditório, assim como salas de apoio ao edifício. Estas recomendações não podem ser compreendidas se forem desligadas dos países financiadores da construção, especialmente Arábia Saudita e Kuwait.

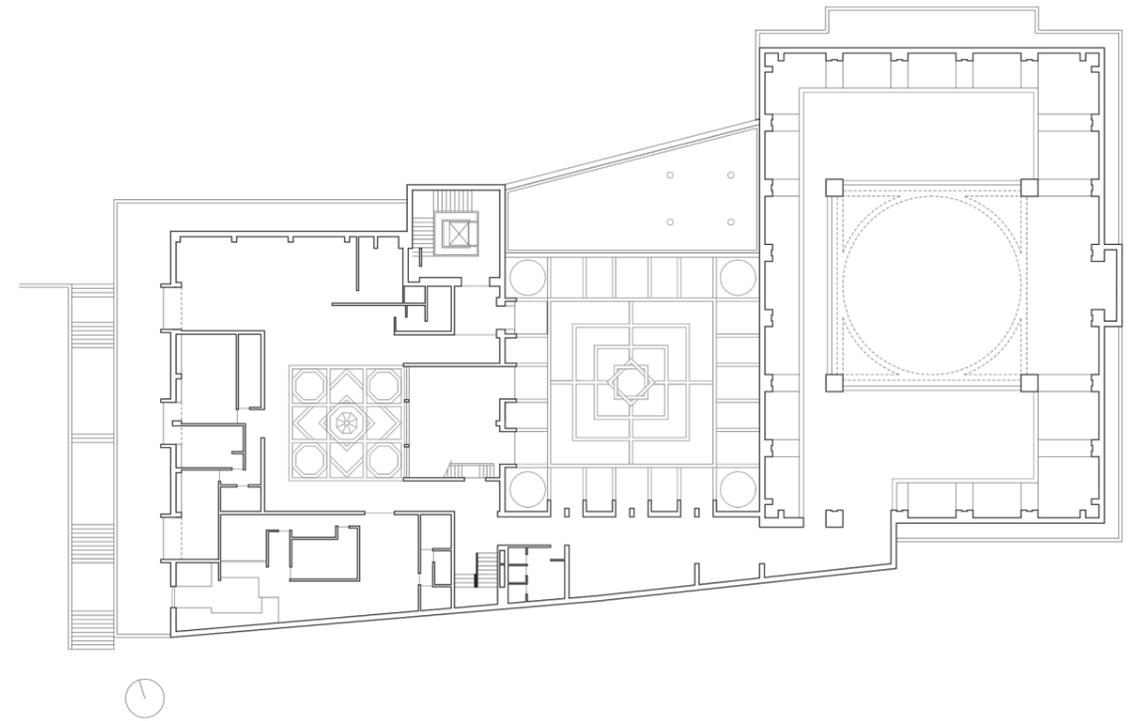
Mesmo não sendo um programa de iniciativa total nem da Comunidade Islâmica de Lisboa nem dos arquitectos, houve a liberdade para escolher as referências e pensar a melhor forma de as articular com os requisitos apresentados.

De facto, a inspiração e aprendizagem necessárias para um arquitecto ocidental não muçulmano dos anos 70 pensar uma mesquita, era diferente do que seria actualmente. Por mais que existisse já alguma troca de informação com o mundo árabe, como explicado no capítulo 1, a verdade é que não era uma realidade tão familiar como no século XXI. Esta aproximação foi feita através de várias leituras, incluindo o Alcorão, e viagens. Um factor importante para o desenvolvimento

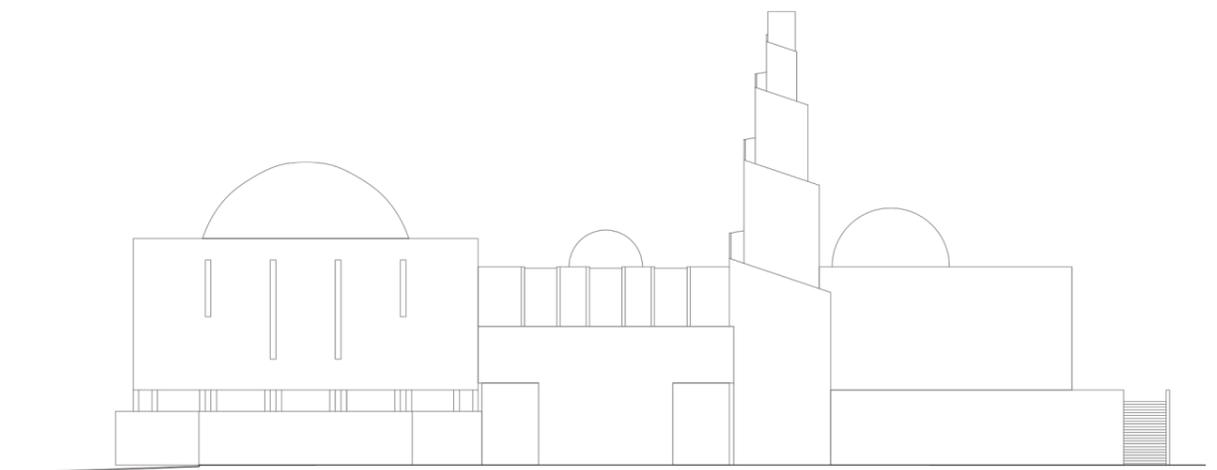
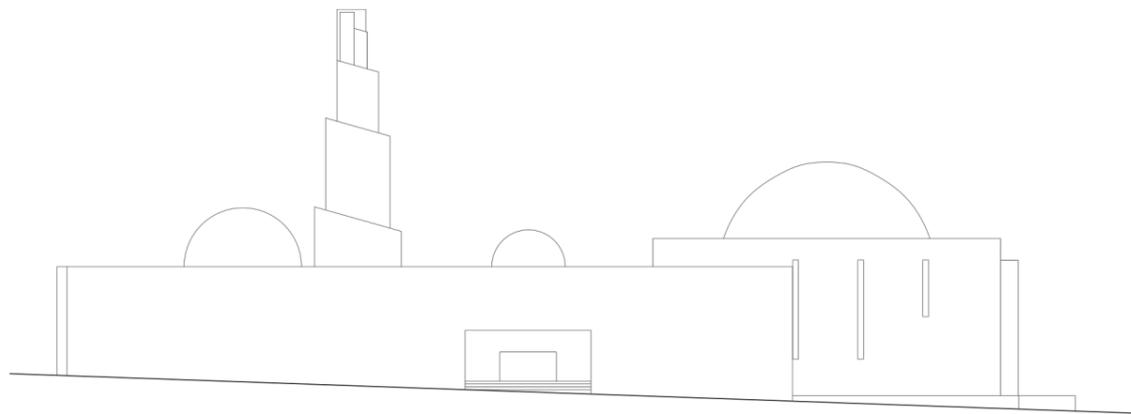




58. Mesquita Central de Lisboa, planta do piso térreo, escala 1:500
 60. Mesquita Central de Lisboa, alçado Sul, escala 1:500



59. Mesquita Central de Lisboa, planta do piso 1, escala 1:500
 61. Mesquita Central de Lisboa, alçado Norte, escala 1:500



da mesquita foi o facto de, na altura, um colaborador do atelier onde os arquitectos trabalhavam ser muçulmano. “Transmitiu-nos a forma como um muçulmano vive e como entende a vida e a religião. Foi para nós inesperadamente uma fonte muito interessante da experiência da maneira de viver uma mesquita, de como uma mesquita funciona e da própria simbólica do edifício”. (Braga, 2018)

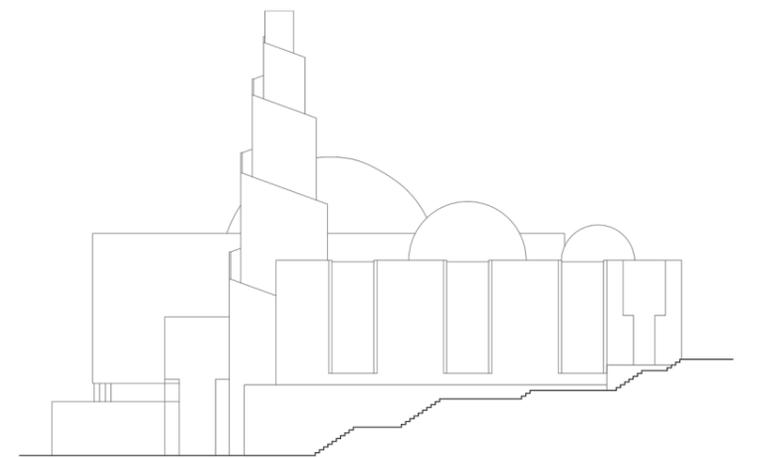
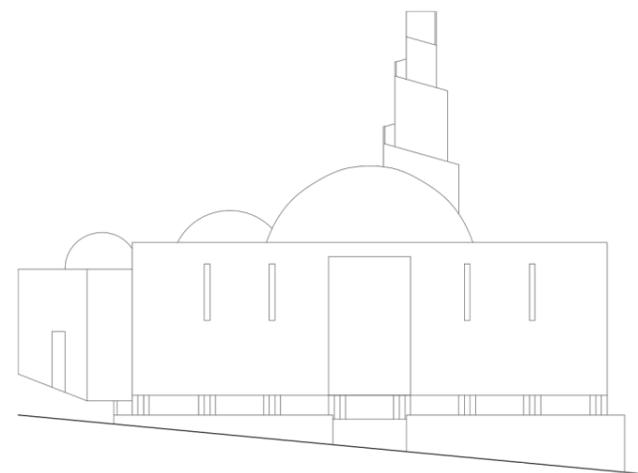
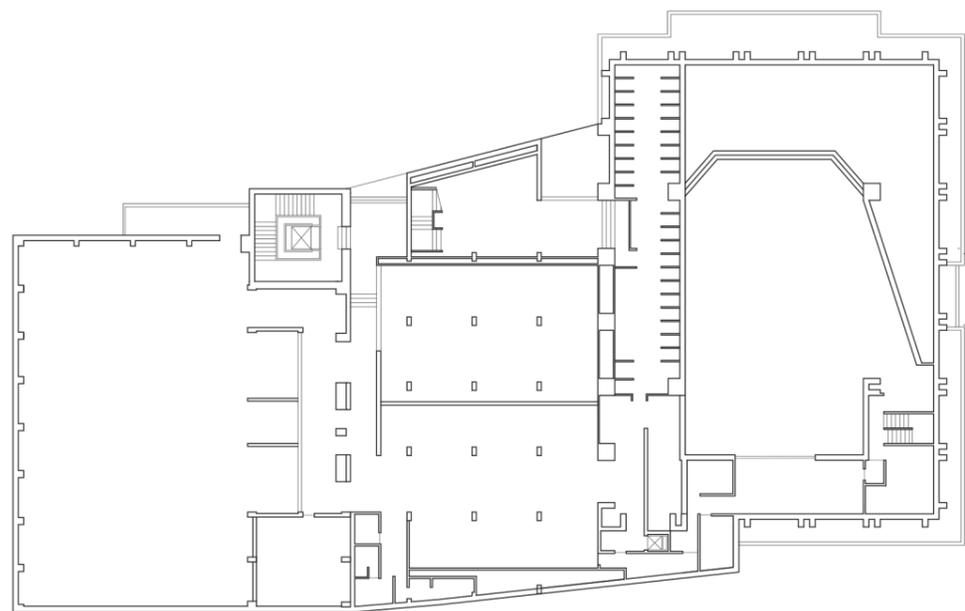
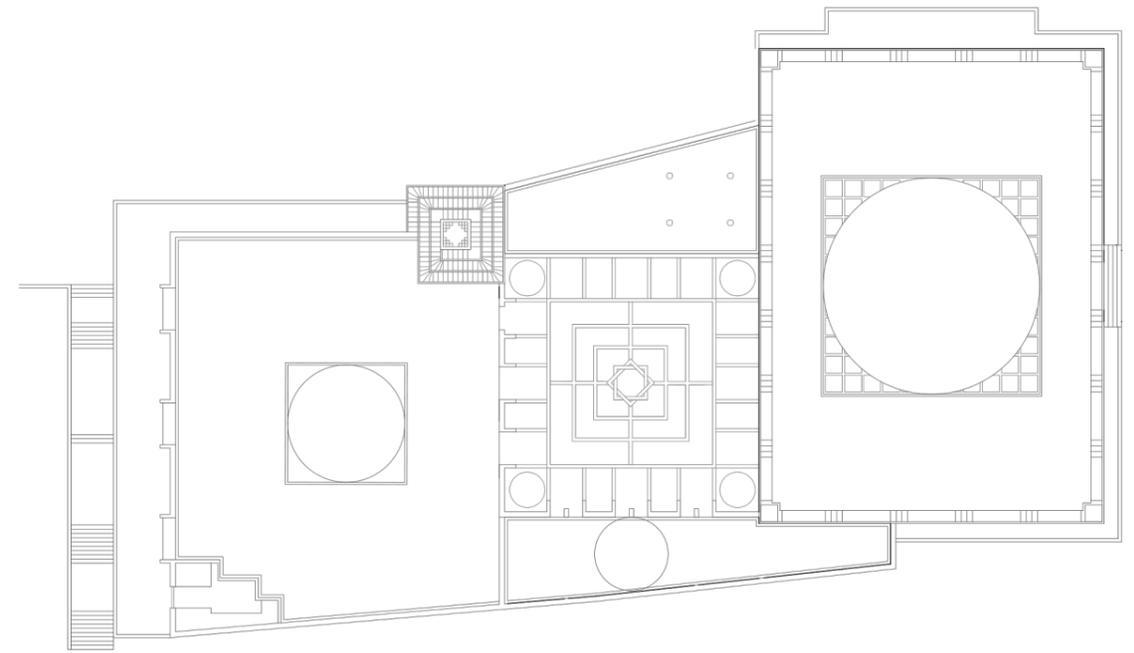
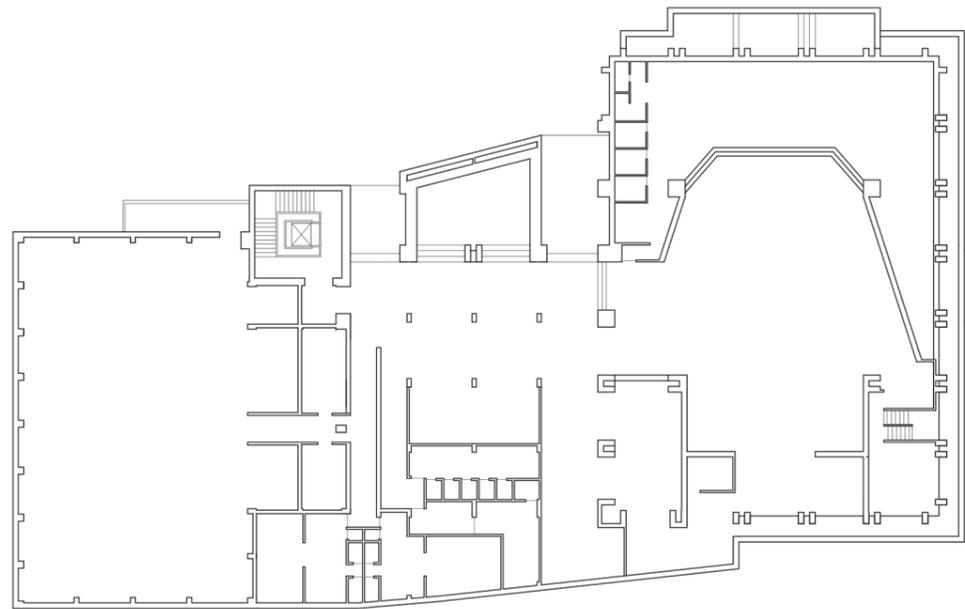
Se as referências principais num primeiro projecto foram predominantemente persas, à medida que o seu desenvolvimento avançava, passaram a debruçar-se sobre os modelos do norte de África. Não deixa de ser interessante que, na busca por referências islâmicas para a Mesquita Central de Lisboa, os arquitectos tenham elegido o modelo regional que mais partilha traços com o período do al-Andalus, como um reencontro da herança durante muitos séculos negada. O modelo regional do Norte de África, tendo como referência primordial a casa do Profeta em Medina, é marcado pelo dualismo pátio-sala de culto, podendo apresentar uma ou mais cúpulas.

Relativamente às inspirações directas, os arquitectos inspiraram-se, acima de tudo, nas mesquitas do Iraque, concretamente a Grande Mesquita de Samarra - uma mesquita do século IX que foi, durante muitos séculos, a maior mesquita do mundo - e também a Grande Mesquita de Ibn Tulun, no Cairo - a primeira mesquita a ser construída no Egipto, também do século IX, e largamente inspirada no modelo de Samarra. A estereotomia e aspecto exterior remetem para os edifícios principais da cidade de Samarcanda, situada no meio do deserto, no actual Uzbequistão. Os ocre do tijolo, juntamente com o azul esverdeado do portal principal e do *mihrab*, assim como as cúpulas e a sua distribuição pelo complexo, fazem lembrar a antiga mesquita da cidade. Estas várias correntes tipológicas foram sendo trabalhadas e redimensionadas para o efeito uno pretendido para a mesquita.

O minarete advém do cruzamento do modelo primordial de uma torre de observação na cidade circular de Gor, no Irão, do qual já só existe a base, que se pensa ter sido a principal inspiração para o objecto encontrado em Samarra e em Ibn Tulun. A partir destes modelos, desenvolveu-se uma espiral “quadrada” ascendente que culmina no azul forte dos azulejos do topo, com caracteres geométricos que compõem as palavras Deus (*Allah*) e Maomé (*Muhammad*).

A escolha do material vem justamente por ser um material recorrente nos modelos referidos e na generalidade dos edifícios do norte de África: o tijolo. Tanto o tijolo cozido (o escolhido para a mesquita) como o tijolo em adobe são os materiais mais utilizados na região. A eleição deste material teve também a ver com a sua durabilidade e manutenção da cor ocre, natural do próprio tijolo após a cozedura.





62. Mesquita Central de Lisboa, planta piso -2, escala 1:500
 64. Mesquita Central de Lisboa, planta piso -1, escala 1:500

63. Mesquita Central de Lisboa, planta de cobertura, escala 1:500
 65. Mesquita Central de Lisboa, alçado Nascente, escala 1:500
 66. Mesquita Central de Lisboa, alçado Poente, escala 1:500

A concepção formal e da circulação da Mesquita Central foi pensada em três blocos principais, que se articulam uns com os outros de uma forma repartida, separando as funções espiritual, cultural e social do edifício. Cada um destes blocos é marcado por uma cúpula de diferente dimensão. O minarete, que marca o local na vertical, aparece como um quarto bloco, assumido e distinto do resto do edifício.

Ao entrar pelo portal de entrada na avenida Ressano Garcia, acede-se ao pequeno *foyer* que faz a distribuição da circulação pela mesquita e continuando por uma das portas existentes na parede em frente, acede-se ao pátio, que representa o corpo central do edifício. Neste pátio, sente-se o isolamento do ritmo da cidade e deixa de se ver qualquer edifício da envolvente. O pátio é rodeado por um conjunto de 20 colunas cuja arcada é desenvolvida num tratamento dinâmico de cheios e vazios em azulejos de tons de azul e verde.

A Este do pátio encontra-se o maior bloco do edifício: a sala de culto que está dividido em dois espaços: um para os homens e outro para as mulheres. Os homens acedem à sala de culto através de uma porta que dá directamente para o pátio central. Junto a esta entrada, existe um espaço especificamente dedicado ao ritual das abluções, com vários lavatórios e bancos para o efeito, assim como várias prateleiras para deixar os sapatos, também presentes no pátio. Os homens realizam a oração no piso térreo, numa grande sala de planta rectangular, virados para o *mihrab*. O acesso para as mulheres é feito através do segundo piso da mesquita, onde se encontra o espaço de culto que lhes é reservado. No corredor a ser percorrido até à entrada na sala de culto, existe também o local para o ritual das abluções. O espaço reservado às mulheres distribui-se como uma galeria à volta do espaço central, onde estão os homens, um piso abaixo. A galeria, suportada apenas por vigas, numa laje independente das paredes exteriores da sala, confere uma maior leveza e misticismo ao espaço. O invólucro exterior mantém-se intacto, não havendo uma obstrução a dois níveis, criando uma atmosfera uma para todos. Do lado de dentro, a galeria possui, como forma de separação entre os dois espaços, uma grelha de madeira de cedro que permite uma maior riqueza material.

