

A marginalidade do lado cristão: o breve exemplo dos moçárabes de Lisboa

Paulo Almeida Fernandes *

1. Ao longo da construção historiográfica da Lisboa muçulmana, a existência de uma importante comunidade moçárabe, “bastante islamizada, mas de culto cristão”¹, tem sido colocada em relevo, dando assim pleno sentido à afirmação do príncipe Sigurd, que em 1109 caracterizava a cidade como meia pagã, meia cristã². Contudo, o melhor conhecimento desta comunidade olissiponense só muito recentemente tem vindo a ser conseguido, à medida que o complexo conjunto de vestígios materiais altomedievais remascentes na cidade tem sido objecto de uma radical reavaliação.

Na caracterização social dos moçárabes tem sido constante a alusão a uma marginalidade forçada, determinada pelos poderes muçulmanos. O quadro tradicional traçado – aquele que decorre das informações das fontes escritas – acentua o estatuto secundário e inferior destes grupos autóctones, sujeitos a um pacto de rendição muitas vezes desastroso até para a sua própria continuidade. A partir da aceitação desse pacto os moçárabes passavam a ser considerados *dhimmis*, condição jurídica que lhes conferia protecção desde que cumprissem um extenso número de obrigações fiscais, patrimoniais, familiares, sociais, religiosas... – numa frase, protegidos desde que submetidos³ –.

Este modelo de caracterização, aplicado de forma generalizada à totalidade temporal e espacial do domínio muçulmano na península, gerou uma série de teorias historiográficas algo extremistas. No campo estrito da História da Arte, por exemplo, uma das ideias com maior sucesso ao longo do século XX sustenta a proibição dos moçárabes em construir novos templos ou sequer em modificá-los⁴.

As conclusões mais recentes, longe desse silêncio histórico, têm acentuado os numerosos indicadores de continuidade organizada dessas comunidades cristãs. Não cabe aqui aprofundar esta matéria, pelo evidente desvio que tal tarefa significa em relação ao que pretendemos

* Bolseiro de investigação científica (Programa Praxis XXI), pelo Instituto de História da Arte da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

¹ Cláudio Torres, “O Gharb al-Andaluz”, *História de Portugal*, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 1992, p.392.

² Cfr. Gérard Pradalié, *Lisboa da Reconquista ao fim do século XIII*, Lisboa, Palas Editora, 1975, p.20. O autor não identificado responsável pelo texto dedicado à cidade nos *Itinerarios culturales de Almorávides y Almohades*, 1999, p.238, estima a comunidade moçárabe à data da Reconquista em cerca de 5000 habitantes. Curiosamente, este cálculo de 5000 pessoas foi avançado por Luís Adão da Fonseca, “Lisboa medieval e o seu termo”, *Lisboa subterrânea*, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 1994, p.86, para idêntico período mas para a totalidade da população de Lisboa. Cláudio Torres, “Lisboa muçulmana. Um espaço urbano e o seu território”, *Lisboa subterrânea*, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 1994, p.83, refere que a cidade devia contar por esta altura cerca de 20 a 25 000 habitantes.

³ São muitas e de várias ordens as limitações a que os *dhimmis* estão sujeitos. Como Felipe Maíllo Salgado, *Vocabulario de historia árabe e islámica*, Madrid, Akal, 1996, pp.63-64, sintetizou, “están sometidos a un imposto particular y a restricciones de libertad individual (vestidos distintivos, prohibición de monturas nobles), familiar (estatuto personal), económica (restricciones sobre los oficios), cultural (procesiones y manifestaciones religiosas) y cívica (prohibición de asumir cargos administrativos, políticos y militares)”. Sobre a condição social dos moçárabes veja-se, entre muitos autores que se debruçaram sobre o assunto, P. Chalmeta, “Mozárabe”, *Encyclopédie de l’Islam*, nova edição, t. VII, Leiden, E. J. Brill, 1993, pp.248-251.

