

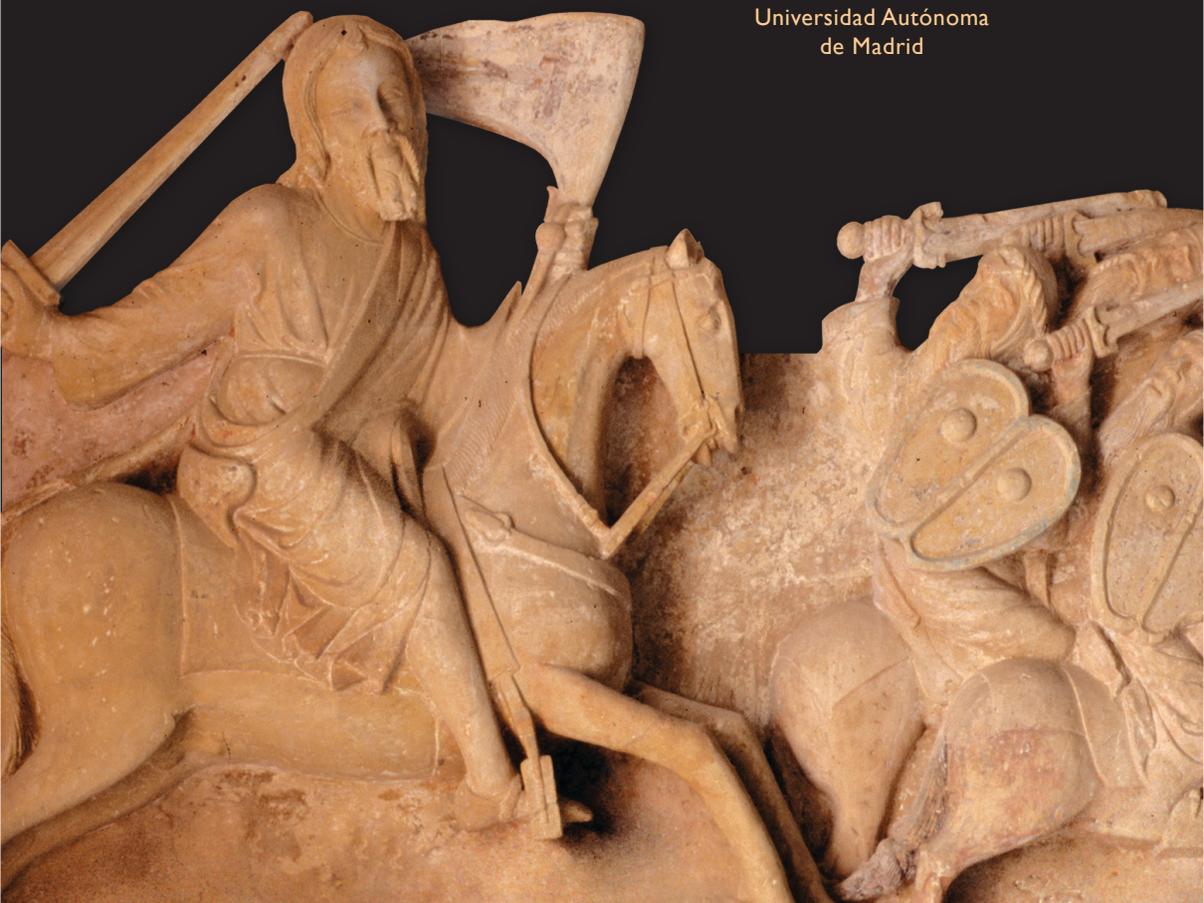
CRISTÃOS CONTRA MUÇULMANOS NA IDADE MÉDIA PENINSULAR

CRISTIANOS CONTRA MUSULMANES EN LA EDAD MEDIA PENINSULAR

Carlos de Ayala Martínez | Isabel Cristina F. Fernandes (Coord.)

Edições Colibri

Universidad Autónoma
de Madrid



Biblioteca Nacional de Portugal

– *Catálogo na Publicação*

CRISTÃOS CONTRA MUÇULMANOS NA IDADE MÉDIA PENINSULAR

Cristãos contra muçulmanos na Idade Média peninsular : bases ideológicas e doutrinárias de uma confrontação : (séculos X-XIV) = Cristianos contra musulmanes en la Edad Media peninsular : bases ideológicas y doctrinales de una confrontación : (siglos X-XIV) / coord. Carlos de Ayala Martínez, Isabel Cristina F. Fernandes. – 1ª ed. – (Extra-coleção)

ISBN 978-989-689-525-9

I – AYALA MARTÍNEZ, Carlos de., 1957-

II – FERNANDES, Isabel Cristina F., 1957-

CDU 94(46)“09/13”(042)

La edición de este libro ha sido parcialmente subvencionada con la financiación del Ministerio de Economía y Competitividad, Secretaría de Estado de Investigación, Subdirección General de Proyectos de Investigación, Referencia: HAR2012-32790.

Título: Cristãos Contra Muçulmanos na Idade Média Peninsular.
Bases ideológicas e doutrinárias de um confronto (séculos X-XIV)
Cristianos Contra Musulmanes en la Edad Media Peninsular.
Bases ideológicas y doctrinales de una confrontación (siglos X-XIV)

Coordenação: Carlos de Ayala Martínez / Isabel Cristina F. Fernandes

Edição: Edições Colibri / Universidade Autónoma de Madrid

Editor: Fernando Mão de Ferro

Paginação: Abílio Alves

Revisão dos textos: I. C. Fernandes; J. F. Duarte Silva

Capa: Raquel Ferreira; imagem criada a partir da fotografia do alto-relevo da Igreja Matriz de Santiago do Cacém. Foto A. Chapa – Município de Palmela

Depósito legal n.º 398 140/15

Lisboa, Outubro de 2015

Mouros e Guerra Santa na produção do Mosteiro de S. Vicente de Fora: o *Indiculum* e a *Crónica da tomada desta cidade de Lisboa aos mouros e da fundação deste Mosteiro de S. Vicente*

Maria Filomena Lopes de Barros

Universidade de Évora – CIDEHUS*

A origem do Mosteiro de S. Vicente de Fora encontra-se intrinsecamente ligada à conquista da cidade de Lisboa. O relato fundacional da instituição – *Indiculum foundationis monasterii beati Vitentii Ulixbon*¹ – preserva a memória desse ato matricial, que será reescrita no séc. XIV ou inícios do XV, na *Crónica da tomada desta cidade de Lisboa aos mouros e da fundação deste Mosteiro de S. Vicente*.² Neste último texto, o anónimo escritor postula a “verdade” da sua “história”, justificando-a com o facto de estar “escrita nos livros do mosteiro”, e anuncia a sua intenção de a traduzir, “em linguagem”.³ Tradução parafrásica que – como as demais na Idade Média –, infere de um carácter próprio, amplamente transformador da redação original, à qual são aditadas transmutações e considerações de vária ordem, consentâneas não apenas com o diferente contexto cultural em que se insere esta última produção escrita, como reveladoras também da personalidade individual do seu anónimo redator⁴. De resto, como o afirma F. Catroga,

* Este trabalho é financiado pelos fundos nacionais da FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia, sob o projeto UID / HIS / 00057/2013.

¹ A edição usada ao longo do texto constitui-se como o Apêndice I de: NASCIMENTO, Aires A. (ed.), *A conquista de Lisboa aos Mouros. Relato de um Cruzado*, Lisboa: Nova Vega, 2.^a ed., 2007, p. 178-201 (doravante citado por *IF*).