Na sala de oração, o trabalho ornamental é francamente mais elaborado do que no resto do edifício. A cor vermelha da tapete contrasta com a pedra bege do resto do edifício e o *mihrab*, que se encontra imediatamente em frente a quem entra na sala, assume-se como elemento de excepção. A cúpula exhibe uma rica faixa em caligrafia árabe e um revestimento geométrico que marca a centralidade do objecto.

À semelhança da galeria para uso das mulheres, a cúpula está suportada por vigas, independente do invólucro exterior do local. Isto permite que a sala tenha iluminação zenital através do espaço existente entre a grande meia-esfera e as paredes laterais, e que a cúpula ganhe mais presença, num ambiente de maior misticismo.



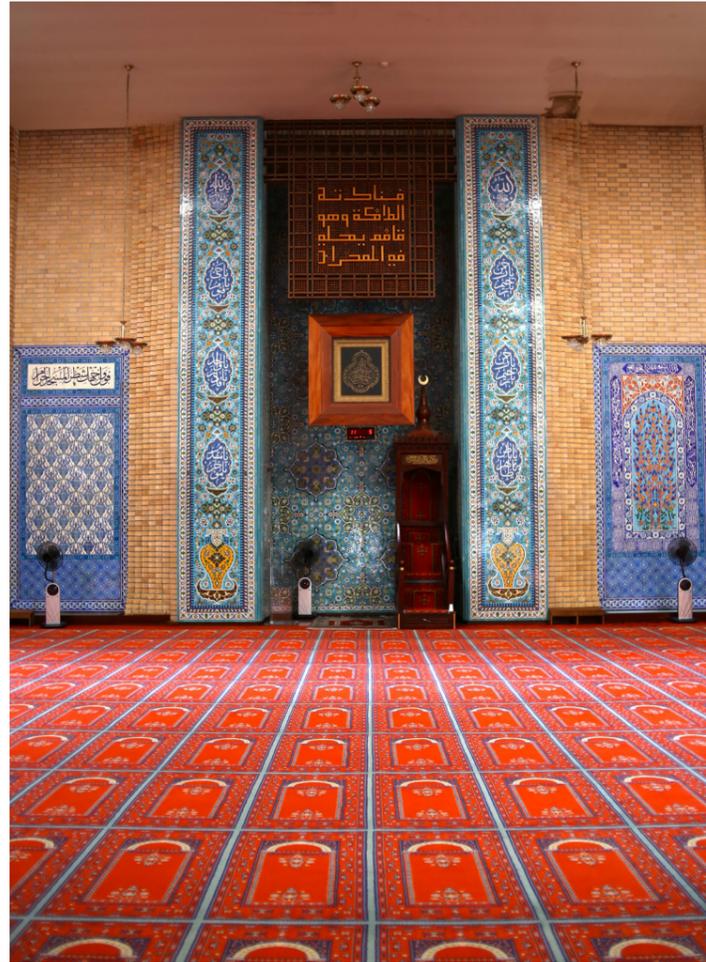


67. Portal de entrada, avenida Ressano Garcia



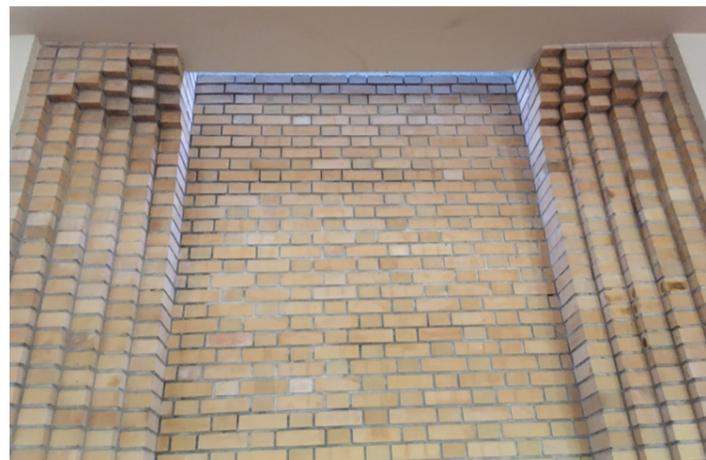
70. Sala de culto, parte dos homens

73. Sala de culto, parte das mulheres



68. Sala de culto, mihrab

71. Sala de culto, pormenores em tijolo



69. Sala de culto, parte das mulheres, sem contacto directo com as paredes exteriores



72. Sala de culto, cúpula, entrada de luz entre a cúpula e as vigas que a suportam



74. Pátio central, visto de cima

O tijolo cozido da parte exterior do edifício é também o revestimento das paredes interiores da sala de culto. O efeito contrastante entre esta estereotomia, a carpete, o trabalho em madeira e o ornamento em azulejaria, dão um carácter de excepção ao local. O tijolo é trabalhado em arranjos próprios, junto aos pilares, portas e janelas, permitindo um espaço que, embora diverso nas suas várias referências, se apresenta com um pensamento conjunto no seu todo.

A Oeste do pátio, concentram-se as actividades culturais, no terceiro bloco funcional. Acedendo a este bloco através de dois corredores que o ligam directamente ao pátio, encontra-se um pátio central, com uma fonte, e coberto por uma cúpula. Esta zona apresenta um aspecto mais simples, menos ornamento, embora os padrões geométricos estejam sempre presentes, assim como um trabalho rico em madeira de cedro.

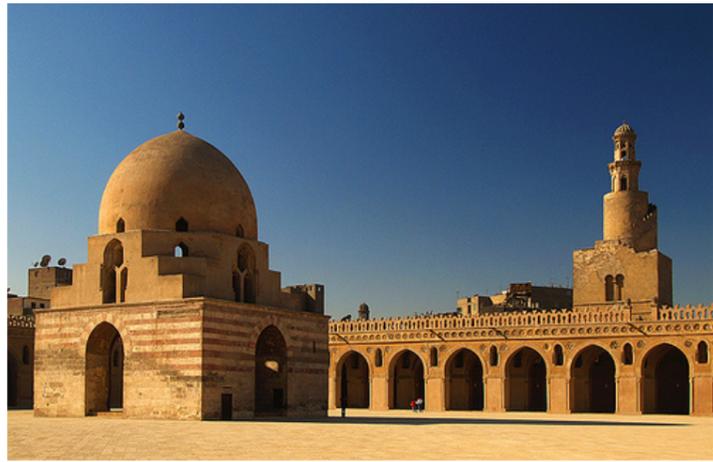
No piso térreo desta zona do edifício, encontram-se algumas salas de aula - onde se realiza a escola corânica, aulas de português para novos imigrantes e também aulas de árabe para quem queira aprender -, uma biblioteca e uma sala de ablução dos mortos. No segundo piso, encontram-se as dependências de quem vive na mesquita - o imã e a sua família, assim como pessoas que trabalham no local.

Os dois pisos inferiores, parcialmente enterrados e com contacto exterior em saídas e entradas secundárias do lado Norte e Este do edifício, contêm as áreas de apoio à vida quotidiana da comunidade. O espaço aqui é menos fragmentado, e existem espaços com áreas amplas, como um restaurante, auditório e campo desportivo. São pisos onde a caracterização islâmica dá lugar a zonas utilitárias polivalentes, sem uma linguagem religiosa ou cultural assumida.

A linguagem pretendida para o exterior do edifício foi, desde início, despojada de ornamentação, o que valoriza a textura e trabalho do tijolo, principalmente no tratamento junto às portas e janelas, sendo a grande excepção o portal ornamentado com azulejos com caligrafia árabe e padrões geométricos. De facto, este portal avançado sobre a rua em vez de se apresentar recuado, marca um espaço de convite e abertura a entrar no edifício, que, no seu todo, se apresenta como um bloco encerrado sobre si mesmo.

Em todo o edifício, e principalmente na zona do pátio e da sala de culto, o interior contrasta com o exterior, exibindo ornamentação mais expressiva, com materiais de cores fortes e elementos decorativos inspirados na escrita geometrizada e também nos cadernos dos antigos construtores das mesquitas do Norte de África. A ideia inicial dos arquitectos era, inclusivé, contratar mestres de obras marroquinos para ficarem responsáveis pela ornamentação, desde *zelliges*, a gesso esculpido e madeira de cedro pintada. No entanto, os donativos de painéis decorativos da parte de vários países árabes foram tantos que se desistiu da intenção. Deste modo, hoje em dia a mesquita tem muitos elementos decorativos executados de forma





75. Minarete da Mesquita de Samarra (848-851), Iraque

78. Mesquita de Ibn-Tulun (876-879), Cairo, Egipto

81. Cidade de Samarcanda, Uzbequistão



76. Mesquita Central de Lisboa, minarete visto a partir do pátio central

79. Mesquita Central de Lisboa, local para os sapatos no pátio central



77. Mesquita Central de Lisboa, pátio central

80. Mesquita Central de Lisboa, átrio da zona cultural



82. Mesquita Central de Lisboa, sala de abluções para os homens

tradicional que vieram de locais muito diferentes com influências muito diferentes. A coerência e unidade foram substituídos por uma espontaneidade das próprias circunstâncias da época, da vontade da comunidade e de quem financiou a obra, não tendo permitido total autonomia ao arquitecto para trabalhar a unidade ornamental. Como já referido no capítulo 2, este é um fenómeno comum nas mesquitas desta época que eram financiadas por países árabes e também pelo facto de estarem representadas várias culturas no edifício, embora partilhando a mesma religião.

Desde início, houve a preocupação de que as partes e o todo funcionassem numa harmonia geométrica, que era um grande foco dos construtores do Norte de África. A geometria e a numerologia vão pautando todo o projecto. Na religião islâmica, não havendo uma representação da figura humana e do mundo animal na decoração, a utilização da geometria, juntamente com a caligrafia, aparece como a principal solução de ornamentação. Naturalmente, este edifício não é excepção. Os padrões partem do elemento geométrico base da estrela de 8 pontas (dois quadrados sobrepostos) que, desenvolvido até ao infinito, se transforma em milhares de composições diferentes. Este elemento encontra-se visivelmente explícito em várias partes do edifício, como no centro do pátio e por cima das portas de salas de aula, assim como indirectamente presente nos vários conjuntos geométricos. Também várias partes do edifício obedecem à proporção do lado do quadrado com a sua diagonal. A secção das colunas do pátio têm a forma da estrela de 8 pontas e a planta do minarete, na sua espiral ascendente, também resulta desta sequência proporcional.

O cuidado com a unidade geométrica e matemática do edifício tem um forte sentido simbólico: o facto de a cultura clássica europeia Grega e Romana - o conhecimento pitagórico, platónico e aristotélico - terem sido mantidas e preservadas pelo universo islâmico, faz com que este pensamento geométrico e matemático seja justamente o cruzamento de raiz da cultura ocidental (ou europeia) e da cultura islâmica. Trata-se de um assumir da cultura islâmica como algo extremamente enriquecedor para todos os povos do que foi a cultura clássica, transmitindo assim este círculo fechado.

Citando António Maria Braga, a Mesquita Central “é um edifício com a história de muita gente e muitas contribuições” (Braga, 2018). Na opinião e visão do arquitecto, esta diversidade contribui para a riqueza do edifício, em vez de ser um objecto estático no espaço e no tempo. O esforço foi, desde início, fazer a síntese geral da forma mais coesa.

Trata-se de um edifício vivo no tempo e que ainda hoje continua a ser desenvolvido pelo uso da comunidade. Esta noção de que uma obra arquitectónica não pertence inteiramente ao seu autor, especialmente um edifício representativo de uma comunidade tão distinta na cidade, foi

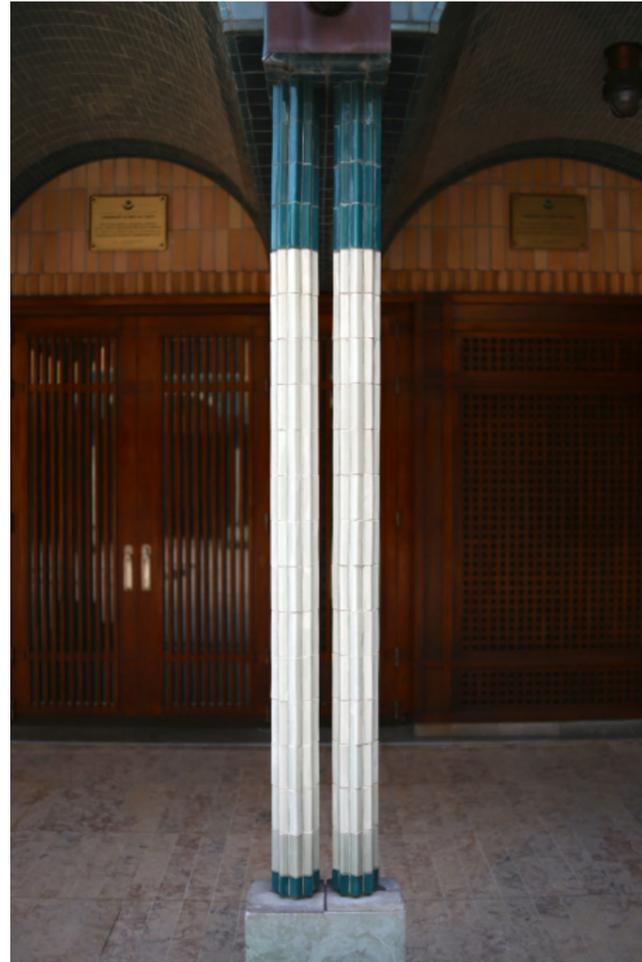




83. Sala de culto, cúpula

86. Sala de culto, azulejaria

89. Sala de culto, trabalho em tijolo em contacto com o ornamento em azulejo



84. Pátio Central, colunas

87. Colunas em forma de estrela de 8 pontos



85. Estrela de 8 pontos presente nas pequenas cúpulas do pátio central

88. Sala de culto, candelabro

90. Sala de culto, vista em direcção à porta de entrada, painéis em caligrafia árabe

clara para os arquitectos ao longo do desenvolvimento de projecto e na continuidade do seu uso até hoje.

Como ponto chave para percepção do pensamento da concepção deste edifício, António Maria Braga ressalta o facto de que, para o arquitecto, a interligação entre arquitectura e história é fundamental. Foi algo marcado neste projecto por aparecer numa época em que os ecos do estilo europeu internacional ainda persistiam, o que, para o arquitecto, é um tipo de arquitectura desenraizado e de negação da história.

Deste modo, o projecto deixar os elementos tradicionais da mesquita de lado nunca foi uma possibilidade, não só pelos requisitos da Liga Mundial Árabe, mas pela própria visão da arquitectura de António Maria Braga e João Paulo Conceição.

É esse o *statement* principal da arquitectura da Mesquita Central de Lisboa: uma arquitectura que representa o local e o global, através da história do espírito que quer transmitir e do carácter do local que quer caracterizar. Em suma, uma diferenciação enriquecedora em vez de uma homogeneização que empobrece.



91. Centro Islami de Lisboa, *Char Bagh*, pátio de entrada

3.2. Centro Ismaili de Lisboa (1994-1996)

Introdução

Para se perceber melhor o Centro Ismaili de Lisboa, será importante perceber como se rege este ramo *xia*, e quais as suas crenças e forma de ver o mundo.

Aproximadamente 20 milhões a nível mundial, a comunidade *xia* Imami Ismaili, conhecidos como Ismaili ou ismaelitas, vivem em mais de 25 países espalhados pelo mundo, formando uma comunidade internacional com um grande sentido de responsabilidade perante os países onde vivem.

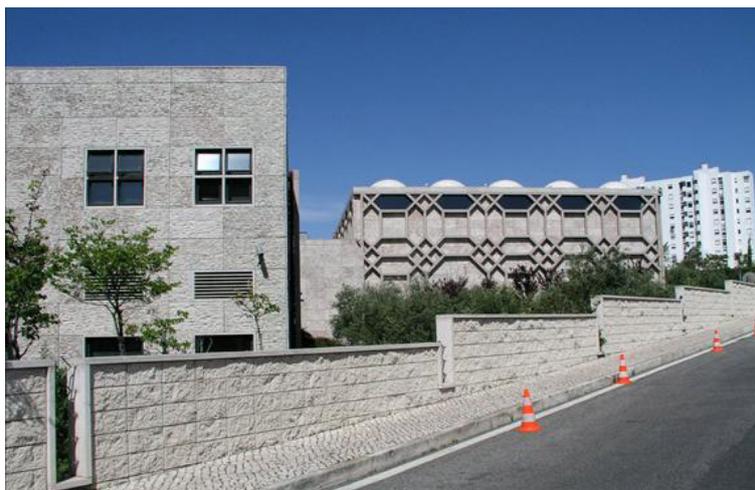
Os *xiitas* acreditam numa sucessão hereditária do imã - guia espiritual e moral -, e em Ali, primo e genro de Maomé, como seu primeiro sucessor. A sucessão foi sendo mantida de uma forma hereditária, sendo o sucessor designado pelo próprio imã.

Mais tarde, também o *xiitas* se subdividiram e os Ismailis prestaram lealdade ao filho mais velho do imã Jafar as-Sadiq, Ismail, de quem deriva o nome da comunidade. Continuam a acreditar na sucessão hereditária desde Ismail até ao Príncipe Shah Karim Al Hussaini, Aga Khan IV, o presente e 49º imã da comunidade, desde o profeta Maomé.

Os Ismaili distinguem-se por serem o único grupo *xia* com um imã vivo por linhagem de sangue, para toda a comunidade global. Este facto dá-lhes um sentido de unidade e identidade comum. Nos países onde vivem, têm uma presença institucional forte, estabelecendo escolas, hospitais, centros de saúde, e uma grande variedade de iniciativas de desenvolvimento social e económico, para o bem comum da sociedade em geral, independentemente do credo e etnia.

Os Ismaili chegaram a Portugal nos anos 60, a maior parte vinda das antigas colónias, especialmente Moçambique. As habilitações académicas, língua e capacidades laborais desta comunidade permitiram que fossem trabalhando em actividades relacionadas com o desenvolvimento económico e social do país. Tal como noutros países, contribuem para o estabelecimento de instituições filantrópicas, especialmente na área da educação e saúde.

Os centros Ismaili pertencem à categoria histórica de *jamatkhana* - que deriva da palavra árabe *jam'a* (reunião/encontro) e *khana* (casa/espço) . São marcos simbólicos da presença permanente de uma comunidade Ismaili nas regiões onde se estabelecem. “*Architecturally unique, each building incorporates spaces for social and cultural gatherings, intellectual engagement and reflection, as well as spiritual contemplation.*” (“About the Ismaili Centres”, n.d.) Servem



92. Vista a partir da Avenida Lusida

93. Vista a partir da Avenida Abranches Ferrão

também como embaixada da comunidade Ismaili e da sua visão sobre a fé islâmica e a vida moderna. *“A central purpose of the Ismaili Centres is to encourage mutual exchanges and understanding between diverse peoples, communities and faiths. The Centres are, therefore, not only places for spiritual search, but also spaces for broadening intellectual horizons and fostering an appreciation of pluralism.”* (“About the Ismaili Centres”, n.d.)

Em 2015, a comunidade decidiu que a Sede Global do Imamat - a instituição ou gabinete do imã dos Muçulmanos Ismaili - passaria a estar situada em Lisboa. Posto isto, é visível que a comunidade Ismaili global, assim como o seu representante, Príncipe Karim, valoriza Portugal e o Centro Ismaili de Lisboa, continuando a apostar em futuras aproximações.

Centro Ismaili de Lisboa

Desde os anos 70 que os Ismaili portugueses foram criando espaços de encontro de cariz espiritual, social e cultural, assim como escritórios para irem desenvolvendo as suas actividades sociais.

Acontece que Portugal tem uma das maiores comunidades Ismaili da Europa e, de modo a dar resposta, começou-se a pensar num espaço permanente que albergasse todas estas actividades.

