

A CONSTRUÇÃO
HISTÓRICA DA
MULTICULTURALIDADE



Maria Helena da Cruz Coelho

Num mundo que alguns pretendem cada vez mais globalizado e que, contraditoriamente, tende a dividir-se em grandes e inconciliáveis blocos civilizacionais, com assinaláveis «choques» e notórias «falhas», seguindo uma terminologia sísmica¹, a cultura tem vindo a afirmar-se como uma componente forte na procura de uma identidade que permita constituir núcleos de resistência ao pretenso nivelamento da globalização. Há, porém, o perigo da especificidade cultural, reivindicada por certos grupos, se converter em ameaça agressiva para os detentores de outras culturas, exigindo-se uma busca de equilíbrios pela concretização de políticas e pedagogias atentas à diversidade, à complexidade e à globalidade.

Multiculturalismo e interculturalidade – conceitos e contextos

Não é este um problema novo nem recente e as respostas ou soluções, assumidas historicamente, têm sido o recurso à assimilação ou à integração. Segundo o legado da Revolução Francesa, só existiam o Estado e o cidadão livre, pelo que outras determinações (étnicas, religiosas ou sociais) constituíam dados puramente pessoais e não tinham de traduzir-se em especificidades ou alternativas culturais que acabariam por atentar contra a homogeneidade da Nação. Todavia, na realidade, elas existem e reclamam de nós uma solução que poderá ser a de uma diferenciação respeitosa, mas, em consentâneo, dinâmica, que preveja a criação de espaços, instituições e normas distintas, dentro de um mesmo território, para grupos que são diferentes social, cultural e religiosamente. Por outras palavras, exigem uma abertura à «biodiversidade» cultural e uma prática da multiculturalidade, do convívio de culturas estratificadas e hierarquizadas, na concretização do conceito e modelo que predomina no mundo anglo-saxónico ou, ainda mais permeavelmente, da interculturalidade que dá azo a uma interação e a um hibridismo cultural, como pretende o mundo francófono e a maioria da Europa².

Estas propostas devem, porém, acautelar-se de indesejáveis ameaças internas, que envolvam a possibilidade de tais espaços multiculturais se converterem em «guetos», pois conferindo-se primazia à liberdade em detrimento da igualdade, poder-se-á cair no ostracismo e tender para a discriminação e desigualdade, degenerações que de todo se devem repudiar, caminhando-se antes com um espírito de aceitação, para uma prática de interação e de permeabilidade cultural, a incrementar desde logo na educação³.

A essência da identidade da Europa é, nas suas origens e na sua realidade contemporânea, a pluralidade de componentes culturais, religiosas, sociais e políticas, uma seiva viva de múltiplos nutrientes recolhidos ao longo da história. Mas a identidade europeia passa, ainda, pela capacidade do «Velho Continente» se abrir, se projectar para o exterior, devendo lembrar-se que, subjacente à composição da *Respublica Christiana*, esteve sempre a gestação de uma civilização moldada nos valores do humanismo. Com as descobertas e a expansão, sobretudo, a referida unidade cristã e civilizacional procurou impor-se à escala mundial, mas não deixou também de se enriquecer com os contributos de outras culturas e civilizações⁴.

Hoje, essa vontade de imposição aos «outros» deu lugar à convivência global, à pluralidade cultural, à interculturalidade⁵. Tal significará que a Europa, em termos reais, tem estado e continua a estar aberta à imigração. Tal significará, em termos ideológicos, que a Europa aceita o relativismo cultural e preconiza a integração das culturas em detrimento da sua assimilação, no respeito da diversidade⁶.

Na verdade, os traços civilizacionais e os referenciais religiosos, ideológicos e culturais, que marcam, nos nossos dias, a identidade de um país ou de uma região, assentam, quase inevitavelmente, num sincretismo cultural. Os diversos grupos sociais que foram ocupando um território, ainda que inicialmente se afrontassem, ao radicarem-se nele, tiveram de dialogar e de criar mecanismos de permutabilidade. Esses contactos desembocaram, em alguns casos, numa assimilação de valores e culturas, numa miscigenação de homens e actividades materiais, criando novos e sincréticos complexos humanos e civilizacionais. Mas a convivência entre povos e culturas diversos fomentou também, não poucas vezes, o esforço para favorecer a inclusão e coesão social, uma abertura à aceitação e respeito pelas diferenças, abrindo-se a sociedade a um convívio multicultural pacífico e enriquecedor ou a uma activa interacção cultural⁷.

Com efeito, só a abertura de um corpo social aos «outros» pode verdadeiramente emprestar-lhe toda a profundidade e amplo conhecimento das suas raízes e dimensões identitárias. Para além de que nenhum «eu», homem ou sociedade, se expandirá e alcançará a sua plenitude, se não dialogar ou se relacionar com todos os que são diferentes e que, por isso mesmo, os ajudam a conhecer-se, a explicar-se, a redimensionar o cosmos espacial, social e cul-

tural em que se integram. «Identidade e diferença são faces da mesma moeda, são como que as duas caras de Jano»⁸.

A mundialização dos nossos dias tem a grande virtude de nos dar a conhecer, com uma infinita rapidez, o mundo em que vivemos, acercando-nos de povos, culturas e civilizações⁹. A globalização, arma de dois gumes, pode servir uma política de concertação e equilíbrio da cultura material dos homens, como pode ser dirigida para o domínio de uns sobre os outros, sujeitando-os a uma ilusória e perigosíssima matriz civilizacional e cultural única. Mas, mesmo quando a globalização possa ser assumida numa direcção positiva, ela nunca deve envolver uma uniformização étnico-cultural. Só o respeito pelas diferenças étnicas e o diálogo intercultural, só o convívio pacífico entre culturas maioritárias e minoritárias permitirá uma mundialização de sinal verde, de sinal aberto à melhoria de vida, à pacificação entre os povos e à sua plena expressão e concretude de ideais e projectos em liberdade.

Um encontro de culturas na construção de um reino

No palimpsesto da história, na dialéctica do relacionamento dos homens entre si e com o meio físico, encontramos as incisões destes traços de dominância, de assimilação ou de tolerância de culturas e de civilizações, que nos retroprojectam para as problemática da interculturalidade e do multiculturalismo, embora, como bem sabemos, os conceitos hodiernos não contêm nem conformam as realidades do passado, enquadradas na sua própria e específica esfera mental, mas apenas nos apoiam na sua melhor apreensão nos dias de hoje.

Se a terra entra pelo mar, cruzam-se os elementos naturais. A terra deixa de ser um elemento fechado para desaguar na imensa vastidão das águas. Esta confluência convida à abertura, à permeabilização das estruturas físicas e humanas.

A Europa termina na Península Ibérica, banhada em três frentes por oceanos. Atlântico e Mediterrâneo misturam as suas águas ao envolvê-la, pressuposto do encontro de velhas civilizações orientais e mediterrânicas com as mais longínquas matrizes culturais dos povos nórdicos.

Na projecção sudoeste desta Península recorta-se um rectângulo, a um tempo um espaço físico e um cadinho humano, que virá a constituir-se politicamente como um reino independente, o reino de Portugal ¹⁰.

Afastado dos centros decisórios e culturais da Europa central, esforçava-se por quebrar o isolamento. Aproveitava-se da sua posição geo-estratégica, de fronteiras terrestres e marítimas naturais, e dispunha-se a uma dialéctica contínua com os outros que o rodeavam. Do lado da terra, eram inevitáveis os contactos com os povos dos vários reinos peninsulares, de onde Portugal se veio mesmo a destacar. Pela banda do mar, esse mar temível e temido, esse desconhecido, a porta estava sempre aberta à chegada de gentes. Vinham elas em vagas ameaçadoras de inimigos, que atacavam, matavam e destruíaam, ou noutras mais pacíficas de aliados que queriam ajudar, não sem que algumas vezes os invasores se transmutassem em povoadores e fixassem raízes em terra.



Anta da Cunha Baixa (Mangualde)
(Fundo Nuno Calvet
Centro Português de Fotografia/DGARQ/MC)

Esta finisterra peninsular foi procurada por homens, desde os tempos paleolíticos, que sobreviviam com os recursos da caça e da recollecção dos frutos naturais da terra ou do mar. Situavam-se, muitas vezes, ao longo da fachada litorânea e nas bacias fluviais. Conhecendo o homem a agricultura e a domesticação dos animais, as fixações humanas tornaram-se mais permanentes, como o atestam os castros do Norte do País e os monumentos dolménicos que pontuam um pouco todo a território. E logo desde esses recuados tempos pré-históricos, pelo extremo ocidental da Península, passaram povos, como os Lígures e os Celtas, que deixaram rasto na toponímia e em certas alfaias agrí-

colas, ou os Iberos que se radicaram em número significativo nas zonas montanhosas, dedicando-se ao pastoreio. Já o Sudeste peninsular, até ao Algarve,

foi procurado por gente das avançadas civilizações mediterrânicas, desde Fenícios a Gregos e Cartagineses, que tocavam a costa para estabelecer relações comerciais ou desenvolver explorações mineiras.

Estas vagas ocupacionais vão estruturando uma demarcação entre uma região sul, aberta aos contactos civilizacionais mediterrânicos, e uma outra mais setentrional e atlântica, permeabilizada às correntes culturais do Norte e Centro da Europa.

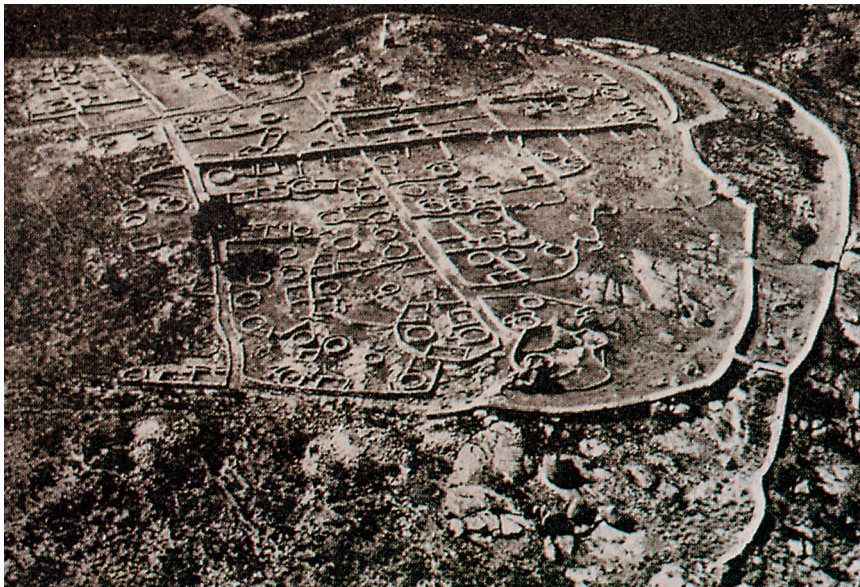
As comunidades no Bronze Final, do Norte e Centro atlântico da Península Ibérica, mantêm contactos com as populações da Bretanha e Ilhas Britânicas, como o comprova a produção metalúrgica. Ao mesmo tempo, vagas de povos indo-europeus movimentam-se para ocidente, certamente movidos pela falta de recursos nas suas terras de origem, e, entrando pelo Leste da Península, avançam pela meseta até ao litoral atlântico. Movimentos que não parecem ter causado grandes choques com a população autóctone, mas antes uma convivência, rastreando-se as novidades da sua presença na toponímia e onomástica indígenas, e ainda no seu hábito de cremação dos corpos. Na área meridional são fortes os intercâmbios com os povos semitas e mediterrânicos, tendo o reino indígena dos Tartessos contactos assíduos com os Fenícios e os Gregos.

Em qualquer dos casos, torna-se visível que as populações locais foram capazes de incorporar esses elementos exteriores e alógenos, acabando mesmo por os assimilar na construção da sua individualidade própria, que se forja, também ela, numa rede de comunicações regionais e interregionais.

O processo colonizador intensifica-se na Idade do Ferro até à chegada dos Romanos. Desde o século VIII a.C., temos, no Sul do território, colónias fenícias, que muito o influenciaram, para, nos séculos seguintes, se passarem a estabelecer contactos com Gregos e Cartagineses, criando-se uma ampla unidade cultural mediterrânica, com ramificações em direcção à Estremadura. Esta espacialidade geoétnica, meridional e litorânea, com assinalável presença de população exógena da bacia mediterrânica, contrapõe-se à realidade cultural da região setentrional e central, de feição continental e de matriz indo-europeia, demarcando uma acentuada diferenciação no território, ainda que certos intercâmbios fluíssem entre os dois conjuntos regionais.

As marcas palpáveis destas duas civilizações, na cultura material, assinalam-se nas técnicas de fabrico e gramáticas decorativas da olaria e na metalurgia. O legado orientalizante manifesta-se na olaria de torno de tons claros, com decoração pintada, e na metalurgia de ferro, enquanto nas populações nortenhas predomina o fabrico manual da cerâmica, decorada por excisão ou com motivos impressos por meio de matrizes, e uma metalurgia que recorre fundamentalmente a ligas de bronze. Paralelamente, a colonização semita acrescenta, ao generalizado cultivo dos cereais, os conhecimentos necessários para a produção e consumo de vinho e azeite, e para a expansão no terreno da vinha e oliveira, do mesmo modo que introduz novas e mais avançadas técnicas na exploração dos recursos mineiros e desenvolve as actividades marinhas da pesca.

Será, pois, com um Sul e Litoral estruturados em centros urbanos, apoiados numa economia de culturas mediterrânicas e activados por um considerável intercâmbio comercial, e com uma região continental de colonização indo-europeia, de fundamentos pastoris e assente numa organização tribal de vocação guerreira, ainda que com múltiplas matizações e interpenetrações entre si, que os Romanos se vieram a deparar. Para, a nível da ocupação humana, se enfrentarem, entre outros, com os Calaicos e a sua civilização castreja nortenha, com os Lusitanos, os Túrdulos e os Cónios.



*Vista aérea da Citânia de Sanfins [cultura castreja]
[Foto de Nuno Calvet]*

Com a chegada dos Romanos à Península Ibérica, nos finais do século III a.C., e, depois, com a sua conquista, nos séculos II e I, este território vai sofrer uma ampla colonização que lhe moldará significativamente a fisionomia civilizacional e cultural. As comunidades autóctones resistem longamente à sua presença e enfrentam militarmente os invasores, sendo bem conhecida a resistência dos Lusitanos. A pacificação só chegou em tempos de Augusto, em finais do século I a.C., e a romanização pôde então impor-se de uma forma mais consolidada, acabando mesmo por dar passagem a uma assimilação dos povos indígenas às formas organizativas, materiais e culturais dos Romanos. Processo, diga-se, que ocorreu num tempo longo e não foi homogéneo nem idêntico em todas as regiões, dadas as suas diferentes especificidades. Compreende-se bem que o Sul da Península, desde sempre aberto às influências mediterrânicas, se romanizasse mais cedo e mais profundamente, enquanto essa permeabilização foi mais lenta no Centro e Norte do território.

Mas, integrada a Península na ampla entidade política que era o Império Romano, tornou-se inevitável a sua inclusão nessa nova ordem territorial e político-administrativa, assente numa vasta rede viária, que facilitava a comunicação e circulação em todas as direcções. O domínio romano estruturava-se, pois, num amplo sistema de centros urbanos, que exigia uma eficaz produção de bens destinados ao mercado, sendo o mecanismo das trocas activado por uma significativa circulação monetária. Mais lentamente, a presença continuada de efectivos militares ou mesmo de colonizadores vindos de Roma, a concessão do direito de cidadania a muitos centros urbanos e as alianças matrimoniais com as populações locais fomentaram a assimilação dos usos e costumes, da língua, do direito, das ideias religiosas e das correntes literárias e artísticas veiculadas pelos Romanos, ainda que, como se salientou, tal aculturação ocorresse de uma forma mais acabada e precoce nas áreas urbanizadas e meridionais, sendo mais difíceis de ultrapassar as resistências das regiões setentrionais da Península.

A partir do *Édito de Milão* (313), o Cristianismo, sobrepondo-se ao polimorfismo religioso vigente e às doutrinas orientais de salvação, difunde-se pelo Império, sob a protecção dos imperadores, e, na Península Ibérica, as cidades mais romanizadas contam com as primeiras e mais numerosas comunidades cristãs. Ocorre, então, uma sacralização cristã de festividades, sítios e locais habitados por outros deuses, embora os Hispano-romanos se

permeabilizem não apenas à ortodoxia, mas também às heresias do Arianismo e Priscilianismo, o que causa rupturas e choques neste novo cadinho religioso.

Esses Hispano-romanos sofrem, porém, nos inícios do século IV, um novo embate, desta vez de povos germânicos, conhecendo a fixação no espaço peninsular de Suevos e Visigodos, sendo estes últimos que virão a dominar, depois de absorver o reino suevo em finais do século VI. Lentamente, um novo processo de assimilação está em marcha, facilitado pela cristianização destes povos, pelas uniões matrimoniais e pela adopção de um código legislativo que combina o direito romano e o germânico. A nova miscigenação de Hispano-godos não causará, porém, significativas rupturas nos costumes, na língua e na cultura material pré-existente, que se prolongará com uma certa estabilidade.

Mas já de novo, no século VIII, a Península experimentará a ocupação de outros povos, os Muçulmanos que, entre Sírios, Árabes e Berberes, avançam do Norte de África para o Continente Europeu pelo Estreito de Gibraltar. Em escassos anos, de 711 a 716, a Península Ibérica ficará controlada e submetida ao seu poder, refugiando-se apenas um núcleo de senhores e religiosos Hispano-godos cristãos, nas montanhas das Astúrias.

Desde então, e a partir dessas terras nortenhas, iniciar-se-á a longa saga do enfrentamento dos cristãos com os ocupantes islâmicos do Centro e Sul da Península, movimento que se colora de diversos matizes político-religiosos, para, a partir do século IX, se assumir como uma acção de «reconquista». Desde então, os reis asturianos, reclamando-se herdeiros dos Godos, consideram que devem retomar e libertar as terras que lhes pertenciam e haviam sido usurpadas pelos muçulmanos¹¹.