² Foi adotada este título ao longo do texto, por uma questão de comodidade de citação do mesmo. De facto, ele consta do manuscrito da Biblioteca Nacional, mas por adição posterior – FONSECA, Fernando Venâncio Peixoto da (ed.), *Crónica da Tomada de Lisboa*, Edição fac-similada, paleográfica e crítica, com anotações, Lisboa, [s. ed.], 1995, p. 17 (doravante citado por *CTL*). Nas citações deste artigo foi utilizada a edição crítica desta edição, sendo atualizada a grafia.

³ *CTL*, p. 77.

⁴ Para alguns dados de comparação entre os dois textos ver: DIAS, Isabel, «De como o

“cada presente constrói a sua própria história dentro do horizonte da possibilidade que ele é, não só em função da onticidade do que ocorreu, mas também da sua coerência, necessidades e expectativas”.⁵

Ambos os textos fundacionais se inserem num contexto de metamemória, confrontando-se com a figura do *mouro* vencido. E, não obstante, apenas no último se consubstancia a percepção desse muçulmano, praticamente ausente do primeiro, apelando a uma deliberada construção da alteridade no período final da época medieval. Importa, pois, analisar qual “a coerência, necessidades e expectativas” que marginam o anónimo autor da *Crónica* romance, na sua “refundação” do texto original, e na sua intrínseca relação com o *scriptorium* da instituição em que se integra.

1 O *Indiculum foundationis monasterii beati Vitentii Ulixbon*, escrito no séc. XII, após a tomada da cidade, em Outubro de 1147, refere o ano da sua produção, datando-o do terceiro ano de governação de Sancho I, ano da Encarnação de 1188⁶, sob o priorado de D. Paio⁷. Como o menciona Armando de Sousa Pereira, o texto terá sido provavelmente redigido por um anónimo monge teutónico, que terá permanecido na cidade de Lisboa e integrado a primitiva comunidade de religiosos do Mosteiro de S. Vicente, entretanto fundado.⁸

Mosteiro de S. Vicente foi refundado», in *O Género do Texto Medieval* (coord.), Cristina Almeida RIBEIRO e Margarida MADUREIRA, Lisboa: Cosmos, 1997, p. 139-144.

⁵ CATROGA, Fernando, *Os passos do Homem como restolho do Tempo. Memória e fim do fim da História*, 2.ª ed., Coimbra: Almedina, 2011, p. 20.

⁶ As dúvidas sobre a datação do texto têm dividido os autores que sobre ele se debruçaram. Para Aires A. Nascimento, seria possivelmente anterior a 1173, por não referir a disputa das relíquias de S. Vicente, narrada nos *Miracula S. Vicentii*, da autoria de Estevão, chantre da catedral de Lisboa – *IF*, nota 1, p. 200. A mesma tese perfilha Armando de Sousa Pereira, partindo também da provável identificação do Fernão Peres, referido como testemunha dos acontecimentos, ainda vivo na altura da escrita do *Indiculum*, com Fernão Peres de Soverosa ou Fernão Peres Cativo, personagem destacada da corte de Afonso Henriques, que surge na documentação entre 1129 e 1159 (como alferes-mor de 1129 a 1137 e como mordomo-mor entre 1137 e 1159 – *IF*, nota 3, p. 200.). Neste sentido, o autor situa a produção do texto entre 1159 e 1173, considerando que a parte final do mesmo, onde é registada a datação, poderia constituir-se como um acrescento posterior – PEREIRA, Armando de Sousa, «Guerra e Santidade: o cavaleiro-mártir Henrique de Bona e a conquista cristã de Lisboa», in *Lusitânia Sacra*, 2.ª série, 17 (2005): 19-20. Stephen Lay, contudo, aceita a datação proposta no próprio texto (1188) invocando a intencionalidade da omissão da trasladação de S. Vicente, justamente pelo desfecho desfavorável ao Mosteiro, que assistiu à deposição das relíquias do seu epónimo na Sé de Lisboa – LAY, Stephen, «Miracles, martyrs and the cult of Henry the crusader in Lisbon», in *Portuguese Studies*, 24 -1 (2008): 7-31.

⁷ *IF*, p. 197. Trata-se de D. Paio Gonçalves, que deverá ter assumido essas funções em 1172, como segundo Prior de S. Vicente, tendo exercido esse cargo até 1208 – Guardado da SILVA, Carlos, *O Mosteiro de S. Vicente de Fora. A comunidade regrante e o património rural (séculos XII-XIII)*, Lisboa: Edições Colibri, 2002, p. 65.

⁸ Armando de Sousa PEREIRA, “Guerra e Santidade ...”, p. 19. Alguns elementos discursivos remetem diretamente para uma individualização dos teutónicos face à

O discurso consigna um inusitado protagonismo dos cruzados na tomada da cidade de Lisboa (ignorando-se por completo as demais milícias que acompanharam o monarca), constituindo-se, o relato do martírio de um deles, Henrique de Bona, e dos seus milagres, como o eixo central da sacralização do próprio cenóbio⁹. A eles, de resto, se imputa a tomada da cidade, constituindo-se como os sujeitos quase absolutos de uma narrativa, apenas compaginada pela iniciativa do soberano português, à qual ordeiramente se submetem.

Assim, relata o texto, o monarca, aos 40 anos de idade e aos 18 do seu reinado, reuniu o seu exército contra os sarracenos e sitiou Lisboa. Tinha com ele “um punhado de homens fortes e selecionados, que o Senhor lhe enviou em seu auxílio”, abrasados de zelo religioso, e vindos de diversas regiões do Norte, em 190 navios¹⁰ – “Eram eles, de facto, guerreiros dos mais fortes pelo vigor, todos com couraças e capacetes, empunhando lanças, escudos e espadas, atiradores de arco, treinados para a guerra”.¹¹. O campo semântico que enforma a descrição física dos cruzados (termo que, de resto, não surge no texto, sendo a designação de “franci”¹² a que se aplica a este conjunto heterogéneo de combatentes), remete para o ideal da descrição do guerreiro medieval, pelas suas características corporais (“uirorum fortium manum”, “uir bellatores fortissimi”, “uiribus ac mole corporea, uidebantur quippe gigantea membra gestare”), complementadas pela excelência do seu armamento e equipamento militar e, finalmente, pelo zelo (“zelus”)¹³ com que se lançam nos combates, com desprezo pela própria vida.

É, de resto, este zelo que justifica a sua iniciativa de ataques consecutivos à cidade, levando à morte de muitos deles sob as setas dos seus defenso-

generalidade das forças cruzadas: por um lado, no conhecimento demonstrado relativamente ao lugar de origem do mártir Henrique, Bona, que se explicita ficar a quatro léguas de Colónia (*idem, ibidem*); por outro, no relato da divisão dos espaços cemiteriais entre os teutónicos e os ingleses – respetivamente na área onde se edificará o Mosteiro de S. Vicente e naquela em que será erigida a igreja de Santa Maria dos Mártires – apenas para os primeiros se explicita a nomeação de um presbítero, Ruardo ou Winando e de um leigo, Henrique, o guardião do espaço e o responsável pelo toque das horas canónicas, “de acordo com o costume da sua terra” – *IF*, p. 185. Esta proposta não foi considerada por Stephen Lay, posto o seu artigo ser posterior ao de A. S. Pereira ao qual, de resto, cita na bibliografia. Assim, para Lay, o *Indiculum*, classificado como uma “crónica portuguesa” e o seu anónimo autor também como português, demonstraria uma mudança de mentalidade da população do reino, com a total aceitação da ideologia cruzadística. Revelador é o subtítulo desta sessão, intitulado: “The *Indiculum foundationis S. Vicentii: A sea-change in Portuguese attitudes?*” – Stephen LAY, “*Miracles, martyrs and the cult of Henry the crusader in Lisbon*”..., p. 15 -19.