O local, adquirido em 1986, na zona da Palma de Baixo, encontra-se junto a várias infraestruturas como hospitais e universidades, assim como um acesso facilitado ao resto de Lisboa, por se situar junto a uma via rápida que funciona como artéria de ligação a várias zonas da cidade - a Avenida Lusíada.

No início dos anos 90, a obra foi encomendada ao arquitecto indiano Raj Rewal e ao português Frederico Valsassina, para que preparassem um edifício que conciliasse todas as funções que um centro Ismaili exige.

Ao passar pelo centro Ismaili a partir da Avenida Lusíada, tem-se a percepção de um edifício robusto, uma “caixa” encerrada sobre si mesma e com um aspecto institucional, marcado por uma estereotomia singular e um padrão na fachada fora do normal. Ainda que com um aspecto fechado, o seu carácter de excepção não deixa de nos despertar a curiosidade para perceber do que se trata aquele complexo.

É uma construção humilde que cativa pela sua unidade formal e o diálogo da materialidade com a natureza dos jardins que a rodeiam. Um silêncio contrastante com a barulhenta via rápida e uma serenidade antagónica ao estado de espírito de quem está no trânsito urbano.



94. Cidade de Fatehpur Sikri (1569), Índia

95. Pátio dos Leões, Alhambra (1377) Granada, Espanha

96. Claustro do Mosteiro de Santa Maria de Belém (1517), Portugal

Na sua linguagem, o centro Ismaili vai buscar formas tradicionais das civilizações islâmicas, embora não remetendo para um único local em específico, combinando-os com influências portuguesas. De facto, isto faz transparecer a filosofia das constituições desta comunidade global e a forma de verem o papel do Islão no mundo e nos países em que vivem. “Os dois princípios fundamentais, introduzidos pelo seu líder espiritual e imã, Aga Khan, que os ismaelitas têm sempre de cumprir, diz muito sobre a sua capacidade para se integrarem e cooperarem com a migração. A primeira e mais importante é a obrigação religiosa para com o Islão e para com o imã. A segunda é a lealdade para com o país onde vivem, e para com qualquer governo responsável pela segurança e bem-estar da comunidade ismaelita.” (Tiesler, 2000, p. 125)

“The Ismaili Centre would have to represent a harmonious encounter between the historic legacies of cultures amidst which Ismaili Muslims have lived, and the needs and circumstances of contemporary society. Materials and techniques indigenous to the Iberian Peninsula were applied to concepts drawn from a variety of Islamic traditions, Asian, African and European, using advanced building technology.” (“Architecture of the Ismaili Centre, Lisbon”, n.d.)

As principais referências directas são os jardins persas, a cidade de Fatehpur Sikri, na Índia, o complexo do Alhambra, em Granada e o Mosteiro dos Jerónimos, em Lisboa.

A escolha de Fatehpur Sikri para inspiração do edifício tem um sentido poético. Trata-se de uma cidade indiana do império Mogol, fundada pelo imperador Akbar Shah, um homem muito aberto à mistura de culturas e diferentes escolas de pensamento e que, também por isso, tinha três mulheres de diferentes religiões. O rendilhado da fachada do centro Ismaili encontra-se na casa de uma das suas mulheres. Não só os arquitectos foram buscar um modelo a uma herança comum à dos antepassados de muitos membros da comunidade Ismaili em Portugal, como está subjacente a forma de pensamento deste imperador, com vários traços em comum com a comunidade global Ismaili.

As influências do complexo de Alhambra, principalmente dos palácios da dinastia Nasrída, está presente nos jardins do edifício, particularmente no pátio de entrada. As fontes e os jardins floridos fazem lembrar a atmosfera do complexo andaluz. É interessante, e coerente com os princípios do centro Ismaili, que os arquitectos tenham escolhido referências de uma herança tão longínqua mas tão próxima geograficamente.

Por ordem crescente de proximidade ao local da Palma de Baixo, a terceira grande referência é o Mosteiro dos Jerónimos em Belém. A cúpula de Santa Maria de Belém é um tema sempre presente. A sua forma octogonal está representada de forma explícita em várias zonas do edifício. Não será por acaso que, ao escolherem a cúpula de um edifício católico como fonte de inspiração, ele também seja um dos principais elementos que definem o edifício religioso



97. Centro Ismaili de Lisboa, *Char Bagh*
98. Centro Ismaili de Lisboa, vista aérea do complexo

islâmico e que o distinguem do resto das construções numa cidade. Acontece, aqui, um ponto de comunicação entre as duas heranças e as duas religiões - Islamismo e Cristianismo. Para além disso, a arcada que parte do padrão inspirado em Fatehpur Sikri, no seu diálogo com o pátio, faz-nos lembrar o mosteiro em Belém. O facto de se usarem influências católicas romanas num edifício islâmico não só dá um espírito ecuménico ao local como remete para a história portuguesa. Para além disso, a escolha do modelo dos Jerónimos, do estilo Manuelino, é também uma ode aos feitos portugueses e ao passado glorioso do país.

O mais importante de ressaltar em todas estas referências, mais do que a pertinência de todas elas, é como o conjunto faz uma síntese de todas ao ponto de não percebermos onde acaba uma e começa a outra, como no caso das cúpulas (Jerónimos ou influências árabes) ou no caso dos pátios (jardins persas, Alhambra e Claustro dos Jerónimos).

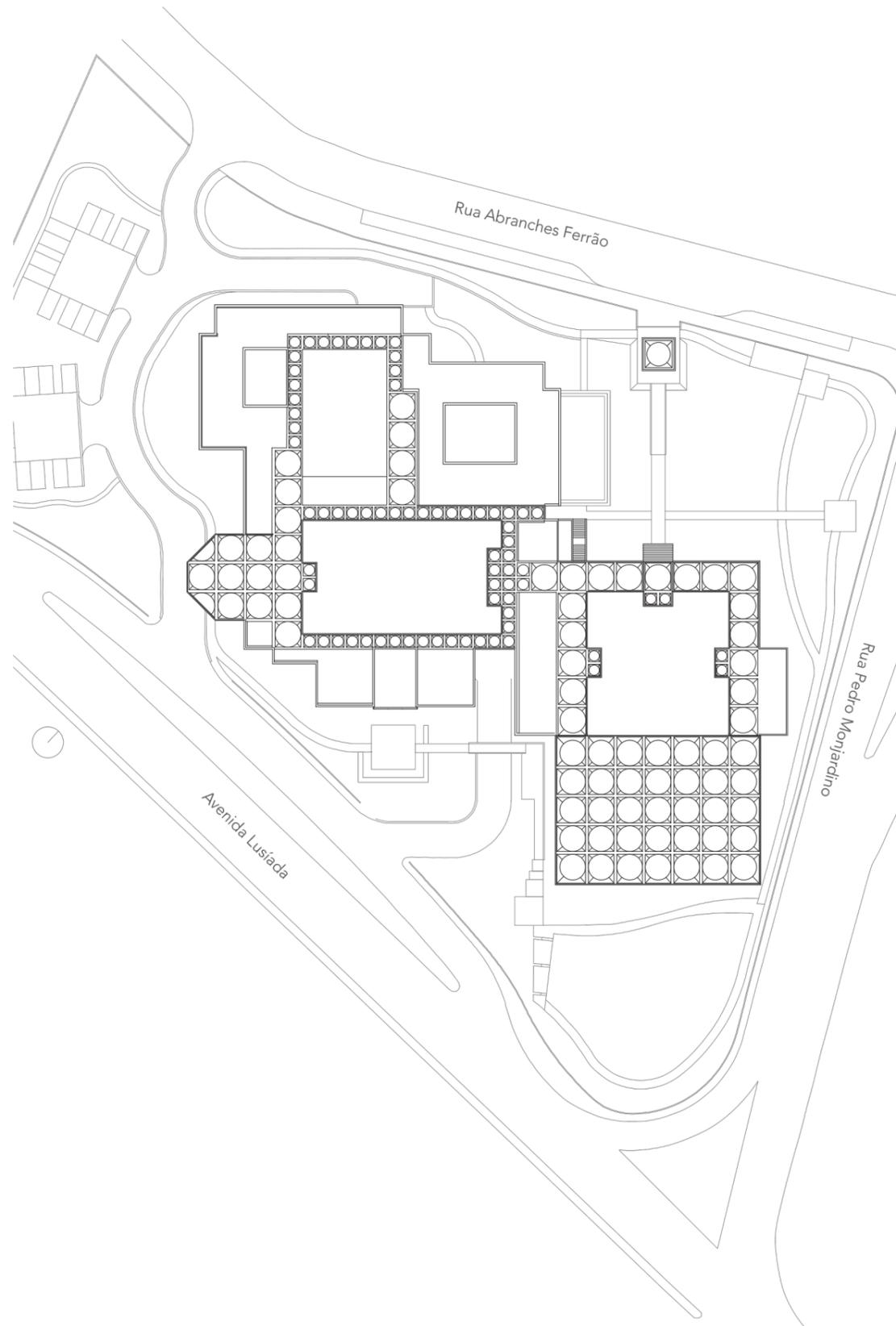
Na construção do centro Ismaili, os arquitectos quiseram transmitir a força que vem da diversidade da arquitectura islâmica, ultrapassando as barreiras do tempo, topografia e tecnologia. Querendo transmitir um equilíbrio entre o homem e o seu ambiente, o foco central foi fomentar um olhar introspectivo ao dar a sensação de serenidade num espaço contemporâneo fluido, composto por ressonâncias de tradição.

Para além de permitir espaços únicos na sua concepção - como a sala de oração, com uma cobertura que alberga um enorme vão suportado apenas pelas paredes laterais da sala ou o corte preciso da pedra do rendilhado islâmico das fachadas - a presença de uma tecnologia vanguardista funciona também como um *statement* de um edifício que está virado para o futuro e para novas formas de desenvolver espaço. A junção do granito rosado e estrutura metálica nas fachadas do *Jamatkhana* e dos pátios são provavelmente o ponto alto deste diálogo e equilíbrio entre tradição e tecnologia, e entre o natural e o criado.

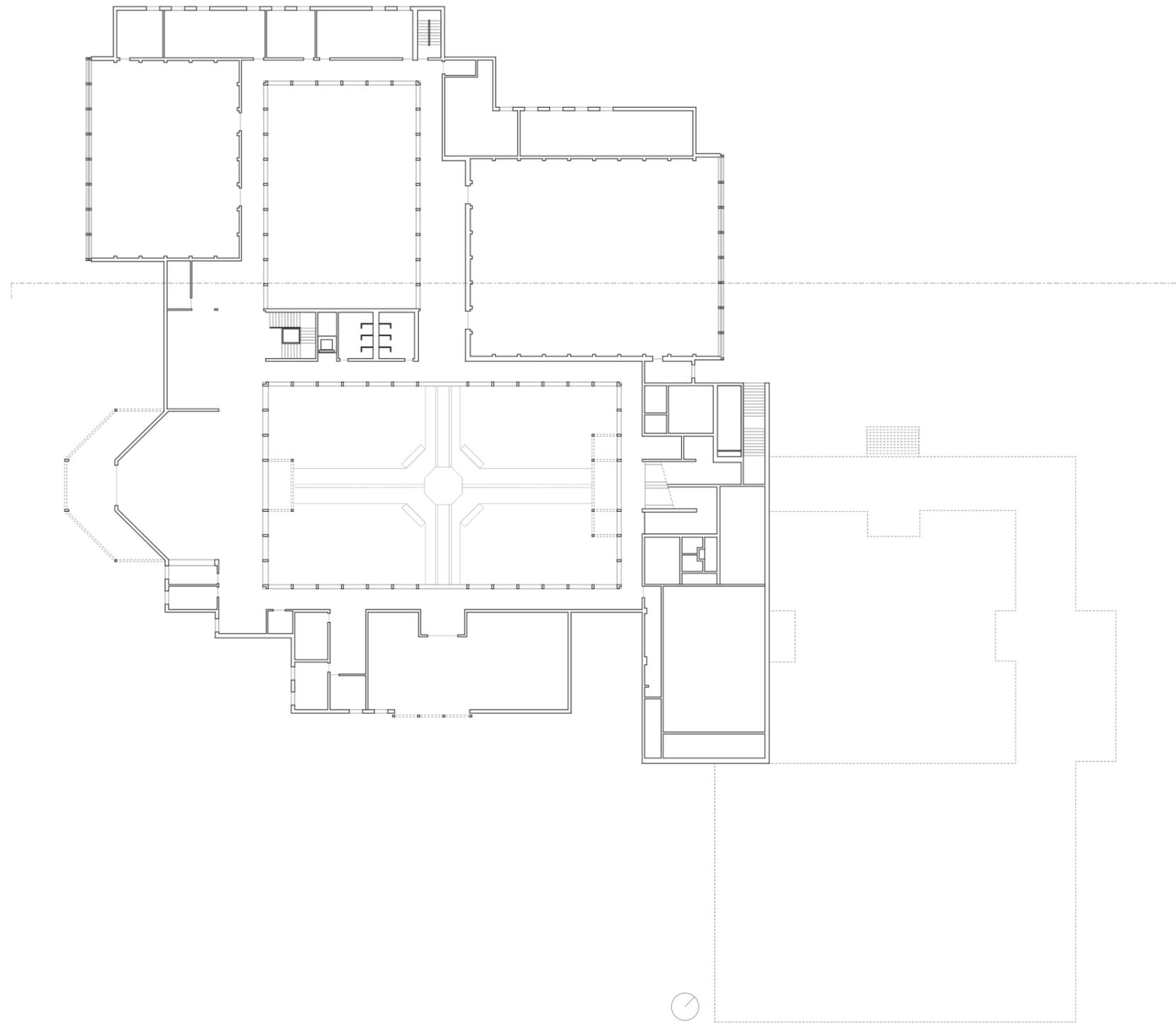
Um factor de enorme importância em todo o complexo são os elementos naturais, que estabelecem uma harmonia e continuidade entre o interior e o exterior. Cada uma das áreas ajardinadas é tratada de uma forma única, sendo que, no seu todo, convergem para um carácter homogéneo. Jardins e pátios ajudam a definir as sensações do espaço e o tema dos Jardins Paraíso aparece como parte central da transmissão da cultura islâmica. As plantas e água corrente conferem ao espaço um sentido de tranquilidade que se reflecte em quem percorre o edifício, e que vai ressoar por todo o conjunto.

Também a parte edificada é construída tendo sempre em conta a unidade do todo. O padrão em pedra que define a estereotomia exterior do edifício transmite logo desde início esta noção

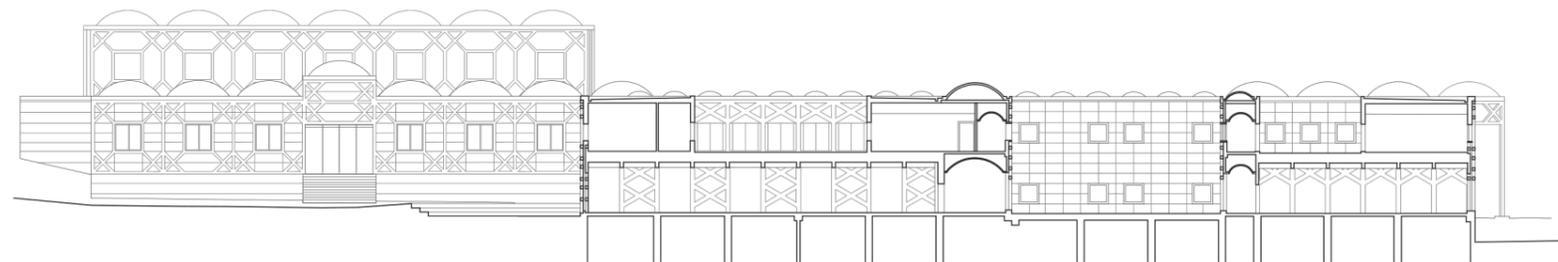




99. Centro Ismaili de Lisboa, implantação, escala 1:1000



100. Centro Ismaili de Lisboa, planta do piso térreo, escala 1:500



101. Centro Ismaili de Lisboa, corte longitudinal, escala 1:500

de conjunto, assim como as cúpulas da cobertura; a circulação fluida no interior e os espaços de encontro, como os pátios abertos, permitem a transparência entre os vários espaços, naturais e edificados; também a ornamentação é pensada como um conjunto uno, em vez de um tratamento para cada parte; e todos os espaços do edifício têm luz natural e um contacto com o exterior, independentemente da função que desempenham.

Funcionalmente, o edifício divide-se em três núcleos: um primeiro núcleo dedicado à parte social e cultural; um segundo núcleo dedicado à parte espiritual; e um terceiro núcleo dedicado à parte administrativa, educativa e comunitária. Cada um deles tem um pátio central que marca o espaço e diferencia as funções.

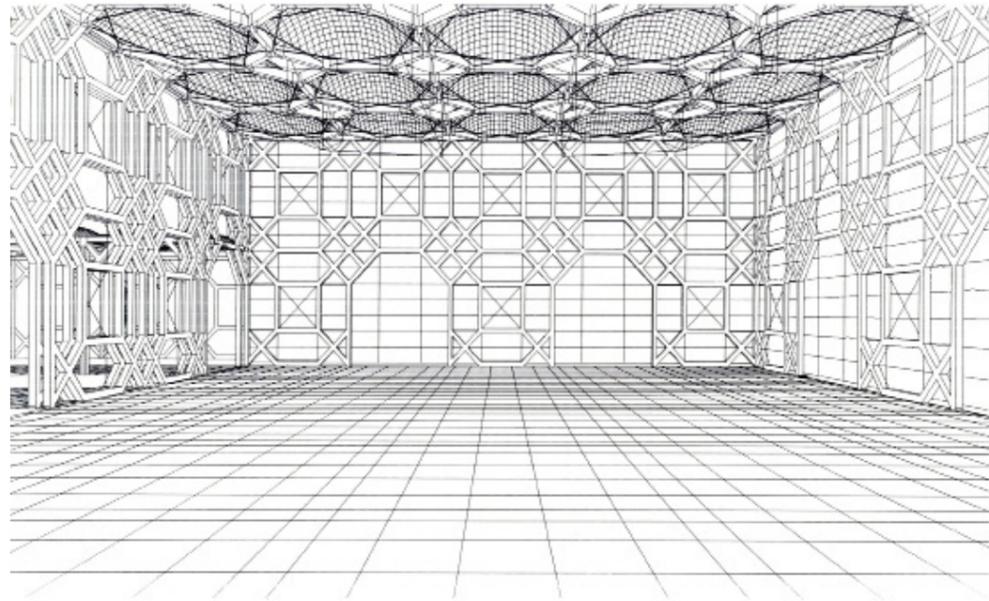
A entrada principal aparece distinta do invólucro exterior. Aqui, o rendilhado em pedra, com o padrão inspirado em Fatehpur Sikri, separa-se da forma pura do edifício, independentizando-se como um alpendre. Ao entrar no *foyer*, é-se imediatamente impelido a continuar pelo jardim do pátio de entrada, o *Char Bagh*, repleto de flores e simetria, que define o centro da zona social. Esta denominação que é dada aos antigos jardins persas divididos em quatro partes, é usado também aqui, pelos arquitectos e pelos membros da comunidade.

Este pátio é composto por seis fontes que convergem numa sétima, que se encontra no centro, e por um jardim florido e repleto de cores durante todo o ano, fruto de um tratamento cuidado para que as flores que estão plantadas na altura estejam sempre em fase de desabrochar. É aqui que, acompanhado pelo som da água e pelo cenário que pretende replicar o paraíso, o visitante do edifício vai passar do caos do mundo exterior a uma calma interior. O aspecto do pátio remete quase imediatamente para o pátio dos Leões, situado num dos palácios da dinastia Nasrida, no Alhambra. A Sul do pátio, encontra-se a sala de exposições do centro. Tanto o *Char Bagh* como esta sala tratam-se de zonas públicas, abertas a qualquer pessoa que queira visitá-los.