Dentro deste espírito de recuperação das terras e do poder dos cristãos, se irão formar os reinos peninsulares e, na passagem do século XI para o século XII, também o condado e depois reino de Portugal, beneficiando da presença e radicação, nas suas terras, de chefes guerreiros borgonheses. Reino que alcançará a sua plena identificação territorial e definição de fronteiras, apenas no século XIII, permeabilizando-se as suas gentes, durante esse longo período, ao contacto com diversos povos. Desde logo, ao contacto com os muçulmanos, a quem disputam o território, depois com todos os outros que

já se encontravam instalados nos espaços que vão ocupando e ainda com todos aqueles a que tiveram de recorrer, para além dos seus limites fronteiriços – Galegos, Astures, Castelhanos, Francos –, de modo a povoar e colonizar as terras que iam acrescentando.

No «Reino das três religiões» – identidades e interrelacionamentos

Foi neste magma de interação cultural que se forjou a humanização das terras peninsulares e, mais concretamente, a identificação do território e das gentes da terra portugalense. Com esta tela de fundo, poderemos melhor ajuizar a multidimensionalidade de relações culturais que subjazem às formações políticas e às comunidades humanas dos reinos cristãos, em geral, e do reino de Portugal, em particular, para agora, numa tentativa de evidenciarmos mais de perto as interfaces culturais entre os homens, procedermos a um recorte. E, por dentro dos contactos assíduos e variados com diferentes povos e culturas, o relacionamento da população cristã com as minorias étnico-religiosas judaica e muçulmana afigura-se-nos como o mais paradigmático na concretização dos conceitos de interculturalidade e multiculturalismo, que anteriormente abordámos, nele se evidenciando, aliás, toda a pregnância de vivências multimodas que tais realidades potenciam e que, na prática, coexistem e mesmo se imbricam e sobrepõem.

A civilização cristã dominante e dominadora não provocou, nestes dois casos, uma assimilação ou mesmo miscigenação civilizacional e cultural. Muito ao contrário, ela vai exigir até a plena identificação destas minorias, que, por outro viés, se poderá ver como uma segregação, o que só por si parece muito redutor.

Assim, identificados pela sua civilização, cultura e religião, judeus e mouros têm, porém de contactar com os cristãos, o que os vai levar a uma estreita convivência quotidiana¹². Esses contactos frequentes não estarão isentos, como sempre acontece no interior do tecido social, de fortes pulsões, muitas vezes traduzidas em rejeições, pressões ou até violências. Tensionalidade tanto mais viva quanto o factor religioso atravessa toda esta permeabilidade social e económica, e que ainda se agrava mais por estarmos perante um coeso grupo maioritário a lidar com pequenas minorias¹³.

Concretizemos um pouco mais os traços destes diálogos ou confrontos entre cristãos e cada um destes povos, no quadro político do reino de Portugal, reino no qual os seus monarcas, em tempos medievais, bem se poderiam ter intitulado, «reis das três religiões».

Cristãos e judeus

Os judeus terão tocado as terras meridionais peninsulares ao integrarem as vagas de povos mediterrânicos que as demandaram, já marcando presença na costa algarvia, no espaço que viria a ser português, nos séculos V e VI ¹⁴. Nessas paragens acabaram mesmo por fixar-se, conhecendo a dominação visigoda que, após a sua conversão ao Cristianismo, os fustigou com perseguições e ordens de expulsão, nos finais do século VII. Esta animosidade terá levado a que os judeus apoiassem a vinda dos muçulmanos do Norte de África à Península, tendo gozado depois, durante o califado de Córdova, de bons momentos de paz e mesmo de um posição social relevante. Já sob os domínios almorávida e almóada, a situação inverte-se e encontraremos até judeus, por vezes, a apoiarem os cristãos, o que os colocava na primeira linha dos conflitos militares ¹⁵.

Ao tempo da formação do condado e, depois, do reino de Portugal, arriçada a esta espacialidade encontrava-se uma população judaica, sobremaneira nos grandes centros urbanos de Santarém, onde temos notícia da mais antiga sinagoga do País, e de Lisboa. De imediato, os primeiros monarcas do novel reino preocuparam-se em protegê-los e captá-los para o povoamento e dinamização económica da terra, como nos comprovam as suas referências nas cartas de foral.

Assim, desde que D. Afonso VI concedeu foral a Santarém, em 1095, nele deixou estipulada uma cláusula que penalizava a morte injusta de algum judeu ¹⁶. Por sua vez, D. Afonso Henriques, ao outorgar carta de privilégios e segurança aos mouros forros de Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer ¹⁷, em 1170, determinava que não tivessem domínio sobre eles nem cristãos nem judeus, demonstrando claramente a presença hebraica na sociedade de então.

Os judeus tinham o seu estatuto jurídico definido pela Santa Sé, com base no direito canónico e romano, e pelas leis gerais dos reinos em que habita-

vam. Se a normativa da Cúria era de tolerância para com o povo israelita, ainda que, desde cedo, lhe exigisse uma separação clara face à comunidade cristã – proibindo os casamentos mistos, o exercício de cargos públicos, o testemunho contra cristãos, e determinando a adscrição a judiarias e ao uso de sinais distintivos –, em Portugal não foram menos favoráveis as determinações régias.

Os monarcas portugueses, que tomavam sob a sua protecção as minorias, os «seus» judeus e mouros, consignaram pelo direito civil a plena integridade e o respeito pela civilização, cultura e religião hebraicas, permitindo que os judeus construíssem templos próprios e praticassem o seu culto religioso, que se reunissem em comunas, nas quais se regulavam pelo direito moisaico, seguindo a Tora e o Talmude, falassem a sua língua, elessem os seus magistrados e lançassem os seus tributos.

O Concílio de Ladrão, em 1215, exigiu que os judeus vivessem em bairros próprios e que se individualizassem face aos cristãos pelo traje ou por outros sinais exteriores.

Os primeiros monarcas portugueses não obrigaram os judeus a qualquer distinção específica, sendo apenas D. Afonso IV que os compeliu a usar um sinal amarelo no chapéu, que depois foi mudado para a cor vermelha, e deveria ter dimensão suficiente para ser visto¹⁸.

Da norma à prática haveria, no entanto, uma significativa distância. Desde logo, os monarcas isentavam, individual ou colectivamente, alguns israelitas desta obrigação¹⁹, para além de muitos, fazendo letra morta da lei, não a cumprirem, como nos dão conta as queixas levadas a Cortes, em tempos de D. Pedro e D. Fernando²⁰.



Torá
(Foto cedida pela
Comunidade Israelita de Lisboa)

Mostrando o prolongamento desta actuação, D. João I, fazendo também eco de agravos do povo em Cortes, declara que os judeus não usavam sinais ou quando os traziam eram mais pequenos que o estabelecido, ou com estrelas de duas ou três pontas, muitas vezes descosidas, em lugares que não se viam ou mesmo encobertos, para não se destacarem dos cristãos. O rei determinará que os sinais sejam vermelhos e grandes, «como o seu seello redondo», traduzidos numa estrela de seis pontas e ostentados, exteriormente, ao peito «acima da boca do estamago»²¹. Ordem que continuaria a ser desrespeitada²².

Por sua vez, em qualquer localidade que contasse com dez judeus ou mais, considerava-se que havia uma comunidade que se teria de agrupar em torno de uma sinagoga, numa comuna. Deviam as mesmas instalar-se em bairros que lhe eram destinados, as judiarias, o que fazia corresponder a comunidade a um território específico, ainda que os prédios onde moravam ou negociavam pudessem pertencer à coroa ou a particulares.

Acresce que, se uma comuna em geral correspondia a uma judiaria, nas cidades de maiores dimensões, uma mesma comuna podia espalhar-se por diversas judiarias. Também, naturalmente, a dimensão das judiarias era muito assimétrica nos diversos centros urbanos, dependendo da comunidade judaica que a habitava, circunscrevendo-se em alguns casos apenas a uma rua, noutras a todo um conjunto de ruas, que constituíam um verdadeiro núcleo do tecido polinuclear urbano. Confinavam estas judiarias com o casario cristão da malha urbana de intramuros, de ruelas sinuosas e apertadas, ainda que também pudessem acompanhar o extravasar de alguma população para os arrabaldes e aí se viessem a instalar.

Inicialmente abertas, comunicando as suas artérias e prédios com os da população cristã, vieram depois a fechar-se por exigência do rei D. Pedro I. A comunicabilidade ficava, então, condicionada pelo abrir e fechar das suas portas, que se cerravam ao toque das Ave-Marias. Tal isolamento pode, no olhar e na ideologia dos nossos dias, assimilar-se a um «gueto», mas ele tem muitos pontos de contacto com a sociedade exterior, para além de ter contribuído para uma mais duradoura e profunda identificação religiosa e cultural hebraica, resguardando-a da assimilação por parte da dominante civilização cristã.

Acrescente-se que este isolamento envolvia uma certa flexibilidade. Desde logo, porque a maior parte das judiarias se situava no ângulo da malha

urbana, junto de vias principais, como a «rua direita», muitas delas sendo os eixos de entrada ou saída da localidade. Ao menos uma grande maioria delas lindava com templos cristãos, talvez com a intenção de catequizar pela vizinhança dos espaços sagrados, que eram no geral pólos de grande concentração humana. Outras, mantiveram-se ainda durante muito tempo abertas, apesar das leis em contrário²³. Mas cumpre também salientar que alguns judeus viviam fora deste espaço, sobretudo os mais ricos e poderosos, convivendo paredes meias com a maioria da população cristã²⁴, da mesma forma que temos conhecimento de alguns cristãos, temporariamente, como em Trancoso, por ocasião da sua feira, ou, permanentemente, viverem mesmo nas próprias judiarias²⁵.

Por sua vez, a comuna, em que se organizavam os hebreus, era uma estrutura muito próxima da concelhia, onde prevaleciam as amplas liberdades e os privilégios que lhe eram concedidos, assumindo-se, na verdade, como um concelho dentro do concelho.

Os moradores dessas comunas tinham, evidentemente, de versar tributos à coroa, como o serviço real (que se agravou em tempo de D. João I), a capitação, o imposto sobre imóveis e móveis, além da dízima e do renovo da produção agrícola ou de peitas e talhas pagas ao rei ou aos concelhos²⁶ e, quando lançados pela coroa, também contribuía nos pedidos e empréstimos²⁷.

A carta de D. Afonso IV, de Valada, de 15 de Novembro de 1352, ao especificar detalhadamente esses encargos, põe diante dos nossos olhos todo um quotidiano social e económico de homens e mulheres que detêm herdades, vinhas, olivais, pomares, hortas e casas, que possuem gados, bestas e colmeias, que comercializam os produtos para o seu abastecimento, do cereal ao vinho, da fruta aos legumes, do mel e cera ao azeite, da carne ao pescado, mas também todas as demais matérias-primas e artefactos dos mes-teres por entre ferro e cobre, ouro e prata, panos, ferraduras e esporas. Sabemos, até, que todo o judeu com uma fortuna avaliada em 500 libras ou mais não poderia ir para fora do reino sem uma autorização régia²⁸. Respeitavam-se, pois, as profissões e ocupações económicas judaicas, ao mesmo tempo que o monarca não estaria interessado em ver sair aqueles judeus de maiores cabedais, vigiando de perto as suas movimentações para o exterior.

As comunas eram geridas por magistrados e oficiais eleitos, como o rabi, os vereadores, os procuradores, o almotacé e o tesoureiro, detinham direito a justiça própria no cível e crime, autonomia administrativa e fiscal interna, reunindo-se os seus homens bons para tomar as principais decisões e elegerem os seus dirigentes em assembleia geral, na sinagoga. Contavam ainda as aljamas judaicas com tabeliães e escrivães seus, que acolitavam essas magistraturas e oficialato, da mesma forma que, para assegurar a vida comunal, havia o leitor da sinagoga, encarregado da liturgia, mas também da divulgação das posturas internas, o bedel, que assegurava a iluminação da sinagoga e cobrava subsídios e donativos, e ainda o degolador, que tinha como função matar os animais segundo os costumes hebraicos, prescritos na Tora²⁹.

Na superintendência de todas as comunas existia o rabi-mor, que dispunha de chanceler, selo próprio com as armas reais, pelo menos desde D. João I, e ouvidor, um letrado de boa fama, que o acompanhava e julgava os feitos³⁰. Estes rabis eram altos cortesãos, que privavam com a realeza, e de tal maneira poderosos que os judeus chegavam a preferir não ser julgados por eles, mas antes perante os corregedores, desembargadores, sobrejuizes e ouvidores régios, o que o monarca não permitirá³¹.



Judaria da Guarda (Rua Nova)
(Gentileza do Museu da Guarda)

Era a sinagoga o pólo ordenador da comuna, a um tempo no campo religioso, pois aí se praticava o culto judaico, mas também no domínio cultural, uma vez que, junto a ela, no *genesim*, na escola, se ensinava a lei talmúdica e os princípios da fé, como não menos na esfera administrativa e judicial, assumindo-se como centro de reunião dos homens da comunidade.

Nas comunas, sobretudo nas maiores, encontraríamos, tal como nos centros urbanos cristãos, os mesteres agrupados em arruamentos, do mesmo modo que nelas existiriam instituições assistenciais, entre hospitais e confrarias, balneários e cadeias. E, ainda que ficasse fora do lugar de concentração das habitações, a cada uma delas se afectava um cemitério, dito *almocávar*, *macaber* ou «adro dos judeus», onde estes sepultavam os seus mortos e lhes prestavam culto³².

Não era esta estruturação em comunas e judiarias que impedia o contacto e a convivência estreitos com os cristãos, como dissemos.

Tal convivência, no espaço que veio a ser o reino de Portugal, conta com um longínquo passado e uma durabilidade que chega até aos nossos dias. Esse vasto tempo terá sem dúvida de implicar momentos diversos de franca aceitação, de pulsões de rejeição, chegando mesmo até à dura exigência da expulsão ou da conversão forçada. Mas, numa análise mais fina, quase poderemos sentir que a presença lado a lado de cristãos e judeus, aceitando-se, vivendo e trabalhando em comum, partilhando a trivialidade do quotidiano ou a extravagância do festivo e comemorativo, exigia quase todos esses sentimentos e atitudes comuns à vida dos homens em sociedade.

A aceitação de uns e outros na filosofia religiosa do tempo derivava, desde logo, como se regista numa lei de D. Afonso II³³, da intrínseca doutrina do Cristianismo. Para os cristãos, os judeus, à semelhança de qualquer outro ser humano, «como testemunho da morte de Jesu christo deuem sseer defesos solamente porque som homeens». O respeito pelos outros advém do Cristianismo, uma vez que o sacrifício redentor da morte de Jesus Cristo alcançou toda a humanidade. Mas, inequivocamente os que «ssom banhados polo sancto baptismo» estavam mais próximos desse caminho salvífico e eram superiores aos que dele mais se afastavam pelo que, como diz a mesma lei, «nom deuem seer agrauados dos Judeus». Sendo certo que judeus e mouros radicavam a sua fé e crença na lei abraâmica, eram religiões do Livro, que deviam ter um particular tratamento.

Esta estreita relação, a partir da formação do reino de Portugal, fica definitivamente comprovada pela legislação que os diversos reis produziram sobre judeus, muitas vezes estendendo essas leis à outra minoria étnico-religiosa que no Reino também se encontrava, a dos mouros. Leis que se tornaram tanto mais abundantes quanto da sociedade agrícola e de consumo, que, grosso modo, caracterizou os séculos XI a XIII, passamos para a emergência de uma sociedade urbana e uma economia de mercado e monetária, nas centúrias seguintes. Com o capital a assumir-se como um bem de primeira necessidade para agilizar os negócios da vida, a relação entre cristãos e judeus, que eram essencialmente comerciantes, negociando o próprio dinheiro, tornaram-se constantes e muito fluentes.

Essas próximas e continuadas relações económicas e de trabalho potencializavam os contactos e o convívio.

Desde logo, a rigorosa medida de os judeus recolherem às suas judiarias, depois do toque do sino das Trindades, não continha menos ponderosas excepções, que regulamentavam a possibilidade de uma livre circulação por razões de trabalho ou necessidade, ainda que sujeitas a determinadas regras.

Atendia-se aos que chegavam de viagem e se recolhiam já à noite na judiaria, ou, se não conseguissem pernoitar nela, por estar fechada, se podiam agasalhar numa estalagem; permitia-se que os viandantes atravessassem as vilas e lugares de noite; podiam acolher-se nas suas quintas, fora das cidades, e com eles mesmo coabitar o pessoal que lhes prestasse serviço, excepto mulheres cristãs, sem a protecção de seus maridos ou de outros homens creditados.

Mais se admitia que certos profissionais, como físicos, cirurgiões ou outros mesterais, ao serem chamados a alguma casa para acudir a necessidades de cristãos e judeus, o pudessem fazer, conquanto andassem pela vila iluminados por uma candeia e acompanhados por um cristão, privilegiando-se claramente aqui a população cristã que tanto necessitava da sabedoria médica hebraica³⁴.

Como não menos, ao determinar-se na lei que os rendeiros das sisas régias pudessem guardar e arrecadar as rendas de noite, contanto trouxessem consigo um cristão, está a admitir-se o desempenho de um ofício régio por

judeus e a viabilizar-se ao máximo este mecanismo das cobranças das sisas, imprescindíveis para a saúde financeira do erário régio³⁵.

Judeus e cristãos mantinham, pois, identidades de vizinhança concelhia, estabeleciam relações contratuais de bens de raiz ou de bens móveis, encontravam-se como patrões ou assalariados, estavam lado a lado nos tribunais e pleitos judiciais, partilhavam festas e jogos em comum.

Em vários concelhos, os judeus usufruíam do direito de vizinhança dos demais moradores, devendo por isso auferir os direitos inerentes, como a isenção da portagem, a par das correspondentes obrigações³⁶.

Era uma dessas obrigações a aposentadoria do rei, rainha e infantes, dos oficiais régios e da nobreza a que os judeus também estavam constrangidos, o que levaria a um estreito convívio, partilhando tantas vezes casa, cama e mesa, entre os homens dos dois credos religiosos³⁷. Outras traduziam-se nos serviços a prestar à colectividade, como os militares, de velar e roldar, os de acompanhar presos e dinheiro, os de trabalhar nas obras públicas de fortificações, fontes, caminhos e pontes, ou de contribuir para os encargos régios, armando e abastecendo os navios e a casa real³⁸. Tais direitos e deveres de vizinhança prestavam-se a um comum irmanar de cristãos e hebreus na vida quotidiana colectiva dos concelhos em que se integravam.