⁹ Armando de Sousa PEREIRA, “Guerra e Santidade ...”, p. 19.

¹⁰ *IF*, p. 179

¹¹ *IF*, p. 181.

¹² O texto explicita o seu significado: “*erat enim hoc uocabulum commune omnibus qui de finibus Galliarum aderant ibi*” (“era na verdade esta a designação comum a todos os que vinham dos confins das Gálias e aí se encontravam”) – *IF*, p. 180 – 181.

¹³ *IF*, p. 178 e p. 180.

res e conseqüentemente, à necessidade de criar cemitérios para esses mártires – proposta que, de resto, se deve ao monarca: para os teutónicos, no espaço onde se edificará o Mosteiro de S. Vicente, cuja construção se começa ainda durante o cerco; para os ingleses na zona depois ocupada pela igreja de Santa Maria dos Mártires. É no primeiro espaço cemiterial que o corpo de Henrique de Bona começa a operar milagres, e essas “graças de Deus”, ao tempo que legitimam também motivam os cruzados para uma investida final à cidade: “retomam forças, cerram fileiras, levantam engenhos, derrubam muros, em torno, com aríetes, fazem cair sobre as muralhas dardos e flechas, encurralam os inimigos por todos os lados, não os deixando descansar por um momento sequer.” O desfecho lógico de “tanta firmeza e tanta persistência”, será a perda de qualquer esperança de resistência por parte dos muçulmanos (“pagani”), que acabarão por capitular, incapazes de prolongar por mais tempo o esforço de guerra (“Estavam, na verdade, já quase exaustos, de fora, pela espada, de dentro, pela mímica de pão e de água.”)¹⁴.

O relato foca-se, depois, no que se infere como um dos principais objetivos deste texto memorialístico, a total isenção do seu cenóbio face à jurisdição episcopal da Sé de Lisboa, que encontra a sua justificação no minucioso relato do acordo entre Afonso Henriques e o bispo da cidade, Gilberto de Hastings.¹⁵ Convocado o bispo, o rei ter-lhe-ia dado a escolher entre a tutela de Santa Maria dos Mártires e a de S. Vicente, ficando aquela que não fosse por ele selecionada, reservada para o patronato régio. Gilberto invoca a necessidade de convocar o Cabido, sob cujo conselho deveria tomar essa decisão, tendo finalmente optado por Santa Maria dos Mártires, por estar mais próxima da cidade e por ser aí que se faziam as maiores ofertas. E, conclui-se no final deste episódio, “a partir desse momento, o bispo de Lisboa com os seus clérigos entrou em posse plena da basílica de Santa Maria, aos Mártires, que o rei Afonso lhe concedeu contra a liberdade perpétua da basílica de S. Vicente, cuja posse de futuro, com todos os seus direitos, lhe pertenceria e com tal estatuto a reteve para si.”¹⁶ Tendo o rei procurado e instalado “homens de santa observância” no Mosteiro de S. Vicente, “recomeçam os milagres divinos, junto do sepulcro de Henrique, cavaleiro de Cristo” – uma palma, trazida por um peregrino de Jerusalém e deposta na cabeceira do túmulo, reverdeceu e rebentou da terra, tendo operado curas milagrosas em todos aqueles que utilizavam as suas folhas¹⁷. O poder divino sancionava, pois, a decisão do monarca. A dotação régia de

¹⁴ *F*, p. 188-189.

¹⁵ Armando de Sousa PEREIRA, «Guerra e Santidade ...», p. 21. Relativamente à análise deste episódio, cf. BRANCO, Maria João Violante, «Reis, bispos e cabidos: a diocese de Lisboa, durante o primeiro século da sua restauração», em *Lusitânia Sacra*, 2ª série, 10 (1998), p. 61-63.

¹⁶ *IF*, p. 188-193.

¹⁷ *IF*, p. 193.

propriedade e os benefícios outorgados aos que nesse Mosteiro escolhessem ter sepultura (ênfaticamente pela transcrição de uma carta de privilégio de Afonso Henriques), assim como a referência aos indivíduos escolhidos pelo rei para o dirigir, encerra o texto, finalizado pela datação do mesmo.

Analisando o episódio entre Afonso Henriques e o bispo de Lisboa, Maria João Branco salienta como ele reflete, na sua estrutura estereotipada, “o modelo ideal de relacionamento entre o rei e os eclesiásticos e dos eclesiásticos entre si”. Não apenas, afirma a autora, existiria uma anuência estratégica do bispo face ao rei, como ainda se assume a indispensabilidade da consulta ao Cabido da Catedral para a decisão final do prelado.¹⁸ Resta acrescentar, que todo o texto remete para um paradigma idealizado, a vários níveis: na exaltação dos cruzados, os mais fortes e destemidos guerreiros, no papel ordenador do rei, a quem se devem todas as iniciativas políticas (do ataque à cidade ao contexto fundacional das duas igrejas), sem contestação alguma das suas ações (quer pelos guerreiros do Norte da Europa, quer pelas autoridades eclesiásticas) e, finalmente, no balizar desta *narratio* num contexto ideológico puramente religioso, em que a ação bélica da conquista de Lisboa se constitui como pano de fundo para a construção de um espaço sagrado e, para mais, na direta jurisdição do monarca.

Neste sentido se entende a omissão do *mouro*, contraponto necessário ao desenrolar dos acontecimentos, mas nunca sujeito da narrativa. Apenas sete referências os individualizam ao longo do texto, oscilando entre os termos de “sarraceni” e “pagani” e, uma única vez, como “mauri”¹⁹, num contexto linguístico neutro, a que não é acrescentado qualquer tipo de qualificativo ou imputado qualquer ato (a não ser o genérico, do combate, e, finalmente, o da rendição), ao contrário do que se verifica na Carta do Cruzado R. A própria apropriação simbólica da morte não recai sobre os vencidos, mas postula-se com uma valoração positiva dos cruzados, na percepção do martírio²⁰, legitimador e sacralizador do espaço do cenóbio.

¹⁸ Maria João Violante BRANCO, «Reis, bispos e cabidos...»: p. 62.

¹⁹ Afonso Henriques, descrito como “exterminador dos inimigos da Cruz de Cristo” reúne os seus exércitos contra os “sarracenos” (*IF*, p. 178); no estabelecimento dos respetivos acampamentos, os teutónicos ocupam as casas dos subúrbios orientais da cidade, daí expulsando os “sarracenis”; do mesmo modo procedem os ingleses “e a restante gente da Bretanha e da Aquitânia na parte ocidental da cidade, de onde escorraçam os pagãos (“paganis”)” (*Idem*, p. 180-181); referem-se os primeiros combates dos cruzados contra os “sarracenis” (*Idem*, p. 180-181); os “pagani” finalmente capitulam (*Idem*, p. 193): na voz do cabido ao bispo de Lisboa, é referido que foi o rei que, com a proteção de Cristo, “expulsou os pagãos da terra que habitamos” (“paganos expulit de terra quam incolimus”) (p. 190-191); na transcrição da carta régia ao Mosteiro, o rei afirma que o tomou sob sua proteção “na conquista de Lisboa aos Mouros” (*Idem*, p.195).