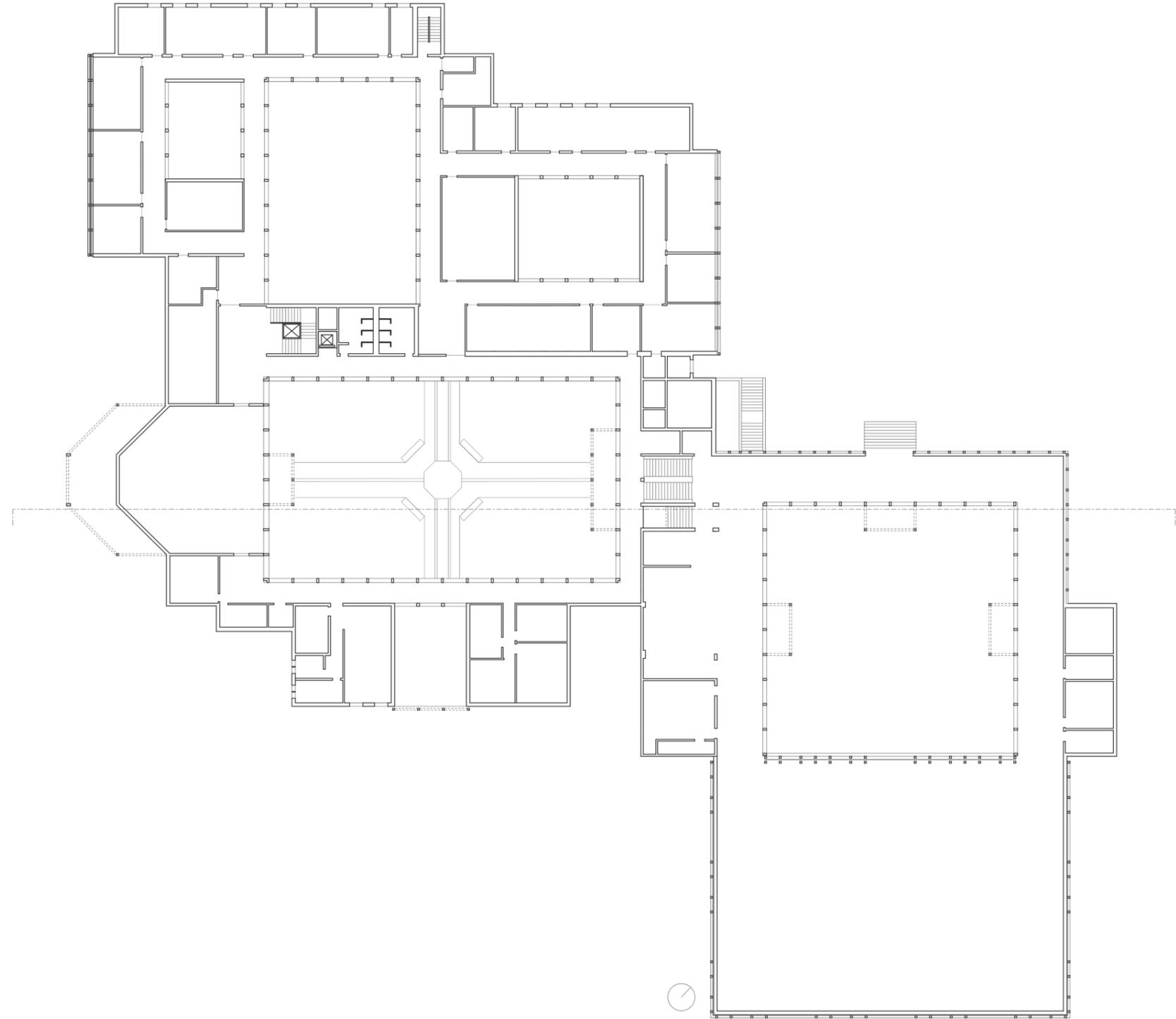
Ao atravessar o pátio, chega-se a uma escadaria de grande expressividade ornamental. Esta é dividida a meio por uma fonte estreita alinhada com o canal de água do *Char Bagh*. Nas paredes laterais, encontra-se um mosaico contemporâneo da autoria do artista Manu Rewal, filho de Raj Rewal. O significado da obra não se sabe ao certo, mas, em direcção ascendente, as cores dos mosaicos passam de tons muito escuros a tons vivos de verde, rosa e azul. Nestas escadas, a visão e a audição são estimuladas, a fonte é propositadamente texturada para potenciar o som da água, e as cores vão impelindo o visitante a subir a escada até ao Pátio do *Jamatkhana*.

O *Jamatkhana* é o núcleo espiritual do centro Ismaili. Encontra-se à cabeceira do complexo, mas isolado do mesmo pela mudança de nível. O pátio, rodeado por um claustro com um

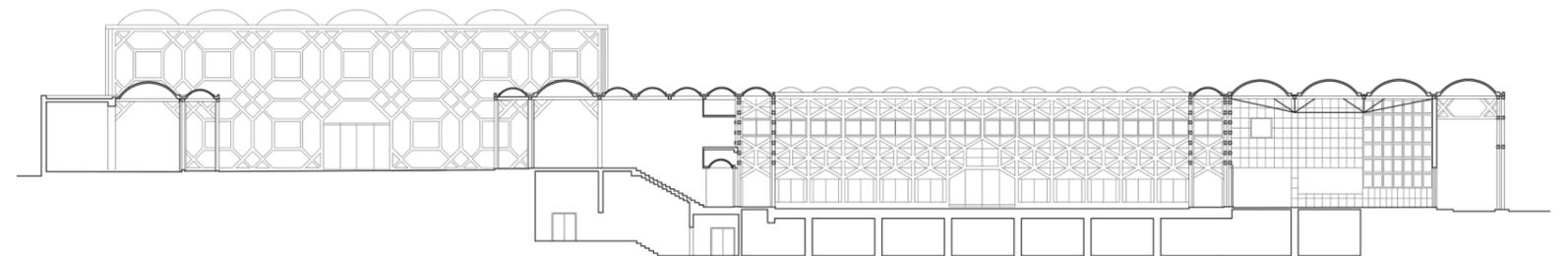




102. Jamatkhana, sala de culto, perspectiva axonométrica



103. Centro Ismaili de Lisboa, planta do piso 1, escala 1:500



104. Centro Ismaili de Lisboa, corte longitudinal, escala 1:500

ambiente de serenidade, aparece como uma extensão da sala de orações. A sala de orações trata-se de um espaço pautado de uma enorme solenidade. Tal como todos os espaços islâmicos deste carácter, encontra-se dirigida para a *Ka'ba*. A sala é pautada por uma tecnologia construtiva impressionante. A sala tem 875 m² de área (35x25 metros) e a sua cobertura divide-se num conjunto de 35 cúpulas, cada uma pesando 10 toneladas, sem um único suporte a meio da sala. Uma estrutura de cabos pré-esforçados distribui o peso da cobertura pelas robustas paredes laterais, com uma espessura maior do que a das restantes paredes do edifício. Os cabos pré-esforçados estão à vista, assumindo a presença da tecnologia.

A comunidade encara este espaço com um grande sentido de reverência. Antes de entrarem, tiram os sapatos, tal como nas mesquitas sunitas, e todos os telemóveis passam a estar desligados. No caso dos Ismaili, durante a oração, a separação entre homens e mulheres não acontece: a comunidade faz a oração em conjunto, todos no mesmo local, e a sala transmite esta unidade, de um espaço único, que se apresenta logo na totalidade, sem quaisquer obstáculos visuais (como grelhas ou pilares) a quem acaba de entrar. Em grandes eventos, o pátio do *Jamatkhana* pode ser usado como uma extensão da própria sala.

Três das quatro paredes são planos opacos revestidos de vários tipos de pedra com iluminação apenas na parte superior, junto à cobertura. A quarta parede trata-se de um envidraçado total, apenas com o rendilhado de lioz amaciado. Na parede em frente a quem entra na sala, o *mihrab* não aparece como um elemento distinto do conjunto, sendo marcado apenas pela sua posição no centro da parede da *qibla*.

Junto ao *Char Bagh*, do lado oposto ao da sala de exposições, encontra-se o acesso para outro pátio que é o centro da zona institucional e comunitária do centro Ismaili. Esta parte apresenta-se mais fragmentada, com um espaço menos fluido e unitário no que toca à sua circulação. Isto acontece pelo próprio programa pautado por actividades mais administrativas. Este é o pátio Primavera, marcado pela sua textura e rico padrão no pavimento. De um dos lados deste pátio, fica uma enorme sala, chamada de *hall* social. Aqui acontecem eventos, sendo que a sua maioria não são para a comunidade, mas para outras entidades, como congressos médicos, festas de casamento, etc. Este *hall* tem uma parede envidraçada que dá acesso a um grande jardim, chamado de jardim das laranjeiras, que se encontra do lado exterior, a este do complexo edificado.

No andar de cima, imediatamente por cima do hall social, existem várias salas e escritórios para a *Aga Khan Development Network*, à volta de um pequeno pátio - chamado de Pátio da Humanidade -, e, do outro lado do pátio Primavera, várias salas de aula, biblioteca e salas de reunião, que ficam à volta de um outro pátio mais pequeno - o Pátio do Conhecimento.

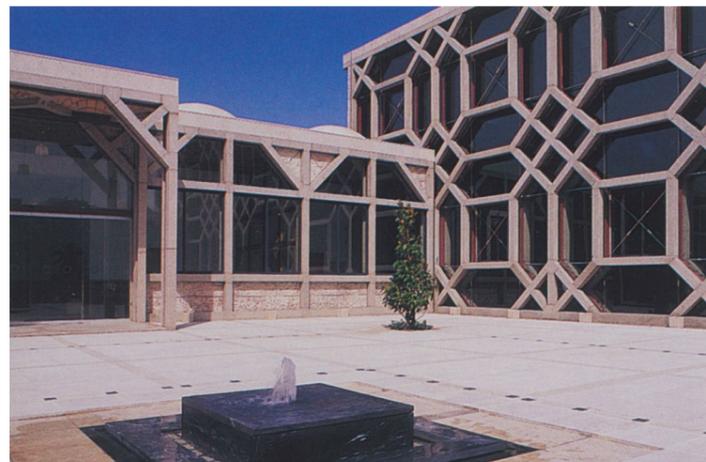
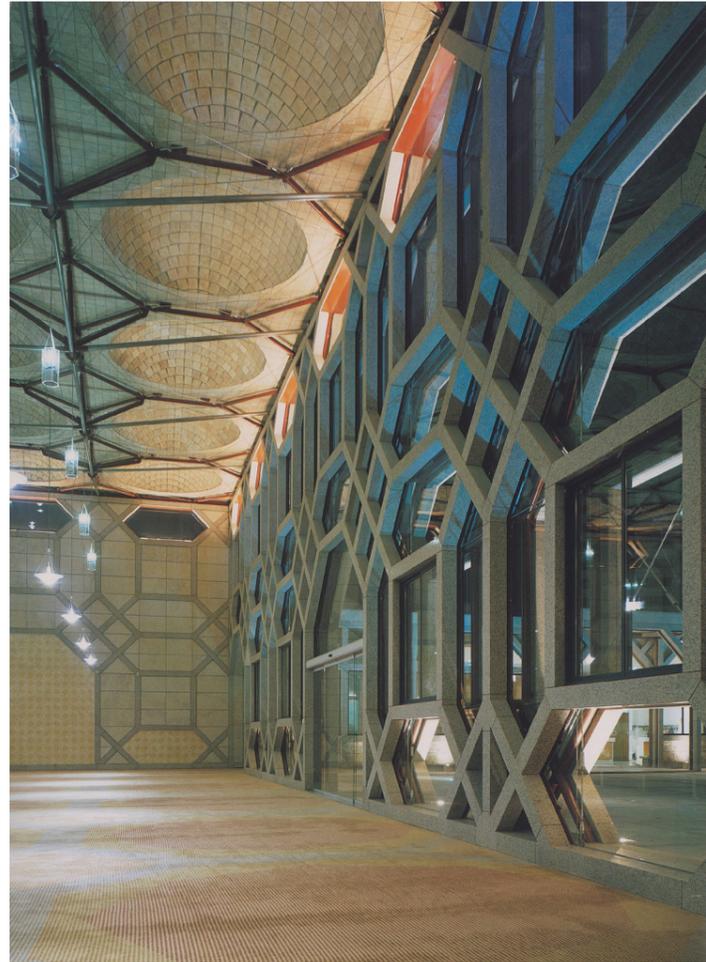




105. Entrada principal

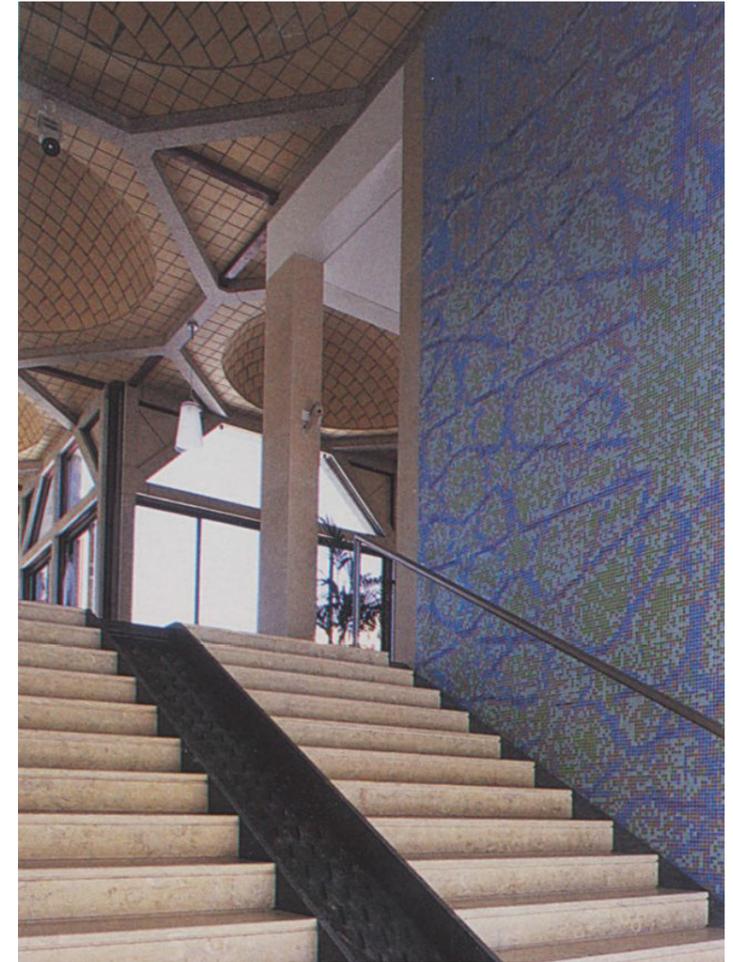
108. Char Bagh visto da entrada principal

111. Pátio Primavera



106. Jamatkhana, interior da sala de culto

109. Pátio do Jamatkhana



107. Fonte na escada que dá acesso ao pátio do Jamatkhana, painel de mosaicos



110. Hall Social

Uma dimensão a ressaltar no edifício é a sua ornamentação. “*As seen increasingly in architecture since the nineties, here ornamentation has found a new expression, in which structural and applied elements have entered into a hitherto unknown synthesis.*” (Stegers, 2008, p. 221)

A ornamentação de cada espaço será única e, ao mesmo tempo, fará parte de um todo que funciona como um sistema uno. Assim, a ornamentação tem um carácter fluido onde, nos espaços mais demarcados, dá espaço à surpresa.

Na entrada, a materialidade do granito e do lioz é visível. Pavimento, parede e cobertura apresentam os mesmos tons. O visitante encontra-se num espaço homogéneo com uma cor neutra, de modo a ser impelido para as cores vivas do *Char Bagh*. As paredes exibem 99 atributos de Deus (*Allah*) em caracteres cúficos geometrizados. Aparecem 49 atributos de cada lado da porta principal, sendo que, num vitral acima da mesma, aparece o último atributo - o Sublime - junto das palavras Deus (*Allah*) e Maomé (*Muhammad*).

Nos corredores à volta dos pátios, o azulejo está sempre presente. Fortemente inspirados no Alhambra, trazem à memória a notável herança que nos foi deixada pelo período do al-Andaluz. Este trabalho de azulejaria é feito em Portugal, mais particularmente em Sintra, na fábrica Viúva Lamego. Os tons dos azulejos vão mudando ao longo do percurso. Junto ao *Char Bagh*, apresentam tons de cores frias, em verde e azul, jogando com o colorido das flores do pátio. Passando para a zona do pátio do *Jamatkhana*, o padrão muda ligeiramente e é introduzido o laranja, tornando-se um espaço mais dinâmico. Ao entrar na sala de oração, o padrão apresenta-se igual ao dos azulejos que estão no pátio do *Jamatkhana*, mas as cores são substituídas por tons ocre, num ambiente mais intimista, de uma enorme serenidade. No pátio da Primavera, a decoração em azulejo deixa de existir para dar lugar ao mural em óleo de Manuel Cargaleiro, com o nome Cântico da Primavera.

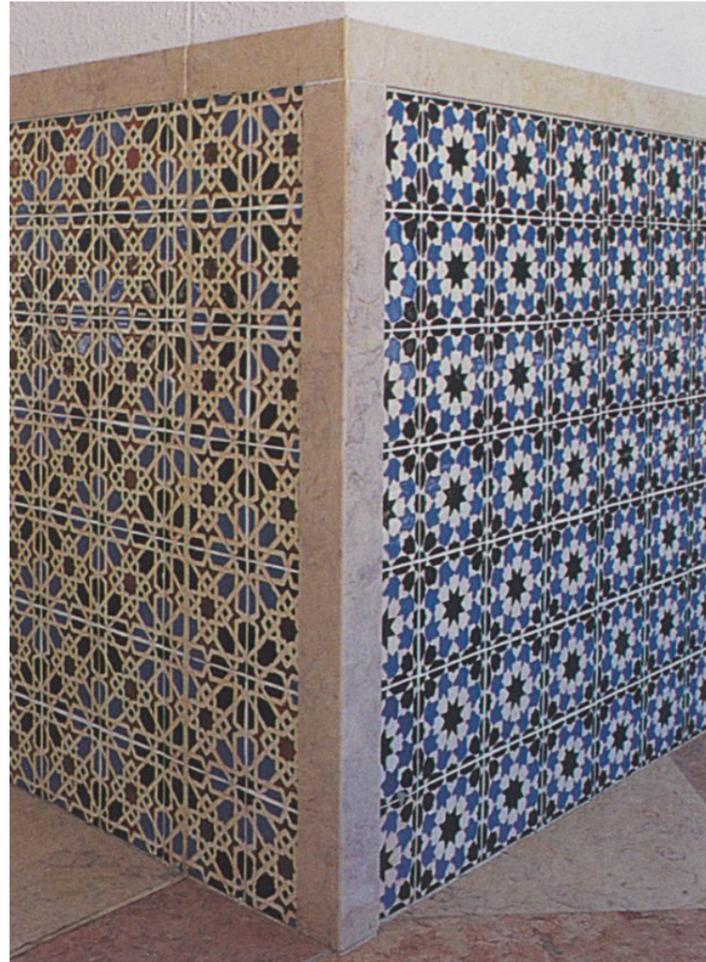
O tratamento dos pavimentos é algo a realçar. O pavimento apresenta motivos geométricos que aparecem como um espelho da cobertura. Onde existem cúpulas, existem círculos ou octógonos imediatamente abaixo das mesmas e onde existem motivos geométricos no tecto, existem os mesmos no pavimento, em pedra ou em alcatifa.

Os simbolismos através da numerologia e geometria também estão presentes ao longo do edifício. O rendilhado em pedra do exterior, composto por formas puras como o hexágono e o quadrado, assim como a sua geometria e simetria, remete para a perfeição. Também os números apresentam significados: no *Char Bagh*, existem 7 fontes, um número de enorme simbolismo para as três religiões abraâmicas, e na sala de oração do *Jamatkhana* existem 35 cúpulas (5x7).