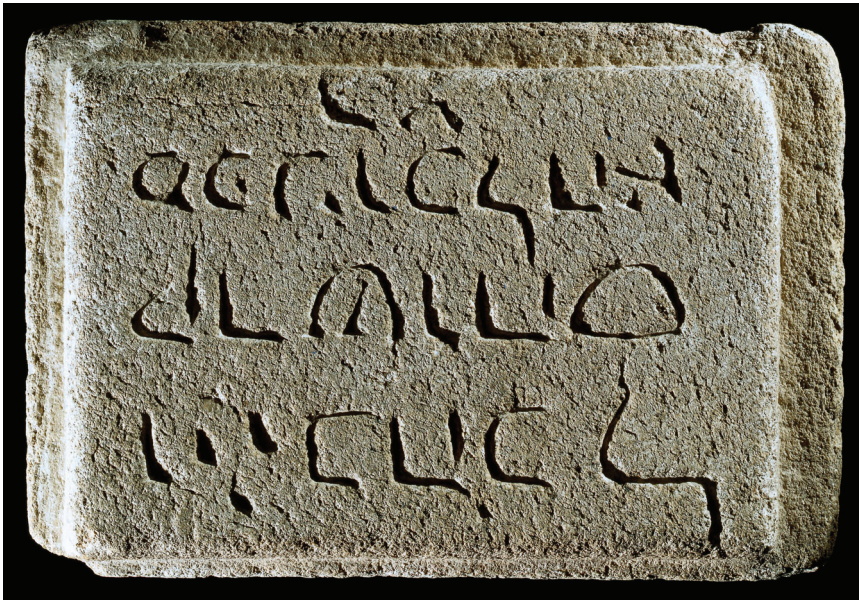
Mas, individualmente, as situações de proximidade adensavam-se. Os cristãos vendiam ou entregavam, mediante contratos, prédios urbanos e rurais a judeus, arrendando-lhes muitas vezes casas e tendas ou propriedades agrícolas para eles explorarem, podendo também ocorrer situações inversas, em que o proprietário era o judeu e o comprador ou usufrutuário o cristão³⁹.

Depois, no concreto amanho da terra, tanto os hebreus recrutavam jornaleiros cristãos, como estes tinham ao seu dispor assalariados judaicos, o que levou até a regulamentações régias.

D. Afonso II, em 1211, interditará qualquer judeu ou mouro de ser ovençal régio, não lhe sendo também permitido ter em sua casa homens ou mulheres cristãs, livres ou servas, como servidores, embora lhes pudessem ser encomendados serviços, desde que não lesassem os cristãos⁴⁰.

No aditamento a esta lei, o infante D. Duarte determinará que os privilegiados – infantes, arcebispos, bispos, condes, mestres, abades, priores, comendadores, cavaleiros e escudeiros – não pudessem ter nas suas casas, quintas, terras e lugares, como oficiais maiores – vedores, mordomos, recebedores, contadores, escrivães –, nenhum judeu, para que não subjugassem os cristãos que viviam nas terras dos seus senhorios⁴¹. Ordem que se completava com uma outra, que impedia aos judeus o arrendamento de igrejas, mosteiros, capelas e outros lugares sagrados, ou de direitos eclesiásticos, como dízimas ou ofertas das igrejas – o que os sínodos corroboravam⁴² –, a fim de impedir que os crentes hebraicos estivessem nas igrejas, mesmo quando se rezava o ofício divino cristão, e que fossem administradores dos altares, o que, na realidade, se assumiria como uma inversão, por via do aspecto económico, da plena separação dos dois credos religiosos⁴³.

De facto, sabemos que os judeus eram, particularmente, detentores de dinheiro, embora, e será bom referi-lo, tanto encontremos este povo a trabalhar a terra, como a desempenhar diversos mesteres, a par da sua vocação mercantil ou financeira de banqueiros, percorrendo a população judaica, tal como a cristã, toda a gama de hierarquizações sociais, dos grandes e privilegiados aos meãos ou humildes.



Epígrafe votiva, com inscrição hebraica [Colecção Museu Francisco Tavares Proença Júnior]

Dispondo de reservas de capital, os judeus, ao lado de alguns cristãos, irão ser a banca de grandes e pequenos, praticando a usura, que lhes traria os devidos lucros de tal operação. A usura era condenada pela Igreja e pela realeza e, na prática, todos os devedores se insurgiam contra os credores. Esta faceta da liquidez monetária de alguma população judaica dava azo a uma ligação muito estreita com aqueles a quem se submetia, em geral, a maioria dos cristãos, mas trazia-lhe, como parece inevitável, a má-vontade de todos esses clientes, a qual se mascarava tantas vezes de inimizade religiosa.

E mais, essa mesma disponibilidade de capitais levava a que os hebreus tivessem a possibilidade de se abalançar como arrematadores de rendas régias, municipais ou eclesiásticas. Eram eles assim, muitas vezes, os rendeiros das sisas, das portagens e alfândegas, dos direitos do vinho, do serviço real dos judeus ou das próprias dízimas da Igreja. Todos ficavam então sujeitos à sua cobrança, que devia ser vigilante e efectiva, para que as arrecadações pudessem cobrir os encargos e fornecer lucros. Logo, o contribuinte veria com maus olhos o cobrador, e os cristãos imputariam ao povo judaico mais esse ónus, que nada tinha de conotação religiosa mas tão-só fiscal. Usurários e rendeiros, os judeus eram alvo da inimizade do grupo social maioritário. Por isso, nas Cortes de Leiria de 1372, o povo acusava D. Fernando de ter judeus no seu conselho e de lhes conceder a arrematação das rendas da coroa, não demonstrando o monarca intenções de reverter a situação ⁴⁴.

Este trato económico e comunicabilidade social exigiam leis que regulamentassem tal relacionamento. Como outras leis se aplicavam aos próprios intercâmbios dos cristãos entre si. Ainda que, no caso vertente, houvesse sempre que acautelar a maior tensão que podia advir da diferença de religião e da superioridade que o Cristianismo proclamava sobre o Judaísmo, enfrentando-se afinal dois povos, cada um deles considerando-se o povo eleito.



Judiaria de Castelo de Vide
(Gentileza do Círculo de Leitores.
Foto de José Manuel Oliveira)

As ordenações régias, procurando codificar todos os processos e tramitações judiciais, são uma prova irrefutável dos contactos estreitos que decorriam entre cristãos e judeus e que, depois, também na barra da justiça, se evidenciavam, com juízes e testemunhas dos dois credos, lado a lado, a pugnar, cada um para si, os seus direitos e a sua razão.

Havia, desde logo, que acautelar os possíveis abusos a que os empréstimos de judeus a cristãos pudessem dar azo. D. Dinis, por leis de 1294 e 1314, clarificou todo o processamento.

Nas primeiras, determinava que os empréstimos ou pagas a judeus só se concretizassem perante cristãos e judeus, e nada fosse pago em aldeias onde não morassem judeus, para além de que os empréstimos deviam ser passados a escrito por tabeliães⁴⁵.

Em 1314, porém, precisou, que qualquer contrato entre cristão ou judeu, como empréstimos, avenças, quitações e prazos, se fizessem perante os juízes concelhios, por meio de um documento lavrado pelo tabelião e testemunhado por homens bons cristãos. Acresce que, no acto do pagamento, os credores deviam trazer os documentos das dívidas e, uma vez saldadas, os documentos eram «britados» e, assim rasgados, entregavam-se àquele que satisfizera o contrato⁴⁶.

E, desde o tempo de D. Fernando, sabia-se que, havendo juízes específicos dos judeus ou mouros, era perante eles que o cristão queixoso devia demandar o réu judeu ou mouro; todavia, se aqueles não existissem, nos feitos cíveis os judeus seriam julgados pelos seus rabis e os mouros pelos seus alcaides, «porque segundo direito o autor deve de seguir o foro do reeo»⁴⁷.

Nas entrelinhas percebemos como podiam ocorrer as fraudes: com contratos de empréstimo orais, com demandas para reclamar novas exigências durante a vigência da dívida, com documentos saldados que pudessem de novo ser invocados, ou com processos judiciais intermináveis. Mas, todos estes meandros, continuamente referenciados em Cortes pelos diversos concelhos⁴⁸, falam-nos de um negócio muito frequente entre cristãos e hebreus que devia pautar a vida de todos os dias, sobretudo nos mais importantes centros urbanos.

Forte agravo para os credores judaicos era o de os cristãos colocarem como penhores das suas dívidas certos bens que, antes daquelas serem resgatadas, negociavam em vendas, prazos, ou outros tipo de acordo, o que os monarcas não permitiram ⁴⁹.

Os oficiais concelhios não estavam também isentos de culpas. Se, como ordenara D. Dinis, era necessário, em caso de empréstimo, realizar um contrato perante o juiz e com a presença do tabelião, os judeus queixavam-se de não os encontrar na vila para que tal acto se efectivasse. Mais, quando havia empréstimos de 2 ou 3 soldos, os tabeliães queriam cobrar, por lavrar esses documentos, o mesmo que em caso de grandes dívidas ⁵⁰.

Esta lei torna-se deveras exemplificativa, pois dá conta de que os judeus podiam emprestar pequenas quantidades de dinheiro a cristãos, relacionando-se por isso com todo o tecido social urbano, dos mais avultados mercadores à gente simples que viveria do comércio, artesanato e agricultura, o que adensava a rede de convivências entre ambos.

Outro pacto poderia existir entre o oficialato régio e alguns dos mais grados judeus. Na verdade só estes poderiam ter conseguido, «calada a verdade», obter carta régia para que os bens dos seus devedores fossem vendidos para lhes pagar as dívidas, como acontecia com as dívidas régias ⁵¹. D. Dinis não permitirá tal actuação, mas da lei à prática pouco saberemos se os oficiais, talvez a troco de algumas compensações, continuariam a ser coniventes com estes ilícitos ⁵². E se pensarmos que, em tempos de D. Afonso V, os maiores investidores nas rendas reais eram os mercadores do grande comércio e os banqueiros da coroa, como os Negro, os Abravanel, os Latam e os Palaçano ⁵³, mais admitimos as exorbitâncias e os conluíus.



Casa da judiaria da Guarda
(Gentileza do Museu da Guarda)

D. Afonso IV proibia qualquer contrato onzeneiro entre cristãos e judeus ou entre estes entre si, pois, como afirmava, «onzenar e fazer contratos usureiros é contra o mandado de Deus e dano das almas», especificando as respectivas penas⁵⁴. Eles faziam-se, porém, na prática, e todos os que tinham disponibilidade de capital, mormente os judeus, neles estavam envolvidos. Por isso, este rei como os seus sucessores continuaram a insistir nesta legislação⁵⁵.

De uma carta régia, emanada na sequência das Cortes de Elvas de 1361, percebe-se mesmo que o povo achava excessiva esta regulamentação, dado que, como afirmava, ameaçados pelas penalizações nela estipulada, os judeus negavam-se a estabelecer contratos com os cristãos⁵⁶.

No corpus legislativo emanado dos diversos monarcas, mais do que os interditos ou liberdades que eram exigidos ou concedidos, será de realçar a íntima convivência entre cristãos e judeus, que os levava mutuamente a tentar fazer valer mais os seus negócios ou a sua posição, por entre jogos, de parte a parte, de malícias, expedientes ou contravenções, que só um intenso convívio diário entretecia.

Na verdade, os dois primeiros monarcas de Avis produziram abundante legislação que mais parece segregar do que aproximar. Mas tais normas contextualizam-se no quadro do nascimento de uma dinastia que radicava os seus fundamentos num descendente real ilegítimo, escolhido para rei com o apoio do povo, e que se teve de impor no seio da Cristandade pelo seu carisma e virtudes, para além de espelhar o impacte do clima de instabilidade e lutas antijudaicas nos reinos peninsulares, a partir de 1391. Acresce que, nas análises possíveis de tais leis, tanto podemos ver a expressão de um antijudaísmo como a defesa e protecção a uma minoria que se queria preservar como tal, e nelas não se deve ler tão-só a norma como a sua vivência, tantas vezes antinómicas, e do mesmo modo é forçoso atender à regra mas também às excepções.

De facto, logo no preâmbulo de uma lei, que vai esclarecer as diversas ocasiões de sociabilidade entre cristãos e hebreus, o infante D. Duarte começa por afirmar «veendo como a conversação dante Chrisptãos, e os Judeos he defesa assy per Direito Canonico, como Civil, e ainda per Leyx dos Reyx, que em estes Regnos atee ora foram», para logo em seguida asseverar «mas eles não deixam a conversação», demonstrando bem quanto difere a lei da prática.



Judiaria de Tomar (Gentileza do Círculo de Leitores. Foto de José Manuel Oliveira)

Sabemos, então, que os judeus, nas suas quintas e casais, traziam caseiros ou tinham parcerias com cristãos, empregando-os também como vaqueiros, ovelheiros e porcarieiros. O infante determinará que os judeus – e, note-se, acrescenta também mouros – podiam trazer gado em «companha» com os cristãos, mas seria a estes que teriam de servir por soldada os referidos mancabos e pastores cristãos.

Do mesmo modo, os judeus poderiam arrendar ou aforar quintas de cristãos e trazer homens (nunca mulheres) por jornais – subentende-se judeus –, a adubar as vinhas e herdades, mesmo que os cristãos estivessem nesse momento nos referidos bens⁵⁷. Não estaria, pois, em causa a convivência, mas sim o aspecto do domínio, e esse caberia aos cristãos, que deviam ser senhores e empregadores de judeus e não sujeitarem-se a prestar serviço à gente hebraica.

Particularmente cauteloso se mostrava este infante com o relacionamento entre os homens judeus e as mulheres cristãs, procurando erradicar contactos próximos que pudessem conduzir a extremos, ou desviar de relações carnis que eram interditas⁵⁸.

Os judeus não deviam, assim, entrar em casas de religiosas, viúvas ou mulheres casadas, sem aí estar o seu marido, falando-lhes, para o que necessitassem, da rua ou à porta da casa. O *limes* do domicílio, habitáculo da família cristã, não devia ser atravessado por homem de outro credo religioso, que o poderia ameaçar.

No entanto, muitos eram os ofícios desempenhados pelos judeus a que os cristãos tinham de recorrer. Logo, admite-se que pudessem entrar nessas casas, embora apenas pelo tempo condizente com a satisfação do serviço, os físicos, cirurgiões, alfaiates, tecelões, pedreiros, carpinteiros, obreiros e braçeiros, dando-nos conta das múltiplas profissões destes homens de credo hebraico. Por sua vez, os mercadores também podiam ir arrecadar bens a essas casas, conquanto nelas as mulheres tivessem a seu lado um ou dois homens.

Mas se este clausulado legislativo se podia aplicar nas grandes cidades do reino – e cita-se Lisboa, Santarém, Évora, Coimbra, Porto, Beja, Elvas e Estremoz –, não fazia sentido noutros espaços ou contextos. Em caminho, ou quando os judeus andavam pelos montes a colher mel e cera ou peles, ou ainda a fazer ou consertar roupa, poderiam pousar em casas onde estivessem cristãs, embora sem lhe causar nenhum dano.

E às mulheres, acompanhadas de homem cristão maior, era-lhes facultado entrar na tenda dos judeus mestirais, como os ferreiros, ou nas dos mercadores. Mais. Do nascer ao pôr do Sol, essas mulheres, assim acompanhadas, tinham permissão de calcorrear as judiarias, vendendo as suas mercadorias, mas fazendo-o sem entrar nas casas ou tendas, isto é, às suas portas. Bem significativamente esclarecia-se, porém, que a mulher tinha permissão de entrar nas tendas de panos dos judeus, já que do exterior não podia ver a cor dos panos, o que nos remete para um jogo de olhar, apreciar e sopesar, pleno de significado no mundo da mercancia, sobremaneira quando estavam em causa os ricos tecidos, muitas vezes importados do Oriente, comercializados pelos hebreus⁵⁹.

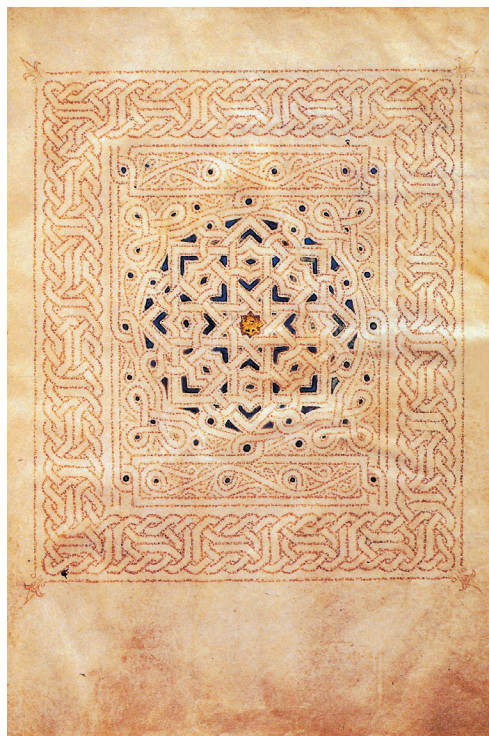
Em consentâneo, o comércio judaico, mesmo no interior dos espaços da Cristandade, como referiam os sínodos, dava até azo a que os judeus perturbassem as celebrações dominicais ou as festas de Cristo, da Virgem e dos santos⁶⁰.

Por sua vez, os judeus podiam ainda frequentar as tabernas cristãs, nos lugares onde não havia comunas de judeus e tabernas de vinho judengo, convivendo aí, em torno da bebida e da comida, bem estreitamente com a população cristã⁶¹.

Já aqui, a convivialidade podia ser mais livre e galhofeira, mas era-o sem dúvida em dias festivos. E os judeus participavam nas festas seculares do Reino, nos jogos e bodas que os reis, as rainhas e os infantes decretavam, como propaganda do seu régio poder, ou até nas que alguns homens bons promoviam para sua honra e prestígio.

Tais momentos de congregação de multidões eram, no entanto, propensos às rixas ou mesmo a crimes. Daí que D. João I exigisse que, em tais ocasiões, os judeus não levassem armas, como espadas ou cutelos. E, mesmo quando fossem participar em jogos de esgrima, estivessem com as armas embotadas e roupas apropriadas para o jogo. O incumprimento da lei dava azo a que o judeu perdesse as armas e a comuna solvesse 1000 dobras de ouro.