⁴ Veja-se, entre outros, Isidro Bango Torviso, *El arte mozarabe*, Madrid, Historia 16, 1991, pp.12-13.

tratar neste texto⁵. Mas é absolutamente necessário ter em conta que os limites da conquista muçulmana foram determinantes para a sobrevivência das comunidades moçárabes. Limites espaciais, dado que o poder muçulmano não se estendeu de forma uniforme por todo o território. E limites temporais, variando o grau de autoridade do Estado, de cumplicidade e de repressão, de hispanidade, de arabização e de islamização, consoante as fases civilizacionais dessa longa presença.

Vem esta reflexão a propósito da situação de Lisboa no contexto peninsular entre os séculos VIII e XII. Durante este período, a cidade segue uma trajectória de claro crescimento, impondo-se definitivamente como “a maior cidade do extremo ocidente” no século XI. No entanto, de um ponto de vista político, Lisboa nunca desempenhou qualquer papel de especial relevância no contexto do al-Andaluz⁶. Em 1034, integrada na taifa de Badajoz e numa altura de apogeu comercial, as forças da cidade revoltam-se e passam a gozar de total autonomia⁷. E António Borges Coelho refere-se-lhe como uma verdadeira cidade-estado altimedieval⁸.

Perante estes dados, foi possível florescer aqui uma importante comunidade moçárabe, cujo grau de importância é hoje difícil de averiguar, mas que vai sendo paulatinamente conhecida, graças ao contributo de arqueólogos e de historiadores da arte. Os vestígios materiais identificados na cidade assumem-se, hoje, como única via de conhecimento da comunidade moçárabe e, por conseguinte, da importância do seu grupo social. Por outras palavras, as linhas de investigação enunciadas por Humberto Baquero Moreno sobre a marginalidade medieval⁹ encontram no estudo da cultura material moçárabe um campo inteiramente operativo e um recurso fiável perante a necessidade de ir mais além do que nos dizem as fontes escritas.

2. Nos vários estudos sobre a arte da Alta Idade Média em Portugal que temos efectuado, tem sido constante o nosso reconhecimento pelo trabalho de Manuel Luís Real, de Cláudio Torres e de Luis Caballero Zoreda, no que respeita à visibilidade histórica das comunidades moçárabes sob domínio islâmico. Aqui voltamos a fazer a devida homenagem a estes autores, a quem devemos a recusa do modelo visigotista aplicado às peças altimedievais de Lisboa – estabelecido por Vergílio Correia, ampliado por Fernando de Almeida e continuado, nas suas linhas essenciais, por Carlos Alberto Ferreira de Almeida¹⁰ –, e sua

⁵ São múltiplos os indícios de resistência (permanência) dos moçárabes. Para o território hoje português, veja-se José Mattoso, “Os moçárabes”, *Revista Lusitana*, nova série, nº6, 1985, pp.5-24, republ. *Fragmentos de uma composição medieval*, 2ªed., Lisboa, Estampa, 1990, pp.25-29, Manuel Luís Real, “Os Moçárabes do Gharb português”, *Portugal Islâmico*, Catálogo de Exposição, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 1998, pp.35-38, Joaquim Chorão Lavajo, “Islão e Cristianismo: entre a tolerância e a guerra santa”, *História religiosa de Portugal* (dir. Carlos Moreira Azevedo), vol. I (coord. Ana Maria Jorge e Ana Maria Rodrigues), Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp.96-99.

⁶ Esta incongruência é justamente colocada em relevo por Cláudio Torres, “Lisboa – a maior cidade do extremo ocidente”, *Memória de Portugal. O milénio português*, coord. Roberto Carneiro, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, p.29.

⁷ José Mattoso, “Portugal no Reino Asturiano-Leonês”, *História de Portugal*, dir. José Mattoso, vol.I, Lisboa, Círculo de Leitores, 1992, p.562.

⁸ António Borges Coelho, *O Tempo e os Homens – Questionar a História III*, Lisboa, Caminho, 1996 p.276.