²⁰ Cf. ROSA, Maria de Lurdes, «Hagiografia», in *Dicionário de História Religiosa de*

2. A tradução parafrásica deste texto, a *Crónica da tomada desta cidade de Lisboa aos mouros e das fundação deste Mosteiro de S. Vicente*, escrita já em romance, transfigura a vários níveis esta narrativa.²¹ Um dos aspetos mais salientes, contudo, refere-se exatamente à perceção do *mouro* (de resto, o único vocábulo utilizado para definir os muçulmanos)²², numa carga ideológica que, ausente da redação matricial, postula agora uma outra ideia de *guerra santa*, justamente centrada na figura dos “inimigos da santa fé católica”. De facto, no prómio do texto introduz-se logo esta matiz, apondo-se, como um dos seus objetivos, o conhecimento para “todo o verdadeiro cristão, filho da santa igreja”, de como a cidade de Lisboa “foi filhada e tirado do poder dos inimigos da santa fé católica, que som chamados filhos e servos de Mafamede e da sua seita diabólica, de que eles fazem em cada dia memória na mesquita, que é chamada casa de perdição.”²³ O segundo objetivo constitui-se, logicamente, como a transmissão do relato fundacional do Mosteiro de S. Vicente, inserto nesse mesmo contexto, numa perspetiva que retoma, no prosseguimento do *Indiculum*, a sacralização desse espaço através do mártir Henrique e dos milagres aí realizados, e o patronato régio do Mosteiro, ratificando a sua autonomia face à jurisdição episcopal. Neste sentido, tal como o texto latino, mas com um mais consciente propósito, a *Crónica* filia-se nos textos que, como o refere Lurdes Rosa, “reclamam para os mosteiros a ‘fundação régia’, sinal de prestígio e supremacia sobre as restantes instituições eclesíásticas”.²⁴

Os objetivos primevos não mudam, pois, embora o discurso e a própria cronologia dos acontecimentos se configurem de forma distinta, implicando uma outra perceção da realidade – uma nova “refundação” do Mosteiro, como a define Isabel Dias²⁵. Refiram-se, em primeiro lugar, os protagonistas. Os Cruzados (“nações de cristãos”), sem dúvida, que, no entanto, apenas posteriormente chegam ao palco dos acontecimentos, atraídos pela “fama e voz” dos feitos que Afonso Henriques e as suas “companhas” perpetravam

Portugal, dir. de Carlos Moreira de AZEVEDO, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, p. 335-336.

²¹ Um primeiro vetor refere-se às próprias origens do texto. Se, para o *Indiculum* ele foi escrito tomando os testemunhos orais de Fernão Peres (ver nota 6) e do teutónico Ota, converso de S. Vicente de Fora (*IF*, p. 178-179), para a *Crónica* estes seriam os seus redatores (*CTL*, p. 78).

²² Sobre a semântica do *mouro* ver: BARROS, Maria Filomena Lopes de, «Christians and Mudejars: Perception and Power in Medieval Portuguese Society», «Mudéjares e cristãos: percepções e poder na sociedade medieval portuguesa», in *Imago Temporis. Medium Aevum*, V (2011):135-147 (versão inglesa); 427-437 (versão portuguesa).

²³ *CTL*, p. 77.

²⁴ ROSA, Maria de Lurdes, “A santidade no Portugal Medieval”, in *Lusitânia Sacra*, 2ª série, 13-14 (2001-2002), p. 402.

²⁵ Cujo título do artigo é justamente «De como o Mosteiro de S. Vicente foi refundado» – cf. Nota 4.

contra os Mouros. Assim, “os cristãos dos senhorios de França e de Bretanha e de Quitânia e as nações dos Gontónicos”, considerando como era “grande serviço de Deus e salvação das almas dos cristãos” o cerco de Lisboa, sentiram “inveja” (“que é inveja de se haver de acrescentar o seu [de Deus] serviço”), tendo aparelhado barcos que os trouxeram, juntamente, para participar na conquista da cidade.²⁶ Esta dilação da ação, subordinadora da participação desses combatentes a uma prévia iniciativa do rei e dos seus homens, marca substantivamente a reformulação de um texto que pretende resgatar outros protagonistas, os “portugueses”, ausentes no *Indiculum* mas recuperados nesta narrativa²⁷. De facto, não apenas é enfatizada a sua ação estruturante na conquista da cidade, como também o é o conceito de mártirio, alargado, nesta *Crónica*, a todos os que verteram o seu sangue nesta empresa.²⁸

Neste contexto, de resto, a fundação do Mosteiro de S. Vicente, como o de Santa Maria dos Mártires, agora deslocada para o período pós conquista da cidade, não é tão obviamente imputada aos espaços cemiteriais desses estrangeiros. Se, no primeiro caso, se referem os “gontónicos e grã parte dos ingleses e das outras nações” que aí enterram “os corpos dos santos mártires”, também se acrescenta que “outrossim os portugueses aí faziam suas sepulturas”, insistindo-se, “sobre os corpos dos santos mártires”.²⁹ Significativamente, o mesmo não se aplica para Santa Maria dos Mártires, referido apenas como espaço sagrado de “franceses e de Colonha e de outras terras”³⁰. A “nacionalização” do relato importa, apenas, para o Mosteiro de S. Vicente, pois é a sua memória que se pretende perpetuar, reescrevendo-a e readaptando-a ao coetâneo contexto da sua redação. E porque não insinuar uma maior legitimidade da instituição a que pertence o anónimo autor, face a outra, que lhe é concorrente? S. Vicente foi “português” desde o seu início, apesar de intrinsecamente ligada ao miraculoso corpo do cavaleiro Henrique³¹; Santa Maria dos Mártires matricialmente “estrangeira”.

Desta “nacionalização”, de resto, decorre também um mais desenvolvido protagonismo do rei, cujas intervenções, em múltiplos discursos diretos, criam “situações narrativas novas, baseadas em elementos completamente

²⁶ CTL, p. 78.

²⁷ Aspeto já sublinhado por Isabel DIAS, «De como o Mosteiro de S. Vicente foi refundado»..., p. 140- 141.

²⁸ Consumada a entrada na cidade, acumulavam-se os corpos, tanto de “Portugueses como dos Franceses e das outras nações susoditas”, os quais “verteram o seu sangue por amor de Jesus Cristo sabendo e sendo bem certo que eram todos mártires e as suas almas eram no Paraíso” – CTL, p. 79.

²⁹ CTL, p. 82.

³⁰ *Idem, ibidem.*

³¹ *Idem*, p. 83.

estranhos ao *Indiculum*”.³² Um significativo exemplo desta asserção refere-se à própria escolha do monarca que, neste texto, deliberadamente recai sobre S. Vicente, em função dos atos milagrosos que aí decorrem. Nexo de causalidade que afasta, pois, a ação fortuita tal como é narrada na redação matricial, em que Afonso Henriques cede o direito de opção ao bispo da cidade.³³ Esta intencionalidade que, logicamente, pretende reforçar a ligação entre o monarca e o Mosteiro, constitui-se como um laço poderoso entre o Passado e o Presente, na legitimação dessa instituição religiosa: “e dêis ali em diante o dito mosteiro foi sempre chamado câmara e visitação dos reis e sua guarda e defendimento de seu sangue”³⁴.