Em tempos de D. Afonso V, as comunas queixavam-se de ser agravadas por estas culpas individuais, que não as comprometiam. E, para fazerem valer a sua causa junto do rei, afirmavam que bastava mesmo que um fidalgo ou cavaleiro tivesse consigo um judeu seu acostado, para este levar arma e, logo



Bíblia hebraica, fôlio de abertura
(Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade)
(Gentileza do fotógrafo Varela Pécurto)

por tal facto, reclamavam pena à comuna. Compreensivo, D. Afonso V penalizará o judeu que transportar armas e só envolveria nessa coima a comuna se fosse ela a mandante. Mas, se fosse um grupo de dez judeus que seguisse para os jogos e festas com armas, a comuna seria penalizada, pois não se admitia que pudesse desconhecer tal facto⁶².

Realce nesta lei para a participação dos judeus nas festas reais, especificando-se mesmo o seu jogo de esgrima, mas não menos para a peculiaridade social do acostamento de judeus a fidalgos, que, assim armados, como se refere, andariam com eles sobremaneira como guardas e defesas pessoais ou como gente de maneio para intervir em situações porventura menos lícitas ou rixosas.

Os sínodos insistiam nesta íntima proximidade, anotando que «polla sobeja coverssaçom que os christãos ham com os judeus e as judias», comiam, bebiam, dormiam e moravam com eles, frequentando os seus esponsórios e bodas, a circuncisão dos seus filhos e até lhes enviavam presentes, convivência que se estendia também à minoria mourisca⁶³.

Esta vivência festiva, laboriosa e mercantil estreitava o relacionamento entre cristãos e judeus no quotidiano, mas não excluía a competitividade ou mesmo conflituosidade do mundo dos negócios.

As rivalidades e inimizades entre cristãos e hebreus não derivavam, no seu cerne, de questões religiosas, mas sim económicas. A posição destes como cobradores das rendas da coroa e da Igreja, a sua fortuna monetária, que fazia deles os banqueiros por excelência de grandes e pequenos, a sua dinâmica mercantil, marcando lugar de relevo no comércio externo e interno, acarretavam-lhes a oposição generalizada de contribuintes, de devedores e da burguesia mercantil. Na verdade, os grandes capitalistas judeus, senhores da corte e até vassalos régios, eram, na centúria de Quatrocentos, os banqueiros da família real, os agentes do comércio com África e alguns dos principais detentores do trato do açúcar.

Riqueza, poder, além de cultura e saber, guindavam certas linhagens judaicas e com elas, por osmose, se conotava o povo judaico. Posições tão elevadas provocavam más-vontades e rivalidades, que, para melhor se concretizarem e justificarem, apelavam, como é evidente, às diferenças religiosas e actuavam

mesmo sobre os símbolos e sinais dessa religião, invadindo, queimando e roubando sinagogas, comunas e cemitérios.

Na verdade, uma mentalidade e psicologia social, enraizadas na doutrina cristã, mas de acentuado cunho popular⁶⁴, emprestava aos judeus uma forte conotação negativa de deicidas, por terem perpetrado a morte de Cristo, de contumazes na fé, mesmo infiéis, por negarem o Messias e o dogma da Santíssima Trindade, de impuros e sujos, por se acreditar que pactuavam com Satanás e que eram capazes de envenenar os homens e as coisas, de maus e inferiores, apodados com os nomes mais depreciativos. Porque impuros e torpes – o que se estendia também aos mouros – não podiam ter contacto com objectos sagrados, pelo que não lhes era lícito confeccionar ou reparar alfaias litúrgicas⁶⁵, nem tão pouco tocá-las se, por vezes, como ourives, as tinham de pesar⁶⁶.

Mas tal ideário e comportamento, sem escamotear, é evidente, que a minoria judaica se tinha de submeter à maioria dominante com outro credo religioso, dava em grande parte expressão às múltiplas rivalidades económicas entre cristãos e hebreus. Na prática, era essencialmente contra os cobradores, os credores, os banqueiros, os mercadores que verberavam e actuavam os cristãos e não contra os defensores da lei e da fé moisaicas.

Claramente o corrobora D. Francisco da Silveira, numa trova, apontando ironicamente a natureza do «cuidar e suspirar» dos hebreus:

*«Namorado he Palaçano,
Gualite, também Jacee,
Pois que cuidam todo anno,
mas cuidam em dar seu pano,
mais do que vaal a la fe.
Cuidam no arrendamento,
Quando cuidam d'encampar,
e cuidam qu'ee perdimento,
quando cuidam que por cento
trinta é pouco ganhar.»⁶⁷*

Aliás, os cristãos chegaram ao ponto de se aproveitar desta mão-de-obra de crença diferente para efectivar alguns trabalhos mais «sujos» de natureza reli-

giosa. Logo, uma lei de D. Afonso III refere-se a judeus que «rompiam» igrejas por ordem dos cristãos, o que levava à penalização de ambos. Mas quando D. Afonso V actualizou estas penas, exceptuou delas, curiosamente, os oficiais régios que tivessem invadido a igreja ao serviço do monarca, o que parece atestar que estes se poderiam servir de judeus – como também de mouros⁶⁸ –, que cometeriam tal acto mais livremente, sem os medos dos seguidores de Cristo, das sanções divinas pelo atentado ao seu espaço sagrado⁶⁹. E assim as profanações das hóstias, de que tantas vezes eram acusados os hebreus, podiam, em certos casos, encobrir estes actos de desrespeito do templo, executados às ordens dos seus fiéis.

Mas, em Portugal, certamente porque a protecção régia aos judeus era bem forte e actuante, não se manifestaram conflitos da grandeza dos que eclodiram na Europa. Digamos mesmo que conflitos significativos quase não tiveram lugar, salvo nos períodos de fortes dificuldades económicas e de assinalável convulsão social.

Assim, apenas em tempos de D. Fernando temos eco de que, em Leiria, durante a Quinta e Sexta-Feira Santas, os cristãos assaltaram a judiaria e roubaram e apedrejaram as casas dos hebreus⁷⁰, já que, como bem sabemos, o intentado assalto à judiaria de Lisboa, no conturbado mês de Dezembro de 1383, foi um perigo afastado graças à intervenção do Mestre de Avis⁷¹.

Na segunda dinastia, foi perpetrado um ataque popular à judiaria grande de Lisboa, em 1449, cujo móbil foi essencialmente o roubo e a destruição de bens, que logo se viu punido pelo monarca⁷². Tornou-se ainda mais instável o relacionamento entre os defensores de ambos os credos no tempo de D. João II, sobretudo a partir da expulsão dos judeus dos reinos peninsulares, em 1492, que rumaram até Portugal, com eles trazendo tantas vezes as epidemias, o que culminará, em tempos de D. Manuel, com a ordem da sua expulsão em 1496⁷³.

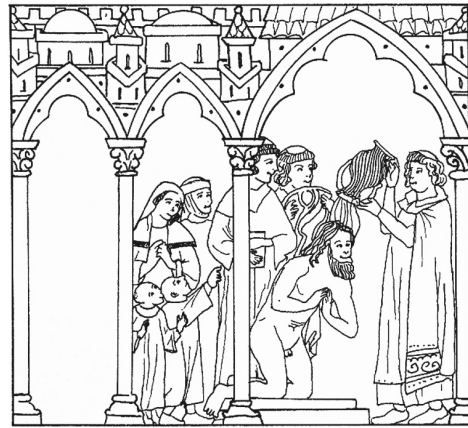
Se o respeito pela fé, lei e costumes judaicos eram uma realidade, como as comunas bem o demonstram, os cristãos propunham-se sempre receber no seio da sua religião os judeus que a ela se quisessem converter.

Mas os monarcas e a Igreja, que reiteradamente o promulgou nos sínodos⁷⁴, não admitiam conversões forçadas⁷⁵. Do mesmo modo não pactuavam com

indecisões e retornos⁷⁶. Mas, depois, estendiam aos conversos o pleno direito à sua herança e à sua privacidade como cristãos.

A problemática dos conversos agudizou-se por força da pressão das medidas levadas a cabo sobre eles, nos reinos peninsulares, em finais do século XIV.

D. João I demarcou-se dessa política de intransigência. Justamente, a 17 de Julho de 1392, dava o seu beneplácito a uma bula de Bonifácio IX, de 1390, que remetia para outra de Clemente VI, de meados do século XIV, a qual se fundamentava na actuação dos pontífices seus antecessores, em que se obrigava ao respeito pela fé e costumes hebraicos e se proibiam todos os abusos praticados sobre eles e seus bens, não se permitindo quaisquer conversões sem a manifestação, clara e pública, dos judeus que assim a queriam fazer⁷⁷.



Conversão de judeu
[*Cantigas de Santa Maria de Afonso X, de 1280*]

Logo, o primeiro rei de Avis, acolhendo os judeus expulsos dos reinos de Castela e Aragão, estribado na filosofia do respeito pela diversidade, ordenou que tais judeus não fossem presos nem lhes fosse tomado o seu património: «nossa mercee, e vontade he, que os Judeos, e Judias do nosso Senhorio, assy naturaes delle, como os que se pera elle vierom viver... que esses, e seos beês sejam guardados, e defesos...»⁷⁸.

Mas a política de captação dos judeus era ainda mais empenhada, no aliciamiento a incorporarem-se nas fileiras dos seguidores de Jesus Cristo, talvez para melhor os fixar ao reino de Portugal.

Desde logo, ninguém devia apodar o converso judaico de «tornadiço» ou «judeu» e, se o lesado quisesse reclamar justiça contra o seu difamador, devia fazê-lo perante a justiça secular e não face à eclesiástica, pretendendo o soberano claramente dirimir os conflitos entre cristãos e judeus⁷⁹.

Vai mais longe e afirma que os judeus, mas também os mouros, «por averem razom de mais tostemente se tornarem aa Fé de Jesus Chrispto Nosso Salvador», devem ser mais favorecidos que os cristãos. Assim os judeus já convertidos e os que se viessem a converter, mesmo que tivessem quantia para ter cavalo, eram escusados de o possuir, bem como estavam livres de coude-larias, de serem besteiros ou das vintenas do mar, nem tão-pouco seriam obrigados a possuir armas⁸⁰.

Neste apelo à conversão voluntária, por parte dos monarcas e da Igreja, se contextualiza a literatura apologética produzida nos meios eclesiásticos, que se destinava a instruir os pregadores e o clero secular que, depois, com a sua palavra, fomentariam o diálogo inter-religioso nos meios cortesãos ou a defesa da verdadeira fé por entre as gentes das vilas e cidades⁸¹.

Obras apologéticas e de defesa do Cristianismo face ao Judaísmo guardavam-se nas bibliotecas dos mosteiros de Alcobaça e de Santa Cruz de Coimbra para formação do clero português⁸². Algumas eram mesmo de produção nacional, como o *Speculum disputationes contra Hebraeos* de Frei João, monge de Alcobaça, e a *Ajuda da Fé*, da autoria de Mestre António, físico de D. João II e rabi convertido. De grande divulgação no reino foi ainda o *Livro da Corte Imperial*, muito influenciado pelas doutrinas de Raimundo Lúlio, em que a Igreja, como rainha de uma corte imperial, defendia as verdades do Cristianismo contra os gentios, os filósofos não cristãos, judeus e muçulmanos⁸³.

Estas controvérsias teológicas entre eruditos podiam dobrar-se de disputas religiosas mais amadorísticas entre cristãos e judeus, na praça pública, mas a sua eficácia teria sido muito relativa. Certo é que, a partir do momento em que os judeus se convertiam e se tornavam cristãos-novos, a aculturação completava-se e chegava-se a um ponto final no capítulo do respeito pela identidade do Judaísmo e da convivência multicultural e intercultural entre a maioria cristã e a minoria hebraica.

Muçulmanos – influências e diferenças

Retornando à moldura fundacional dos reinos cristãos, percepcionemos outros quadros de relacionamento entre povos de diferentes crenças religio-

sas. Com a chegada dos muçulmanos à Península, dois blocos dominantes se opuseram, os quais se enfrentaram militarmente, fazendo flutuar as linhas territoriais do seu domínio. Mas durante esse longo período de confrontos, durante o qual se formará o reino de Portugal, a postura dos que mandavam, em cada um dos seus espaços – *grosso modo* cristãos no Norte-Centro e muçulmanos no Centro-Sul –, face aos dominados, manter-se-á muito idêntica, ainda que não esteja isenta de contradições e ambivalências, quando examinada sob uma perspectiva mais exaustiva e pormenorizada.

No Reino Português, os cristãos, nas terras que iam conquistando, tomavam, genericamente, uma de duas atitudes: exterminavam, expulsavam ou cativavam a população muçulmana; ou aceitavam a sua livre permanência, como mouros forros, sob determinadas condições tributárias.

Em contrapartida, os muçulmanos procediam de igual modo nas terras que ocupavam: expulsavam, deportavam para terras de África, colocavam sob cativoiro os cristãos, ou deixavam-nos ficar nessas terras ao abrigo da própria lei islâmica, do estatuto da *dimma*, que admitia um pacto de capitulação que respeitava a liberdade religiosa dos que acreditavam num só Deus, cristãos e judeus, exigindo-lhes que pagassem um tributo e que fossem humildes.

Em ambos os blocos teremos, pois, escravos e cativos mouros e cristãos, que serviam também como produto de troca. Em ambos os espaços teremos comunidades religiosas minoritárias, os moçárabes sob a liderança muçulmana e os mouros forros ou mudéjares sob a alçada dos cristãos, numa situação de vassalagem que, diacronicamente, apresentará cambiantes de tratamento, consoante a ideologia e os comportamentos militares.

Entre os muçulmanos, o Califado Omíada e os Reinos de Taifas mais do que hostilizar pactuaram com os moçárabes, mas já com as vagas berberes dos Almorávidas e Almóadas foi assumida uma postura de intransigência⁸⁴. Por sua vez, nos reinos cristãos, alguns monarcas, apoiando-se nos Cruzados e Ordens Militares nas campanhas de reconquista, abriram espaço para a difusão de um espírito bélico de guerra santa, igualmente intolerante e subjugador, enquanto outros afirmarão a sua vontade de proteção dos mouros submetidos.

Moçárabes

Os moçárabes, sob o domínio muçulmano, ocupando os centros urbanos ou disseminando-se pelos espaços rurais, formavam comunidades que mantinham a sua identidade etnocultural, fidelizados a uma prática litúrgica de tradição visigótica, que dificilmente aceitou os ritos gregorianos, a um código legislativo visigótico, a uma língua derivada do latim vulgar e a uma cultura latina de finais do Império⁸⁵. Todavia, tinham de se sujeitar a certas regras no trajar, de utilizarem apenas bestas mueres ou asnaís nas deslocações, estando-lhes interdito o uso de armas. Deviam também confinar o culto religioso às suas igrejas, não podendo dar-se a exteriorizações do tipo procissões ou toque de sinos, cumprindo-lhes ainda sepultar os seus mortos com recato, em cemitérios próprios. Não lhes era igualmente permitido ter criados ou escravos muçulmanos, nem praticar qualquer acto de supremacia face aos mesmos, exigências perfeitamente afins de qualquer maioria face às minorias que lhe estavam subjugadas⁸⁶.



Interior da Igreja de S. Frutuoso de Montélios
[Foto de Nuno Calvet]

Permeabilizaram-se, porém, estes cristãos a uma certa aculturação com os dominadores, na sua mentalidade, costumes e nos seus traços culturais, havendo significativos matizes na sua arabização, podendo alguns ser mesmo bilingues, dominando o romance e o árabe, aculturação que seria até facilitada pelo isolamento destes cristãos no cantão peninsular, separados de contactos com o resto da Cristandade. Mas se a língua e cultura moçárabes se contaminaram, sobretudo a partir do século IX, em que se sentiu uma mais forte orientalização e arabização dos Hispano-árabes, é

um facto que perdurou sempre a ligação directa ao latim, através da liturgia cristã e do acesso à Bíblia. Da mesma forma eram profundas as marcas da

cultura hispânica na mescla do saber dos Padres e Doutores da Igreja, como Santo Agostinho e Santo Ambrósio, com autores clássicos, tal como Cícero, Virgílio e Catão, a par de autores hispânicos, com destaque para Santo Isidoro de Sevilha, S. Bráulio, ou Santo Ildefonso.

A sua identidade de crença e fé moldava-se graças a leis e magistrados próprios, superiormente representados por um conde. Em troca da sua liberdade, os moçárabes pagavam tributo, seja a *jízia*, um imposto de capitação, que variava segundo as posses de cada um e do qual estavam isentos as mulheres, crianças, idosos, doentes e pobres, e que lhes facultava a liberdade de religião que o Alcorão concedia às «gentes do Livro», ou o *caraje*, uma contribuição predial que incidia sobre os bens patrimoniais e lhes garantia a posse das suas propriedades e, portanto, uma relativa autonomia económica.

Se, durante o califado de Córdoba, os moçárabes foram tolerados, com certos períodos de exceção, com os Almorávidas e, depois, com os Almóadas ocorreram as perseguições, até para punir a colaboração de alguns moçárabes com os cristãos, havendo mesmo deportações em massa para o Norte de África.

Converteram-se, então, alguns cristãos ao Islamismo, os *muladis*, derivando mesmo deste vocábulo o topónimo Moldes, que encontramos na região Norte e Centro de Portugal. Sabemos assim que alguns reis de taifas foram muladis, assinalando-se ainda certas resistências de muladis, eivados de uma cultura hispânica, que hostilizavam a cultura oriental e africana da maioria berbere e árabe. Outros moçárabes emigraram para territórios setentrionais, dominados pelos cristãos, e rumaram às cidades ou ocuparam as terras a colonizar nas aldeias, assinalando-se as primeiras vagas no século IX, seguindo-se-lhes outras nos séculos XI e XII.

No século VIII, os moçárabes fixados na corte asturo-leonesa fundaram muitas comunidades monásticas e foram os responsáveis pela preserva-



Cofre de marfim, de inícios do século XI
(Braga, Tesouro da Sé)

ção de obras eclesiásticas visigodas, fossem actas conciliares ou textos isidorianos, bem como de códigos legislativos.