⁹ As ideias fundamentais do autor encontram-se nas duas colectâneas de textos: *Marginalidade e conflitos sociais em Portugal nos séculos XIV e XV: estudos de História*, Lisboa, Presença, 1985 e *Exilados, marginais e contestatários na sociedade portuguesa medieval: estudos de História*, Lisboa: Presença, 1990. Sobre a continuidade muçulmana no reino de Portugal, que se liga indirectamente ao assunto aqui tratado, veja-se do autor *Os mudéjares no Portugal medieval*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1994.

¹⁰ Vergílio Correia, “Arte visigótica”, *História de Portugal*, dir. Damião Peres, Barcelos, Portucalense Editora, 1928, p.387; Fernando de Almeida, “Pedras visigodas de Lisboa”, *Revista de Guimarães*, vol. LXVIII, Guimarães, 1958, pp.8-13; Idem, *Arte visigótica em Portugal*, Lisboa, Dissertação de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1962, pp.229-231; Carlos Alberto Ferreira de Almeida, “Arte da Alta Idade Média”, *História da Arte em Portugal*, vol. 2, Lisboa, Alfa, 1986, pp.55-60.

substituição por um outro, moçarabista¹¹, ou o que preferimos designar como “segunda arte moçárabe”¹².

Nos últimos anos, os contributos dados pela Arqueologia e pela História da Arte têm-se revelado decisivos para o melhor conhecimento da história dos moçárabes de Lisboa. Através destes dois métodos de abordagem histórica foi possível estabelecer, com alguma segurança, as principais zonas de povoamento moçárabe na malha urbana da cidade entre os séculos IX e XII; por outro lado, as múltiplas analogias estilísticas e iconográficas que as peças deste núcleo apresentam em relação ao mundo mediterrânico, permite-nos caracterizar o grau de eruditismo e de qualidade artística a que chegaram algumas construções desta comunidade.

Sobre a localização das almoçaravias, podemos considerar a existência de cinco núcleos fundamentais. O principal situava-se a ocidente do castelo, concentrado em torno da igreja de Santa Maria de Alcami (antiga sede diocesana moçárabe e actual igreja de São Cristóvão), e abrangendo ainda as igrejas de Santas Justa e Rufina e de São Mamede¹³. Este bairro situava-se fora das muralhas e terá mesmo sido incendiado pelos cruzados aquando da conquista da cidade em 1147¹⁴. Um segundo núcleo, mais antigo e de onde a comunidade cristã autóctone terá eventualmente sido desalojada em consequência da construção da mesquita maior, pelos inícios ou meados do século X, ou ainda mais tarde segundo as conclusões de José Luís de Matos, situava-se em torno da Sé-Catedral, onde foram identificadas várias peças datáveis de contexto moçárabe, entre as quais a célebre *Placa do Paraíso*¹⁵. A Norte do Castelo situava-se um terceiro núcleo, concentrado em redor da igreja de Santa Cruz do Castelo¹⁶ e estendendo-se em colina pelo arrabalde, até perto do local onde D. Afonso Henriques estabeleceu o seu acampamento¹⁷. Os dois restantes pólos constituíam arrabaldes periféricos da cidade, junto dos Mosteiros de Santos e de Chelas, respectivamente a ocidente e a oriente.

É precisamente do antigo Mosteiro de São Félix e de Santo Adrião de Chelas que procede o principal conjunto artístico moçárabe da região, actualmente exposto no Museu Arqueológico do Carmo, em Lisboa. Compõe-se de três peças fragmentadas – dois pilares e um friso –, provavelmente procedentes da antiga cabeceira do templo, e que ostentam uma decoração enigmática, relacionável com o mundo islâmico, pelas características escultóricas, mas simultaneamente afastando-se do Islão, pelo conteúdo simbólico da sua iconografia. Nas faces dos pilares, inseridos em medalhões de folhagem, representam-se *Simorghs* (pássaro divino sassânida

¹¹ São vários os trabalhos destes autores que poderíamos citar. Os principais artigos dos dois investigadores portugueses encontram-se citados ao longo do texto. Da abundante produção científica de Caballero Zoreda citamos o título fundamental para a afirmação das peças lisboetas em contexto moçárabe: “Sobre Santa Comba de Bande (Ourense) y las placas de Saamasas (Lugo). Algunos problemas de historiografía, análisis estructural y estilístico y atribución cronológico-cultural”, *Galicia no Tempo*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, Consellería de Cultura e Xuventude, Arcebispado de Galicia, 1991, pp.77-110.