112. Entrada principal, 99 atributos de Allah



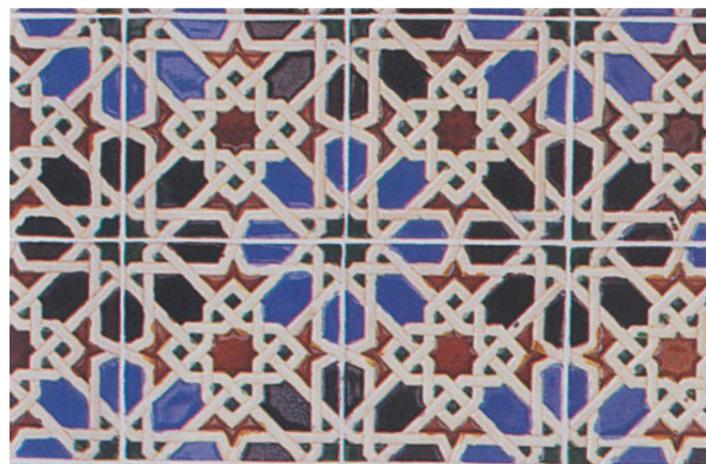
113. Mudança nos tons de azulejos com a mudança de espaço



114. Cúpulas octogonais e arcada que remetem para Santa Maria de Belém



115. Cobertura do Jamatkhana, estrutura de cabos pré-esforçados



116. Azulejaria da zona do pátio do Jamatkhana, pormenor



117. Char Bagh, inspirado no Pátio dos Leões, de Alhambra

Os arquitectos tiveram como objectivo, desde início, a criação de um complexo de espaços e construções cujas dimensões espirituais, sociais e culturais se complementassem umas às outras.

O pensamento arquitectónico para a criação do Centro Ismaili tem presente o reconhecimento de uma arquitectura que está longe de ser monolítica e que vai buscar o esplendor de várias referências, fazendo uma síntese espontânea e descomplicada entre todas elas.

No seu todo, o Centro Ismaili faz uma representação de uma ordem única e representativa da forma de apreender a realidade da comunidade que o habita, com os olhos postos num mundo ecuménico e em constante progresso.



118. Fotomontagem digital do exterior da Mesquita da Mouraria (2010-2016), a partir da rua da Palma

3.3. Mesquita da Mouraria (2010-2016)

Introdução

O facto de diversas correntes migratórias oriundas de países islâmicos se encontrarem no ocidente, faz com que o Islão, como corrente universalista e ortodoxa, seja um elemento agregador entre pessoas, independentemente das suas particularidades. Naturalmente, segundo esta concepção, “outras formas de pertença, como a etnicidade, tendem a desaparecer, ou pelo menos a submergir, sob o efeito universalizante desta ideologia transnacional.” (Mapril, 2005, p. 851)

Ainda assim, alguns casos, em que as fronteiras entre o Islão e outras dimensões de pertença não são tão delineadas, contradizem esta visão. Os imigrantes bangladeshianos em Portugal são um desses casos.

Estes imigrantes começaram a chegar a Portugal nos anos 90 do século XX, quando Portugal já albergava um número considerável de muçulmanos sunitas. Dos anos 80 para os anos 90, Portugal duplicou o número de indivíduos de religião islâmica, de 15.000 para 30.000, um número que já não contemplava apenas indivíduos das antigas colónias. “Os imigrantes do Bangladesh constituem uma das faces desta crescente diversificação das populações muçulmanas sunitas em Portugal.” (Mapril, 2005, p. 853).

Na altura da chegada dos primeiros bangladeshianos a Portugal, a Mesquita Central era, naturalmente, o ponto de congregação religiosa mais usual. Era ali que praticamente todos os muçulmanos sunitas de Lisboa se reuniam para fazerem as principais orações do calendário islâmico. No entanto, já nos anos 2000, a maior parte dos bangladeshianos reunia-se para oração num apartamento adaptado para o efeito na zona do Martim Moniz.

A maior parte dos bangladeshianos vive em Lisboa, especificamente nesta zona da cidade, onde desenvolvem actividades comerciais. Segundo o estudo feito por José Mapril (2005), a maior parte destes imigrantes tinha dificuldade em deslocar-se até à Mesquita Central para a realização das orações. “Como tal, era necessário criar um espaço de orações que estivesse próximo do local onde os bangladeshianos se encontravam durante a maior parte do dia, ao qual pudessem recorrer facilmente durante os intervalos do trabalho, ao fim do dia e aos fins de semana.” (Mapril, 2005, p. 856)

Inaugurada em 2000, a sala de orações foi, então, instalada num segundo andar de um prédio de traça pombalina da Rua do Benfornoso, que dava para cerca de 70 pessoas. O chão foi

coberto por uma alcatifa e, durante a oração, os tapetes eram estendidos na direcção da *qibla*. Nesta fase, era principalmente usada para a prática da oração quotidiana, ficando as orações de maior importância do calendário islâmico reservadas para a Mesquita Central.

Mais tarde, o local de culto passou a estar num outro prédio com quatro andares, com capacidade para 300 pessoas. Este edifício foi-se desenvolvendo, albergando salas de abluções, sistemas de som para que todos pudessem ouvir e participar, *minbar*, alcatifa em tons de vinho e paredes pintadas de branco com alguns quadros.

Pode-se dizer que “estas mudanças não foram apenas estéticas, mas corresponderam igualmente a um novo papel da mesquita junto dos bangladeshianos. Estas alterações provocaram uma crescente autonomização desta *masjid* em relação à Mesquita Central de Lisboa a nível da realização de determinados eventos do calendário islâmico.” (Mapril, 2005, p. 859)

Por outro lado, esta autonomização fazia com que a comunidade tivesse cada vez mais vontade de ter um sítio digno para a sua mesquita, que os diferenciase no espaço urbano e que desse todas as condições necessárias ao cada vez maior número de pessoas.

É neste cenário que chega a iniciativa para a construção da Mesquita da Mouraria, ainda por construir e projectada pela arquitecta Inês Lobo, que procura oferecer um novo espaço de culto a esta comunidade imigrante, sendo que a mesquita existente cada vez menos reúne condições para o número de fiéis que a frequenta.

Mesquita da Mouraria

De forma a se perceber melhor este projecto, torna-se importante dar a conhecer o contexto histórico e o desenvolvimento urbano do bairro da Mouraria, assim como o seu panorama actual.

Lisboa (*Lixbuna*) tratava-se da mais importante cidade do período do al-Andalus, após a conquista da Península Ibérica em 711 por Tarik, e um importante centro para a fé islâmica.

Como visto no capítulo 2 desta dissertação, as influências árabes são ainda visíveis em algumas zonas da cidade, nomeadamente na Mouraria e em Alfama, que se situa mais a sul. Este período reflecte um momento muito decisivo para o urbanismo desta zona da cidade: como era usual na forma islâmica de pensar cidade, “o espaço privado sobrepunha-se ao espaço público e, quanto mais se avançava para o interior da cidade, mais estreitas se podiam encontrar estas

artérias.” (Almeida, 2016, p. 24) Assim, estes bairros, principalmente a Mouraria, são ainda um testemunho de uma forma de fazer cidade virada para dentro.

Onde existe hoje a Avenida Almirante Reis - a rua que faz a continuidade da rua da Palma para Norte - estava o vale onde D. Afonso Henriques permanecia com as suas tropas durante a reconquista da cidade, que era dominado visualmente pelo Monte da Graça, onde se encontravam os mouros.

Em 1147, Lisboa integra o território de domínio português e, como tal, os muçulmanos que ali ficaram a viver ficam confinados a uma zona, estratificados do resto da cidade, até à expulsão derradeira no século XV. Assim, esta zona passou a ser conhecida como a zona da Mouraria, um nome que permanece até aos dias de hoje.

De facto, a matriz urbana da Mouraria é ainda testemunho desta permanência islâmica. As ruas de traçado irregular que sobreviveram ao terramoto de 1755 deixaram marcas no urbanismo desta área. É um urbanismo em que a organização dos edifícios é orientada para dentro, e as ruas são de traçado apertado e irregular.

Talvez também por isso a visão da Mouraria como uma zona segregada da cidade se tenha mantido ao longo dos séculos. Ainda hoje os imigrantes que aqui vivem e que hoje dão à Mouraria a sua identidade social continuam, de certa forma, isolados da cidade.

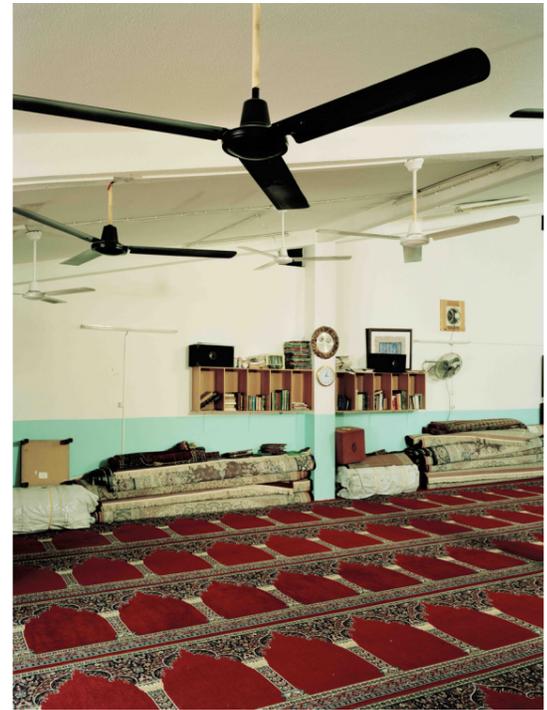
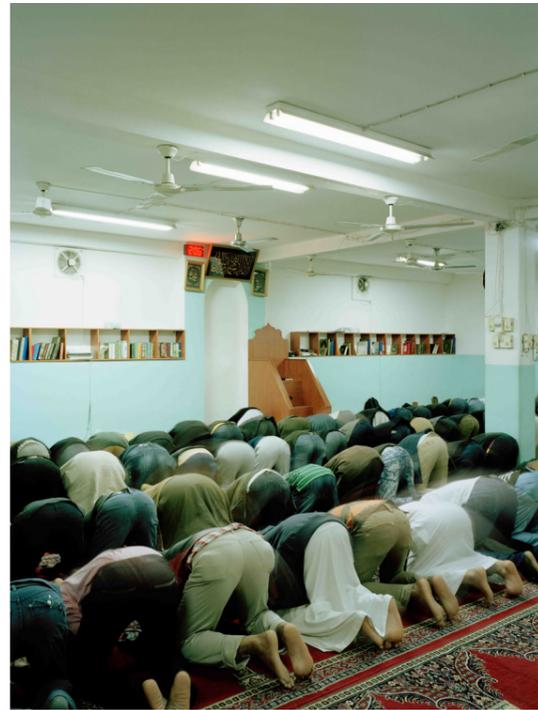
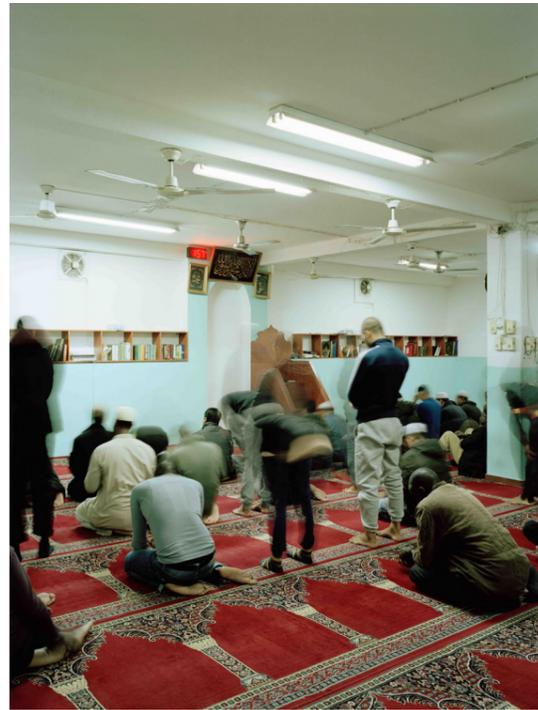
A Mouraria trata-se de uma zona profundamente multicultural, com restaurantes e estabelecimentos comerciais de várias nacionalidades, e, ao mesmo tempo, de um bairro tipicamente lisboeta, rico em história e tradição transmitidas pelas tabernas e casas de fado.

Tendo como limites a rua da Palma e a Praça do Martim Moniz a poente, e o Monte da Graça e Castelo de São Jorge a Nascente, esta zona é um cruzamento entre a cidade antiga e a actual.

Desde 2009 que a zona tem sido alvo de várias iniciativas de requalificação que visam combater o isolamento referido. O projecto para a Praça da Mouraria, aqui foco deste estudo, aparece no contexto dessas iniciativas. Entre a Mouraria e o Intendente, o projecto da arquitecta Inês Lobo surge para abrir esta zona ao resto da cidade.

A ideia de criar uma ligação entre as ruas da Palma e do Benfornoso partiu da Câmara Municipal de Lisboa, com o intuito de fazer da Mouraria um bairro mais permeável, não tão fechado à cidade. Foi este o projecto encomendado à arquitecta, antes de qualquer programa já definido.





119 a 126: Fotografias de Paulo Catrica: a Mouraria no exterior e no interior

Uma boa representação da reflexão feita para a concepção deste projecto são as fotografias do fotógrafo Paulo Catrica, num trabalho conjunto com a arquitecta Inês Lobo para a Bienal de Veneza. Aqui, a fotografia surge como um campo de exploração e experimentação de pensamento sobre o espaço, a sua organização e a sua relação com o ser humano.

As fotografias de Paulo Catrica representam uma Mouraria com um aspecto encerrado para quem a vê de fora, de janelas e portas fechadas mas que, de repente, nos engole para o interior dos edifícios, repletos de ritmo e cores. Como se as paredes deixassem de existir, as ruas estreitas são o lugar de ninguém, não existindo meio termo entre a vista deste emaranhado de ruas e casas à distância e o interior. O privado ganha, aqui, como na Mouraria medieval, um papel principal e a hierarquia dos espaços subverte-se.

Assim, Catrica retrata bem o carácter desta zona de Lisboa. O mistério transmitido pelas fotografias das fachadas dos edifícios dá lugar ao desvendar repentino do íntimo de cada espaço interior, sejam lojas, armazéns, ou a própria mesquita do Benfornoso.

Naturalmente, as fotografias desta mesquita assumem o papel principal. A sequência dos movimentos dos fiéis e o seu posicionamento na tapete cor de vinho fazem-nos encarar a força de um gesto tão marcado que, naquela sala, se encontra escondido do mundo.

A Praça da Mouraria aparece, então, com a intenção de ser ponte entre estas duas dimensões, compondo o espaço intermédio entre público e privado que ainda não existe para o bairro. O projecto faz a ligação entre esta zona e o resto da cidade, aproximando também o contacto entre a comunidade islâmica e a sociedade em geral.

Formalmente, o projecto apresenta-se de uma maneira bastante elementar. Situado no longo quarteirão edificado entre a rua da Palma e a rua do Benfornoso, um vazio de forma quadrada é aberto entre as duas ruas, delimitado por dois blocos rectangulares construídos para definir a praça a Norte e a Sul.

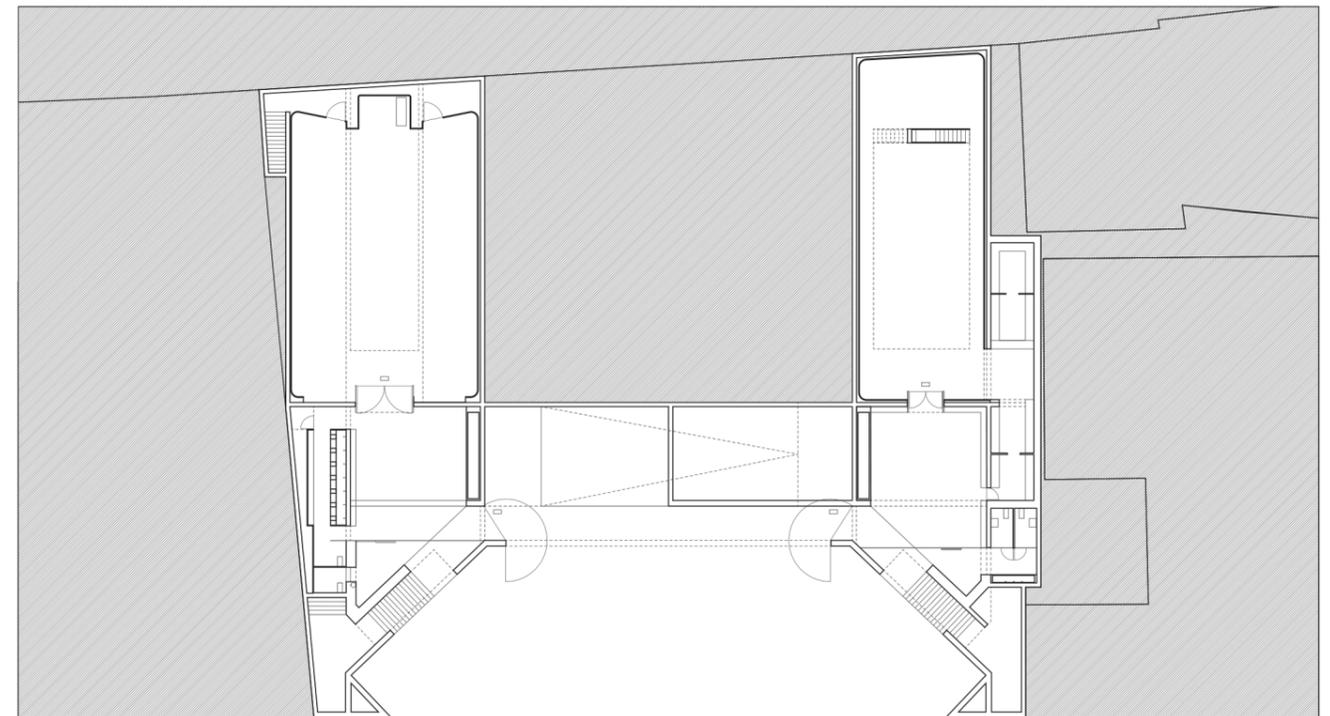
O vazio criado no denso tecido urbano acontece a dois níveis, ligados por uma rampa. De um lado, uma praça coberta virada para a rua da Palma - uma avenida moderna e movimentada - e do outro, um jardim virado para a rua do Benfornoso - uma antiga rua medieval, onde actualmente se situa a principal mesquita dos imigrantes bangladeshianos.

No início da história desta praça, o que se propôs foi a “criação de um espaço público na Mouraria, associado à construção de instalações para acolher atividades ligadas ao bairro da Mouraria” (Guedes, 2016). Assim, este projecto começou a ser pensado com um programa ainda aberto e incerto, surgindo a necessidade e o pedido da comunidade só mais tarde.





127. Implantação da Mesquita da Mouraria, escala 1:2000



128. Alçado da fachada Nascente da rua da Palma, escala 1:2000

129. Alçado da fachada Poente da rua do Benfornoso, escala 1:2000

130. Mesquita da Mouraria, planta do piso térreo, escala 1:500

Para este projecto, estavam já previstos três blocos: dois perpendiculares às ruas da Palma e do Benfornoso, a norte e a sul, ao nível do piso térreo, e um terceiro, elevado, assente sobre os outros dois, compondo a fachada poente da rua da Palma.

Mais tarde, quando surge o pedido da comunidade islâmica que habita o Martim Moniz, juntou-se essa necessidade à oportunidade de se ter, já no local, um edifício pensado com um programa ainda em aberto, ficando a mesquita no bloco mais a Norte, ao nível do piso térreo.

Assim, como concepção formal do projecto, encontrar-se-ão, com acessos directos pela praça coberta junto à rua da Palma, a mesquita, como centro espiritual do complexo, a Norte, e um outro edifício como espaço social polivalente para a comunidade, a Sul. No andar de cima, o terceiro bloco, um espaço polivalente que se desenvolve ao longo da rua da Palma, dará forma à praça e continuará a fachada da rua nesta zona. Este terceiro bloco terá funções de galeria e funciona como ampliação do arquivo municipal fotográfico de Lisboa, que actualmente se situa neste local.