Coimbra, tornou-se um grande centro moçárabe que, durante longo tempo, sofreu a ocupação muçulmana – de 711 a 878 e de 987 a 1064 – até à sua conquista definitiva por Fernando Magno, mas também todo o território do seu entorno, dominado pelas casas monásticas de Lorvão e Vacariça. Deste rincão multicultural⁸⁷ saiu mesmo gente para as terras de Riba Côa ou para a região de Entre Douro e Minho, como a toponímia o comprova. Mas os moçárabes marcaram presença igualmente por outras terras do Centro e Sul, como Lamego, Viseu, Seia, Idanha e Évora, conhecendo-se em alguns desses centros, que eram sedes de dioceses, bispos moçárabes. No Algarve, havia mesmo em Faro, na muralha, uma Virgem, que até os próprios muçulmanos veneravam, da mesma forma que o eremitério de S. Vicente em Sagres era centro de peregrinação de cristãos e muçulmanos⁸⁸.

Fernando Magno, depois de tomar Coimbra, entregou a cidade a um moçárabe, Sesnando, oriundo da região, mas que vivera na corte do rei de Sevilha. Este conde governou judicialmente, seguindo os preceitos do *Liber Judiciorum*, e colocou a diocese restaurada nas mãos de um bispo também moçárabe, Paterno (1080-1087), sempre impondo os ritos litúrgicos e os valores culturais de raiz moçárabe⁸⁹. Na diocese era viva a crença e devoção a um santoral hispânico, com ermidas e igrejas dedicadas a S. Cucufate, mártir de Barcelona, S. Vicente, mártir de Valência, e Santa Justa. Também os mosteiros de Vacariça e Lorvão foram baluartes sólidos de moçarabismo, que só sucumbiram perante a extinção do primeiro em 1094, com a sua integração e a de todo o seu património na catedral conimbricense⁹⁰, acontecendo o

mesmo ao segundo, em 1109⁹¹, ainda que este viesse a ser restaurado em 1116, submetendo-se a eleição dos seus abades ao beneplácito da catedral⁹².



Cálice e patena moçárabes, final do século X (Braga, Tesouro da Sé) – [Gentileza do Círculo de Leitores.
Foto de José Manuel Oliveira]

Em Coimbra, face a esta forte comunidade de moçárabes, os esforços civis e religiosos para a romanização foram difíceis e acarretaram mesmo agitações e tumultos.

tos. A população moçárabe, perdendo privilégios face à governação dos francos, que o conde D. Henrique impusera, movimentou-se num conflito sociopolítico de que colheu vantagens, com o afastamento desses estrangeiros do governo, e a outorga, em 1111, de um foral que lhe confirmava os consuetudinários usos e costumes locais. Por sua vez, a presença de bispos reformadores, depois da morte de D. Paterno, em 1087, mas que só marcaram presença após o falecimento de Sesnando, em 1092, que sempre se opôs à sua vinda, como Crescónio (1092-1098), Maurício (1099-1108) e Gonçalo (1109-1127)⁹³, mantiveram acesa uma luta entre o cabido, defensor do rito hispânico, também dito moçárabe, e o bispo, pilar da reforma gregoriana, luta que se prolongou pela primeira e segunda décadas de Undecentos.

Também Lisboa tinha uma forte comunidade moçárabe, surgindo mesmo no século XII uma referência ao arrabalde da moçarabia, tal como existiam outras espalhadas pelas áreas periurbanas da cidade.

Após a conquista da cidade em 1147, que se ficou a dever à significativa colaboração de cruzados, propagadores de ideias romanistas e da guerra santa, o seu bispo moçárabe foi morto e D. Afonso Henriques aprisionou e escravizou mais de um milhar de moçárabes, que, todavia, graças à intervenção de S. Teotónio, foram libertos e enviados para Coimbra⁹⁴. Aí se fixaram nos domínios de Santa Cruz, sendo protegidos por esta casa monástica, que deu largo espaço à incorporação do legado moçárabe na sua biblioteca e na sua matriz cultural.



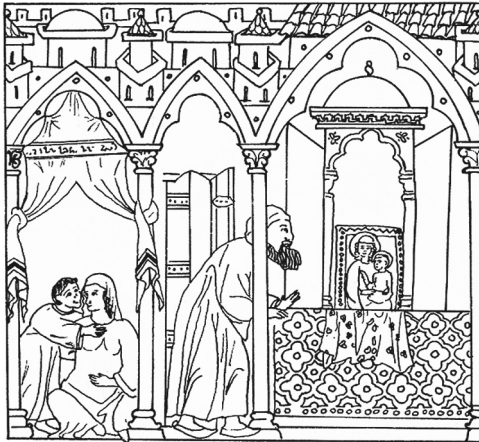
*Porta do antigo palácio episcopal
de Coimbra*
[Gentileza do fotógrafo Varela Pêcurto]

A própria fundação do canonicato de S. Vicente de Fora, em Lisboa, terá servido essa mesma política de integração dos grupos moçárabes lisboetas. Esta contínua aculturação conduziu a uma gradual assimilação desta franja sociocultural no tecido global e dominante cristão, identificando-se os moçá-

rabes numa cultura mais latinizante, potenciada até pelas chegada à cidade de muitos estrangeiros e gente do Norte. Restaurada a diocese, e sob a liderança do bispo inglês D. Gilberto e dos cónegos de S. Vicente de Fora, os valores da crença e da fé romanistas impuseram-se na onomástica dos oragos das velhas e novas paróquias da cidade, ainda que permanecesse o culto dos tradicionais mártires hispânicos S. Veríssimo, Sta. Máxima e Sta. Júlia, S. Gens, S. Manços, S. Félix e S. Vicente, entre outros.

A toponímia será a marca mais assinalável da presença da comunidade moçárabe, espalhada pelas vilas e aldeias do Alentejo, Algarve, Beiras e região estremenha, sendo mais rara a norte do Douro⁹⁵.

A antroponímia arabizante é também uma realidade, sobretudo nos nomes masculinos, em que muitas vezes encontramos o elemento onomástico-antropológico «beni» ou «ben», que quer dizer «filho de», marcando a estrutura parental agnaticia, característica do direito sucessório muçulmano.



Mouro a rezar à Virgem
[Cantigas de Santa Maria de Afonso X, de 1280]

Do mesmo modo, os vocábulos de origem árabe pontuam a linguagem, um pouco de Norte a Sul, e assinalam presença, como nos dão conta os forais e foros e costumes⁹⁶, em cargos, instituições e obras militares, em termos como *adail*, *alcaide*, *alcalde* (cargos), *azaria*, *almofala* (expedições de ataque), *alcácer*, *atalaia* (fortificações). Igualmente se detectam traços moçárabes nos vocábulos do mundo rural, como a própria designação de aldeia, ou ainda de medidas (*al-*

queire, *almude*), de hortas (*almuinhas*), de engenhos (*azenha*, *maquia*, relacionada com a moagem), do pastoreio (*rabadão*-pastor, *anáfga*-recompensa do trabalho assalariado do pastor), entre muitíssimos outros.

Mas, para além de vocábulos, há toda uma caracterização fonética de monotongação e consoantes intervocálicas que identificam os dialectos moçára-

bes, dialectos que podem ser apercebidos nos tratados científicos árabes ou nos cancioneiros muçulmanos, mormente nas *jarcas*, «as estrofes finais» – escritas em dialecto moçárabe – das *muwassahas*, composições similares às cantigas de amigo, escritas em árabe vulgar.

Esta permeabilização linguística dobra-se de uma aculturação artística, característica da arte moçárabe de raiz visigótica, mas que se deixa influenciar por elementos arquitectónicos e estilísticos de proveniência árabe. Na arquitectura, a igreja de S. Pedro de Lourosa, no concelho de Oliveira do Hospital, é o seu exemplo mais significativo e, na iluminura, o *Apocalipse de Lorvão*, terminado em 1189, com as suas imagens envolvidas numa decoração mista visigótico-islâmica, em que os arcos de ferradura se cruzam com uma assinalável ornamentação orientalizante, é um expoente raro dessa corrente artística.

Cristãos e mouros

No reverso da medalha, consideremos agora a actuação mais tolerante dos cristãos frente aos muçulmanos⁹⁷, à medida que iam avançando por terras meridionais, ganhas pelas armas aos seus ocupantes islâmicos, sem escamotear, todavia, que muitos mouros foram obrigados a viver e a trabalhar como cativos para a maioria cristã⁹⁸.



Igreja de S. Pedro de Lourosa (Fundo Nuno Calvet. Centro Português de Fotografia/DGARQ/MC)

Desde logo, a carta de fidelidade e firmeza concedida aos mouros forros de Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer, em 1170, constitui um pacto acordado entre D. Afonso Henriques e a população muçulmana⁹⁹. Tal pacto, como outros similares, dá expressão, no seu clausulado, a preceitos legais e religiosos islâmicos, aceites e respeitados.

Os mouros ficavam sob a protecção régia, como «seus mouros», e era-lhes garantida autonomia, não podendo cristão ou judeu algum exercer qualquer poder sobre eles, já que toda a jurisdição cabia ao alcaide, eleito pela comunidade. Como contraponto para o usufruto de tais privilégios e liberdades estabelecia-se uma carga fiscal e uma exigência de serviços: a *alfitra*, um tributo de capitação que incidia sobre todos os muçulmanos desde que nascessem; outra capitação que apenas obrigava os varões de maior idade; o *azoque*, esmola legal preceituada no Alcorão, todos solvidos em numerário; e ainda a dízima da produção agrícola e do trabalho assalariado, acrescida de serviços para amansar as vinhas do rei e para vender os seus figos e azeite, o que indicia o estabelecimento de uma relação feudalizante entre vencedores e vencidos¹⁰⁰.

Com algumas especificidades, ditadas até pela diacronia, obterão cartas de mouros forros, da parte de D. Afonso III, as urbes e fortalezas de Silves, Tavira, Loulé e Santa Maria de Faro em 1269¹⁰¹, Évora, em 1273¹⁰² e, já com D. Dinis, Moura, no ano de 1296¹⁰³, ainda que outras comunas se possam ter formado nestes séculos XII e XIII, algumas fomentadas mesmo pelas Ordens Militares nos seus senhorios, como Avis.

Mas, com o final da reconquista, em meados do século XIII, e tornando-se D. Afonso III rei de Portugal e do Algarve, reino em que se assinalava até uma significativa presença de possidentes mudéjares, o *limes* fronteiriço evoluirá destas franjas territoriais de recontro militar entre cristãos e muçulmanos, mais activo ou passivo, para um zona limítrofe de demarcação política entre o reino de Portugal e os reinos peninsulares. Esta mudança, que não foi brusca mas muitas vezes concomitante, acompanhada de um reforço da posição de encastelamento dos cristãos, com objectivos ofensivos e defensivos, levará a uma outra dialéctica de poderes e de hierarquização institucional, que fará reproduzir as comunas das minorias étnico-religiosas, fossem elas mouras ou judias.

Consolidado o crescendo territorial do reino de Portugal e implantado um firme poder régio, respeitado pelas demais entidades políticas, dentro e fora das fronteiras, a atenção volta-se marcadamente para a resolução dos problemas sociais e económicos internos. E eles avolumam-se com os maus anos agrícolas, que se desenham logo nos inícios da centúria de Trezentos, e mais se agravam em meados e finais dela, na conjugação de epidemias, fomes e guerra. Instala-se uma depressão acentuada contra a qual é imperioso lutar em todas as frentes.

Nesta conjuntura de crise, as oposições das populações face às minorias étnico-religiosas agudizam-se. São elas que pedem a D. Pedro a sua adscrição a judiarias ou mourarias, ao que o monarca acede nas Cortes de Elvas de 1361¹⁰⁴, sendo certo, porém, que esta compulsão de encerramento não foi completa, havendo muitas comunidades islâmicas abertas, dispersas pelo mundo rural, e mesmo grupos inscritos no tecido urbano.

O poder régio e a Igreja, através dos sínodos, foram assim reforçando algumas medidas que freavam a livre convivência entre judeus, mouros e cristãos. Mas quando sobre tal legislam, bem demonstram, nos casos que citam, como a sociabilidade era a regra, do mesmo modo que a repetição legislativa comprova amplamente a dificuldade que havia em fazer cumprir normas segregacionistas, que apenas a competitividade económica mais exacerbada, em momento de crise, exigia.

A distinção entre cristãos e muçulmanos passava desde logo pela indumentária, o que foi exigido pela Igreja e, entre nós, executado a partir do reinado de D. Pedro. Os mouros deviam usar aljubas de mangas largas com aljubetes e, se usassem albornozes, teriam de ser fechados e cosidos, com os seus escapulários, da mesma forma que envergando balandras ou capuzes, também se lhes acrescentariam escapulários¹⁰⁵. Este vestuário decorria, desde logo, das prescrições canónicas islâmicas, que exigiam o uso de roupas amplas, que não moldassem as formas do corpo, ainda que uma exteriorização mais vincada pelas mangas largas, pelas peças de roupa cerradas e pelo uso do véu no caso das mulheres tornasse a percepção visual do muçulmano mais notória.

A pena para a infracção destas medidas era a perda do vestuário e a prisão, o que nos remete para a desejada apropriação destas roupas, muitas vezes confeccionadas com preciosos e caros tecidos, e ornamentadas com ricas e

trabalhadas jóias e enfeites¹⁰⁶. O recorrente rol de agravos das populações em Cortes contra as infracções a estas normas prova, no entanto, que estas demarcações exteriores pela indumentária tendiam muitas vezes a esbater-se, havendo uma considerável assimilação entre cristãos, judeus e muçulmanos no trajar e no viver, homogeneizando-se no interior de cada estamento social e hierarquizando-se no todo da composição piramidal da sociedade.

Traços diferenciadores na paisagem física eram os bairros em que habitavam estas minorias¹⁰⁷. O conhecimento das mourarias é menos claro que o das judiarias, por falta de informações, havendo delas conhecimentos urbanísticos de maior pormenor apenas para a Baixa Idade Média. Quando as conhecemos – talvez uma vintena para os séculos XIV e XV –, elas diferem das primeiras, porque geralmente encontram-se na periferia da centralidade urbana, instaladas nos arrabaldes. Assim acontece em Lisboa, Leiria, Alenquer, Santarém, Moura, Silves, Faro, Loulé e Tavira. Mas como, devido ao crescimento demográfico, os próprios cristãos foram deixando a área cercada e resvalando para o extramuros, a proximidade entre ambos, mesmo do ponto de vista habitacional, constituiu uma realidade, estando além disso muitas delas na imediação de vias marcadas pelas actividades artesanais, como as olarias. Já completamente no intramuros se localizavam as mourarias de Setúbal e Avis, demonstrando que teria havido recurso à colonização islâmica por parte das Ordens Militares para a fixação de gentes nestes centros urbanos. Noutros casos, existia uma instalação mista, no interior e exterior das almedinas, como em Elvas, ainda que, em todos os casos, o centro do poder sediado na alcáçova controlasse a hierarquizadora paisagem destas mourarias, alcandoradas nas encostas, sempre ao alcance da sua vigilância.

Acresce que, tal como no caso dos judeus, também havia mouros que habitavam por dentro das ruelas e casario cristãos, estreitando os laços de contiguidades sobremaneira nos arruamentos dos mesteres, em que ambos se postavam lado a lado. No sínodo de Lisboa de 1403 afirmava-se até que tal acontecia devido à cobiça dos cristãos, que lhes alugavam casas, no espaço da Cristandade, porque os judeus e mouros lhes ofereciam melhores preços¹⁰⁸.

As mourarias, tal como as judiarias, encerravam-se do pôr ao nascer do Sol, como insistia D. João I¹⁰⁹. No seu interior, seguindo os preceitos da lei corânica e adaptando-se à malha urbana pré-existente, estas mourarias estrutura-

vam-se segundo ruas abertas de uso e domínio público e ruas fechadas em que predominavam os interesses mais privados, ao longo das quais corriam as casas com os seus quintais, que resguardavam a intimidade familiar. Com esta rede se entremeavam certos espaços de utilidade mais comunal, com laranjeiras e outras árvores a assinalá-los, que se desenvolviam em torno da mesquita ou de poços. Pontuavam-nas ainda diversos edifícios públicos, como os banhos, cadeia, carniçaria, forno, com destaque para a mesquita, centro sociorreligioso, casa de oração com os seus quintais e poço, fornecedor da água purificadora para as abluções rituais, mas também com a sua escola (*madrassa*), a que se acresciam, já no exterior do bairro, o cemitério (*almocávar*) e ainda as instituições de assistência.

Regia o comum dos mouros o alcaide, eleito pelos moradores e confirmado pelo rei, como autoridade máxima, detentor da jurisdição cível e crime, os vereadores, o procurador, o juiz dos direitos reais, o tabelião ou escrivão da câmara, o almotacé e o porteiro e, no plano religioso, o imã (capelão) e o almuédão, com eles se interligando o carniceiro que preparava as carnes segundo os preceitos islâmicos¹¹⁰. O almuédão desaparecerá em 1390, quando, acedendo ao pedido das populações nas Cortes de Coimbra, D. João I interditou o chamamento público à oração do alto das mesquitas, eliminando a concorrência desta prece com o toque dos sinos das igrejas, que sobre todos passou a impor-se, regulando a cadência dos dias¹¹¹. Mas no que às demais práticas religiosas dizia respeito, não admitia o soberano que se violassem os seus cemitérios e sepulturas nem se embargassem as suas festividades, exigindo um pleno respeito pela integridade dos mouros, na sua pessoa e bens¹¹².

Comparativamente com as judaicas, o poder do alcaide era mais



Mesquita de Mértola
(Gentileza do fotógrafo António Cunha)

limitado que o dos rabis. Recorria-se em apelação das suas sentenças para as autoridades régias¹¹³ e nunca para um rabi-mor, como entre os judeus, o que remete para uma maior submissão dos mouros à maioria cristã.

O tabelião da comuna, fosse dos mouros ou dos judeus, não podia escrever na sua língua própria, «araviga» ou «abraica», mas em «letera crestengua português», já que toda a produção escriturária devia ser perceptível pelos elementos da sociedade maioritária¹¹⁴. O árabe e o hebraico seriam apenas escritas sagradas ou da esfera da intimidade destas minorias. Acontece, porém, que nas comunas islâmicas, diferentemente das judaicas, que tinham uma maior capacidade negocial e de resistência, o tabelionado e escritaninha muçulmanos vieram a ser absorvidos na redacção de certos actos, por agentes cristãos, mais um factor da dissolução da identidade mudéjar, que abre caminho ao processo de aculturação.