O protagonismo do rei é alicerçado numa perspetiva ideológica, intrinsecamente veiculada à Guerra Santa, por um lado, à preocupação de sublinhar a ligação com Roma e, conseqüentemente à ortodoxia católica, por outro. A figura de Afonso Henriques, caracterizada no *Indiculum* como “extraordinário e decidido exterminador dos inimigos da Cruz de Cristo”³⁵ é agora enfatizado com uma intencionalidade ausente do primevo discurso, deslocando-se o “zelo” cruzadístico para o monarca, como motor da ação da conquista da cidade: o rei “havia grã vontade de destruir a mesquita de Mafomede e de levantar a santa cruz de Nosso Senhor Jesus Cristo e a vitória da Santa Igreja de Roma”³⁶. A ideia é reforçada em vários outros pontos do texto como, por exemplo, no discurso do monarca, já no interior da cidade, em que refere o esforço das “nações” vindas para ajudar os “portugueses”, “com grande devoção de levantar o nome da santa igreja de Roma”, os quais haviam vertido o seu sangue, “por amor de exaltar a fé de Jesus Cristo”, tendo vencido os “filhos da seita de Mafomede” e erguido “o nome da Santa Igreja”. Ideologia, de resto, reforçada e legitimada pela perspetiva dos demais protagonistas, o arcebispo e os bispos que, neste discurso (justificativo da fundação dos dois mosteiros), vêm o “talante” do soberano “de levantar a Santa Igreja” e, acrescenta-se, “como era verdadeiro cristão e bem fiel católico outorgaram o que dizia”³⁷.

Como no *Indiculum*, a sintonia entre o rei e a hierarquia eclesiástica é total. Não obstante, na *Crónica* essa relação transmuta-se, como foi referido, inserindo um propósito fundamental, o de justificar as ações do monarca em função da Igreja e da autoridade de Roma. De facto, existe, no trecho considerado, um elemento de submissão à hierarquia eclesiástica, que “outorga” a intenção do monarca. Aspeto de certa forma corrigido, no decorrer da narra-

³² Isabel DIAS, «De como o Mosteiro de S. Vicente foi refundado»..., p. 142.

³³ *Idem, ibidem*, p. 143.

³⁴ *CTL*, p. 84.

³⁵ *IF*, p. 178-179.

³⁶ *CTL*, p. 78.

³⁷ *CTL*, p. 80.

tiva. No discurso direto do próprio rei é evocada a autoridade do Supremo Pontífice, a que o monarca não poderia recorrer para legitimar a fundação dos dois Mosteiros, por se encontrar “longe”. Assim, os prelados presentes deveriam fazer o que o Santo Padre faria, instando-os Afonso Henriques a que ordenassem “como vos é mandado da igreja de Roma, que fundeis e edifiqueis as casas de Deus” assim como “de destruir as mesquitas, que são casas de perdição”³⁸. Se, por um lado, não se deixa de celebrar a autoridade do papado, e se procede a uma menção explícita à autorização das autoridades eclesiásticas à iniciativa régia, por outro é o monarca o intérprete da própria Igreja e o mobilizador da ação dos seus prelados – o monarca “ordenador”, em plena conformidade, contudo, com o ideário da Igreja Católica e das suas legítimas autoridades³⁹.

Esta conceção de poder reflete-se, algumas vezes mais, no decorrer do texto. Assim, depois de Afonso Henriques ter promovido a eleição do bispo, escreve ao Sumo Pontífice, relatando os acontecimentos da conquista da cidade e solicitando a ratificação do epíscopo e de “tudo o al que queria fazer”, na dotação dos Mosteiros “que edificara em tempo de guerra”. A resposta é, logicamente, sancionadora dos atos do rei: o Santo Padre outorgou-lhe tudo o que fora pedido, vendo “tantas boas obras quantas el-rei fazia e como por sua lança e espargimento do seu sangue e dos cristãos tirara a terra de poder dos mouros e a serviço de Deus e da Santa Igreja a trouxera”, tendo dado graças a Deus “porque a Santa Igreja avia tão nobre filho como o dito rei”. O Papa ultrapassa mesmo o solicitado pelo rei, pois “abriu o tesouro espiritual de S. Pedro e outorgou-lhe grandes perdões e grandes indulgências”, para que Afonso Henriques os distribuisse “aos criados e outrossim aos ditos mosteiros que havia feito”⁴⁰.

A apologia do rei não poderia ser mais explícita, sendo, para mais, imputada à figura cimeira da Cristandade, numa legitimação que valida a perspetiva ideológica do anónimo redator do texto: um monarca que, pelas suas ações, implicitamente se constitui como intérprete da Igreja, a qual se subordina, contudo, às suas iniciativas, reconhecendo-lhe a expressão de um poder “ordenador” da sociedade. Deste modo, é a Afonso Henriques que cabe repartir os perdões e indulgências outorgadas pelo papado. Na estrutura do texto, esta sujeição expressa-se num esquema em que se relata a ação

³⁸ *CTL*, p. 80-81.

³⁹ Este superioridade do monarca e a consequente subordinação dos eclesiásticos é veiculada pelo autor em vários passos da obra, em que associa os eclesiásticos às ações do rei, mas mencionando-os sempre depois deste. É o que se verifica nomeadamente na descrição da fundação do Mosteiro de S. Vicente e de Santa Maria dos Mártire, em que a ação simbólica de colocar uma pedra, previamente benzida, no sítio em que seriam erigidos os edifícios é realizado por Afonso Henriques, “com todos os cristãos e com estes prelados” – *CTL*, p.81.

⁴⁰ *Idem*, p. 58.

(sempre do rei), para depois se inserir a reação/ratificação (do clero). Deste modo, depois da resposta do Papa, Afonso Henriques chama o bispo da cidade, Gilberto, e, uma vez mais em discurso direto, informa-o da sua decisão de dividir a jurisdição dos dois Mosteiros, ficando S. Vicente sob o padroado régio e Santa Maria dos Mártires sob o episcopal. Ao contrário, pois do *Indiculum*, é o rei que decide, como foi referido, mas, em conformidade com a *narratio* desse texto, a resposta do bispo vai igualmente no sentido de reunir o cabido, que, logicamente, expressa um entusiástico apoio à resolução do monarca: “Nos todos d’el-rei somos e esta terra em que vivemos, ele com ajuda de Deus a tomou aos mouros e os deitou dela fora e deu voz, sede e morada à Santa Igreja. Porém parece-nos que é muito bem feito assim como el-rei quer que assim seja, e daqui em diante faça como entender por serviço de Deus e da Santa Igreja.”⁴¹

3. Ao protagonismo do rei, e para mais, transmitido numa inequívoca imagem ideológica que ressalta pela mão do anónimo autor, a *Crónica* aduz uma outra significativa modificação do texto original, referente à própria ação de tomada da cidade. No contexto apologético deste texto memorialístico a rendição propagada pelo *Indiculum*, transforma-se agora, numa conquista. Afonso Henriques, “com suas gentes e outrossim com a clerezia ... chamando Iesu Christo e Santiago ... per força de armas com ajuda de Deus houveram de romper os muros e entrar por força a dita cidade”⁴². Quebra-se, então, a noção da morte e de sangue celebrada no *Indiculum*, enquanto requisito unívoco do martírio dos Cruzados – a morte, é tanto sofrida, pela fé de Cristo, como gerada no extermínio dos infiéis. Aspetos complementares que veiculam o *mouro* enquanto sujeito também do relato, numa valorização intrínseca da celebração da conquista da cidade, da apologia do monarca e da ideologia da Guerra Santa.