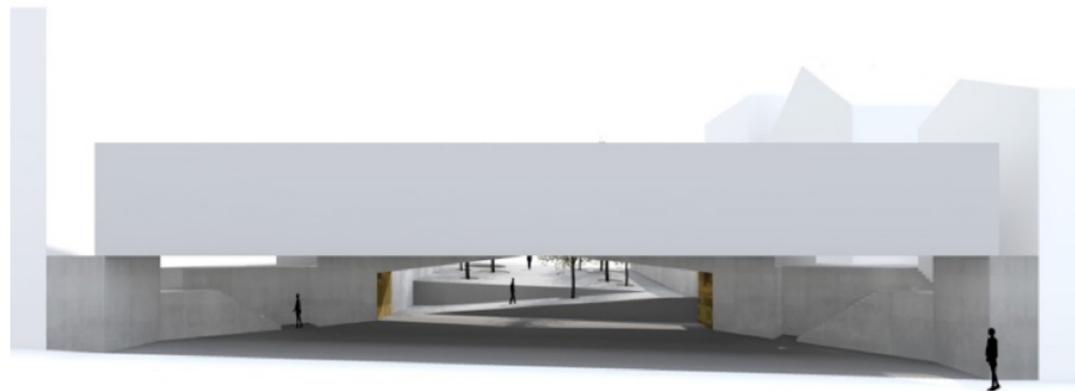
No piso térreo, ao nível da rua da Palma, encontrar-se-á a praça coberta. Haverá, de cada um dos lados, uma entrada para cada um dos blocos a Norte e a Sul. Do lado Norte, a entrada para o átrio da mesquita e, do lado Sul, a entrada para o átrio da sala polivalente que contém também um refeitório.

Entrando no volume que dará lugar à mesquita, tem-se, em frente, a sala de abluções dos homens e, passando por esta, entra-se na sala de oração, com o *mihrab* em frente, virado para a *Ka'ba*. No volume com programa polivalente, encontrar-se-á um átrio que dá acesso a salas de arrumação e um grande refeitório que inclui uma cozinha.

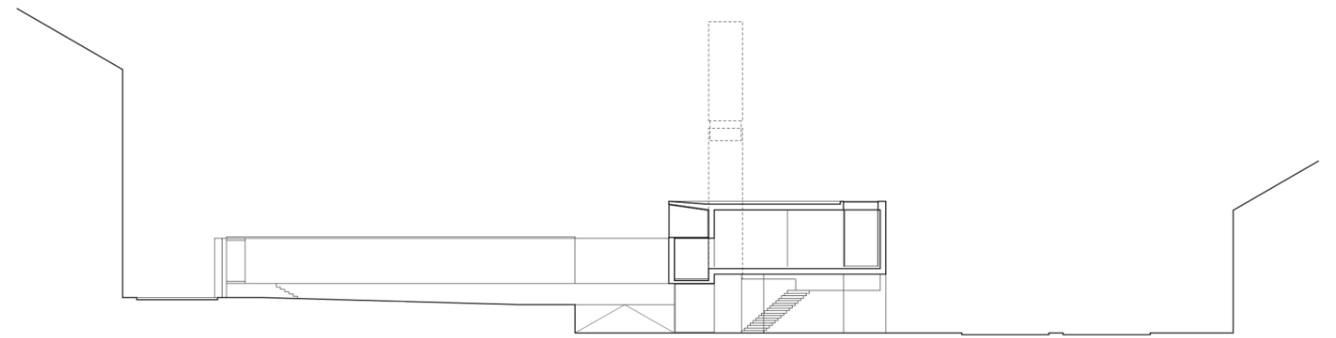
Cada uma das portas de entrada ao nível da praça coberta terá, ao lado, uma escada. As duas escadas darão, simultaneamente, acesso à galeria do arquivo fotográfico elevada sobre a praça, e ao primeiro andar do bloco do lado em que se situam.

A entrada das mulheres na mesquita será feita pela escada a Norte, em contacto com a praça, ou, por outro lado, por um escada situada num dos cantos da sala de oração, a nordeste. A sala de culto das mulheres, tal como em vários modelos de mesquitas (incluindo a Mesquita Central), foi desenvolvida como uma galeria sobre o espaço de oração dos homens, permitindo contacto visual com o andar de baixo. Tal como no andar de baixo, antes da entrada na sala de oração propriamente dita, haverá um local para o ritual das abluções.

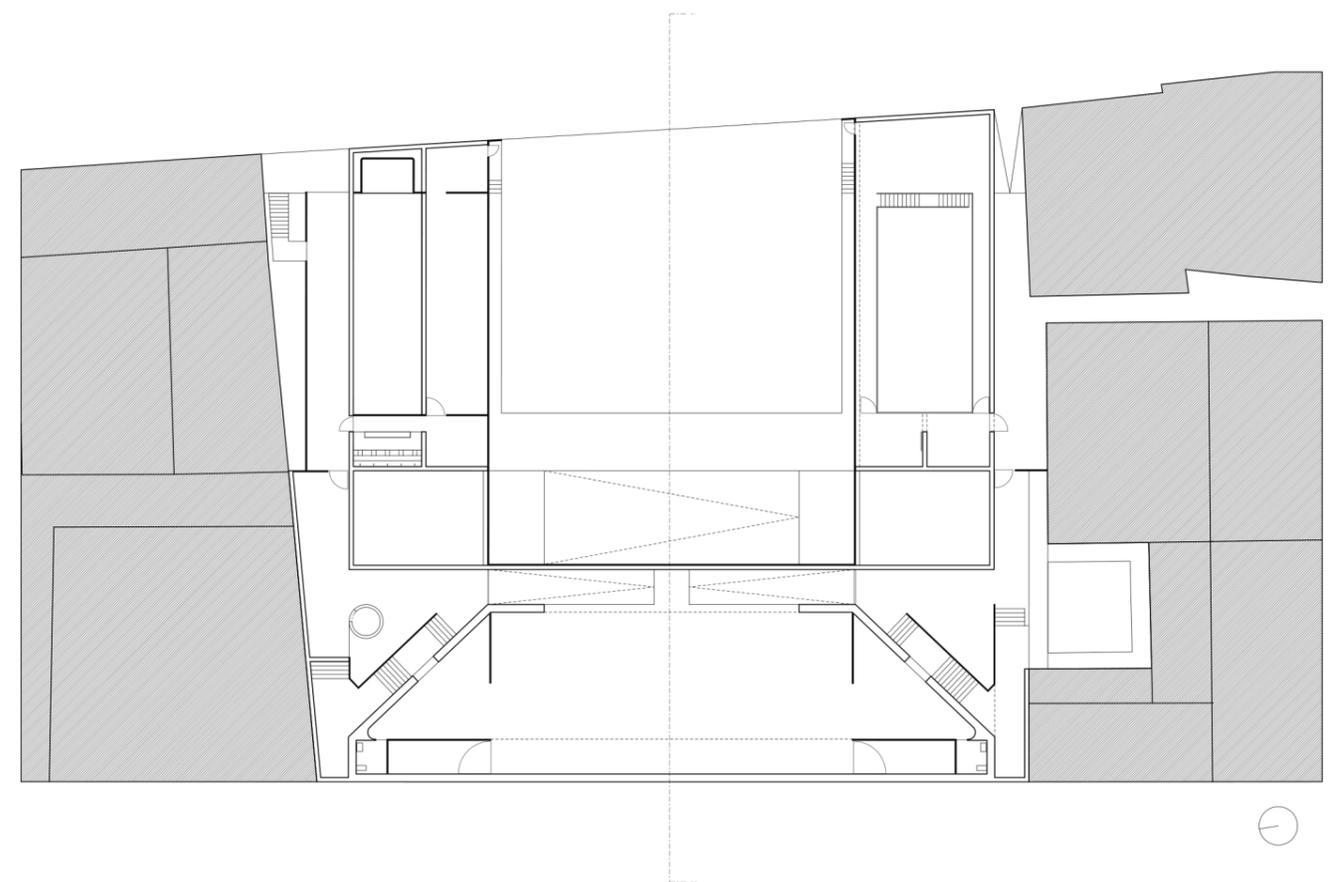




131. Mesquita da Mouraria, fotomontagem digital a partir do piso térreo da rua da Palma



132. Corte transversal, escala 1:500



133. Mesquita da Mouraria, planta do piso 1, escala 1:500

Numa fase mais tardia do desenvolvimento do projecto, e por vontade da comunidade, adicionou-se um minarete. Este deverá aparecer por detrás do bloco elevado, sem se exhibir de uma forma muito assumida sobre a cidade.

Dado o edifício ainda não estar construído, o ornamento que o interior terá ainda está por ver. No entanto, o edifício e todo o conjunto apresentam-se com um carácter que se pode definir como “silencioso”. Ainda que o gesto de construir uma praça no rendilhado urbano da Mouraria seja, em si, um gesto forte, o edifício não pretende assumir nenhuma identidade específica, ligada a um credo ou ideologia. Mesmo o próprio minarete aparece de uma forma serena, e poderia ser equiparado a uma chaminé ou a uma torre de igreja num estilo contemporâneo.

É verdade que originalmente este projecto não foi pensado como um espaço para albergar uma mesquita, mas esta redefinição de programa não fez com que se virasse para dentro e que o serviço à cidade deixasse de ser a sua intenção principal. Não deixa de ser curioso que, em vez de adaptar o projecto ao programa, o que aconteceu foi uma adaptação do programa ao projecto.

Com o programa funcional de mesquita, a arquitecta Inês Lobo não quis deixar de conceber um projecto que o que faz é construir cidade e desenvolver o espaço público. Este facto comprova a flexibilidade de adaptação deste tipo de edifício religioso e, numa reflexão mais profunda, a coerência que advém desta intenção urbanística de abrir um bairro à cidade em conjunto com a intenção social de aproximar uma minoria ao meio onde vive.

CONCLUSÃO

CONCLUSÃO

Nesta dissertação pretendeu-se perceber como se materializa um edifício religioso islâmico fora do seu contexto cultural. Pegando no caso português, esta questão apresenta ainda mais relevância tendo em conta o silêncio com que o Islão e as suas comunidades são encarados.

Como visto na introdução desta dissertação, ao longo do seu desenvolvimento e como consequência da rápida expansão da fé islâmica, a mesquita foi assumindo várias concepções e modelos regionais. As variantes regionais não tinham origem num simbolismo de uma mensagem a passar, mas baseavam-se em questões mais utilitárias como modos construtivos ou necessidades específicas do clima.

O facto de as comunidades islâmicas estarem cada vez mais espalhadas pelo ocidente faz com que o tema de como um edifício religioso representa a sua comunidade e a fé islâmica seja cada vez mais pertinente.

Nos três casos de estudo apresentados, esta dimensão está sempre presente, de um modo explícito ou de uma forma mais indirecta, através de simbolismos escondidos em formas de criar espaço que à partida não transmitem nenhuma mensagem em concreto.

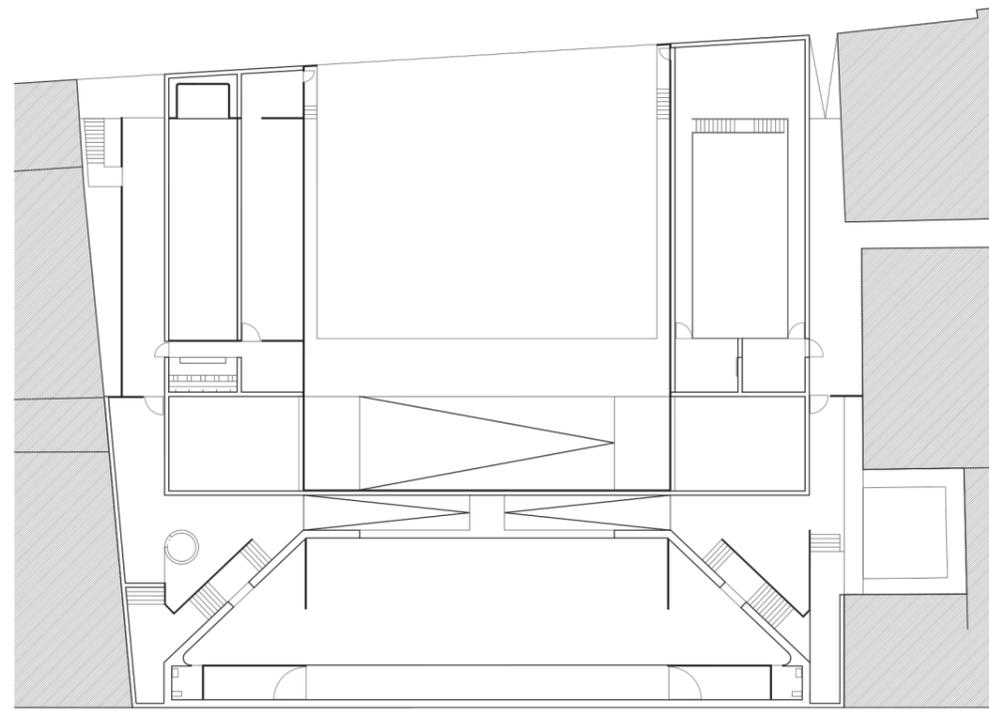
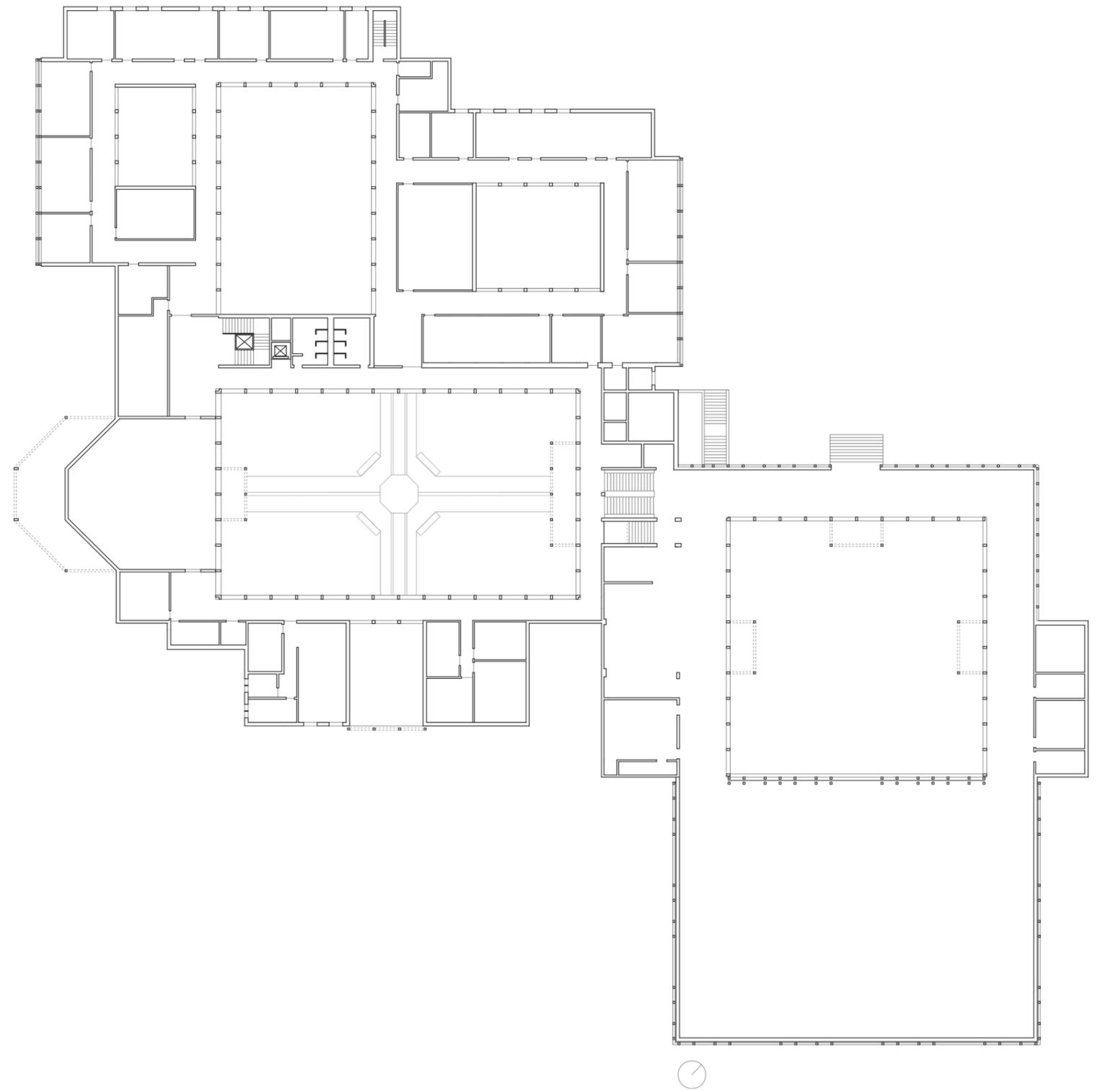
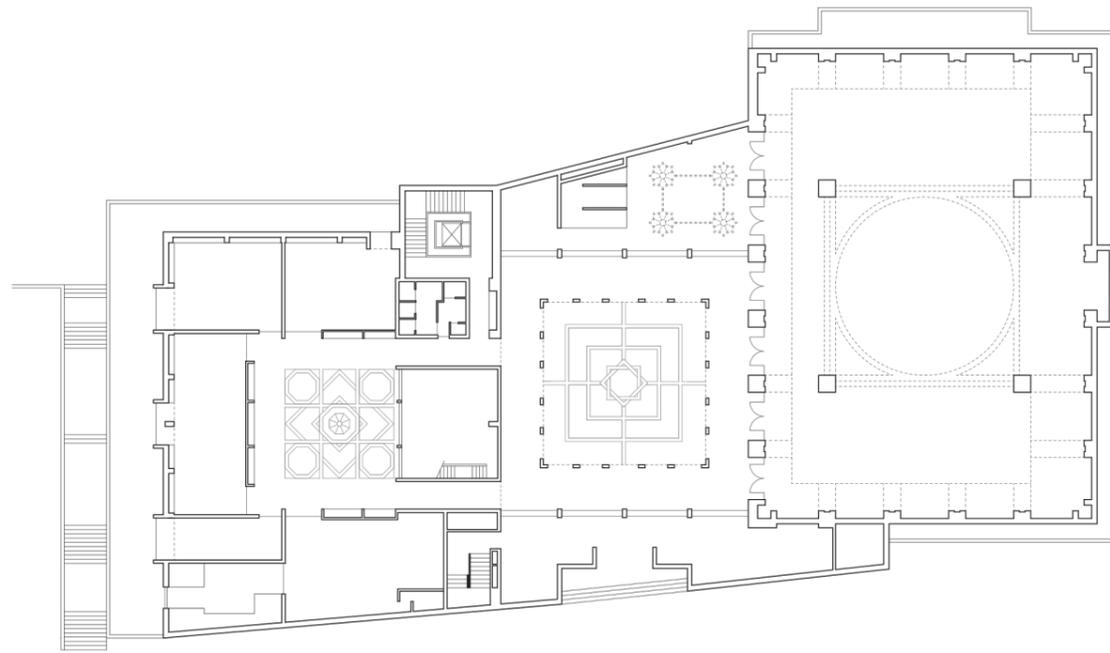
Através do exemplo de Lisboa e dos seus três centros islâmicos projectados de raiz para o efeito, consegue-se perceber os conteúdos sobre o desenvolvimento dos edifícios islâmicos no ocidente apresentados no capítulo 2.

O facto dos três projectos estudados se situarem cronologicamente em décadas diferentes, numa época de enorme aumento de imigrantes no ocidente e em que as mesquitas na Europa foram crescendo exponencialmente, permite delinear uma linha condutora de raciocínio sobre o que têm sido as principais questões a ter em conta na concepção das mesquitas na Europa nas últimas décadas e de como se poderão projectar para o futuro.

Forma

Formalmente, a Mesquita Central apresenta-se, para o exterior, como um bloco único e encerrado, destacando-se apenas o minarete e o portal de entrada, que marcam o edifício como elementos excepcionais. No entanto, no interior, o vazio do pátio central aparece como elemento agregador da vivência e funcionamento do edifício. Deste modo, o que de fora aparece como um sólido puro, misterioso e encerrado sobre si mesmo, abre-se ao visitante quando este chega ao pátio central, ponto agregador que faz com que o edifício adquira uma clareza formal muito maior para quem o visita.





134. Plantas dos três casos de estudo: Mesquita Central, Centro Ismaili e Mesquita da Mouraria, escala 1:500

Do exterior, o Centro Ismaili apresenta-se mais fragmentado e a sua implantação vai acompanhando a topografia do terreno. O *Jamatkhana*, que encima o complexo, ganha algum relevo no conjunto por estar assente numa cota superior. Se a Mesquita Central tem o pátio como núcleo central para os vários espaços da mesquita, o Centro Ismaili tem três pátios principais que servem como centro de cada um dos três núcleos funcionais.

