

AINDA A SÉ DE LISBOA: EM TORNO DA QUESTÃO DA REVERSIBILIDADE DOS ESPAÇOS SAGRADOS

Hermenegildo Fernandes
Centro de História da Universidade de Lisboa – FLUL
hermenegildo.f@letras.ulisboa.pt

No anterior número desta revista, a cujos editores agradeço aqui o direito de resposta, publicaram Mário e Rosa Varela Gomes um artigo em que sou explicitamente visado. Emprego aqui a primeira pessoa porque todo o tom do artigo, ao arremesso das mais elementares regras de distanciamento científico, prefere o ataque pessoal à discussão das ideias. Escolhe ignorar que o texto criticado da minha autoria é um artigo de intervenção num periódico de circulação nacional destinado ao grande público e que procurava salvar restos muito importantes (qualquer que fosse a sua atribuição) representativos da Lisboa islâmica num período transicional que ocupa o último século de domínio islâmico e o primeiro cristão. Escolhe ainda, para defender um argumento que há décadas mantêm, passar ao lado das conclusões que toda a comunidade dedicada à História e Arqueologia do al-Andalus e de todo o mundo islâmico tem vindo a produzir sobre o assunto da permanência dos espaços sagrados, a que num Colóquio recente de que fui primeiro organizador (no Centro de História da Universidade de Lisboa), chamei “reversibilidade dos espaços sagrados”. Escolhe finalmente a via da insinuação soez, quando declara ter havido movimentos obscuros para impedir a publicação do seu texto, pérfida conspiração a que corajosos revisores teriam bravamente resistido.

Nada disto mereceria evidentemente qualquer resposta, ainda que os autores fossem valores seguros na Arqueologia ou na História medieval, não fora a consideração que tenho pela direcção, presente e passada, desta Revista e pelo seu papel neste domínio de estudos enquanto representante de uma muito importante Escola nacional, assim como pelos leitores que são a razão dela ser. Vou-me concentrar apenas no segundo ponto, o da reversibilidade e o do impacto dela na leitura do sítio da sé de Lisboa, utilizando aqui argumentos que, resultando de uma longa meditação, serão retomados de forma colectiva (com Jacinta Bugalhão e Manuel Fialho) na publicação, em curso na *Brepols* e num dossier especial da revista *Arqueologia y Territorio Medieval* de parte dos textos desse colóquio¹. Por

¹ Uma das organizadoras entendeu já publicar uma resposta individual na revista *Medievalista* a este mesmo artigo: BUGALHÃO, Jacinta (2025), Da mesquita à catedral, percurso por um lugar central em Lisboa, *Medievalista* [Online], 37, posto online no dia 01 janeiro 2025, consultado a 21 janeiro 2025. URL: <http://journals.openedition.org/medievalista/9317>; DOI: <https://doi.org/10.4000/134bg>. Os textos do Colóquio sairão em FERNANDES, Hermenegildo; BUGALHÃO, Jacinta, SILVA, Manuel Fialho (Dir. de), *Reversing Sacred Spaces: Al-Andalus and the Western Mediterranean, Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages* (CELAMA) Series, *Brepols*, 2026, no prelo; e em FERNANDES, Hermenegildo; BUGALHÃO, Jacinta, SILVA, Manuel Fialho (Dir. de), *Reversibilidad de los Espacios Sagrados: el caso de Lisboa, Arqueología y Territorio Medieval*, Universidad de Jaen, 2025 (no prelo).

essa mesma razão a minha argumentação será breve, reservando o texto mais extenso e as abonações para esses locais a que já foi prometido. Escuso de dizer que estas observações são do ponto de vista da História, isto é, resultam da frequentação dos textos escritos, dos sítios arqueológicos e de um ensino de três décadas na cadeira de História do al-Andalus que me levou à inevitabilidade da História comparada e à utilização sistemática dos resultados da Arqueologia e da História da Arte. Os outros dois pontos deixarei sem resposta. Nem faço qualquer tenção de voltar a eles.