À personalidade jurídico-administrativa da comuna juntava-se-lhe a fiscal, uma vez que eram os próprios muçulmanos e os seus oficiais que arrecadavam os direitos reais na aduana, responsabilizando-se assim pelo pagamento desses direitos, ao mesmo tempo que facilitavam a sua cobrança pela coroa. A tributação a solver ao erário régio foi-se modificando, ao longo dos tempos, mas incidia sobre toda a produção e rendimentos profissionais dos mouros, desde os proprietários e trabalhadores agrícolas, os criadores ou guardadores de gados aos artesãos e comerciantes. Mas, no seu todo, ela traduziu-se num acentuado conservadorismo, que favorecia a manutenção identitária do grupo, o qual continuava a radicar a sua personalidade nos preceitos da religião e direito islâmicos.

No reinado joanino, corporizava-se em numerário ou espécies provenientes da produção agrícola e criação de gado, dos rendimentos do capital, das transacções de móveis e imóveis, estando já muitos dos serviços remidos a dinheiro. A coroa cobrava ainda aos muçulmanos direitos sucessórios, da mesma forma que lhes exigia individualmente serviços militares e paramilitares, ainda que pontuados com isenções várias em certos períodos. Tais serviços demonstravam bem a gradual diferença de mentalidade que, do mouro visto como um inimigo, a quem se interditava o porte e compra de armas, se transmutava na do súbdito e vassalo que, como peão ou cavaleiro, servia o seu senhor, o seu rei.

Completando este rol de imposições, e ainda que flutuando de acordo com a natureza dos prédios ou as conjunturas, a propriedade mudéjar entregava a dízima dos seus frutos à Igreja ¹¹⁵.

Sem gozarem de direito de vizinhança, os mouros pagavam ainda portagens e outros direitos de circulação e comercialização. Mas, porque inserida no couto concelhio, a comuna dos muçulmanos tinha de prestar serviços de utilidade pública, fosse a favor dessas unidades autónomas ou da coroa, tal como guardar e acompanhar presos e dinheiros, ou trabalhar nas obras militares e em prol da comuna. Ainda que, por vezes, em situações subalternizadas, tais prestações muito estreitariam as relações com os cristãos seus vizinhos, ou mesmo com outros do seu exterior, como o corroborava ainda a obrigação de darem aposentadoria.

No mundo relacional de trabalho, as trocas de serviços entre cristãos e mouros eram frequentes, e por isso mesmo devidamente regulamentadas, à semelhança do que acontecia com os judeus ¹¹⁶. Neste mundo laboral, em que os mouros eram até mesmo proprietários, como no Algarve, surgiam depois, por vezes, os conflitos, como nos dá conta o concelho de Silves, nas Cortes de Elvas de 1361, queixando-se de que certos mouros aproveitavam mal as suas terras, o que causava dano nas propriedades vizinhas, tanto de cristãos como de mouros ¹¹⁷. As tensões podiam ainda ser de outra natureza, provindo, como em Elvas, da proximidade de espaços sagrados, uma vez que o cemitério mouro, dentro dos muros da vila e junto do adro do Mosteiro de S. Vicente, causava grande perturbação aos cristãos na celebração do seu culto aos mortos, que tantas vezes se desenrolava ao mesmo tempo que o dos mouros ¹¹⁸.

Não faltavam, porém, os mouros nas festividades e celebrações do poder político, a par dos judeus ¹¹⁹ e juntamente com os cristãos, mas sempre destes se diferenciando, no figurativo de uma composição social que se queria submissa e participativa no cerimonial régio, mas que se assumia na homogeneidade de um todo, justamente pelo reconhecimento da alteridade dos seus diferentes corpos. Na festa, estas minorias religiosas demarcavam-se pelo exotismo do seu vestuário, ornamentos e gestos que, em momentos lúdicos, davam expressão ao bailar, tanger e cantar com que a brilhantavam as representações e celebrações do poder.

Aproveitando mais de perto as competências específicas desta minoria islâmica, mormente o domínio da sua língua árabe, alguns muçulmanos foram

incumbidos de missões de resgate de cristãos em terras de além-mar, podendo haver sido mandados pela coroa, mais secretamente, em actos de espionagem nessas paragens.

A erosão do tempo e dos homens porfiaram em fazer delir os traços sociais, culturais e religiosos da presença muçulmana, sobremaneira dos tempos em que estes eram os dominadores. Mas, nos nossos dias, uma nova ideologia, que valoriza a diferença e o multiculturalismo e um profundo trabalho de investigação e de campo, têm colocado sob os nossos olhos testemunhos inequívocos das riquezas materiais e culturais da civilização muçulmana¹²⁰.



*Lápide funerária, com inscrições árabes
(Lisboa, Museu da Cidade)*

Muralhas, castelos, torres, palácios, almedinas, alcáçovas, mesquitas, alcaçarias, aldeias, cidades, ruelas, bairros, casas térreas, pátios, açoteias, chaminés, covas de armazenamento, cerâmicas, metalurgia, moedas, tecidos, sobretudo em terras meridionais e, por todas, no campo arqueológico de Mértola, são amostras palpáveis dessa cultura material islâmica. Hábitos alimentares, estruturas familiares alargadas e endogâmicas, dialectos hispano-árabes e palavras árabes, sepulturas estreitas, lápides, ritos funerários de inumações em decúbito lateral e com cabeça orientada a sul-sudoeste evidenciam-nos usos e costumes, crenças e devoções muçulmanas.

Aos seus conhecimentos e utensilagem náutica ficam-se a dever o uso de astrolábios, de bússolas, de tábuas astronómicas, de cartas de marear e de caravelas. Já no domínio das técnicas agrícolas, muito influenciaram a produção frutícola e de leguminosas, as técnicas hidráulicas e de moagem, ou as fainas piscatórias. No artesanato, demarca-se a sua olaria, com cerâmicas de mesa mais apuradas que as de cozinha, as quais, no tempo dos almorávidas e almóadas, sofreram uma acentuada influência norte-africana.

E, tantas vezes, até pelos escritos cristãos, chegam até nós ecos de obras e tratados de filosofia, astronomia, astrologia, medicina ou agricultura em que os

árabes foram especialistas. Graças à sua ciência e cultura, as obras filosóficas e literárias gregas foram conhecidas em tempos medievais e as cidades hispânicas tornaram-se notáveis centros de traduções de textos árabes para latim, sobremaneira de medicina e filosofia, com destaque para os de Avicena e Averróis, e de geografia e comércio, como os de Idrisi e Ibn Kaldun, para além de se manifestar também uma produção de escritores muçulmanos em cidades como Silves, Évora ou Santarém. D. Dinis mandou mesmo traduzir a *Crónica do mouro Rasis*, uma importante fonte da *Crónica Geral de Espanha de 1344*, e na sua corte, como na de monarcas posteriores, a música e a dança mouriscas e o jogo de xadrez tiveram um lugar importante nos tempos de ócio e de lazer dos cristãos.

No encontro das culturas cristã e muçulmana, o mudejarismo, patenteado em obras artísticas do Sul alentejano, mas também com aflorações no paço da vila de Sintra ou no castelo de Ourém, é a expressão feliz da aculturação artística hispano-árabe. Essa singular dinâmica artística individualiza-se e manifesta-se numa gramática estética caligrafada, num vocabulário ornamental geometrizante e anicónico, numa linguagem de formas em que prevalecem os arcos ultrapassados e as técnicas de abobadagem, e em elementos decorativos com revestimentos policromos de azulejos.



*Jarra muçulmana em «corda seca»,
proveniente de Mértola,
primeira metade do século XII
[Gentileza do fotógrafo António Cunha]*

Estas marcas visíveis e invisíveis inscrevem-se na paisagem e no pensamento, galgando os séculos, e testemunham, muito para além da derrota dos muçulmanos e da expulsão ou assimilação dos mouros, atitudes e comportamentos de alteridade e de forte convivência intercultural.

A expulsão dos judeus, ordenada por D. Manuel, em diploma de Dezembro de 1496¹²¹, e que exigia a sua consecução até Outubro do ano seguinte, arrastou de igual modo a da minoria muçulmana. Sem contextualizar este decreto, aqui e agora, no âmago de uma doutrina política que requeria do Estado o comprometimento com um rei e uma religião, ou no contexto de

pressões sofridas do exterior, torna-se também claro, pelas sucessivas leis que restringiam os canais de saída e forçavam ao baptismo tais minorias, que D. Manuel procurou minorar-lhe os efeitos económicos.

Mas, se procurava evitar uma emigração em massa, teria em vista sobretudo a população judaica, de mais assinaláveis cabedais, e não tanto a muçulmana, menos significativa, demográfica e economicamente.

Quanto aos mouros, haveria todo o interesse na sua erradicação. Tanto mais que o movimento expansionista punha o reino de Portugal em contacto com os muçulmanos que ocupavam as terras de além-mar, não sendo aconselhável que qualquer tratamento menos correcto face aos mouros na Europa colocasse em perigo a vida dos cristãos nessas paragens da Ásia e da África.

A emigração islâmica parece ter sido uma realidade, deixando as mourarias desertas e apropriando-se a coroa dos seus bens. Buscam estes exilados as terras dos reinos peninsulares ou as paragens de além-mar, dos seus irmãos de credo religioso, em especial as do Norte de África, algumas delas mesmo nas mãos dos portugueses. Sem embargo, também uns quantos terão permanecido, seja mantendo a sua fé, apesar do radical discurso ideológico do édito de expulsão, ou convertendo-se, em qualquer dos casos mostrando-se plenamente integrados no tecido urbano e social da maioria cristã.

Os mouros que, em finais do século XV e depois no seguinte, se assinalam no tecido social são já os cativos provenientes das terras de África, que se

transaccionavam como mercadorias para responder aos negócios económicos das ilhas ou do Império, ou para servirem como domésticos nas casas dos mais abastados cidadãos do continente.



Lápide com inscrição árabe do castelo de Moura
 [Fundo Nuno Calvet.
 Centro Português de Fotografia/DGARQ/MC]

Na verdade, a minoria moura, em menor número que a judaica e, também, menos rica – refira-se que, se contribuía nos pedidos, não se lhe conhecem empréstimos à coroa – foi susceptível de

uma mais ampla e acabada integração social¹²². Sabe-se bem que a assimilação e a aculturação é tanto mais conseguida quanto se assinale uma paridade económica, demarcando-se ou até exacerbando-se o sentido de alteridade em função das assimetrias económicas, sejam elas acima ou abaixo da média do grupo maioritário.

Em epílogo: o diálogo

Em suma, a marca do eu, do egocentrismo cristão, consumou-se no interior de um diálogo com o outro, numa dialéctica de alteridade. Esse outro identifica-se em marcas visíveis, no seu corpo e aspecto, e no espaço físico que delimita o seu território. No todo, há fronteiras culturais, com sinais exteriores visíveis e tangíveis, que tocam os sentidos do gesto à visão, do olfacto ao tacto, do paladar à audição, mas também signos invisíveis e íntimos do mundo dos sentimentos e afectos.

A convivência entre as maiorias e as minorias implica ainda um relacionamento biunívoco, transferindo-se entre elas valores, costumes e ideias, que conduzem a uma mútua aculturação, aceite de um modo mais forçado ou volitivo, quando não inconsciente. E mesmo, as recusas a quaisquer contactos do eu com os outros mais não fazem, tantas vezes, que acentuar as identidades e diferenças. Diferenças que, noutros momentos, menos consubstanciam fronteiras estanques e mais ajudam a lançar pontes entre o eu e o outro com que se constrói a cosmogonia social.

O relacionamento e a vivência da população maioritária cristã com estas franjas minoritárias judaica e moura, em tempos medievais, apresentam-se-nos como uma amostra bem significativa de toda a mundividência e realidade do comprometimento dinâmico dos conceitos de interculturalidade, multiculturalismo, aculturação, assimilação e segregação, com as suas aplicações práticas de sentido muitas vezes bidireccionais e nem sempre idênticos nem coerentes, diacrónica ou sincronicamente. Demonstração, em plena evidência, de como no real vivido estas interfaces políticas, sociais, ideológicas e religiosas são intrinsecamente densas e complexas, e o seu estudo e análise não se podem reduzir a uma simplista e redutora descodificação, mas têm sempre de ser contextualizadas e relativizadas no âmbito de uma tessitura social interrelacional e intercambial, em que a unidade exige mesmo e se constrói em íntima correlação com a diversidade.

O reino de Portugal, nos primórdios da sua definição e construção, embora moldando-se na mentalidade de uma civilização cristã superior e dominadora, veio a incorporar no seu seio minorias étnico-religiosas com identidades próprias, que levaram a maioria a abrir-se à diferença, à diversidade e a um diálogo e convivência intercultural, premissas que terão contribuído decisivamente para o seu longo trajecto na senda da plena identificação nacional.

Notas

¹ Cf. Samuel HUNTINGTON, *O Choque de Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial*, Lisboa, Gradiva, 1999.

² A variação de sentido destes dois conceitos é analisada na obra de João Paulo Oliveira e COSTA e Teresa LACERDA, *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (séculos XV-XVII)*, Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, 2007, pp. 15-24, ao debruçarem-se sobre «A interculturalidade e a multiculturalidade face à História». Para um confronto com as várias recepções do conceito de multiculturalismo leia-se o estudo de Luísa Leal FARIA, «A questão do multiculturalismo nos Estados Unidos e na Europa: semelhanças e diferenças», in *Europa. Globalização e Multiculturalismo*, coord. de Norberto CUNHA, Vila Nova de Famalicão, Câmara Municipal-Museu Bernardino Machado, 2006, pp. 199-209.

³ A educação intercultural como solução para um acolhimento das minorias e do pluralismo religioso na Europa é a proposta que defende António PEROTTI, *Apologia do Intercultural*, trad. portuguesa, Lisboa, Secretariado Coordenador dos Programas de Educação Multicultural-Ministério da Educação, 1997. A mesma pedagogia da interculturalidade, que ponha em prática uma tolerância solidária e uma didáctica da diferença, defendem Luis A. ARANGUREN GONZALO e Pedro SÁEZ ORTEGA, *De la Tolerancia a la Interculturalidad. Un proceso educativo en torno a la diferencia*, Madrid, Grupo Anaya, 1998.

⁴ A valência histórica deste percurso de abertura ao mundo com a Expansão é estudado por João Paulo Oliveira e COSTA e Teresa LACERDA, *op. cit.*, pp. 25-34, ao desenvolverem o tema «Globalização – um conceito com História».

⁵ A densidade filosófica destes conceitos é apresentada por João Maria ANDRÉ, na introdução da sua obra *Diálogo Intercultural. Utopia e mestiçagens em tempos de globalização*, Coimbra, Ariadne, 2005, pp. 15-64.

⁶ Estas premissas do respeito mútuo, da cidadania e da interculturalidade, que conduzem a uma «cultura de paz», contextualizadas dentro do espaço da lusofonia, são desenvolvidas em estudos compilados na obra *Interculturalismo e Cidadania em Espaços Lusófonos*, coord. de Maria Beatriz Rocha-TRINDADE, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1998. Mais amplamente, um debate sobre o multiculturalismo, a identidade e o diálogo no contexto da União Europeia se apreende nos artigos que compõem a obra *Identidade Europeia e Multiculturalismo*, coord. de Maria Manuela Tavares RIBEIRO, Coimbra, Quarteto, 2002.

⁷ Uma percepção das identidades colectivas e dos desafios da diferença no contexto da glo-

balização colhe-se do estudo de Benjamin TEJERINA, *Multiculturalismo, Movilización Social y Proceso de Construcción de la Identidade en el Contexto de la Globalización*, Coimbra, Centro de Estudos Sociais, 2003.

⁸ Guilherme d'Oliveira MARTINS, *Portugal. Identidade e Diferença. Aventuras da Memória*, Lisboa, Gradiva, 2007, p. 9. Leia-se ainda sobre esta temática José MATTOSO, *A Identidade Nacional*, 3.^a ed., Lisboa, Gradiva, 2003.

⁹ O termo mundialização, que surgiu em 1953, esteve inicialmente ligado às comunicações, à capacidade de um acontecimento adquirir um carácter mundial, para, na década de 90, se assimilar a globalização, processo com impactos económicos, políticos, sociais e culturais, que Sylvian ALLEMAND e Jean-Claude RUANO BORBALAN analisam na obra *A Mundialização*, trad. portuguesa, Mem Martins, Editorial Inquérito, 2001.

¹⁰ Na elaboração desta síntese, recorremos aos estudos sobre estes povos e períodos insertos na *Nova História de Portugal*, dir. por Joel SERRÃO e A. H. de Oliveira MARQUES, *Portugal das Origens à Romanização*, coord. de Jorge de ALARCÃO, vol. I, Lisboa, Presença, 1990; *Portugal das Invasões Germânicas à «Reconquista»*, coord. de A. H. de Oliveira MARQUES, vol. II, Lisboa, Presença, 1993; *História de Portugal*, dir. por José MATTOSO, *Antes de Portugal*, coord. de José MATTOSO, vol. I, Lisboa, Estampa, 1993.

¹¹ Luís KRUS, «Tempo dos Godos e tempo dos Mouros, as memórias da Reconquista», in *O Estudo da História. Boletim de Sócios da Associação de Professores de História*, Lisboa, 2 (II série), 1986-1987, pp. 59-74, explica a construção dessa ideologia ao longo do tempo e a concretização desse «tempo dos Godos», que deu origem a uma sociedade senhorial, à qual responderam os camponeses, numa reacção anti-senhorial, com um apelo ao «tempo dos Mouros», um tempo quimérico de promessas de tesouros, guardados por mouras encantadas.

¹² Para a Península Ibérica, vários estudos compilados na obra *Creencias e Culturas. Cristianos, judíos y musulmanes en la España Medieval*, ed. por Carlos CARRETE PARRONDO e Alisa MEYUHAS GINIO, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Tel-Aviv, 1998, ilustram as interações entre estes povos.

¹³ O sentido polivalente da noção da «convivência» medieval, aplicada às minorias étnico-religiosas, é bem dilucidado por John TOLAN, «Une *convivencia* bien précaire: la place des juifs et des musulmans dans les sociétés chrétiennes ibériques au Moyen Age», in *La Tolérance. Colloque International de Nantes*, Rennes, PUR, 1999, pp. 385-394.