Deste modo, a entrada “por força de armas” em Lisboa leva ao extermínio quase total do inimigo “E mataram na entrada tantas companhias de mouros, que os rios de sangue corriam pelas praças da dita cidade”⁴³. De facto, outras duas “entradas” são ainda referidas no texto. A segunda, depois dos milagres, já previamente consignados no *Indiculum*, dois dos quais realizados pelo corpo do mártir Henrique, – a cura de dois jovens surdos-mudos e o aparecimento do mártir exigindo que o seu escudeiro fosse enterrado junto a si – e o último, referente ao sangramento dos *eulogia*, no texto original ou do “pão da caridade”, na *Crónica*, que não lhe é diretamente imputado.⁴⁴ Estes milagres teriam galvanizado de tal forma os comba-

⁴¹ *Idem*, p. 59.

⁴² *CTL*, p. 49.

⁴³ *Idem*, p. 79.

⁴⁴ No *Indiculum*, em que todas estas ações se passam ainda antes da tomada da cidade, ao contrário da *Crónica*, que as situa com posterioridade a essa conquista, relata-se o

tentes que “ainda estavam de fora [da cidade] com suas tendas armadas”, que os levava a entrar “muros adentro” e a atacar vigorosamente os mouros, conduzindo-os à fuga e a propagar a ideia, “per todas suas terras, que perdida haviam, para sempre, a dita cidade”. E, acrescenta-se, quantos mouros, daqueles que assim fugiram dela, eram achados, logo os matavam”⁴⁵.

Esta “nova conquista” de Lisboa, destinada, provavelmente, a acertar a cronologia proposta no texto com o relato do *Indiculum* (em que a capitulação se realiza depois dos três milagres referidos, que teriam, justamente, galvanizado os Cruzados), enfatiza a ideia da irremediabilidade da perda da cidade, propagada pelos muçulmanos que conseguem fugir, e reforça a noção de uma purificação desse espaço, expurgada do seu elemento infiel, pela morte e pela fuga, anunciando a sua plena cristianização, pela terceira e final entrada na cidade: a de Afonso Henriques e de todos os cristãos, em procissão solene, realizada no dia da festa dos mártires Crispim e Crispiano.⁴⁶

Com efeito, o *mouro* adquire, neste texto, uma função significativa de contraponto da ação triunfalista dos cristãos e, sobretudo, de Afonso Henriques. No campo semântico, à neutralidade vocabular do *Indiculum*, sucede-se, na *Crónica*, uma adjetivação pejorativa dos muçulmanos, que contribui para intensificar o sentido do discurso apologético. Eles são “filhos e servos de Mafomede e da sua seita diabólica”⁴⁷ e “inimigos da fé de Jesus Cristo e da santa Igreja”⁴⁸, a mesquita, a “casa da perdição”⁴⁹. Não obstante, o anônimo autor do *scriptorium* de S. Vicente não pode ignorar a realidade social do Medievo português, em que a minoria muçulmana se integra, e, particularmente, o caso de Lisboa. A narrativa idealizada da conquista da cidade tem, pois, que ser matizada para justificar a permanência dos muçulmanos, numa inteligibilidade explicitadora do próprio Presente – comportando, uma vez mais, um desvio ao texto matricial. Referindo a matança, relativa ao que considera como a primeira conquista da cidade, acrescenta que “ficaram uns poucos de mouros, e eram cavaleiros”. Estes pediram ao rei “que os nom mandasse matar e que lhes desse um lugar apartado, em que pudessem lavar e criar, e que ficassem seus servos para sempre”, facultando-lhe, em troca, “grandes tesouros d’ haver, que aí jaziam escondidos.” O monarca, depois de consultado o seu conselho, acordou que “nom morressem e que ficassem por servos cativos”, tendo eles, então, entregue “todo aquele que fora dos mouros, assim o que parecia de fora, como o que jazia escondido.” E, conclui o autor, a partir daí “houveram os reis de Portugal pera terem em sua terra os

sangramento das *eulogia*, vocábulo antigo que designa a prática de distribuição do pão bento, como proteção, antes das batalhas – *IF*, nota 134, p. 168.

⁴⁵ *CTL*, p. 86.

⁴⁶ *Idem*, p. 86.

⁴⁷ *Idem*, p. 77.

⁴⁸ *Idem*, p. 78.

⁴⁹ *Idem*, p. 77.

mouros cativos e sujeitos ao seu serviço, assim depois que nascem como até que morrem”⁵⁰. No relato da segunda entrada na cidade, reitera este aspeto, contrapondo aos muçulmanos mortos pelos cristãos, “os outros, a que foi feito o perdão, como já haveis ouvido”, aos quais “davam pouco a comer, por haverem deles de saber os tesouros escondidos”⁵¹.

O discurso revela claramente um intento de desculpabilização da imagem da monarquia portuguesa na permitida permanência desses “inimigos da fé”. Como compaginar, na economia do texto, a apologia de um monarca guiado pelo ideário de uma Guerra Santa que propugna o total extermínio do *outro*, e a legitimada existência desse *outro* na própria cidade e no Reino? O autor pondera esta questão e a ela responde através de um vocabulário revelador. Primeiro, os mouros poupados são “poucos” e, para mais “cavaleiros”; depois, o seu estatuto transmuta-se em “servos” do rei, numa antinomia por si só justificadora dessa aparentemente infundada situação – da nobreza do seu primevo estatuto, descem à situação mais ínfima da sociedade, como “cativos e sujeitos” do monarca. Não se regista aqui, como acontece na *Crónica da Conquista do Algarve* (em termos cronológicos, texto possivelmente próximo do aqui analisado), no relato da capitulação de Faro a Afonso III, a recuperação dos cavaleiros *mouros*, que teriam ficado como vassalos do rei, para o servir quando lhe cumprisse.⁵² Reitere-se, a intenção deste texto é o da construção de uma memória apologética e triunfalista, na exaltação de um Mosteiro intimamente ligado ao rei (e, por isso, participante da sua glória) e fundado no sangue dos mártires.⁵³ Neste sentido, a total subordinação dos “cavaleiros mouros” de Lisboa encontra a sua justificação na contrapartida que oferecem, a de revelar os tesouros escondidos, para além de se despojarem de todos os seus bens em proveito do monarca, que só aceita estas condições depois de consultado o seu conselho. No mesmo registo desculpabilizador, de resto, se acrescenta, aquando do relato da segunda entrada na cidade, o facto de os fazerem passar fome para forçar essas revelações.

A noção de “tesouros escondidos” incorpora o direito islâmico, fazendo parte do conceito mais geral de *zaqāt*, a esmola legal, a única medida tributária de facto estabelecida no Alcorão, que se constitui como um dos cinco pilares do Islão. Com efeito, sobre esses tesouros (*riqāz*) impende o pagamento da *zaqāt*, se bem que a jurisprudência clássica remeta essa obrigação apenas para aqueles que datem do período pré-islâmico.⁵⁴ Um texto mais

⁵⁰ *Idem*, p. 79.

⁵¹ *Idem*, p. 86.

⁵² *Crónica da Conquista do Algarve (texto de 1792)*, comentário e notas de José Pedro MACHADO, separata de *Anais do Município de Faro VIII* (1978), p. 251.