Centrarei a minha argumentação em dois momentos: no primeiro discutirei o problema da reversibilidade no Mediterrâneo e no al-Andalus, a partir de matrizes omíadas, mostrando como, no caso da Península Ibérica, a conquista cristã acabou por gerar fenómenos de dupla reversibilidade; no segundo abordarei o caso de Lisboa, para mostrar que, mesmo tendo em conta a sua singularidade (todos os casos são singulares por isso é que são casos), na cidade do Tejo se produz um fenómeno de reversibilidade em tudo análogo ao que ocorreu em muitas cidades do al-Andalus conquistadas pelos reinos cristãos do Norte. Como da comparação não decorre nenhuma transferência automática, o mesmo é dizer, por ter acontecido noutras locais não se infere necessariamente que tenha acontecido também em Lisboa, examinarei sumariamente uma série de indícios que tornam virtualmente impossível outra solução para compreender o problema do sítio da Sé.

No princípio talvez fosse conveniente lembrar que a reversibilidade dos espaços sagrados está na própria matriz do Islão pela historicidade imanente à própria natureza da pregação do Profeta, das revelações e da “recitação” que é o Alcorão. A imersão na tradição abraâmica determina uma incorporação e aceitação da história sagrada anterior no âmbito das religiões do livro e uma erradicação dos sistemas religiosos que lhe são exteriores. Isso explica a diferença entre a islamização da Kaaba e a relação de apropriação gradual com outros sítios fundamentais para o judaísmo (*podium* do Templo judaico, islamizado pela construção da cúpula do Rochedo e depois pela da mesquita al-Aqsa) e para o cristianismo (compra pelo califa al-Walid da basílica de São João Baptista em Damasco, seguida de transformação na mesquita aljama que será o modelo para todas as outras no Ocidente). A prática da reversibilidade, tão do gosto dos omíadas, estendida ao al-Andalus depois da conquista e, sobretudo, pela fundação de um emirado omíada quando o mundo oriental se inclinava para o Iranshahr (Iraque, Irão), deverá assim ser vista como parte de uma matriz do Islão que não faz senão acentuar uma coisa que todos os arqueólogos sabem: os espaços sagrados, como os fortificados tendem para a reutilização e, no limite, para a perpetuação. Os próprios autores árabes, como Ibn Idhari, mostram consciência dessa apropriação, relacionando-a com o modelo damasceno, quando se referem à substituição da Basílica de São Vicente em Córdoba pela aljama. Esse relato reporta ainda a situações de duplo uso, pelas comunidades cristã e islâmica, prévias à construção da mesquita, assinaladas também para o caso de Damasco. Noutro paradigma (ou no mesmo) tenderia a inscrever os enigmáticos edifícios rupestres erigidos por Umar Ibn Hafsun em Bobastro, que anos mais tarde ‘Abd al-Rahman III, assumindo-se como defensor da ortodoxia, transformará em parte do seu libelo demonstrativo da apostasia dos Banu Hafsun, e, talvez também, a acreditarmos na interpretação dada por Cláudio Torres num artigo da revista *Arqueologia Medieval*, a Sé catedral da Idanha. Creio que estas considerações, ainda que muito genéricas, fazem falta a este argumento, mostrando a porosidade de usos dos espaços sagrados nos primeiros contextos islâmicos.

O contexto do al-Andalus é, no entanto, mais complexo que o do restante mundo islâmico. Isso fica a dever-se ao facto de, ao contrário do que sucedeu em todos os outros territórios conquistados pelo Islão, tanto o al-Andalus como a Sicília terem sido objecto, em cronologias diferentes, de uma conquista cristã. Isso originou que templos que haviam sido basílicas islamizadas (alguns deles anteriores aliás à própria cristianização) voltassem a um uso cristão, no mesmo sítio, mas não necessariamente no mesmo edifício. Essa substituição não é, de resto, como sabemos, exclusiva dos

espaços que sofreram processos de reversibilidade de uso: também naqueles que se mantiveram sempre cristãos, a arqueologia revelou a sobreposição de sucessivas igrejas no mesmo sítio. Que pelo meio esteja uma mesquita já constitui manifestação de uma dupla reversibilidade.