Dos três projectos, é a Mesquita da Mouraria que, do exterior, apresentará uma maior clareza formal. Os três blocos de que será composta são imediatamente apreendidos pelo observador externo, já que os sólidos puros que se vêem no projecto, se concretizam em três blocos com funções diferentes, ocupando a área delimitada pelas paredes exteriores. Aqui, é o vazio urbano que tem a maior expressão - o não visível (o vazio) será, neste caso, o elemento mais decisivo de todo o complexo - a relação urbana directa com a cidade.

A questão se a mesquita deve exhibir sempre os seus elementos tradicionais e se no espaço público se deve assumir como tal, é uma questão bastante debatida, tantos nos países islâmicos como nos países onde os muçulmanos são uma minoria. Ao olharmos para os três modelos estudados, percebemos que a Mesquita Central tem uma forma distinta e clara na paisagem, destacando-se como um edifício assumidamente islâmico, enquanto que, no Centro Ismaili e na Mesquita da Mouraria, isto não é compreendido tão facilmente.

Na Mesquita Central, podemos ver um projecto que se assemelha a uma mesquita no seu sentido mais tradicional - com pórtico, cúpulas a marcar os espaços, pátio com fonte, minarete -, e no Centro Ismaili vemos um sítio que reinterpreta modelos da tradição construtiva islâmica sintetizando-os em volumes que marcam um espaço de excepção na cidade, mas que não se assumem nem como um espaço religioso nem como um espaço islâmico. A Mesquita da Mouraria em nada nos fará ver que é uma mesquita, ou um edifício que serve uma comunidade islâmica. O exterior apresenta-se como um conjunto de três volumes puros, lisos, sem uma caracterização que distinga funcionalmente o edifício.

Se, nos anos 80, era essencial para a Liga do Mundo Árabe que a mesquita exhibisse todos os elementos usados nos países islâmicos, esta vai-se dissipando nas décadas posteriores. A dimensão social e cultural do edifício, aliada ao diálogo a fazer com as comunidades locais dos países onde se inserem, ganha uma importância e funciona como foco principal. Na Mesquita da Mouraria, temos um exemplo de um projecto concebido tendo como pensamento central a construção do espaço público, formando uma praça e fazendo parte do mesmo complexo que uma galeria de fotografia laica.

Programa e carácter

Um outro factor importante a diferenciar nos três edifícios é o programa em si. Enquanto que na Mesquita Central temos um programa encomendado para ser, segundo as definições feitas por Alievi (2010), como exposto no capítulo 2, uma mesquita especificamente construída para o efeito, com os elementos tradicionais, estando a espiritualidade bem pautada (embora tenha também funções de centro islâmico), para o Centro Ismaili, o programa aproxima-se mais da função de “centro islâmico” propriamente dito, com um programa mais vasto, com centro cultural e representação institucional do Imamat Ismaili.

Embora o programa dos dois edifícios se assemelhe bastante - ambos têm dimensões sociais, intitucionais e religiosas - na Mesquita Central a dimensão espiritual e de marcação de uma diferença de crença aparece muito mais marcada do que no caso do Centro Ismaili, que se assemelha, se assim o podemos dizer, a um centro cultural laico, como o que vimos proposto para a Mesquita de Bordéus de Manuel Aires Mateus.

No caso da Mesquita da Mouraria, o programa é simples: passar de um edifício adaptado no Martim Moniz para um edifício construído de raiz que consiga albergar todos os fiéis. Para além do minarete, que apareceu como um pedido não impositivo, não houve grandes exigências tipológicas para o projecto, tratando-se de uma necessidade puramente funcional. Naturalmente, podemos considerar este projecto como uma mesquita pensada de raiz. No entanto, em termos de programa e uso, chega a assemelhar-se às *musallas* étnicas - um espaço para actividades de oração e outro para actividades sociais, num edifício que, quando começou a ser pensado, não estava necessariamente reservado para o efeito.

Linguagem

Em termos da linguagem, os três projectos diferem também muito. Fazendo uma análise cronológica, conseguimos definir um desenvolvimento que vai desde o tradicional até ao contemporâneo.

No edifício da Mesquita Central os arquitectos desenvolvem projecto numa perspectiva historicista usando uma linguagem que se inspira em modelos concretos do Norte de África e usam esta referência como base para toda a concepção do edifício. Seguindo os princípios apregoados por Hassan Fathy, os arquitectos têm isto em mente na escolha do material, nos elementos que compõem o edifício - como minarete, pátio e cúpulas. De facto, por questões de financiamento e da época, o resultado final não tem a unidade de linguagem ornamental

dos edifícios de Fathy. Em vez disso, exhibe várias influências fruto de ofertas da parte de vários países. Ainda assim, a intenção de ser coerente com a história da arquitectura islâmica persiste e mostra-se presente no edifício.

Já no Centro Ismaili, estamos perante um edifício em que as diversas influências são sintetizadas num cruzamento cultural e reinterpretadas de forma a responderem da melhor maneira ao conjunto e unidade do edifício - a maior preocupação dos arquitectos. O padrão das fachadas e as várias cúpulas do edifício são o que o fazem distinguir-se na cidade, já que formalmente se apresenta de forma serena, em blocos de formas puras que se adaptam à topografia do terreno. Também no interior, este padrão vai estar bastante presente, transmitindo a sensação de se estar num microcosmos que nos separa da vida exterior.

Para a Mesquita da Mouraria, a ideia é fazer um edifício contemporâneo e virado para o espaço público. Os três blocos foram pensados numa linguagem silenciosa que, em vez de se querer impor sobre o espaço público, faz com que o foco central seja a praça à qual dá forma. Nada no tratamento plástico do edifício o faz destoar na paisagem lisboeta, estando perfeitamente adaptado a formas de fazer espaço vistas no ocidente. O próprio minarete, mais tarde adicionado ao conjunto, trata-se de um objecto estilizado e discreto.

Relação com a cidade e com o exterior

O posicionamento na cidade acontece também de forma distinta. Enquanto que a Mesquita Central e o Centro Ismaili se encontram em zonas mais periféricas do centro da cidade, a Mesquita da Mouraria situa-se num bairro que, embora marcado por recentes populações imigrantes, faz parte do centro histórico da cidade.

Nos primeiros dois, a relação com a cidade apresenta fronteiras mais delineadas. Ambos os edifícios se assumem na paisagem pela sua dimensão e linguagem distinta mas, para quem os observa de fora, não existe uma percepção de como se poderão organizar por dentro.

No caso da Mesquita da Mouraria, como já foi referido, a relação do edifício com o exterior será vital e o ponto central do pensamento de projecto. Para quem se encontrar na praça, será simples compreender como aqueles edifícios se organizam. Para além disso, o próprio edifício faz parte de um complexo que pretende ser para fruição pública, albergando a galeria do Arquivo Fotográfico da Câmara Municipal de Lisboa.

A partir do interior dos edifícios, a sensação para quem se encontra na Mesquita Central ou no Centro Ismaili é de isolamento da cidade, especialmente por aparecerem os pátios como

espaço de socialização e contacto com o ar livre sem estar no espaço público. Na Mesquita da Mouraria, este espaço será funcionalmente substituído pelo jardim entre os dois blocos a Norte e a Sul, assim como pela praça coberta ao longo da rua da Palma.

Representatividade

Cada um dos três casos de estudo foi pensado para uma comunidade diferente e, por isso, para necessidades diferentes em alturas diferentes.

No caso da Mesquita Central, o foco era dar lugar aos cidadãos muçulmanos que, na década de 80, não tinham um espaço de culto digno para as celebrações principais do calendário islâmico. Não se tratava de um edifício a ser construído para um ramo ou etnia em concreto, mas para a comunidade islâmica portuguesa na sua totalidade. Posto isto, o edifício vai ao encontro do que na altura se considerava que melhor representava o Islão universal, com elementos que remetiam directamente para a apreensão desta comunidade pan-islâmica.

Na síntese que faz de todas as referências arquitectónicas que os arquitectos escolheram para a construção do edifício, o Centro Ismaili transmite a forma de pensamento deste ramo *xia*, em que cada fiel presta obediência ao seu imã universal e também ao país onde tem residência. Desta forma, pretende-se representar esta mediação entre o universal e o local, espelhando a intervenção que a comunidade, assente nos valores islâmicos, tem nos países onde se encontra.

A Mesquita da Mouraria criará não só um espaço de culto que os imigrantes bangladeshianos precisavam para a oração em comunidade, como, acima de tudo, lhes dará um lugar na cidade onde, até à data, foram, de certa forma, confinados ao isolamento. Assim, a principal intenção deste projecto é inserir esta comunidade em Lisboa, transmitindo que os muçulmanos também fazem parte da realidade actual da cidade. Não deixa de ser irónico que a abertura da Praça da Mouraria seja antagónica à herança das ruas labirínticas que a antiga presença islâmica deixou nesta zona da cidade. No entanto, a praça trata-se de um projecto que quer criar o futuro desta zona que, servindo esta nova presença islâmica, pretende que a Mouraria e Lisboa convivam de uma forma cada vez mais permeável.

Considerações Finais

Podemos interpretar estas diferenças como consequência natural das épocas em que se inserem ou como fruto de cada necessidade específica encontrada. No entanto, ainda mais interessante

será interpretá-las à luz do desenvolvimento do pensamento para a construção de mesquitas, ao longo das últimas décadas, como exposto no capítulo 1 e 2.

Se nos anos 80 do século XX uma mesquita tinha de ter pátio, cúpula e minarete, mais próximo do novo milénio o paradigma começa a mudar. Os três casos de Lisboa ajudam-nos a perceber este desenvolvimento na materialização de três formas de se ir interpretando um edifício religioso islâmico: um tradicionalismo assente nos princípios gerais da construção de mesquitas inspirados na casa do Profeta em Medina; um cruzamento cultural de várias influências, seja regionais, seja culturais, compondo-as com recurso a recentes tecnologias de construção; um foco em criar um edifício contemporâneo que não tem necessariamente de se assumir como um edifício religioso.

Será difícil ajuizar sobre estas formas distintas de pensamento, tentando eleger uma como a mais correcta para abordar a questão, já que cada uma foi servindo as necessidades que se apresentaram. Será também complexo adivinhar o que se avizinha em termos da construção de edifícios islâmicos para o futuro, especialmente nas comunidades que vivem no ocidente. Num futuro em que estes edifícios são cada vez mais comuns, na Europa e nos Estados Unidos da América, um factor pode ser esperado: uma grande liberdade de expressão para o autor e também uma grande diversidade de requisitos a serem manifestados pelas diferentes comunidades.

À semelhança do que aconteceu no início da história da religião pela rápida expansão, e à falta de um líder espiritual universal exceptuando casos como a comunidade Ismaili, será natural que haja uma disparidade de modelos, consoante o que cada comunidade e cada arquitecto definir como o que será que melhor serve cada caso em concreto.

A mesquita estará cada vez mais presente nestes novos territórios e, pelas rápidas mudanças na política internacional e até pela habituação das comunidades que foram já crescendo na Europa com a sua presença, é normal que se vejam mudanças na forma de se apresentarem sobre a cidade. Desde edifícios com vários minaretes, a complexos culturais ecuménicos, até edifícios contemporâneos sem uma linguagem distinta, uma coisa é certa: as possibilidades são inúmeras.

BIBLIOGRAFIA

- Alievi, S.** (Ed.) (2010). *Mosques in Europe: why a solution has become a problem*. London: Alliance Publishing Trust
- Almeida, A. R.** (2016). *Mouraria: História e forma urbana* [Dissertação final de mestrado]. em Repositório online da Faculdade de Arquitectura da Universidade de Lisboa
- Alves, A.** (2000). *A Herança Árabe em Portugal*. Lisboa: CTT Correios de Portugal
- Asfour, O. S.** (2016). *Bridging the gap between the past and the present: a reconsideration of mosque architectural elements*. *Journal of Islamic Architecture*, 4(2), 77-85
- Asif, N., Utaberta, N., Mydin, M.A., & Yunos, M.Y.** (2015). *Redefining Islamic Garden: Comparative analysis of approaches, ideas and design framework*. *Jurnal Teknologi*, 75(9), 77-81.
- Çelik, Z.** (1992). *Le Corbusier, Orientalism, Colonialism*. *Assemblage*, 17, 58-77
- Eliade, M.** (1959) *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Houghton Mif in Harcourt.
- Farrag, E.** (2017). *Architecture of mosques and Islamic Centres in non-muslim context*. *Alexandria Engineering Journal*, 56, 613-620
- Fathy, H.** (1976). *Architecture for the Poor*. Chicago: The University of Chicago Press
- Frishman, M., & Khan, H.** (Eds.) (2002). *The Mosque: History, Architectural Development & Regional Diversity*. London: Thames & Hudson
- Grabar, O.** (1983). *The Formation of Islamic Art*. Yale: Yale University Press Ltd.
- Grabar, O.** (2002). *The Mosque in Islamic Society Today*. em Frishman, M., & Khan, H. (Eds.) (2002). *The Mosque: History, Architectural Development & Regional Diversity* (pp. 242-245). London: Thames & Hudson
- Hattstein, M., & Delius, P.** (Eds.) (2015). *Islam: Art and Architecture*. Berlim: Konemann
- Kettani, M. A.** (1996). *Challenges to the organization of muslim communities in Western Europe: the political dimension*. em Shadid, W. A. & van Koningsveld, P. S. (1996). *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States* (pp. 14-35). Kampen, Kok Pharos.

- Kahn, H.** (1990). *The Architecture of the Mosque, an Overview and Design Directions*, em Hayat Salam (ed.) *Expressions of Islam in Buildings*. Singapura: Concept Media/The Aga Khan Award for Architecture
- Khan, H.** (2007). *Contemporary Mosque Architecture*. *Space & Architecture*, 21, 52-53
- Kumar, P. P.** (ed.) (2015). *Indian Diaspora: Socio-cultural and religious worlds*. Leiden: Brill
- Lisboa, C. I.** (1978). *Anteprojecto da construção de uma mesquita em Lisboa*. (Processo 2424/OB/1978). Arquivo da Câmara Municipal de Lisboa. Lisboa, Portugal
- Mapril, J.** (2005). “*Bangla Masjid*”: *Islão e bengalidade entre os bangladeshianos em Lisboa*. *Análise Social*, 39(173), 851-873
- Mapril, J.** (2009). *O lugar do sacrifício: qurbani e circuitos transnacionais entre bangladeshis em Portugal*. *Análise Social*. 44(1), 71-103
- Moreno, J.** (2017). *Poder Ritual. Agora reclino-me para comer*, em *Poder/Arquitectura na Casa da Arquitectura* (71-77). Casa da Arquitectura/Lars Muller Publishers
- Nasr, S. H.** (2003). *Islam: Tradition, History, and Civilization*. San Francisco: Harper San Francisco
- Nasr, S. H.** (ed.) (2006). *Islamic Philosophy from its origin to the present*. New York: State University of New York Press
- Pereira, P.** (2014). *Arte Portuguesa*. Lisboa: Temas e Debates.
- Ruela, R.** (2018, Junho). *Aga Khan: o homem por detrás do mito*. *Visão*, 1321(1), 39-49
- Sayyed, W. A.** (2011). *Contemporary Arab Architecture: Space, Form and Function*. *Lonaard Magazine*, 7(2), 49-75
- Silva, M.** (2005). *O sentido dos árabes no nosso sentido. Dos estudos sobre árabes e sobre muçulmanos em Portugal*. *Análise Social*, 34(173), 781-806
- Smith, H.** (2005). *A Essência das Religiões: Islamismo*. Lisboa: Lua de Papel
- Stegers, R.** (2008). *Sacred Buildings: A Design Manual*. Berlim: Birkhauser

- Tiesler, N. C.** (2000), *Muçulmanos na margem: a nova presença islâmica em Portugal*. Sociologia, problemas e práticas. 34, 117-144
- Tiesler, N. C.** (2005). *Novidades no terreno: muçulmanos na Europa e o caso português*. Análise Social, 39(173), 827-849
- Tiesler, N. C.** (2010). *Muslim Populations in Portugal*. in Nielsen, J. S. et al. (eds.) Yearbook of Muslims in Europe, 413-422. Leiden: Brill
- Vakil, A. K.** (1989) *A face portuguesa do Islão*. Expresso Revista, 18-22
- Vakil, A.K.** (2003). *Muslims in Portugal: History, Historiography, Citizenship*. Euroclio Bulletin, 18, 9-13
- Vakil, A. K.** (2004). *Do Outro ao Diverso: Islão e Muçulmanos em Portugal: história, discursos, identidades*. Revista Lusófona de Ciência das Religiões, 5(6), 283-312.
- Zúquete, J. P.** (2011). *Novos tempos, novos ventos? A extrema direita europeia e o Islão*. Análise Social, 46(201), 653-677

Documentos electrónicos

- About the Ismaili Centres* - em <https://the.ismaili/centres/about-centres>; consultado em Junho 2018
- Ahmad, N. (2015, Junho 3). Comunidade de Imprensa: *O Imamat Ismaili estabelece a sua Sede Global em Portugal através de um acordo histórico*. AKDN. em <http://www.akdn.org/pt/press-release/o-imamat-ismaili-estabelece-sua-sede-global-em-portugal-atrav%C3%A9s-de-um-acordo-hist%C3%B3rico>
- Al-Ansar Mosque* - em http://www.farm.sg/projects/details/al-ansar_mosque; consultado em Maio 2018
- Architecture of the Ismaili Centre, Lisbon* - em <https://the.ismaili/architecture-lisbon>
- Central Mosque of Pristina* - em <http://ooda.eu/work/central-mosque/>; consultado em Maio 2018

Ferrero, P. (2017, Abril 26). *Ainda e de novo a Praça-Mesquita da Mouraria*. Público. <https://www.publico.pt/2017/04/26/local/opiniaio/ainda-e-de-novo-a-pracamesquita-da-mouraria-1769863>

Guedes, R. (2016, Maio 27). *A Mesquita da Mouraria, o Google e o Facebook*. Visão, em <http://visao.sapo.pt/opiniaio/2016-05-27-A-mesquita-da-Mouraria-o-Google-e-o-Facebook>

“In Remembrance of Sinan the Great” by Nuvist Architecture and Design - em <http://www.tuvie.com/in-remembrance-of-sinan-the-great-by-nuvist-architecture-and-design/>; consultado em Maio 2018

King Abdullah Financial District Mosque - em <https://architizer.com/projects/king-abdullah-financial-district-mosque/>; consultado em Maio 2018

Mairs, J. (2015, Março 25). *Henning Larsen reveals designs for New Mosque in Copenhagen*. Dezeen. em <https://www.dezeen.com/2015/03/25/henning-larsen-architects-new-mosque-design-copenhagen-denmark/>

Mairs, J. (2015, Abril 6). *Terraced landscaping surrounds concrete and stone structure of Emre Arolat’s Sancaklar Mosque*, Dezeen, em <https://www.dezeen.com/2015/04/06/sancaklar-mosque-emre-arolat-architects-istanbul-concrete-stone-terraced-landscaping/>

Manço Architects: halide edip edivar mosque - em <https://www.designboom.com/readers/manco-architects-halide-edip-adivar-mosque/>; consultado em Maio 2018

Mosque of Niono - em <http://islamic-arts.org/2011/mosque-of-niono/>; consultado em Junho 2018

Moura, C. (2014, Maio 26). *Aires Mateus ganha projecto para mesquita em Bordéus*. Público. em <https://www.publico.pt/2014/05/26/culturaipsilon/noticia/aires-mateus-vence-projecto-para-mesquita-em-bordeus-1637557>

Neves, C. (2018, Março 16). *A primeira comunidade islâmica a “repovoar” a Península Ibérica*. Jornal de Notícias. em <https://www.dn.pt/portugal/interior/a-primeira-comunidade-islamica-a-repovoar-a-peninsula-iberica-9191191.html>

Rijeka Islamic Centre - em https://archnet.org/sites/15806/media_contents/114780; consultado em Maio 2018

Serageldin, I. (2014). *Hassan Fathy: Egypt's Visionary Architect*. Bibliotheca Alexandrina - em <https://goo.gl/qkbh7M>