¹² Explicamos a adopção deste termo no nosso artigo “O ajimez moçárabe reaproveitado no castelo de Soure”, *Simpósio internacional sobre Castelos*, Lisboa, Colibri / Câmara Municipal de Palmela, 2001, pp. 795-796.

¹³ José Luís de Matos, *Lisboa islâmica*, Lisboa, Instituto Camões, 1999, pp.32-33.

¹⁴ Gérard Pradalié, *Op. Cit.*, p.17.

¹⁵ Uma das peças fundamentais para a existência de uma arte estritamente moçárabe, definida em primeiro lugar para o território hoje português por Manuel Luís Real, “Inovação e resistência: dados recentes sobre a Antiguidade tardia no ocidente peninsular”, *IV Reunião de Arqueologia cristã hispânica*, (Lisboa, 1992), Barcelona, Institut d’Estudis Catalans, Universitat de Barcelona, Universidade Nova de Lisboa, 1995, pp.58-59. Recentemente, José Luís de Matos, *Op. Cit.*, p.11, identifica a mesquita no claustro da Sé, proposta que ainda encaramos com algumas reservas.

¹⁶ De acordo com as recentes investigações de Manuel Luís Real, apresentadas ao Colóquio *Lisboa: encruzilhada de muçulmanos, judeus e cristãos* (inédito), a Igreja de Santa Cruz do Castelo terá sido a primeira Matriz da cidade (Cfr. Maria João Violante Branco, “Reis, bispos e cabidos: a diocese de Lisboa durante o primeiro século da sua restauração”, *Lusitânia Sacra*, 2ª série, t. X, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 1998, p.57).

¹⁷ José Luís de Matos, *Op. Cit.*, pp.33-34.

que vive no topo da *árvore da vida*, fisicamente com aspecto de pavão, mas com garras de leão e cabeça canina ou, por vezes, humana). No friso, dois leões protegem a *árvore da vida* no Paraíso.

Com a *Placa do Paraíso* da Sé de Lisboa, estas peças constituem um núcleo artístico moçárabe relativamente homogêneo e sem paralelo no contexto da arte ocidental altimedieval. Perante os enormes silêncios da documentação, a simples existência destes testemunhos materiais, e a sua definitiva atribuição criativa aos moçárabes de Lisboa, basta para provar a evidente vitalidade desta comunidade durante os últimos anos do século IX e a primeira metade do século X.

Mas o que este fragmentadíssimo espólio vem ainda confirmar é a excepcionalidade destas realizações em relação às fórmulas artísticas que então se verificaram no espaço peninsular e mesmo em relação às correntes artísticas mediterrânicas contemporâneas. Tendo como denominador iconológico comum o Paraíso, estas quatro peças são o fruto da erudição temática dos seus promotores e da qualidade técnica escultórica dos seus artífices. Na *Placa do Paraíso* da Sé o elemento decorativista omíada, decorrente da técnica miniatural que caracteriza os marfins cordoveses, prevalece sobre a tendência iconográfica cristã, esta radicada numa linha de continuidade paleocristã¹⁸. Já os fragmentos de pilares e o friso do Mosteiro de Chelas apresentam enormes novidades, especialmente pela proximidade estilística com os tecidos bizantinos, produtos que chegaram a este extremo ocidental do mundo conhecido através da ampla rede de contactos comerciais proporcionados pelo Mediterrâneo islamizado¹⁹.