Ora é esse o resultado da apropriação feita pelos cristãos das cidades do al-Andalus a partir de finais do século XI. Conhece-se bem o enredo em torno das promessas goradas de Afonso VI à comunidade muçulmana de Toledo que conduzem à cristianização da mesquita aljama. O mesmo sucedeu na coroa de Aragão, em Lleida (é irresistível não pensar no exótico plano da sua catedral tendo por base o plano de uma mesquita com o seu pátio de abluções), ou, aí de forma certificada, em Balaguer, a igreja de Santa Maria substituindo a antiga mesquita da *madina* (em acrópole porque toda a cidade estava então aí). Finalmente, todo o ciclo de ocupação das maiores cidades do al-Andalus, as do vale do Guadalquivir, nos anos 30 e 40 de Duzentos, segue o mesmo pressuposto: assim em Jaén, Córdoba, claro, Carmona e Sevilha, todas elas com capitalidade durante o período taifa ou dos impérios berberes. No Sharq (Levante), obedece-se ao mesmo esquema, como os casos de Valência e Múrcia bem demonstram. A enumeração poderia continuar se descêssemos na escala urbana, mas por razões de economia ficamos-nos por aqui.

Que, neste quadro, Lisboa, não sendo a Sé construída no lugar da mesquita aljama mas noutro lugar, fosse uma excepção, seria um facto assaz maravilhoso e capaz de traçar para a cidade e o seu novo rei um destino singular. Essa possibilidade merece assim um exame mais atento.

Começarei por centrar-me na tese que a dupla de autores que originou este direito de resposta vem defendendo há anos: a mesquita não era no sítio da Sé porque era na Alcáçova. Vou passar à frente da circularidade deste raciocínio, assente numa convicção (as convicções são em si mesmas respeitáveis) mas em nenhuma prova científica. Explico-me: existe sem margem para dúvida uma mesquita na alcáçova e com toda a probabilidade ela estava no sítio onde se encontra a igreja de Santa Cruz do Castelo. A proximidade ao bairro áulico já escavado e a existência de uma *rawdā*, como foi notado já por Manuel Fialho no decisivo capítulo dedicado à Alcáçova na sua importantíssima tese sobre Lisboa, apontam nesta direcção. O problema, aliás os problemas, porque são dois, cada um deles exclusivo da hipótese que os autores transformaram em certeza, é que: *primo*, a alcáçova é tardia, como são quase todas, muito posterior à ocupação islâmica da cidade, tendo ficado durante os primeiros dois séculos o topo da acrópole tão vazio como estivera durante o período romano, por contraste com a Idade do Ferro e o período fenício (onde seria então a mesquita entre o século VIII e o X?); *secundo*, a própria natureza do que é uma alcáçova exclui a presença de uma mesquita aljama; é que as alcáçovas servem para definir um espaço áulico que protege uma elite, representante do poder central, como acontece no período califal, ou mais frequentemente de si mesma, como acontece durante o período taifa, da população que habita a *madina*. Dito por outras palavras, não está lá para fortificar a cidade contra o exterior, mas os seus habitantes contra a cidade. Não pode por isso acolher a totalidade dos habitantes da *madina*, como é suposto que aconteça todas as sextas-feiras. Sabemos aliás, através de muitos outros testemunhos, como essas reuniões das sextas-feiras nas aljamas desempenhavam um papel decisivo nos mecanismos de comunicação política no interior da comunidade (isto é, da aljama). Foi assim que, na sequência da revolução abássida, esta proclamou um abássida em Kufa, depondo *ipso facto* o último califa omíada no oriente (o relato de al-Tabari sobre o facto é um ponto alto da narrativa histórica). Foi assim que na mesma sexta-feira em todo o al-Andalus, 'Abd al-Rahman III fez ler aos imams das aljamas a carta em que se auto-proclamava califa. Uma mesquita aljama é um espaço político para além de religioso. Não há de resto qualquer diferença entre os dois planos. Por isso não pode situar-se num espaço de uso tão regulado e diferenciado da comunidade como uma alcáçova. Repito: isso não exclui a presença aí de uma importante mesquita. É o caso da grande cidadela de Alepo durante o período de Salah al-Din. E é também o caso de Lisboa.