⁵³ São repetidas as referências ao facto de o Mosteiro ter sido “fundado no sangue dos mártires” – cf. p. 84, p. 86 e p. 91

⁵⁴ Cf. ZYSOW, A., «Zakāt», in *Encyclopaedia of Islam*, 2.^a ed., Ed. P. BEARMAN, Th.

tardio, em castelhano, a *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna* ou *Breviario Sunni* que, datado de 1462, se deve ao muftí e alfaquí da aljama de Segóvia, Isā ibn Ġābir (ou, em romance, Iça Jedih, Gebir ou Gidelli)⁵⁵, retoma esta problemática em contexto peninsular. Estruturado segundo o sistema dos *furū*’ (“ramificações”), ou seja das aplicações que desenvolvem a prática da lei (em contraponto aos fundamentos da lei – *uṣūl* –, a parte teórica da jurisprudência), a definição da *zaqāt* insere-se na secção de *ibādāt* (ritual)⁵⁶, como nas demais produções de direito islâmico. Aí é expressamente definido, como a primeira imposição do “azaque” de que se pode tomar o quinto, tudo aquilo que se acha enterrado, especificando-se, em terra dos árabes (“alarbes”) ou em territórios de que os muçulmanos (“muzlimes”) se apoderaram⁵⁷.

Se esta obra é bastante posterior à redação da *Crónica*, ela remete, contudo, para a reprodução da normativa islâmica entre as comunidades muçulmanas ibéricas, sujeitas ao poder cristão, neste caso concreto, em romance. E, nesse texto, essa normatividade ressalta de uma forma particularmente evidente, na frase que explicita a entrega, por parte dos cavaleiros mouros sobreviventes, de “todo aquilo que fora dos mouros, assim o que parecia de fora, como o que jazia escondido.” A noção explicitada, assim como o vocabulário utilizado, remetem justamente para uma significativa analogia (se não mesmo, paráfrase) com os bens sobre os quais recai a *zaqāt*, os expostos à vista ou aparentes (*zāhir*) e os escondidos (*bāṭin*), nos quais se inserem, justamente os tesouros referenciados⁵⁸.

Estes elementos, perturbadores de um texto apologético cristão, deverão, mais do que testemunhar uma hipotética contaminação cultural, difícil de justificar neste contexto, remeter antes para as condições do seu anónimo autor, provavelmente um muçulmano convertido, que teria ingressado no

BIANQUIS, C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W.P. HEINRICH. Brill Online, 2015. Reference. CMR II Authors Temp. 19 August 2015. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/zakat-COM_1377

⁵⁵ Sobre esta personagem que, juntamente com Juan de Segóvia, traduz o Alcorão para castelhano cf.: WIEGERS, G., *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado. Yça of Segovia. His antecedents and successors*, Leiden: Brill, 1994; HARVEY, L.P., *Islamic Spain (1250 to 1500)*, Chicago-London: Chicago University Press, 1992, p. 78-87; ECHEVARRIA, Ana, *The Fortress of Faith*, Leiden-Boston-Koln: Brill, 1999, p. 34-40.

⁵⁶ A outra secção é a de *mu’amalāt*, actos ou feitos jurídicos – cf. ABBOUD-HAGGAR, Soha, «Las Leyes de Moros son el libro de *Al-Tafrī*», in *Cuadernos de Historia del Derecho* 4 (1997), p. 171.

⁵⁷ GAYANGOS, Pascual de (ed.), *Tratados de Legislación Musulmana*, Madrid: Real Academia de la História, 1853 (*Memorial Historico Espanõl* V), p. 313-315.

⁵⁸ A primeira categoria correspondia o gado e a produção agrícola; à última, o ouro e prata, as mercadorias, os produtos de extração mineira e os tesouros enterrados – Cf. ZYSOW, A., «Zakāt»...; ABBOUD-HAGGAR, Soha, “Leyes musulmanas y fiscalidad mudéjar”, in *Finanzas y Fiscalidad Municipal. V Congreso de Estudios Medievales*, Ávila: Fundación Sánchez-Albornoz, 1997, p. 170-171.

Mosteiro de S. Vicente. Deste modo se justificaria que, num discurso próprio, independente do texto latino original, inconscientemente recorresse a imagens e referentes que lhe eram familiares, no caso concreto, a problemática da *zaqāt*, fundamental para qualquer letrado muçulmano. De resto, outro trecho da narrativa parece apontar para esta hipótese, o que se refere ao terceiro milagre acima referido.

No *Indiculum* narra-se que, quando um sacerdote distribuiu as *elogia* antes da batalha⁵⁹, de metade delas jorrou sangue, tendo-se o pânico apoderado de todos os que assistiram ao fenómeno. Ao investigarem, descobriram que aquele pão fora confeccionado com farinha roubada (“usurpata farina”) que alguém, ao morrer, mandara distribuir pelos pobres. Quando o facto foi divulgado, os combatentes não duvidaram “que o auxílio divino estava com eles” e “cheios de fé, louvavam e glorificavam o Senhor, o único que faz milagres”.⁶⁰ A profunda impressão deste prodígio vibra na Crónica do Cruzado R., sobre a conquista de Lisboa. Noutra perspetiva, porém. Relata que, com os flamengos, num domingo, depois da missa, o sacerdote notou que o pão bento estava cheio de sangue. Mandou-o limpar com uma faca, mas este continuou a sangrar e, mesmo cortado em pedaços, foi visto nesse estado muitos dias depois da conquista da cidade. O fenómeno não é explicado, como no texto anterior, mas eticamente utilizado na condenação dos flamengos – havia quem dissesse, observa o Cruzado, que aquela gente era “feroz e indomável”, outros que era gananciosa e que, sob a aparência de peregrinação e de piedade, ainda não tinham abandonado a sede de sangue humano.⁶¹

A *Crónica* segue, logicamente, o esquema do *Indiculum*, sem deixar de o transformar e ampliar, em função das motivações do seu anónimo autor. Assim, a ação desloca-se agora para o período posterior ao da primeira entrada em Lisboa e para o cenário da própria igreja de S. Vicente. Num dia de domingo, em que os prelados foram à Igreja “e outrossim o povo pera ouvir suas missas, como é costume dos cristãos”, o sacerdote benzeu o pão, que é chamado “pão da caridade” sobre o altar. Quando o foi cortar, com um cutelo, metade dele começou “a suar e verter sangue”, o que motivou “o espanto” dos presentes que trataram de averiguar “quem fizera aquele pão ou de que farinha fora feito, se de pura farinha de trigo, se doutra em que andasse outra mistura”. Descobriram, então, que fora produzido com “farinha misturada”, que fora deixada por um homem bom que, ao tempo da sua morte, a mandara distribuir pelos pobres “que a mester houvessem”.

Se esta narrativa se encontra bastante próxima do original, embora com pequenos desvios, nomeadamente referentes ao tempo e ao espaço, segue-se-

⁵⁹ Ver nota 44.

⁶⁰ *IF*, p. 186-187.

⁶¹ NASCIMENTO, Aires A. (ed.), *A conquista de Lisboa aos Mouros. Relato de um Cruzado...*, p. 106-107.

-lhe, contudo, uma alargada intelecção teológica que a afasta do primevo texto latino. Jesus Cristo, filho da virgindade “sem corrupção”, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, não queria que, o sacrifício que se benzia sobre o altar, fosse de “coisa corrupta”, mas antes “limpa e pura”. Assim, embora não fosse sagrado nem implicasse a transubstanciação (“nem dado aos cristãos por Corpo de Jesus Cristo”), era designado por “pão da caridade”, “porque caridade não quer dizer outra coisa senão amor verdadeiro”. Sendo Jesus Cristo o verdadeiro amor, ele exigia que o pão fosse “de pura farinha de trigo e feito limpamente” pois, depois de ser benzido, representava esse “amor verdadeiro de Jesus Cristo, o qual os cristãos devem haver entre si, se salvos querem ser”. Para que ele existisse, a Igreja ordenara que os sacerdotes distribuíssem esse pão da caridade nas festas de domingo.