O programa artístico da igreja moçárabe de Chelas mais não reflecte que a crescente orientalização a que a sociedade peninsular foi exposta a partir da instituição do Califado omeia. Não será demais lembrar as fortes ligações artísticas de Abd al-Rahmann III com a arte iraniana, herdeira das tradições sassânidas²⁰. E não será igualmente demais evidenciar que o corte religioso entre as igrejas peninsulares, provocado pela querela do Adopcionismo, certamente fomentou uma maior aproximação dos moçárabes à igreja bizantina, realidade religiosa com a qual a tradição hispânica tinha fortes relações desde a época visigótica²¹ e na qual baseava grande parte da sua liturgia específica.

Desconhece-se ainda largamente como os moçárabes reagiram a esta nova situação. Uma linha de interpretação tradicional, que recua a Simonet, sustenta que a população moçárabe mais intransigente reagiu de forma drástica, encerrando-se em torno das suas próprias orientações e dando início ao violento fenómeno de martírios voluntários de finais do século IX. Este quadro geral de reacção contra a introdução de fórmulas civilizacionais orientais encontra uma flagrante incongruência no programa artístico da nossa igreja de Chelas, na medida em que é precisamente neste período de martírios que a comunidade moçárabe aí residente escolhe um programa baseado em concepções estilísticas nitidamente orientais.

Sem pretender questionar aqui o quadro geral de revolta moçárabe contra a crescente orientalização – até que novos dados venham esclarecer melhor a conturbada conjuntura social e artística deste período, tomamos o caso da campanha moçárabe da igreja de Chelas como

¹⁸ Manuel Luís Real, “286. Baixo-relevo ornamental”, *Lisboa subterrânea*, 1994, p.233. A linha de continuidade iconográfica paleocristã foi por nós realçada em “O sítio da Sé antes da Reconquista”, *Cadernos de História da Arte*, nova série, nº1, Lisboa, Instituto de História da Arte da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2002, no prelo.

¹⁹ Sobre as ligações deste núcleo a peças bizantinas, veja-se o nosso trabalho, “Visigótico ou moçárabe? O núcleo de arte da alta Idade Média da cidade de Lisboa no Museu Arqueológico do Carmo”, *Museu Arqueológico do Carmo – Catálogo de exposição permanente*, Lisboa, Associação dos Arqueólogos Portugueses, 2002, no prelo.

²⁰ Veja-se, entre outros que poderíamos citar, Richard Ettinghausen e Oleg Grabar, *Arte y arquitectura del Islam. 650-1250*, Madrid, Cátedra, 1996, pp.29-30 e 429-430, nota 28.

²¹ De entre os aspectos que provam essa proximidade, salientamos a adopção do ritual bizantino pela corte visigótica (Cfr. José Orlandis, *Historia de España – época visigoda (409-711)*, Madrid, Gredos, 1987, p.184. Também Maria Cruz Villalón, *Mérida visigoda – la escultura arquitectónica y litúrgica*, Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz, 1985, p.31).

uma notável exceção²² –, pensamos que existe uma razão muito forte para que este programa fosse escolhido: a permanência da liturgia hispânica.

O espaço religioso compartimentado das igrejas pré-românicas hispânicas – por oposição ao espaço românico aberto, fomentado pela nova ordem romano-cluniacense – funciona como um verdadeiro microcosmos. A hierarquia social é evidente e a existência de uma ou várias *eikonostasis*, verdadeiras barreiras ópticas em determinados passos das cerimónias, acentua o carácter místico e misterioso de toda a celebração. A capela-mor, ocupada unicamente por membros do clero, inundada de luz vinda de nascente e muitas vezes oculta, é o equivalente ao Paraíso, cuja permissão de acesso se circunscreve à permissão visual.

Tendo em conta estes dados, não restam dúvidas sobre a complexidade dos programas decorativos das campanhas moçárabes de Chelas e da Sé-Catedral. Trata-se de uma iconografia para uma liturgia, muito provavelmente enraizada nas observações coincidentes de Santo Agostinho e de Santo Isidoro sobre a corporalidade do Paraíso terrestre, e nas conclusões deste último sobre a existência das Ilhas Afortunadas a ocidente da península.