Neste sentido creio ter mostrado que o problema da mesquita é em grande medida um falso problema. Havia decerto muitas mesquitas em Lisboa, como em todas as cidades do al-Andalus. Algumas seriam pequenas como aquela que foi recentemente descoberta na Baixa, por ocasião de uma operação de arqueologia preventiva, que tanto tem revolucionado a arqueologia lisboeta (e portuguesa e europeia). Dela ouviremos falar no volume a que me referia. E também igrejas: estamos certos disso pela referência do pseudo-Osberno ao santuário peri-urbano de matriz alto-medieval dedicado aos Santos Máximo, Veríssimo e Júlia. E pelas inscrições e outros testemunhos dispersos que serviram a Paulo Almeida Fernandes para a tentativa de reconstrução da história cristã da Lisboa islâmica. Nesse sentido parece ser de rever a cronologia das paróquias proposta há muito por Pradalié num ensaio pioneiro sobre a primeira Lisboa cristã. Como sugere M. Fialho na tese já citada é provável que várias dessas paróquias existissem já (no quadro do que é uma paróquia nos séculos XI e XII) antes da conquista cristã. A analogia com as paróquias documentadas para a Toledo islâmica não pode aqui ser deixada de lado e parece particularmente iluminadora. E a célebre referência na saga que descreve a viagem pelo Mediterrâneo do rei normando Sigurd, em 1109, em que se fala da população de Lisboa como meio pagã (muçulmana) e meio cristã, dá a este quadro a confirmação de um observador externo e desinteressado. Isso é tanto mais significativo quanto a cidade parece imune ao clima anti-cristão que se vive durante o período almorávida, ainda que os estuques das casas da alcáçova não deixem nenhuma margem para dúvidas acerca da origem norte-africana dos seus habitantes. É possível que isso decorra das circunstâncias reais que moderam na região o jihadismo interno, o que talvez se prenda com o crescente protagonismo da fronteira ocidental, já demonstrado por Inês Lourinho numa tese recente. Aliás o consentimento para a trasladação para Lisboa das relíquias de São Vicente é já do período almóada, o que terá determinado a desactivação do santuário da *Qanizat al-Gurab*, que Idrisi ainda pôde visitar nas vésperas da conquista cristã de Lisboa.

Este contexto torna impossível, mesmo numa cidade duplamente periférica (periferia do al-Andalus, periferia do Gharb), mesmo numa cidade com uma população cristã tão importante ainda no século XII, mesmo numa cidade que mantém o seu bispo até à conquista (é uma das baixas dela), que o sítio da Sé de Afonso Henriques seja o da sede moçárabe. Existia de certeza uma sede episcopal da comunidade moçárabe numa das igrejas que emergem da documentação das primeiras décadas portuguesas (Manuel Real propôs a hipótese de Santa Maria de Alcamim), mas o poder político era islâmico e em nenhum outro lugar esse poder permitiu que os cristãos mantivessem uma catedral num sítio tão central, como é o do sítio da Sé.

Chegamos assim a uma parte central desta discussão: refiro-me àquilo a que chamarei o argumento topográfico. A posição das mesquitas aljamas no interior das cidades islâmicas (utilizarei aqui o termo habitual de *madina*, para distinguir o núcleo urbano da alcáçova) é, entendamo-nos, muito variável. Raramente ocupam o centro geométrico daquela, já por razões que se prendem com a topografia, já porque buscam a proximidade ao alcáçer, isto é, ao palácio, ou a uma saída da cidade, servida ou não por uma ponte. O caso de Córdova, situada numa várzea, cumpre estas duas últimas condições; o de Sevilha também, mas apenas no período almóada. Ora em Lisboa existiria uma *Dar al-Imara* na alcáçova, como já se viu tardia, que em nenhum momento acomoda, permanentemente, um poder principesco. Restam os dois outros argumentos, o da ligação aos eixos urbanos centrais e a posição topográfica. O cruzamento destes dois dá o sítio da Sé como a posição ideal. Nem, neste caso, dada a adaptação dos eixos viários à topografia, é possível separar os dois vectores. Com efeito já há muito sabíamos que o principal eixo de al-Ushbuna partia da porta do Ferro atravessando a *madina* num movimento transversal moderadamente ascendente, para terminar na *Bab al-Maqbara* ou Porta do Sol. Esse trajecto é de resto o habitual, porque articula a porta ocidental com a oriental, num traçado que em muitas cidades islamizadas (Damasco é mais uma vez aqui um excelente exemplo), replica ou adapta o antigo *decumanus*. E é algures ao longo desse trajecto que se implanta habitualmente a mesquita aljama. Qualquer investigador que tenha um mínimo de familiaridade com