¹⁴ Maria José Pimenta FERRO, *Os Judeus em Portugal no Século XIV*, Lisboa, Guimarães & C.^a Editores, 1979, p. 9; Maria José Ferro TAVARES, «O difícil diálogo entre judaísmo e cristianismo», in *História Religiosa de Portugal*, dir. por Carlos Moreira AZEVEDO, vol. I, *Formação e Limites da Cristandade*, coord. de Ana Maria C. M. JORGE e Ana Maria S. A. RODRIGUES, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, p. 53.

¹⁵ Uma síntese da posição face aos judeus em tempos visigóticos, de reconquista e sob o domínio dos reinos cristãos, a qual se mostra mais conflitiva que em Portugal, é apresentada, segundo critérios diferentes dos aqui seguidos, por Vicente Ángel ÁLVAREZ PALENZUELA, «Cristianos, musulmanes y judíos. Convivencia, tolerancia y conflicto», in *Año mil, año dos mil. Dos milenios en la Historia de España*, II, Madrid, Sociedad Estatal España Nuevo Milénio, 2001, pp. 275-291.

¹⁶ *Livro Preto. Cartulário da Sé de Coimbra*, ed. de Manuel Augusto RODRIGUES e Avelino de Jesus da COSTA, Coimbra, Arquivo da Universidade, 1999 (doravante citado LP), doc. 18.

¹⁷ *Documentos Medievais Portugueses. Documentos Régios*, vol. I, *Documentos dos Condes Portugueses e de D. Afonso Henriques. A. D. 1095-1185*, t. I, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1958 (doravante citado DR), doc. 304, de Coimbra, Março de 1170.

¹⁸ Maria José Pimenta FERRO, *Os Judeus em Portugal no Século XIV*, p. 65. De facto sabemos que na Idade Média era vulgar que as minorias, fosse por crença, por profissão considerada inferior, como as mulheres mundanas, ou por doença, tomada como impura e contagiosa no caso dos leprosos, carregassem sinais distintivos da restante população, como forma de se identificarem e serem reconhecidos.

¹⁹ Dessas isenções se queixavam os povos, art. 85, nas Cortes de Lisboa de 1371, prometendo D. Fernando não mais as conceder (*Cortes Portuguesas. Reinado de D. Fernando (1367-1383)*, vol. I [1367-1380], ed. de A. H. de Oliveira MARQUES e Nuno José Pizarro Pinto DIAS, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica-Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa, 1990, pp. 55-56).

²⁰ Maria José Pimenta FERRO, *Os Judeus em Portugal no Século XIV*, p. 65.

²¹ *Ordenações Afonsinas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984 (doravante citadas OA), II, tit. 86, pp. 499-501.

²² Na verdade, os povos insistem no seu cumprimento (para judeus e mouros) nas Cortes de Santarém de 1468, art. 21, reclamando que não houvesse dispensa de uso de tais sinais, e reiteram o seu pedido de acatamento da regulamentação nas Cortes de Évora-Viana de 1481-82, art. 101 (Armando de SOUSA, *As Cortes Medievais Portuguesas [1383-1490]*, vol. II, Porto, Instituto Nacional de Investigação Científica-Centro de História da Universidade do Porto, 1990, pp. 380, 472).

²³ Nas Cortes de Évora de 1436, Lamego, cap. 4, expunha que na vila havia duas judiarias, em que moravam 400 judeus, e não tinham portas, o que, segundo argumentavam, dava azo a que os judeus saíssem de noite e cometessem abusos nos bens dos cristãos e tivessem mesmo contactos com mulheres cristãs, tendo D. Duarte mandado que se fechassem (*Cortes Portuguesas. Reinado de D. Duarte [Cortes de 1436 e 1438]*, ed. de João José Alves DIAS, Lisboa, Centro de Estudos Históricos-Universidade Nova de Lisboa, 2004, p. 73).

²⁴ Tal aconteceu, inevitavelmente, onde não havia judiarias (ou mourarias), determinando-se no sínodo de Lisboa de 1403 que, em tais casos, as minorias não laborassem nos seus mesteres aos domingos e dias festivos, na praça pública, nem comessem carne em público, na Quaresma e dias de jejum (*Synodicon Hispanum*, II, *Portugal*, ed. de António GARCIA Y GARCIA, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, Lisboa [1403] 11.12). Uma síntese sobre os sínodos e as minorias religiosas é apresentada por Maria Alegria Fernandes MARQUES, «As minorias na legislação sinodal portuguesa medieval», in *Minorias Étnicas e Religiosas em Portugal. História e Actualidade*, coord. de Guilhermina MOTA, Coimbra, Faculdade de Letras, 2003, pp. 33-48.

²⁵ Maria José Pimenta FERRO, *Os Judeus em Portugal no Século XIV*, pp. 67-69. Confirmam-no os concelhos nas Cortes de Leiria-Santarém de 1433, art. 52, referindo ainda que, muitas vezes, os bairros judaicos ocupavam as melhores áreas urbanas, ou nas de Santarém de 1468, art. 2, aludindo a licenças que eram dadas a judeus para morarem com os cristãos (Armando de SOUSA, *op. cit.*, II, pp. 298, 376).

²⁶ Justamente, Estêvão da Guarda, numa sua cantiga, refere: «pois pelos vossos judeus talhadores/vos é talhado, a grandes e meores/ quanto cada judeu á-de dar», para criticar um deles que dispensava outro dos pagamentos (*Cantigas d'escarnho e de mal dizer dos cancioneiros galego-portugueses*, ed. de M. Rodrigues LAPA, Coimbra, Editorial Galáxia, 1965, pp. 203-205).

²⁷ Cf. Maria José Ferro TAVARES, «Finanças e fiscalidade das comunas judaicas peninsulares», in *Finanzas y Fiscalidad Municipal*, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, pp. 137-166; uma especificação destes direitos, comparados com os dos mouros, que lhes eram inferiores, apresenta a mesma autora no artigo, «Judeus e mouros no Portugal dos séculos XIV e XV (tentativa de estudo comparativo)», *Revista de História Económica e Social*, 9, Lisboa, 1982, pp. 85-86.

²⁸ OA, II, tit. 74, pp. 445-451.

²⁹ Maria José Pimenta FERRO, *Os Judeus em Portugal no Século XIV*, pp. 24-30. E o concelho de Torres Novas, alegando que a judiaria tinha muitos moradores, requeria nas Cortes de Elvas de 1361, art. 9, que os judeus tivessem carnicheiro próprio, para evitar que houvesse mistura das suas carnes com as dos cristãos, nos carnicheiros da vila, o que D. Pedro defere (*Cortes Portuguesas. Reinado de D. Pedro I [1357-1367]*, ed. de A. H. de Oliveira MARQUES e Nuno José Pizarro Pinto DIAS, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986, p. 127).

³⁰ Para uma análise das relações jurídicas com o soberano por parte das minorias judaica e moura, que eram diferentes ente si, leia-se Maria José Pimenta Ferro TAVARES, «Judeus e mouros...», p. 76.

³¹ OA, II, tit. 81, pp. 476-491.

³² Maria José Pimenta FERRO, *Os Judeus em Portugal no Século XIV*, pp. 30-36. Sobre este culto, bem como mais amplamente sobre os traços da religiosidade judaica, veja-se Maria José Pimenta Ferro TAVARES, «A religiosidade judaica», in *Actas do Congresso Internacional «Bartolomeu Dias e a sua época»*, vol. V, Porto, Universidade do Porto-Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 1989, pp. 369-380 e «Judaísmo», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. de Carlos Moreira de AZEVEDO, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001 (doravante citado *DHRP*), pp. 31-36.

³³ *Livro de Leis e Posturas*, transcrição de Maria Teresa Campos RODRIGUES, Lisboa, Faculdade de Direito, 1971 (doravante citado *LLP*), p. 19.

³⁴ Pouca eficácia teria, pois, a interdição sinodal de que os cristãos não tocassem em mezinhas de judeu (ou mouro) nem os chamassem «(n)as suas dores» (*Synodicon*, II, Lisboa [1403], 11.23).

³⁵ OA, II, tit. 80, pp. 471-476, carta régia de D. João I de Lisboa, 12 de Fevereiro de 1411, seguida de um acrescento de D. Duarte que esclarecia que as mesmas excepções se aplicavam no caso do judeu sair de madrugada para a vila, por alguma necessidade. Nas Cortes de Leiria-Santarém de 1433, art. 15, o povo reclamava que judeus e mouros não fossem rendeiros das sisas e dos direitos da coroa, o mesmo pedido formulando nas Cortes de Évora-Viana de 1481-1482, art. 116, alegando a conversação que, por causa disso, se estabelecia com os cristãos (Armindo de SOUSA, *op. cit.*, II, pp. 291, 475).

³⁶ D. Duarte obrigará, no entanto, os judeus e mouros a estes direitos de circulação e comercialização (OA, II, tit. 108, p. 544).

³⁷ Maria José Pimenta FERRO, *Os Judeus em Portugal no Século XIV*, pp. 63-65.

³⁸ *Ibidem*, pp. 62-63.

³⁹ Realidade comprovada em Cortes, embora nas de Coimbra-Évora, de 1472-1473, o povo estivesse a pedir para os cristãos não trabalharem nas terras dos judeus como ao tempo acontecia (Armindo de SOUSA, *op. cit.*, II, p. 422).

⁴⁰ *LLP*, pp. 19, 121-122.

⁴¹ *OA*, II, tit. 85, pp. 498-499. Situação que se mantinha, suscitando abusos, muitos anos depois, pedindo para ela remédio o povo nas Cortes de Évora de 1490, art. 16 (Armindo de SOUSA, *op. cit.*, II, p. 492).

⁴² *Synodicon*, II, Braga (1477), 26.43.

⁴³ *OA*, II, tit. 68, pp. 427-429. Mas tal continuaria a fazer-se, até com o conluio dos cristãos, como nos dão conta os concelhos nas Cortes de Coimbra-Évora de 1472-1473, art. 129 (Armindo de SOUSA, *op. cit.*, II, pp. 416). Também aos mouros se estendia essa interdição (*OA*, tits. 106, 107, pp. 542-543).

⁴⁴ Na verdade, afirmava que os judeus que tinha no conselho lhe faziam honra e que as rendas eram entregues àqueles que por elas mais davam (*Cortes Portuguesas. Reinado de D. Fernando*, [1367-1383], vol. I, p. 134).

⁴⁵ *LLP*, p. 100-101, de 1294.

⁴⁶ *LLP*, pp. 185-186, de Lisboa, 23 de Agosto de 1314; *LLP*, p. 90, de Lisboa 2 de Setembro de 1314.

⁴⁷ *OA*, II, tit. 92, pp. 510-512. Decisão que a população não queria aceitar, reclamando, nas Cortes de Lisboa de 1371, art. 58, que as questões que os cristãos tivessem com judeus ou mouros fossem sempre julgadas pelos juizes (*Cortes Portuguesas. Reinado de D. Fernando* [1367-1383], vol. I, pp. 42-43).

⁴⁸ Capítulos especiais de Bragança, art. 5, de Lisboa, art. 35, e de Sintra, art. 11, nas Cortes de Santarém de 1331 (*Cortes Portuguesas. Reinado de D. Afonso IV* [1325-1357], ed. de A. H. de Oliveira MARQUES *et alii*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982, pp. 55, 71-72, 97-98).

⁴⁹ *LLP*, p. 181, Lisboa, 18 de Março de 1274; pp. 23-24, de 28 de Março de [1248-1279].

⁵⁰ *LLP*, pp. 176-177, de Évora, 14 de Janeiro de 1315.

⁵¹ *LLP*, pp. 185-186, de Lisboa, 23 de Agosto de 1314.

⁵² Na verdade, em tempos de D. Afonso IV, como se queixava Lisboa, art. 49, nas Cortes de Santarém de 1331, o mesmo procedimento continuava (*Cortes Portuguesas. Reinado de D. Afonso IV*, pp. 76-77).

⁵³ Maria José Ferro TAVARES, «O difícil diálogo...», p. 62.

⁵⁴ *OA*, II, tit. 96, pp. 521-525. Reforçam esta interdição da usura com judeus e mouros os sínodos de Lisboa (1307), 7.10 e de Braga (1326), 6.4,6.

⁵⁵ Legislação muitas vezes produzida em Cortes para atender aos pedidos da população de condenação da onzena, como nas Cortes de Santarém de 1331, art. 22 (*Cortes Portuguesas. Reinado de D. Afonso IV*, p. 35).

⁵⁶ *OA*, II, tit. 73, pp. 436-444, carta de D. Pedro, de Évora, 5 de Outubro de 1361. Se aqui parecem estar a aceitar, dentro de certas normas, os empréstimos, noutras circunstâncias,

condenavam-nos e aconselhavam o monarca a obrigar os judeus a trabalhar a terra e a criar gado, aduzindo que eles o «poderijam muj bem ffazer porque teem mujto mouil» (*Cortes Portuguesas. Reinado de D. Afonso IV*, Cortes de Lisboa de 1352, art. 4, pp. 121-127).

⁵⁷ OA, II, tit. 66, pp. 421-423. No sínodo de Lisboa de 1307, apenas se determinava que tão-só aos domingos e dias festivos os cristãos não trabalhassem em casa de judeus (*Synodicon*, II, 7.9). Mas, no de 1403, já se exigia que os cristãos não morassem continuamente nem criassem os filhos de judeus ou mouros, mas tal normativa só demonstra como tais situações eram frequentes, já que se afirmava a intenção de «desejando muito tirar a familiaridade ou participação» de cristãos com judeus e mouros (*Synodicon*, 11.11).

⁵⁸ Lembremos que os contactos físicos de cristãos com judeus ou mouros eram pecados cuja absolvição só cabia aos bispos (*Synodicon*, II, Lisboa [1403], 11.3).

⁵⁹ OA, II, tit. 67, pp. 423-427. A lei não tem qualquer data, mas parece ser do infante pelas similitudes com as demais emanadas dele sobre este assunto.

⁶⁰ Tais actividades não lhes estavam interditas nesses dias, já que guardavam o Sábado, mas ordenava-se que se confinassem ao espaço das judiarias (*Synodicon*, II, Braga [1477], 26.96).

⁶¹ OA, II, tit. 91, pp. 501-510.

⁶² OA, II, tit. 75, pp. 451-455.

⁶³ *Synodicon*, II, Braga (1477), 26.57.

⁶⁴ Os tópicos desta mentalidade antijudaica na Península são estudados por José M. MONSALVO ANTÓN, «Mentalidade antijudaica en la Castilla Medieval. Cultura clerical y cultura popular en la gestacion y difusion de un ideario medieval», in *Xudeus e Conversos na Historia*, ed. Carlos BARROS, Santiago de Compostela, La Editorial de la Historia, 1994, pp. 21-84.

⁶⁵ *Synodicon*, II, Braga (1447), 26.59; «...judeus e mouros...pollo odio e avorrecimento que teem a nossa sancta fé catholica, trauctam mui vilmente e fazem muitas çujidades e torpezas nos calizes e nos sanctos vasos, nas cruces, relíquias e vestimentas, quando quer que as podem aver aas mãaos...».

⁶⁶ *Synodicon*, II, Braga (1477), 26-13: «...que lhe nom consentam que toque nem ponha a mão na dicta prata porque he sancta...»

⁶⁷ *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, fixação do texto e estudo por Aida Fernanda DIAS, vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990, p. 66.

⁶⁸ OA, II, tit. 115, p. 556. O clero queixava-se claramente nas Cortes de Elvas de 1361 que as justiças régias, por intermédio de cristãos, mouros e judeus, quebravam o direito de asilo nas igrejas (*Cortes Portuguesas. Reinado de D. Pedro I*, p. 15).

⁶⁹ OA, II, tit. 87, pp. 501-502.

⁷⁰ Maria José Pimenta FERRO, *Os Judeus em Portugal no século XIV*, p. 76.

⁷¹ Maria Helena da Cruz COELHO, *D. João I, o Que Re-colheu Boa Memória*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2005, p. 36.

⁷² Maria José Ferro TAVARES, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa-Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1982, p. 421.

⁷³ *Ibidem*, pp. 423-430, 391.

⁷⁴ *Synodicon*, II, Lisboa (1307), 6.2; Guarda (1500), 1.5.

⁷⁵ Sobre a teorização desta problemática leia-se José ANTUNES, «Acerca da liberdade de religião na Idade Média. Mouros e judeus perante um problema teológico-canónico» e «Dos direitos do homem aos direitos dos povos. (Do Portugal medieval à época moderna)», respectivamente, in *Revista de História da Ideias*, XI, Coimbra, 1989, pp. 63-84; XIV, 1992, pp. 23-56.

⁷⁶ OA, II, tit. 119, p. 121.

⁷⁷ OA, II, tit. 94, pp. 514-520.

⁷⁸ OA, II, tit. 7, pp. 457-461. Acrescenta, porém, que tal decisão não se estende aos judeus convertidos ao Cristianismo sob todas as formalidades e que depois retornassem ao Judaísmo.

⁷⁹ OA, II, tit. 89, p. 507.

⁸⁰ OA, II, tit. 83, pp. 494-496. E D. Afonso V vai ainda mais longe, nesta captação de conversos, estendendo estes privilégios ao cristão que fosse casado com uma judia convertida, assim se percepcionando que as uniões matrimoniais eram um meio fulcral de permeabilidade religiosa.

⁸¹ Sobre esta temática leia-se Maria José Ferro TAVARES, «O difícil diálogo entre Judaísmo e Cristianismo», in *História Religiosa de Portugal*, vol. I, pp. 69-86 e «Proselitismo, segregação e apologetica. A convivência entre cristãos, judeus e muçulmanos no Portugal medieval», in *Minorias étnicas...*, pp. 53-60.

⁸² Sobre esta literatura apologetica veja-se Maria José Ferro TAVARES, «O difícil diálogo...», pp. 69-86.

⁸³ Adel SIDARUS, «Le Livre da Corte Enperial entre l'apologetique lullienne et l'expansion catalane au XIV^e siècle», in *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Londres, Brepols, 1994, pp. 131-172.

⁸⁴ Cf. a posição face aos moçárabes na Península, exposta por Vicente Ángel ÁLVAREZ PALENZUELA, «Cristianos, musulmanes y judios...», pp. 292-296.