Esta iconografia para uma liturgia pode ser encarada como uma iconografia de permanência das dominantes simbólicas de época visigótica, onde a liturgia hispânica radica a sua origem. Disto mesmo parece dar conta a banda representando hastes de uma videira que ocupa a parte inferior do *friso do Paraíso*, um elemento eucarístico da máxima importância em contexto visigótico mas que, paradoxalmente, não foi muito representado em peças moçárabes.

Falamos de uma iconografia de permanência e não de resistência. Na Lisboa muçulmana, encontramos indícios para uma certa marginalidade social por parte dos moçárabes – bastaria terem o estatuto de *dhimmis* para que essa marginalidade existisse –. Mas o que temos dito até agora acerca das especificidades da cidade, da dimensão da sua comunidade e da qualidade das peças artísticas que chegaram até nós, prova a evidente liberdade religiosa de que gozavam. Infelizmente, não temos qualquer notícia das condições estabelecidas pelos poderes islâmicos aquando da conquista da cidade, mas pensamos que aos moçárabes foi possível manter um elevado grau de liberdade, situação que se terá prolongado até à Reconquista sem grandes alterações.

3. E chegamos ao insólito assassinato do bispo moçárabe de Lisboa. “Insólito”, à luz de uma linearidade historiográfica cristianocêntrica, que inevitavelmente maniqueiza os lados opostos da contenda civilizacional no espaço peninsular medieval a que se convencionou chamar “Reconquista”.

Alguns autores defenderam que o assassinato não teria sido cometido por portugueses, mas sim pelos cruzados do Norte europeu, que no afã conquistador, e na perspectiva da pilhagem próxima, mataram indiscriminadamente quem quer que lhes aparecesse pela frente²³.

Uma corrente historiográfica mais recente, ainda não completamente aceite pelas longas resistências de uma historiografia firmada na ideia de uma sociedade medieval peninsular tripartida (um grupo cristão dominante e duas minorias significativas, judeus e muçulmanos), atribuiu já o assassinato do bispo moçárabe à contenda litúrgica que opôs os partidários da nova ordem romano-cluniacense aos adeptos da velha liturgia hispânica²⁴.

Esta versão dos factos, ainda que longe de totalmente esclarecida, é fundamental para que

²² Talvez atribuída àquele grande grupo de moçárabes «instalados», «cristãos dos diversos estratos culturais e religiosos, e até uma boa parte dos bispos (...), que não queriam perder os dividendos económicos e sociais que advinham dos pactos celebrados», de que nos fala Joaquim Chorão Lavajo, *Cristianismo e islamismo na Península Ibérica*, 3 vols., Évora, Dissertação de Doutoramento apresentada à Universidade de Évora, 1988, vol. I, p.104, e que certamente existiam também em Lisboa.

²³ É esta a versão do cronista R.: “Contra o direito e o lícito [os coloneses e os flamengos] matam até o bispo da cidade, já muito idoso, cortando-lhe o pescoço”.

²⁴ Manuel Luís Real, “Inovação e resistência...”, *Op. Cit.*, 1995, pp.19-20, a que se seguiram outros autores.

possamos identificar a verdadeira posição da comunidade moçárabe face aos acontecimentos de 1147. O texto cronístico não autoriza esta leitura, mas a base romano-cluniacense em que assentou a organização da cidade reconquistada, assim como alguns outros acontecimentos anteriores em solo peninsular (designadamente em Toledo e em Coimbra) levam-nos a subcrever, por inteiro, esta posição.

Em Toledo, o “problema moçárabe” colocou-se de forma clara entre D. Afonso VI, senhor de um reino onde a liturgia hispânica (aliada ao ideal neovisigotista reconquistador) constituía um pilar fundamental da sua sobrevivência enquanto estrutura autónoma de poder e da sua afirmação no espaço peninsular, e o bispo francês Bernard, homem próximo de São Hugo e que teve como primeira missão a reforma cluniacense do grande mosteiro de Sahágun.