o urbanismo a que à falta de melhor chamamos islâmico sabe disso. Ora no caso de al-Ushbuna essa lógica urbana tem de lidar com um condicionalismo que existe desde o período romano e que estes haviam resolvido de outras formas melhor adaptadas à desejada ortogonalidade (um célebre exemplo disso poderá ser visto no sítio arqueológico do claustro da Sé, na rua em degraus perpendicular ao rio que foi objecto de um processo de privatização na Antiguidade tardia). Refiro-me, claro, às curvas de nível. A tese de M. Fialho reconhece nelas um elemento estruturante do urbanismo lisboeta da *madina*, introduzindo o conceito de “patamares”, em torno deles se organizando todo o espaço urbano. O sítio da Sé, perto da porta do Ferro, que dava acesso ao arrabalde ocidental e à Ribeira e daí ao Tejo, excêntrico posicionalmente, mas colocado no eixo viário que articulava as duas portas, assim como no patamar intermédio da cidade, apresenta-se assim como o ideal para a localização de uma mesquita. A ela teriam acesso fácil os habitantes do grande arrabalde ocidental todas as sextas-feiras, sem comprometer a centralidade do edifício nos eixos estruturantes da *madina*. Aliás algo de muito parecido acaba por suceder com a localização da Sé na *madina* de Coimbra.

Nesse mesmo contexto se pode entender a associação da mesquita aljama de al-Ushbuna com os açougues (mercados), situados a Ocidente e a Noroeste, provada pela tese de M. Fialho num exercício regressivo a partir da documentação cristã e que uso aqui como um indício suplementar para a localização da mesquita. A localização do *sug* na envolvência da mesquita aljama constituindo um clássico do urbanismo islâmico, a presença dos açougues na vertente ocidental da *madina*, mais uma vez em conexão com o arrabalde ocidental onde no período cristão se tenderá a concentrar a actividade comercial, reforça a articulação do sítio da Sé com o da mesquita aljama. Aliás, o *Bayan* de Ibn Idhari, referindo-se no caso à fundação da mesquita almóada de Sevilha, contém a esse respeito informação sobre a regulação das tendas (produção/venda) permitidas nas imediações da mesquita, facto que deve ser associado a critérios de pureza ritual.

Um penúltimo argumento prende-se com a atestação documental presente com detalhes no texto do pseudo-Osberno. Esses detalhes relativos à mesquita aljama são inequívocos quanto à sua dimensão: sete naves, contra as 11 da primeira fase (‘Abd al-Rahman I) da aljama de Córdova, o que é considerável tendo em vista o lugar relativamente secundário que al-Ushbuna ocupava na hierarquia das cidades do al-Andalus (mesmo que no Gharb fosse em 1147 provavelmente a mais extensa). São também esclarecedores, pelo detalhe, sobre a impressão que o edifício islâmico deixou em conquistadores vindos da Europa do Norte, o que diz por si só da sua escala. São por último inequívocos quanto ao processo de cristianização, isto é, quanto à reversão do espaço sagrado islâmico para o culto cristão, precedida por uma purificação ritual feita pelos conquistadores. Esta reversão é mesmo um momento decisivo na apropriação simbólica da cidade depois da conquista, a par da ocupação da alcáçova (dela me ocupo num artigo a meias com Maria João Branco no livro que aqui anunciei). Por si só isso não prova que a mesquita aljama seja a Sé. Mas em que outro local se poderia alojar uma mesquita de sete naves? E porque razão, poucas décadas depois da conquista teriam os mesmos conquistadores decidido desperdiçar o capital simbólico resultante da cristianização da aljama construindo noutro local? E porque o teriam feito apenas aqui, ao arrepio do que era prática dominante, no resto da Hispânia, mas também nos territórios de conquista portuguesa?