Shahporan Mosque and Islamic Centre - em <http://www.makespace.co.uk/hackney-rd-e2/>; consultado em Maio 2018

The Ismaili Community - em <https://the.ismaili/community-0>; consultado em Junho 2018

The Vanishing Mosque - em <https://architizer.com/projects/the-vanishing-mosque/>; consultado em Maio 2018

REFERÊNCIAS DAS ILUSTRAÇÕES

Figura 1: 5 tipos de mesquitas, segundo a divisão regional de Martin Frishman: retirada de “The Mosque: History, Architectural Development & Regional Diversity” de Martin Frishman & Hasan-Uddin Khan

Figura 2: Casa do Profeta, segundo os estudos de K.A.C. Creswell: <https://archnet.org>

Figura 3: *Ka'ba*, Meca: <https://www.brecorder.com/2017/08/31/367394/khana-e-kaaba/>

Figura 4: *Mihrab*, mesquita de Al-Azhar, Cairo: <https://www.brecorder.com/2017/08/31/367394/khana-e-kaaba/>

Figura 5: *Minbar*, mesquita Umayyad, Damasco: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Minbar,_Umayyad_Mosque_01.jpg

Figura 6: *Dikka*, mesquita de Ibn Tulun, Cairo: https://pl.wikipedia.org/wiki/Plik:Dikka_and_Mihrab_of_the_Ibn_Tulun_Mosque_in_Cairo.jpg

Figura 7: Minarete, Mesquita de Po-i-Kalian, Bukara, Uzbequistão: https://en.wikipedia.org/wiki/Kalyan_minaret

Figura 8: Portal, Mesquita Kok Gumbaz, Shahrizabz, Uzebuquistão: <https://www.dreamstime.com/stock-photo-arch-portal-kok-gumbaz-mosque-uzbekistan-shahrizabz-image82175391>

Figura 9: Caligrafia em painel. Mesquita Wazir Khan, Lahore, Paquistão: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Arabic_Calligraphy_at_Wazir_Khan_Mosque1.jpg

Figura 10: Caligrafia no *mihrab* da mesquita de Córdoba, Espanha: <https://kgrantphoto.photoshelter.com/image/I0000m9WsM5yYET4>

Figura 11: *Muqarna*, Mesquita Imam, Isfahan, Irão: <https://www.dreamstime.com/royalty-free-stock-photography-imam-mosque-mosque-isfahan-iran-standing-south-side-naghsh-i-jahan-square-image30272317>

Figura 12: Jardins dos palácios Nasrida, Alhambra, Granada, Espanha: <https://viago.ca/top-10-des-plus-beaux-jardins/2-alhambra/>

Figura 13: Le Corbusier, Esquisto do interior de uma mesquita, Istambul (1911): retirada de “CITY AND SELF IN THREE ACCOUNTS OF İSTANBUL: LORICHS’ PANORAMA (1559), LE CORBUSIER’S TRAVELOGUE (1911) AND PAMUK’S MEMOIR (2005)” de S. Morkoç

Figura 14: Walter Gropius, projecto para a mesquita da universidade de Bagdad, Iraque (1957): <https://www.pinterest.pt/pin/207165651579184320/?lp=true>

Figura 15: Mesquita de Visoko (1967-80), Zlatko Ugljen, Sarajevo, Bósnia: <https://medium.com/brownbook/%C5%A1erefudins-white-mosque-cb04c01664a>

Figura 16: Mesquita Salman (1964-1972), Achmad Noe'man, Java Central, Indonésia https://www.tripadvisor.com.au/ShowUserReviews-g297704-d7256906-r568367144-Salman_Mosque_ITB-Bandung_West_Java_Java.html

Figura 17: Mesquita de Nova Gourná (1945-48), Hassan Fathy, Nova Gourná, Egipto: <https://www.wmf.org/project/new-gourna-village>

Figura 18: Grande Mesquita de Niono (1973), Lassine Minta, Niono, Mali: https://archnet.org/sites/224/media_contents/10229

Figura 19: Mesquita Rei Saud (1989), Abdel al-Wakil, Jedda, Arábia Saudita: <https://www.beautifulmosque.com/King-Saud-Mosque-in-Jeddah-Saudi-Arabia>

Figura 20: Mesquita Rei Hassan II (1989-1993), Michel Pinceau, Casablanca, Marrocos: <http://www.mosquee-hassan2.com/en/>

Figura 21: Mesquita de Jakarta (1961-78), Frederich Silaban, Indonésia: https://en.wikipedia.org/wiki/Istiqlal_Mosque,_Jakarta

Figura 22: Mesquita de Namaz-Khanen (1978), Kamran Diba, Teerão, Irão: https://archnet.org/sites/463/media_contents/15864

Figura 23: Mesquita Al-Ghadir (1987), Jahangir Mazlum, Teerão, Irão: <https://www.pinterest.pt/mohammadtahir50/al-ghadir-mosque/?lp=true>

Figura 24: Mesquita Shah Faisal (1978), Vedat Dalakoy, Islamabad, Paquistão: <https://www.youtube.com/watch?v=U-K93bZzm44>

Figura 25: Mesquita do Rei Abdullah (2013), FXFOWLE's Design, Dubai: <https://backstage.worldarchitecturenews.com/wanawards/project/mosque-king-abdullah-financial-district/?source=sector&selection=all>

Figura 26: Mesquita de Pristina (2012), OODA arquitectos, Kosovo: <https://www.designboom.com/architecture/ooda-pristina-central-mosque-proposal-kosovo/>

Figura 27: Reabilitação da mesquita Al-Ansar (2011), FARM architects, Singapura: http://www.farm.sg/projects/details/al-ansar_mosque

Figura 28: “In remembrance of Sinan the Great” (2014), Nuvist atelier, Turquia: <http://aasarchitecture.com/2014/05/remembrance-sinan-great-nuvist-architecture-design.html>

Figura 29: Mesquita Sancaklar (2012), Emre Arolat architects, Istambul: <https://www.dezeen.com/2015/04/06/sacaklar-mosque-emre-arolat-architects-istanbul-concrete-stone-terraced-landscaping/>

Figura 30: The Vanishing Mosque (2010), Rux Design atelier, Dubai: <https://www.dezeen.com/2010/07/19/the-vanishing-mosque-by-rux-design-for-traffic/>

Figura 31: Cartazes de campanha pelo “sim” no referendo para a proibição da construção de minaretes na Suíça: <https://boingboing.net/2009/11/30/the-poster-that-conv.html>

Figura 32: Manifestantes nas ruas de Nova Iorque, contra a construção de uma mesquita no Ground Zero: <http://atlashrugs.storenvy.com/products/13279893-ground-zero-mosque-second-wave-of-the-911-attacks-movie>

Figura 33: Mesquita Imam Ali (1960-1965), Architekturbüro Schramm und Elingius, Hamburgo, Alemanha: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hamburg_Imam-Ali-Moschee_3.jpg

Figura 34: Mesquita Dar Al-Islam (1980), Hassan Fathy, Abiquiu, Novo México: http://newmexicomercury.com/blog/comments/friday_voyage_hassan_fathy_in_egypt_and_new_mexico

Figura 35: Mesquita Shah Jahan (1889), W. I. Chambers, Woking, Inglaterra: https://en.wikipedia.org/wiki/Shah_Jahan_Mosque,_Woking

Figura 36: Centro Islâmico de Roma (1992), Paolo Portoghesi, Vittorio Gigliotti e Sami Moussawi, Roma, Itália: <https://thespaces.com/2017/03/23/tour-rome-in-11-buildings/>

Figura 37: Mesquita do centro da Sociedade Islâmica da América do Norte (1981), Gulzar Haider, Plainfield, Indiana: <https://www.islamicity.org/2119/mosque-design-in-the-united-states/>

Figura 38: Mesquita de Colónia (2006), Paul Bohm, Alemanha: https://en.wikipedia.org/wiki/Cologne_Central_Mosque

Figura 39: Mesquita de Rijeka (2006-1013), Darko Vlahović e Branko Vučinović, Croácia: http://islamicartsmagazine.com/magazine/view/the_mosque_in_rijeka_a_masterpiece_of_contemporary_architecture/

Figura 40: Centro Muçulmano de Bordéus (2014), Manuel Aires Mateus, França: <http://www.aqui.fr/societes/le-futur-centre-musulman-de-bordeaux-avance,10443.html>

Figura 41: Centro Islâmico de Hackney Road (2016), Makespace Atelier, Londres, Inglaterra: <https://www.e-architect.co.uk/london/hackney-mosque>

Figura 42: Nova Mesquita de Copenhaga (2015), Henning Larson Architects, Dinamarca: <https://www.dezeen.com/2015/03/25/henning-larsen-architects-new-mosque-design-copenhagen-denmark/>

Figura 43: Capela de Nossa Senhora da Memória, século XV, Cabo Espichel, Portugal: <http://www.ipernity.com/doc/xata/40466400>

Figura 44: Duarte de Armas, desenho da igreja de Mértola com a descrição “*Igreja que foy mesquyta*”: retirada de “Arte Portuguesa” de P. Pereira

Figura 45: Igreja Matriz de Mértola, antigo *mihrab*: arquivo da autora

Figura 46: Igreja Matriz de Mértola, porta com arco de ferradura: arquivo da autora

Figura 47: Igreja Matriz de Mértola, configuração actual, com o antigo *mihrab* a descoberto, por trás do altar: <http://www.blogdopedroeloi.com.br/2013/08/diario-de-uma-viagem-albufeira-mertola.html>

Figura 48: Igreja de Lourosa (911) do período Moçárabe, com arcos de ferradura: <https://www.flickr.com/photos/vitor107/36415965840/lightbox/>

Figura 49: Ermida de São Brás (1490), Évora: <http://mapio.net/pic/p-29372800/>

Figura 50: Mesquita *Aicha Siddika*, conhecida como Mesquita de Odivelas (1983): http://www.waymarking.com/waymarks/WMB05J_Aisha_Siddika_Odivelas_Portugal

Figura 51: Exterior da Mesquita Central de Lisboa (1978-1985), vista a partir da rua Ramalho Ortigão: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mesquita_Central_de_Lisboa_Joao_Paulo_Concei%C3%A7ao.jpg

Figura 52: Exterior do Centro Ismaili (1994-1996): <http://www.proap.pt/pt-pt/projecto/ismaili-centre-2/>

Figura 53: Fotomontagem digital do exterior da Mesquita da Mouraria (2010-2016), a partir da rua da Palma: cedida pelo atelier Inês Lobo Arquitectos

Figura 54: Exterior da Mesquita Central de Lisboa, vista a partir da avenida Ressano Garcia: arquivo da autora

Figura 55: Mesquita Central de Lisboa, interior da sala de culto: <https://www.flickr.com/photos/8724323@N06/4703769844>

Figura 56: Mesquita Central de Lisboa, vista para o pátio, a partir da sala de ablução das mulheres: arquivo da autora

Figura 57: Mesquita Central de Lisboa. Implantação. Escala 1:2000: desenho feito pela autora, a partir dos documentos de arquivo

Figura 58: Mesquita Central de Lisboa, planta do piso térreo, escala 1:500: desenho feito pela autora, a partir dos documentos de arquivo

Figura 59: Mesquita Central de Lisboa, planta do piso 1, escala 1:500: desenho feito pela autora, a partir dos documentos de arquivo

Figura 60: Mesquita Central de Lisboa, alçado Sul, escala 1:500: desenho feito pela autora, a partir dos documentos de arquivo

Figura 61: Mesquita Central de Lisboa, alçado Norte, escala 1:500: desenho feito pela autora, a partir dos documentos de arquivo

Figura 62: Mesquita Central de Lisboa, planta piso -2, escala 1:500: desenho feito pela autora, a partir dos documentos de arquivo

Figura 63: Mesquita Central de Lisboa, planta de cobertura, escala 1:500: desenho feito pela autora, a partir dos documentos de arquivo

Figura 64: Mesquita Central de Lisboa, planta piso -1, escala 1:500: desenho feito pela autora, a partir dos documentos de arquivo

Figura 65: Mesquita Central de Lisboa, alçado Nascente, escala 1:500: desenho feito pela autora, a partir dos documentos de arquivo

Figura 66: Mesquita Central de Lisboa, alçado Poente, escala 1:500: desenho feito pela autora, a partir dos documentos de arquivo

Figura 67: Portal de entrada, avenida Ressano Garcia: <https://www.greentrekker.pt/agenda/visita-a-mesquita-de-lisboa-jantar-tradicional-2-edicao/>

Figura 68: Sala de culto, *mihrab*: arquivo da autora

Figura 69: Sala de culto, parte das mulheres, sem contacto directo com as paredes exteriores: arquivo da autora

Figura 70: Sala de culto, parte dos homens: arquivo da autora

Figura 71: Sala de culto, pormenores em tijolo: arquivo da autora

Figura 72: Sala de culto, cúpula, entrada de luz entre a cúpula e as vigas que a suportam: arquivo da autora

Figura 73: Sala de culto, parte das mulheres: arquivo da autora

Figura 74: Pátio central, visto de cima: arquivo da autora

Figura 75: Minarete da Mesquita de Samarra (848-851), Iraque: https://www.tripadvisor.es/LocationPhotos-g659525-Samarra_Salah_ad_Din_Province.html

Figura 76: Mesquita Central de Lisboa, minarete visto a partir do pátio central: arquivo da autora

Figura 77: Mesquita Central de Lisboa, pátio central: arquivo da autora

Figura 78: Mesquita de Ibn-Tulun (876-879), Cairo, Egipto: <http://islamic-arts.org/2011/ibn-tulun-mosque/>

Figura 79: Mesquita Central de Lisboa, local para os sapatos no pátio central: arquivo da autora

Figura 80: Mesquita Central de Lisboa, átrio da zona cultural: arquivo da autora

Figura 81: Cidade de Samarcanda, Uzbequistão: <https://www.pinterest.pt/pin/308074430732620447/?lp=true>

Figura 82: Mesquita Central de Lisboa, sala de abluções para os homens: arquivo da autora

Figura 83: Sala de culto, cúpula: arquivo da autora

Figura 84: Pátio Central, colunas: arquivo da autora

Figura 85: Estrela de 8 pontas presente nas pequenas cúpulas do pátio central: arquivo da autora

Figura 86: Sala de culto, azulejaria: arquivo da autora

Figura 87: Colunas em forma de estrela de 8 pontas: arquivo da autora

Figura 88: Sala de culto, candelabro: arquivo da autora

Figura 89: Sala de culto, trabalho em tijolo em contacto com o ornamento em azulejo: arquivo da autora

Figura 90: Sala de culto, vista em direcção à porta de entrada, painéis em caligrafia árabe: arquivo da autora

Figura 91: Centro Ismaili de Lisboa, *Char Bagh*, pátio de entrada: Otte, Gary. Retirada de “The Ismaili Centre”

Figura 92: Vista a partir da Avenida Lusíada: <http://www.cm-lisboa.pt/en/equipments/equipment/info/centro-ismaelita-de-lisboa//a-z//80>

Figura 93: Vista a partir da avenida Abranches Ferrão: <http://www.proap.pt/pt-pt/projecto/ismaili-centre-2/>

Figura 94: Cidade de Fatehpur Sikri (1569), Índia: <https://www.andbeyond.com/experiences/asia/india/north-india/agra/tour-of-fathehpur-sikri/>

Figura 95: Pátio dos Leões, Alhambra (1377) Granada, Espanha: <https://olhandodajaneladotrem.blogspot.com/2016/12/fortaleza-alhambra-granada-espanha.html>

Figura 96: Claustro do Mosteiro de Santa Maria de Belém (1517), Portugal: <https://viagemeturismo.abril.com.br/atracao/mosteiro-dos-jeronimos/>

Figura 97: Centro Ismaili de Lisboa, *Char Bagh*: Otte, Gary. Retirada de “The Ismaili Centre”

Figura 98: Centro Ismaili de Lisboa, vista aérea do complexo: Otte, Gary. Retirada de “The Ismaili Centre”

Figura 99: Centro Ismaili de Lisboa, implantação, escala 1:1000: desenho feito pela autora, a partir dos documentos de arquivo

Figura 100: Centro Ismaili de Lisboa, planta do piso térreo, escala 1:500: desenho feito pela autora, a partir dos documentos de arquivo

Figura 101: Centro Ismaili de Lisboa, corte longitudinal, escala 1:500: desenho feito pela autora, a partir dos documentos de arquivo

Figura 102: Jamatkhana, sala de culto, perspectiva axonométrica: documentos de arquivo

Figura 103: Centro Ismaili de Lisboa, planta do piso 1, escala 1:500: desenho feito pela autora, a partir dos documentos de arquivo

Figura 104: Centro Ismaili de Lisboa, corte longitudinal, escala 1:500: desenho feito pela autora, a partir dos documentos de arquivo

Figura 105: Entrada principal: Otte, Gary. Retirada de “The Ismaili Centre”

Figura 106: *Jamatkhana*, interior da sala de culto: Otte, Gary. Retirada de “The Ismaili Centre”

Figura 107: Fonte na escada que dá acesso ao pátio do *Jamatkhana*, painel de mosaicos: Otte, Gary. Retirada de “The Ismaili Centre”

Figura 108: *Char Bagh* visto da entrada principal: Otte, Gary. Retirada de “The Ismaili Centre”

Figura 109: Pátio do *Jamatkhana*: Otte, Gary. Retirada de “The Ismaili Centre”

Figura 110: *Hall* Social: Otte, Gary. Retirada de “The Ismaili Centre”

Figura 111: Pátio Primavera: Otte, Gary. Retirada de “The Ismaili Centre”

Figura 112: Entrada principal, 99 atributos de *Allab*: Otte, Gary. Retirada de “The Ismaili Centre”

Figura 113: Mudança nos tons de azulejos com a mudança de espaço: Otte, Gary. Retirada de “The Ismaili Centre”

Figura 114: Cúpulas octogonais e arcada que remetem para Santa Maria de Belém: Otte, Gary. Retirada de “The Ismaili Centre”

Figura 115: Cobertura do *Jamatkhana*, estrutura de cabos pré-esforçados: Otte, Gary. Retirada de “The Ismaili Centre”

Figura 116: Azulejaria da zona do pátio do *Jamatkhana*, pormenor: Otte, Gary. Retirada de “The Ismaili Centre”

Figura 117: *Char Bagh*, inspirado no Pátio dos Leões, de Alhambra: Otte, Gary. Retirada de “The Ismaili Centre”

Figura 118: Fotomontagem digital do exterior da Mesquita da Mouraria, a partir da rua da Palma: disponibilizada pelo atelier Inês Lobo Arquitectos

Figuras 119 a 126: Fotografias de Paulo Catrica: a Mouraria no exterior e no interior: disponibilizadas pelo fotógrafo Paulo Catrica

Figura 127: Implantação da Mesquita da Mouraria, escala 1:2000: desenhos disponibilizados pelo atelier Inês Lobo Arquitectos e adaptados pela autora

Figura 128: Alçado da fachada Nascente da rua da Palma, escala 1:2000: desenhos disponibilizados pelo atelier Inês Lobo Arquitectos e adaptados pela autora

Figura 129: Alçado da fachada Poente da rua do Benfornoso, escala 1:2000: desenhos disponibilizados pelo atelier Inês Lobo Arquitectos e adaptados pela autora

Figura 130: Mesquita da Mouraria, planta do piso térreo, escala 1:500: desenhos disponibilizados pelo atelier Inês Lobo Arquitectos e adaptados pela autora

Figura 131: Mesquita da Mouraria, fotomontagem digital a partir do piso térreo da rua da Palma: <https://www.jornaltornado.pt/mesquita-da-mouraria/>

Figura 132: Corte transversal, escala 1:500: desenhos disponibilizados pelo atelier Inês Lobo Architectos e adaptados pela autora

Figura 133: Mesquita da Mouraria, planta do piso 1, escala 1:500: desenhos disponibilizados pelo atelier Inês Lobo Architectos e adaptados pela autora

Figura 134: Plantas dos três casos de estudo: Mesquita Central, Centro Ismaili e Mesquita da Mouraria, escala 1:500: desenhos feitos pela autora a partir dos desenhos de arquivo e dos desenhos disponibilizados pelo atelier Inês Lobo Architectos