Nesta cidade, onde a comunidade moçárabe não seria muito numerosa e possuía, ao que tudo indica, níveis sociais e económicos modestos²⁵, mas na qual estava focalizado o ideal neovisigótico que tanto alimentou a monarquia asturiano-leonesa, a história guardou a promessa do rei aos moçárabes e aos muçulmanos relativamente às antigas liberdades religiosas e respectivos lugares de culto. Entregue a cidade a Bernard, aos seus partidários e à rainha, D. Constança de Borgonha, depressa a mesquita passou a catedral e as antigas liberdades suprimidas²⁶.

Em Coimbra o caso foi ainda mais dramático. Aqui residia uma comunidade moçárabe mais activa que em Toledo²⁷, facto que está na origem da recusa do rito litúrgico romano por parte do seu governador, D. Sesnando, e do próprio bispo, D. Paterno. Só após a morte do primeiro, em 1092 – doze anos depois do concílio de Burgos – é que a liturgia romano-cluniacense chega à cidade e o bispo eleito pelas autoridades leonesas, D. Crescónio de Tui, se instala na catedral.

A história desta resistência litúrgica, contudo, não termina com a entrada de Crescónio no episcopado de Coimbra. Em artigo recente, Maria de Lurdes Rosa caracteriza, com algum detalhe, esta conjuntura, pelo que remetemos o leitor interessado para essas páginas²⁸. Importa acentuar, todavia, que quando o clero moçárabe foi confrontado com a decisiva investida de impôr o rito romano, reagiu de forma violenta e até 1115, data em que o bispo consegue do Papa uma bula exortando o povo de Coimbra a obedecer ao seu legítimo bispo e a “corrigir os seus costumes”, os moçárabes não cessaram de causar problemas.

Lisboa constitui o terceiro capítulo desta história de resistência moçárabe. Entre 1115 ou 1116 e a conquista de Lisboa vão cerca de trinta anos. Nesta data, o “problema moçárabe” de Coimbra estava já certamente resolvido, mas com certeza presente na memória da classe dirigente do reino. E nas zonas rurais, menos tocadas pela revolução cultural que a substituição do

²⁵ Jean Piérre Molénat, “Os Moçárabes: um exemplo de integração”, *Toledo – séculos XII-XIII. Muçulmanos, Cristãos e Judeus: o saber e a tolerância* (1991), Lisboa, Terramar, 1996, p.90.

²⁶ Maria de Lurdes Rosa, “A religião no século: vivências e devoções dos leigos”, *História religiosa de Portugal* (dir. Carlos Moreira Azevedo), vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, p.436, retomando ideias de Menéndez Pidal: após 1085, o governo de Toledo foi entregue a D. Sesnando. Ora o facto de o seu nome não aparecer em 1086-87, faz pensar que tenha renunciado ao cargo, provavelmente na sequência das decisões de Bernard e de D. Constança.

²⁷ Manuel Gómez Moreno, *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX a XI*, (1919), reed. facsimilada Granada, Univesidad de Granada, 1998, p. 98; Manuel Luís Real, *A arte românica de Coimbra*, Porto, Dissertação de Licenciatura apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto 1974, p.13 (policopiada); Saúl António Gomes, “6. Grupos étnico-religiosos e estrangeiros”; *Nova História de Portugal*, dir. Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, vol. III (coord. Maria Helena da Cruz Coelho e Armando Luís de Carvalho Homem), Lisboa, Presença, 1996, p.342, consideram-na o maior foco de cultura moçárabe no ocidente peninsular, na sequência do fenómeno de arabização patrocinado por Almançor após a conquista de 987. O número de igrejas recensadas no século XI, muitas delas com oragos directamente relacionados com a religiosidade moçárabe – casos de Santa Cristina, São Cucufate, São Vicente, Santa Justa – revela igualmente a importância da comunidade.

²⁸ Maria de Lurdes Rosa, “A religião no século...”, *Op. Cit.*, pp.433-440.

rito significava, a permanência terá sido ainda maior e durante muitos anos incontrolada pelo novo poder religioso²⁹.