Creio, por essa razão, que para terminar valeria a pena deixar algumas notas soltas sobre a cristianização de mesquitas centrais no reino português. Começaria, de forma regressiva, pelo caso de Mértola. Aí não pode haver dúvidas, porque temos o testemunho da memória da Igreja de Santa Maria o ter sido preservado por Duarte d’Armas na legenda da vista do respectivo castelo e vila. A ele se acrescenta o testemunho material do *mihrab*. Outro testemunho directo é o da Sé de Silves, realinhada sobre a mesquita, também na *medina* e não na alcáçova, como uma escavação recente de Maria José Gonçalves provou, ao colocar a descoberto um muro cuja dimensão e orientação deixam poucas dúvidas sobre a sua associação à aljama. Em Beja, a anterioridade da paróquia de San-

ta Maria sobre todas as outras, assim como a delimitação da sua área de influência fez-me suspeitar, depois da refundação cristã da responsabilidade de Afonso III, numa reafectação dos bens de *habus* da mesquita aljama. Mesmo que alicerçada em testemunhos indirectos, essa hipótese entronca nas conclusões propostas por Mikel de Epalza sobre a coincidência entre antigas aljamas e a invocação a Santa Maria no orago de tantas matrizes ibéricas. Estes últimos dois exemplos são pertinentes para o caso de Lisboa, visto tratar-se aqui de duas das principais cidades do Gharb antes da conquista cristã (superiorizando-se de resto em número de *'ulemah* documentados nos séculos anteriores, o que testemunha do seu grau de islamização e posição na hierarquia dos lugares centrais, como já mostrei num mapa de 2019 e Ana Luísa Miranda em tese de doutoramento publicada pelo CSIC em 2024). Vários outros casos estudados em comunicações apresentadas no referido encontro apontam na mesma direcção. Não me anteciparei aqui às conclusões apresentadas pelos autores.

Limito-me a sublinhar que as analogias, mesmo em território português, reforçam para o caso de Lisboa e do sítio da Sé, a plausibilidade dos argumentos topográficos e as provas substantivas dos testemunhos documentais, sobretudo porque revelam um método constante por parte dos conquistadores cristãos, assente na apropriação simbólica e material de realidades pré-existentes, como já, muitos séculos antes, haviam feito os conquistadores árabo-berberes. Essa apropriação teve aqui um ritmo mais rápido do que noutros lugares. Mesmo descontando o caso de Mértola, onde a sobrevivência íntegra do edifício almóada é assegurada até ao início do século XVI pela regressão urbana que amiúde caracteriza o domínio das ordens militares (neste caso os santiaguistas) e pelo carácter muito periférico da vila, agora separada de um contexto urbano mais alargado que era o de todo o Gharb al-Andalus, e, no polo oposto da escala urbana, o de Córdova, cuja mesquita transformada em catedral sobrevive até hoje (com a amputação determinada pela intervenção maneirista de Quinhentos), a generalidade dos exemplos de reversibilidade revelam em território português uma maior celeridade que no resto do al-Andalus. Falando apenas em cidades de primeira grandeza, em Toledo a mesquita aljama, transformada em catedral ainda no tempo de Afonso VI, só começará a dar lugar ao edifício gótico por iniciativa do arcebispo Rada na terceira década de Duzentos, 140 anos depois da conquista; em Sevilha o edifício da mesquita almóada continuará ao serviço como catedral até ao início do século XV, tendo a fábrica gótica preservado o pátio das abluções e a almenara com que os almóadas tinham entendido deixar na silhueta da cidade a marca ideológica do seu programa, numa triangulação com a torre de Hassan em Rabat e a *Kutubiyya* de Marraqueche. Talvez que a opção por uma atitude mais rupturalista, que parece timbre da monarquia portuguesa, se relacione com uma menor monumentalidade das mesquitas, típica de cidades de segunda ou mesmo terceira ordem, julgada por isso insuficiente para albergar o programa de uma Sé importante (Lisboa, por exemplo, nunca foi de forma persistente centro de um reino taifa). Ou ainda com uma menor adesão à estética islâmica, pelo menos no que diz respeito à arquitectura religiosa: não será por acaso que exemplares islâmicos (a que se convencionou chamar mudéjares, por terem sido feitos por artífices muçulmanos) como o do convento de Tordesilhas ou o das Huelgas de Burgos viram a luz na coroa de Castela/Leão, onde o gosto continua em Duzentos e Trezentos a ser tão marcado pelo al-Andalus e não na portuguesa. Ou finalmente, com um programa de Afonso Henriques e dos seus clérigos (sobretudo destes), em que a influência de além-Pirenéus, sobretudo depois da segunda cruzada, assente na obliteração simbólica do passado islâmico, é tão evidente.