Feita esta interpelação alargada e um tanto reiterativa, o autor encerra o episódio, afirmando que o povo que assistiu a este fenómeno na igreja, deu graças a Jesus Cristo com as seguintes palavras: “Tu, Senhor és um Deus só que fazes coisas maravilhosas”. E, conclui, entendeu-se “que prazia a Deus do assentamento em que era feito o dito Mosteiro de Sam Vicente e que todo era fundado sobre sangue dos mártires”.⁶²

O sancionamento divino do Mosteiro advém, pois, como o desfecho lógica do relato sequencial dos três milagres acima referidos. Mas este, particularmente, reflete perceções e vocabulário que o distinguem dos demais, pela relação com a cosmologia islâmica que se projeta no discurso do autor. Atente-se na frase de louvor que ele coloca na voz do povo reunido na igreja, “Tu, Senhor és um Deus só”, que imediatamente remete para um paralelismo com a *šahāda*, a profissão de fé islâmica, expressão oral da unicidade de Deus (*tawhīd*).⁶³ Para o Islão constitui-se como uma questão fulcral, na própria definição matricial desta comunidade face ao trinitarismo cristão dos territórios pelos quais se expandiu; para os muçulmanos, hoje, como no passado, como uma fórmula corrente e amiúde repetida, tanto nos atos devocionais como no devir quotidiano. Neste sentido, poderá, consubstanciar uma inconsciente tradução literal de uma fórmula constantemente repetida antes da conversão⁶⁴ que, para mais, em nada chocava, antes confluía, com o sentimento de religiosidade cristã.

⁶² CTL, p. 85-86.

⁶³ A *šahāda*, constituindo-se como o primeiro pilar do Islão, divide-se em duas partes, a primeira das quais, celebra essa unicidade (*lā ʾilāha ʾillā ʾAllāh*, – literalmente: “Não há nenhum deus senão o Deus”) e a segunda na afirmação da crença da missão profética de Muḥammad (*wa Muḥammad rasūl ʾAllāh* – “e Muḥammad é o mensageiro de Deus”).

⁶⁴ Num contexto muito mais tardio, datado de 1553-1554, uma mourisca de origem marroquina confessava ao Tribunal do Santo Ofício que a *šahāda* (logicamente em árabe) lhe irrompia inconscientemente dos lábios – Cf. BARROS, Maria Filomena Lopes de, «Francisca Lopes, uma mourisca no Portugal do séc. XVI. Sociabilidade, solidariedades e identidade», in *Lusitania Sacra*, 2.^a série, 27 (Janeiro-Junho 2013), p. 58.

Um aspeto, talvez mais consistente, permite corroborar esta visão: a explicitação do fenómeno do sangramento do “pão da caridade” através de uma dicotomia que contrasta o “corrupto” com o “limpo e puro”, na qual, segundo o autor, Jesus Cristo exigiria uma “pura farinha de trigo” para fazer “limpamente” o referido pão. Esta explicação, ausente, uma vez mais, do texto original, remete igualmente para uma cosmogonia islâmica, marcada, como no judaísmo, pelo conceito de poluição material. Conceito estruturante, que consigna uma rígida classificação do puro e do impuro, estritamente definida pelo *fiqh* (direito formal islâmico)⁶⁵, opondo-se a uma conceção canónica cristã que, desde os tempos primitivos, negou essa aceção religiosa do corpo e do mundo, demarcando-se, assim do judaísmo⁶⁶.

Uma outra explicitação, ainda neste episódio, parece também marcar a relativa exterioridade deste anónimo autor face a um cristianismo recentemente adotado: ao relatar a ida à missa aos domingos, acrescenta “como é costume dos cristãos” – comentário, de facto, extemporâneo, apenas justificado em função de um processo ainda de interiorização dos novos cânones em que o anónimo autor agora se integra.

4. A *Crónica* revela-se, pois, como um testemunho escrito bastante afastado do seu original latino (cujos diferenças, de resto, não se esgotam nesta análise), numa deliberada reescrita da memória que imbrica a fundação do Mosteiro de S. Vicente com uma transfigurada conquista de Lisboa. A “verdade”, a que o anónimo autor apela no prómio do texto, demuda-se irremediavelmente num outro “horizonte das possibilidades” (para retomar a expressão de F. Catroga), o que delimitou a sua redação, mas que não é inteiramente perceptível, pelas dúvidas que envolvem a respetiva datação⁶⁷. A hipótese de Fernando Venâncio Peixoto da Fonseca situa-a ainda no séc. XIV, citando, este autor, a opinião de Eduardo Borges Nunes que por ele consultado, emitiu o parecer de não ser anterior a 1340, pelas características paleográficas do manuscrito⁶⁸. Entre esta data, portanto, e a de 1419, se deverá imputar esta produção, já que é o texto em português que serve de

⁶⁵ A dialética de sublimação do físico para o metafísico, exige a constante purificação ritual (*tahāra*), que permite sublimar o corpo, apagando as máculas materiais, físicas, psicológicas ou morais e restituindo ao homem a capacidade do diálogo com o sagrado – Cf. BOUHDIRA, Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, 2.^a ed., Paris: PUF, 1979, p. 59-74.

⁶⁶ A rutura com estas conceções judaicas de pureza e impureza, transparece, claramente, nos *Atos dos Apóstolos*, X (visão de Pedro em Jope). Não obstante, é certo que a sociedade medieval cristã acaba por adotar alguns desses conceitos, revelando um aspeto significativo de vocabulário e normas, indicativos de um processo de contaminação cultural – cf. «Body, Baths and Cloth: Muslim and Christian perception in Medieval Portugal», in *Portuguese Studies* 21 (2005), p. 1-12.

⁶⁷ Para a sistematização das hipóteses propostas neste sentido, ver: “Introdução” à *CTL*, p. 7-18.

⁶⁸ *Idem*, p. 17.

fonte à *Crónica de Portugal de 1419*⁶⁹. Contexto temporal do qual, de resto, comporta uma certa verosimilhança. De facto, a batalha do Salado, justamente acontecida na primeira data (a 30 de Outubro), para além de ter um enorme impacto, suscitou uma ola de ressurgimento de Guerra Santa⁷⁰ que se poderia diretamente refletir na redação do texto, ideologicamente marcado por este vetor. A glorificação do monarca português vencedor, Afonso IV, inscrever-se-ia subliminarmente no discurso, numa sublimação da figura de Afonso Henriques, os *mouros* de Lisboa, nos muçulmanos derrotados no Salado.

Noutra perspetiva, contudo, se insere esta reescrita, que se constrói em função, também, “da coerência, necessidades e expectativas” do seu anónimo autor. A inconsciente introdução de conceitos e vocábulos emanados de um contexto cultural islâmico sugere, como se propugnou ao longo desta análise, a origem conversa do produtor deste texto. Hipótese, apenas, mas que remete igualmente para um contexto verosímil desta produção escrita, em que um neófito, num excesso de zelo e/ou de hétero-afirmação face aos seus congéneres religiosos, leva ao limite um discurso de intenção ideológica e propagandística, antimuçulmano e apologético de uma Guerra Santa total, cujos paralelismos textuais são praticamente (se não mesmo totalmente) impossíveis de encontrar na produção medieva portuguesa.

⁶⁹ MOREIRA, Filipe Alves, *A Crónica de Portugal de 1419: fontes, estratégias e posteridade*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian-Fundação Para a Ciência e Tecnologia, 2013, Parte II, 2.2.2., p. 208-222.

⁷⁰ Sobre este aspeto: SOUSA, Bernardo Vasconcelos e, *D. Afonso IV*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2005, p. 215-219.