A cidade foi definitivamente entregue às forças cristãs do Norte a 25 de Outubro, que então solenemente entraram pelas suas portas. Uma semana depois sagrou-se a mesquita como Sé-Catedral, da invocação de Santa Maria Maior, por oposição à outra Santa Maria moçárabe ou de Alcami. Tão curto espaço de tempo, se bem que possa ficar a dever-se à vontade real de constituir uma autoridade religiosa forte e centralizada em torno do bispo inglês Gilberto de Hastings, não pode deixar de lado a questão dos moçárabes e a sua liturgia específica. Em Toledo, a sagração da Catedral de Santa Maria demorou mais de um ano³⁰.

Estas atitudes antagónicas do novo poder cristão, em duas cidades emblemáticas no contexto reconquistador, e numa questão da máxima importância para a afirmação das determinações romano-cluniacenses, como é efectivamente a sagração da Catedral, parece-nos sintomático para a condição de verdadeira marginalidade a que os moçárabes de Lisboa foram sujeitos após a conquista de 1147.

É ainda mais. Se durante o período de teórico domínio muçulmano temos razões para acreditar numa ampla liberdade por parte dos moçárabes, com os novos senhores vindos do Norte eles são sujeitos a uma real marginalidade: a comunidade deixou de ter as suas autoridades (o bispo morto e o conde certamente suprimido na nova ordem jurídica da cidade); substituíram-se os oragos dos seus principais templos, por outros ligados ao tipo de religiosidade patrocinada por Cluny; atenuaram-se ou até foram suprimidos os limites físicos dos seus bairros específicos (na documentação deixa de haver menção a aglomerados populacionais estritamente moçárabes); finalmente, proibiu-se a sua liturgia, em torno da qual se uniram durante tanto tempo, e extinguiu-se o seu clero (os templos moçárabes foram todos sujeitos a uma nova campanha românica: assim aconteceu em Santos e em Chelas – de que restam notícias e testemunhos materiais dessas campanhas).

Todos estes factos atestam o verdadeiro grau de marginalidade a que os moçárabes foram sujeitos após 1147. Tratou-se de um processo sem paralelo durante o domínio islâmico, salvo pequenos períodos de maior intolerância. E se é um facto que durante cinco séculos a igreja moçárabe permaneceu organizada em muitos pontos da península, não conseguiu resistir à reforma romano-cluniacense.

Os moçárabes de Lisboa terão permanecido como grupo individualizado ainda durante algum tempo. Em finais do século XII “a [sua] identidade etnocultural (...) era suficientemente personalizada”, como o prova o texto da *Traslatio et miracula Sancti Vicentii*, de Mestre Estêvão³¹. E mesmo fundado o Mosteiro de São Vicente de Fora, numa atitude de grande simbolismo anti-moçárabe que congregou numa mesma iniciativa a vontade real, os monges crúzios de Santa Cruz de Coimbra e os agentes de Cluny e de Roma, as primeiras relíquias do mártir que aportaram a Lisboa foram depositadas na igreja de Santas Justa e Rufina, um dos antigos templos moçárabes. Mas esta é já uma referência tardia, muito possivelmente com outras relações que não as exclusivamente ligadas ao “problema moçárabe”. Como será também tardia e ligeiramente descontextualizada deste problema o episódio do “bispo negro de Coimbra”. A morte do prelado lisboeta em 1147, a que se seguiu certamente o desmantelamento da organização eclesiástica autóctone, foi um golpe do qual a comunidade moçárabe parece não mais ter-se recomposto.

²⁹ Como já defendeu Armando Martins, *Santa Cruz de Coimbra nos séculos XII e XIII. Aspectos de cultura e formas de mentalidade a partir dos seus manuscritos*, Lisboa, Provas de aptidão científica e pedagógica em História Medieval de Portugal apresentadas à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1989, p.115.

³⁰ Veja-se a este respeito Francisco J. Hernández, “A catedral, instrumento de assimilação”, *Toledo – séculos XII-XIII. Muçulmanos, Cristãos e Judeus: o saber e a tolerância* (1991), Lisboa, Terramar, 1996, p.75.

³¹ Cfr. Saúl António Gomes, “6. Grupos étnico-religiosos...”, *Op. Cit.*, p.341.