Esse programa rupturalista não implica, porém, uma obliteração de posição, mas exclusivamente estética e programática. Os almoádas tinham aliás dado um modelo para esse procedimento ao arrasarem a mesquita almorávida em Marraqueche para a substituir por outra que se lhe justapõe (sem se sobrepor) no mesmo sítio. O mesmo terá acontecido com as construções de novas sés na segunda metade do século XII por iniciativa da jovem dinastia portuguesa. Assim terá acontecido também em Lisboa. Não imediatamente, sabemos-lo, porque o edifício sacralizado da mesquita (não pode haver sobre isso nenhuma dúvida) continuará em funções até ao começo da construção da Sé.

Se, como muitas vezes ocorria, ela principiou pela cabeceira, é plausível que o oratório da mesquita (hoje, proponho, debaixo das naves da Sé) tenha mantido a sua função até que a capela-mor inicial estivesse terminada. Os arruamentos islâmicos e os edifícios do mesmo período vizinhos (anexos?) manter-se-iam em uso depois disso, como mostram os esgrafitos nas paredes, revelados na escavação das arqueólogas Ana Gomes e Alexandra Gaspar (+) que parecem preparatórios da obra da catedral. Isso é perfeitamente natural. E só uma singular ingenuidade, partilhada aliás por historiadores e arqueólogos, justifica a crença num corte imediato operado no urbanismo e na estrutura institucional das cidades islâmicas pela conquista cristã. Pelo contrário, um e outras perduram, pela sua utilidade para os conquistadores, quando não porque esse é seu gosto e o seu desejo (o caso da ocupação dos palácios almóadas em Sevilha, ou dos alcáceres, velho e novo em Évora é bem sugestivo), enquanto não são engolidos pelas novas construções dos finais da Idade Média. A questão, por isso, não está no que muda com a conquista, mas no que vai mudando. Creio ser esse ponto de vista indispensável para compreender o sítio da Sé. Resta a questão da interpretação dos vestígios escavados no claustro, nas duas principais fases de escavação, que não quero iludir. Refiro-me à grande sala, que não tem, no entanto, escala nem tipologia para ser o oratório; ao arranque de uma torre e a parte de uns banhos; ao arruamento, talvez o mais bem preservado do período islâmico em Portugal. Se a mesquita está por debaixo das naves da Sé (ou de parte delas) este conjunto de edifícios estavam na sua proximidade e podiam fazer parte do seu complexo. A discussão destas hipóteses fica guardada para o artigo colectivo a que me referi antes.

Reconheça-se não ter esta interpretação sobre o sítio da Sé nas suas relações com a aljama islâmica o potencial dissonante de outras. Mas ao contrário delas apresenta a vantagem de ser a mais consentânea com os paralelos urbanísticos traçáveis face a várias cidades mediterrânicas e andaluzas e com os informes textuais. Em suma, com a razoabilidade. O que não é pouco. Em ciência a hipótese mais simples e económica arrisca-se sempre a ser a verdadeira.