⁸⁵ Sobre os moçárabes em tempos da formação do reino de Portugal, leia-se Saul António GOMES, «Moçárabes», in *Nova História de Portugal*, dir. por Joel SERRÃO e A. H. de Oliveira MARQUES, vol. III, *Portugal em Definição de Fronteiras. Do Condado Portucalense à Crise do século XIV*, coord. de Maria Helena da Cruz COELHO e Armando Luís de Carvalho HOMEM, Lisboa, Editorial Presença, 1996, pp. 340-347.

⁸⁶ Uma caracterização cultural e religiosa dos moçárabes é apresentada por Joaquim Chorão LAVAJO em «Os moçárabes portugueses», in *História Religiosa de Portugal*, I, pp. 92-102.

⁸⁷ É justamente no território «que medeia entre a foz do rio Vouga e a foz do rio Mondego» que Ivo CASTRO, *Galegos e Mouros*, Lisboa, Colibri, 2002, pp. 34-39, coloca a fronteira entre o Galego e Romance Galego-português.

⁸⁸ Cf. Maria Filomena Lopes de BARROS, «Moçárabes», in *DHRP*, p. 248.

⁸⁹ Para uma análise da actuação política e religiosa de Sesnando, veja-se Maria Helena da Cruz COELHO, «Nos alvares da história de Coimbra - D. Sesnando e a Sé Velha», in *Sé Velha de Coimbra. Culto e Cultura*, Coimbra, Centro de Santa Maria de Coimbra, 2005, pp. 11-39.

⁹⁰ LP, doc. 82, de 13 de Novembro de 1094.

⁹¹ LP, doc. 59, de Viseu, 29 de Julho de 1109.

⁹² LP, doc. 61, de 19 de Março de 1116.

⁹³ Sobre os prelados conimbricenses, leia-se Maria do Rosário Barbosa MORUJÃO, *A Sé de Coimbra. Instituição e Chancelaria (1080-1318)*, Coimbra, Faculdade de Letras, 2005, pp. 61-80 (policopiada).

⁹⁴ *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra. Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de S. Martinho de Soure*, ed. crítica de Aires A. do NASCIMENTO, Lisboa, Colibri, 1998, p. 177.

⁹⁵ A toponímia, a par dos dialectos moçárabes a nível nacional, foram temas estudados na dissertação de mestrado de Maria Luísa Seabra Marques de AZEVEDO, *A Toponímia Moçárabe em Portugal*, Coimbra, Faculdade de Letras 1994 (policopiada), tendo a mesma autora por menorizado o tema, mas apenas para a região de Coimbra, na sua tese de doutoramento *Toponímia Moçárabe no Antigo Condado Conimbricense*, Coimbra, Faculdade de Letras, 2005 (policopiada).

⁹⁶ Recorrendo com frequência aos foros e costumes de Riba-Côa, em particular aos de Alfaiates, desenvolveu José MATTOSO o estudo sobre «Os moçárabes», in *Fragments de uma Composição Medieval*, Lisboa, Estampa, 1987, pp. 19-34.

⁹⁷ A obra mais completa sobre os muçulmanos, que muito seguimos, é a tese de doutoramento de Maria Filomena Lopes de BARROS, *Tempos e Espaços de Mouros. A minoria muçulmana no reino de Portugal (séculos XII a XV)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian-Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2007. Uma síntese sobre a presença muçulmana em Portugal, do século XI a inícios do XIV, é apresentada por Saul António GOMES, «Muçulmanos», in *Portugal em Definição de Fronteiras*, pp. 309-340.

⁹⁸ Leis bem posteriores dos primeiros monarcas de Avis referem-nos ainda esta situação de cativo. Assim, D. João I não permitia que, por um mouro cativo fugido, se pudesse ir cativar às comunas, em compensação, qualquer mouro forro, como até então se fazia (OA, II, tit. 118, pp. 559-561). Por sua vez, D. Duarte legisla sobre a fuga de mouros cativos, punindo mesmo todos aqueles que a facilitassem (OA, II, tits. 113, 114, pp. 553-555).

⁹⁹ DR, doc. 304, de Coimbra, Março de 1170; OA, II, tit. 99, pp. 529-530, confirmação de D. Afonso III.

¹⁰⁰ Sobre a tributação que pagavam os mouros, veja-se Maia Filomena Lopes de BARROS, *Tempos e Espaços de Mouros...*, pp. 40-72 e 385-453.

¹⁰¹ *Chancelaria de D. Afonso III*, ed. de Leontina VENTURA e António Resende de OLIVEIRA, Livro I, vol. 2, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, doc. 423, de Lisboa, 12 de Julho de 1269.

¹⁰² *Chancelaria de D. Afonso III*, Livro I, vol. 2, doc. 572, de Lisboa, 16 de Agosto de 1273.

¹⁰³ TT, Chanc. de D. Dinis, liv. 3, fl. 90. Uma análise comparativa destes forais pode ver-se em Maria Filomena Lopes de BARROS, *Tempos e Espaços de Mouros...*, quadro I, p. 52.

¹⁰⁴ *Cortes Portuguesas. Reinado de D. Pedro (1357-1367)*, Cortes de Elvas de 1361, capítulos gerais do povo, art. 40, p. 52.

¹⁰⁵ OA, II, tit. 103, pp. 536-539. Leia-se Maria Filomena Lopes de BARROS, *Tempos e Espaços de Mouros...*, pp. 188-198.

- ¹⁰⁶ Assim o comprovam as populações nas Cortes de Santarém de 1451, art. 12, reclamando que judeus e mouros não usassem sedas nem vestuário de luxo (Armindo de SOUSA, *op. cit.*, II, p. 342).
- ¹⁰⁷ Quanto ao tema, veja-se Maria Filomena Lopes de BARROS, *Tempos e Espaços de Mouros...*, pp. 198-251.
- ¹⁰⁸ *Synodicon*, II, Lisboa (1403), 11.12.
- ¹⁰⁹ OA, II, tits. 102, 104, 112, pp. 535-536, 540, 552-553. Sobre tal obrigação, que impedia sobre judeus e mouros, se insite em Cortes, o que só demonstra a sua infracção, como nas de Coimbra de 1390, art. 9 (Armindo de SOUSA, *op. cit.*, II, p. 236).
- ¹¹⁰ A respeito destas autoridades, leia-se Maria Filomena Lopes de BARROS, *Tempos e Espaços de Mouros...*, pp. 343-385; e, numa síntese sobre a religiosidade muçulmana, que apresenta a mesma autora no artigo «Mouros», in *DHRP*, p. 282.
- ¹¹¹ Armindo de SOUSA, *op. cit.*, II, Cortes de Coimbra de 1390, art. 19, p. 238.
- ¹¹² OA, II, tit. 120, pp. 562-563.
- ¹¹³ OA, II, tits. 99, 100, 101, pp. 529-535.
- ¹¹⁴ OA, II, tit. 116, pp. 557-558; tit. 93, pp. 513-514.
- ¹¹⁵ Sobre as especificidades do pagamento da dízima das terras dos mouros em Loulé, veja-se OA, II, tit. 101, pp. 548-552.
- ¹¹⁶ OA, II, tit. 105, p. 541.
- ¹¹⁷ *Cortes Portuguesas. Reinado de D. Pedro I*, pp. 120-121. O monarca obrigá-los-á a adubá-las, pois, caso contrário, seriam postas em pregão.
- ¹¹⁸ Capítulos especiais de Elvas, cap. 2, nas Cortes de Évora de 1436 (*Cortes Portuguesas. Reinado de D. Duarte*, p. 42). Pedia, então, o concelho que o cemitério mudasse para fora dos muros, decisão a que D. Duarte dá o seu assentimento.
- ¹¹⁹ Logo, também não podiam, como os hebreus, levar armas consigo (OA, II, tit. 117, p. 558).
- ¹²⁰ Sobre esta presença muçulmana, leia-se Cláudio TORRES, «O Garb-al-Andaluz», in *Historia de Portugal*, I, pp. 363-415; uma sùmula do legado da civilização islàmica é apresentada por Joaquim Chorão LAVAJO, «Intercâmbio cultural islamo-cristão: um balanço positivo», in *História Religiosa de Portugal*, I, pp. 117-127.
- ¹²¹ Judeus, cujo número não seria maior que 30 000 indivíduos, a que se juntavam os judeus expulsos de Castela, como sugere Maria José Ferro TAVARES, «Judeus», in *DHRP*, p. 38.
- ¹²² Uma comparação das duas minorias, em toda a sua abrangência, vindo a admitir esta mesma maior diluição dos mouros na maioria cristã, é apresentada por Maria José Pimenta Ferro TAVARES, no referido estudo «Judeus e Mouros...», pp. 75-89.

Bibliografia

- ALLEMAND, Sylvian, RUANO BORBALAN, Jean-Claude, *A Mundialização*, Mem Martins, Editorial Inquérito, 2001.
- ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel, «Cristianos, musulmanes y judios. Convivência, tolerancia y conflicto», in *Año mil, año dos mil. Dos milenios en la His-*

- toria de España*, II, Madrid, Sociedad Estatal España Nuevo Milénio, 2001, pp. 275-301.
- ANDRÉ, João Maria, *Diálogo Intercultural. Utopia e mestiçagens em tempos de globalização*, Coimbra, Ariadne, 2005.
- ANTUNES, José, «Acerca da liberdade de religião na Idade Média. Mouros e judeus perante um problema teológico-canónico», in *Revista de História da Ideias*, XI, Coimbra, 1989, pp. 63-84.
- _____, «Dos direitos do homem aos direitos dos povos. (Do Portugal medieval à época moderna)», in *Revista de História das Ideias*, XIV, Coimbra, 1992, pp. 23-56.
- ARANGUREN GONZALO, Luís A., SÁEZ ORTEGA, Pedro, *De la Tolerancia a la Interculturalidad. Un proceso educativo en torno a la diferencia*, Madrid, Grupo Anaya, 1998.
- AZEVEDO, Maria Luísa Seabra Marques de, *A Toponímia Moçárabe em Portugal*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1994 (policopiada).
- _____, *Toponímia Moçárabe no Antigo Condado Conimbricense*, Coimbra, Faculdade de Letras, 2005 (policopiada).
- BARROS, Maria Filomena Lopes de, «Moçárabes», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. de Carlos Moreira Azevedo, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001.
- _____, *Tempos e Espaços de Mouros. A minoria muçulmana no reino de Portugal (séculos XII a XV)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian-Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2007.
- Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, fixação do texto e estudo por Aida Fernanda DIAS, vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990.
- Cantigas d'escarnho e de mal dizer dos cancioneiros galego-portugueses*, M. Rodrigues LAPA (ed.), Coimbra, Editorial Galáxia, 1965.
- CARRETE PARRONDO, Carlos, MEYUHAS GINIO, Alisa (eds.), *Creencias e Culturas. Cristianos, judíos y musulmanos en la España Medieval*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Tel-Aviv, 1998.
- CASTRO, Ivo, *Galegos e Mouros*, Lisboa, Colibri, 2002.
- Chancelaria de D. Afonso III*, Leontina VENTURA e António Resende de OLIVEIRA (eds.), Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.
- COELHO, Maria Helena da Cruz, *D. João I, o Que Re-colheu Boa Memória*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2005.
- _____, «Nos alvares da história de Coimbra - D. Sesnando e a Sé Velha», in *Sé Velha de Coimbra. Culto e Cultura*, Coimbra, Centro de Santa Maria de Coimbra, 2005, pp. 11-39.
- Cortes Portuguesas. Reinado de D. Afonso IV (1325-1357)*, A. H. de Oliveira MARQUES, et al. (eds.), Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982.
- Cortes Portuguesas. Reinado de D. Duarte (Cortes de 1436 e 1438)*, João José Alves DIAS (ed.), Lisboa, Centro de Estudos Históricos-Universidade Nova de Lisboa, 2004.

- Cortes Portuguesas. Reinado de D. Fernando (1367-1383)*, vol. I (1367-1380), A. H. de Oliveira MARQUES e Nuno José Pizarro Pinto DIAS (eds.), Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica-Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa, 1990.
- Cortes Portuguesas. Reinado de D. Pedro I (1357-1367)*, A. H. de Oliveira MARQUES e Nuno José Pizarro Pinto DIAS (eds.), Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986.
- COSTA, João Paulo Oliveira e, LACERDA Teresa, *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (séculos XV-XVII)*, Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, 2007.
- Documentos Medievais Portugueses. Documentos Régios*, vol. I, *Documentos dos Condes Portugueses e de D. Afonso Henriques. A. D. 1095-1185*, t. I, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1958.
- FARIA, Luísa Leal, «A questão do multiculturalismo nos Estados Unidos e na Europa: semelhanças e diferenças», in *Europa. Globalização e Multiculturalismo*, Norberto CUNHA (coord.), Vila Nova de Famalicão, Câmara Municipal-Museu Bernardino Machado, 2006, pp. 199-209.
- FERRO, Maria José Pimenta, *Os Judeus em Portugal no Século XIV*, Lisboa, Guimarães Ed., 1979.
- GOMES, Saul António, «Moçárabes», «Muçulmanos», in *Nova História de Portugal*, Joel SERRÃO e A. H. de Oliveira MARQUES (dir.), vol. III, *Portugal em Definição de Fronteiras. Do Condado Portucalense à Crise do século XIV*, coordenação de Maria Helena da Cruz COELHO e Armando Luís de Carvalho HOMEM, Lisboa, Presença, 1996, pp. 340-347, 309-340.
- Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra. Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de S. Martinho de Soure*, Aires A. do NASCIMENTO (ed. crítica), Lisboa, Colibri, 1998.
- História de Portugal*, José MATTOSO (dir.), vol. I, *Antes de Portugal*, José MATTOSO (coord.), Lisboa, Estampa, 1993.
- HUNTINGTON, Samuel, *O Choque de Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial*, Lisboa, Gradiva, 1999.
- KRUS, Luís, «Tempo dos godos e tempo dos mouros, as memórias da Reconquista», in *O Estudo da História. Boletim de Sócios da Associação de Professores de História*, 2 (II série), Lisboa, 1986-1987, pp. 59-74.
- LAVAJO, Joaquim Chorão, «Intercâmbio cultural islamo-cristão: um balanço positivo», in *História Religiosa de Portugal*, Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), vol. I, *Formação e Limites da Cristandade*, Ana Maria C. M. JORGE e Ana Maria S. A. RODRIGUES (coords.), Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 117-127.
- Livro de Leis e Posturas*, transcrição de Maria Teresa Campos RODRIGUES, Lisboa, Faculdade de Direito, 1971.
- Livro Preto. Cartulário da Sé de Coimbra*, Manuel Augusto RODRIGUES e Avelino de Jesus da COSTA (eds.), Coimbra, Arquivo da Universidade, 1999.

- MARQUES, Maria Alegria Fernandes, «As minorias na legislação sinodal portuguesa medieval», in *Minorias Étnicas e Religiosas em Portugal. História e Actualidade*, Guilhermina MOTA (coord.), Coimbra, Faculdade de Letras, 2003, pp. 33-48.
- MARTINS, Guilherme d'Oliveira, *Portugal. Identidade e diferença. Aventuras da memória*, Lisboa, Gradiva, 2007.
- MATTOSO, José, *A Identidade Nacional*, 3.^a ed., Lisboa, Gradiva, 2003.
- _____, «Os moçárabes», in *Fragmentos de uma Composição Medieval*, Lisboa, Estampa, 1987, pp. 19-34.
- MONSALVO ANTÓN, José M., «Mentalidade antijudaica en la Castilla Medieval. Cultura clerical y cultura popular en la gestacion y difusion de un ideario medieval», in *Xudeus e Conversos na Historia*, Carlos BARROS (ed.), Santiago de Compostela, La Editorial de la Historia, 1994, pp. 21-84.
- MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa, *A Sé de Coimbra. Instituição e Chancelaria (1080-1318)*, Coimbra, Faculdade de Letras, 2005, pp. 61-80 (policopiada).
- Nova História de Portugal*, Joel SERRÃO e A. H. de Oliveira MARQUES (dir.), vol. I, *Portugal das Origens à Romanização*, Jorge de ALARCÃO (coord.), Lisboa, Presença, 1990; vol. II, *Portugal das Invasões Germânicas à «Reconquista»*, A. H. de Oliveira MARQUES (coord.), Lisboa, Presença, 1993; vol. III, *Portugal em Definição de Fronteiras. Do Condado Portucalense à Crise do Século XIV*, Maria Helena da Cruz COELHO e Armando Luís de Carvalho HOMEM (coords.), Lisboa, Presença, 1996.
- Ordenações Afonsinas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- PEROTTI, António, *Apologia do Intercultural*, Lisboa, Secretariado Coordenador dos Programas de Educação Multicultural-Ministério da Educação, 1997.
- RIBEIRO, Maria Manuela Tavares (coord.), *Identidade Europeia e Multiculturalismo*, Coimbra, Quarteto, 2002.
- SIDARUS, Adel, «Le Livre da Corte Enperial entre l'apologétique lullienne et l'expansion catalane au XIVe siècle», in *Diálogo Filosófico-Religioso Entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo Durante la Edad Media en la Península Ibérica*, London, Brepols, 1994, pp. 131-172.
- SOUSA, Armindo de, *As Cortes Medievais Portuguesas (1383-1490)*, 2 vols., Porto, Instituto Nacional de Investigação Científica-Centro de História da Universidade do Porto, 1990.
- Synodicon Hispanum*, II, *Portugal*, António GARCIA y GARCIA (ed.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.
- TAVARES, Maria José Ferro, «Finanças e fiscalidade das comunas judaicas peninsulares», in *Finanzas y Fiscalidad Municipal*, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, pp. 137-166.
- _____, «Judeus e mouros no Portugal dos séculos XIV e XV (tentativa de estudo comparativo)», in *Revista de História Económica e Social*, 9, Lisboa, 1982, pp. 76-89.
- _____, «O difícil diálogo entre judaísmo e cristianismo», in *História Religiosa*

- de Portugal*, Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), vol. I, *Formação e Limites da Cristandade*, Ana Maria C. M. JORGE e Ana Maria S. A. RODRIGUES (coords.), Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 53-89.
- _____, «Judaismo», «Judeus», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), Lisboa, Círculo de Leitores, 2001.
- _____, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa-Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1982.
- _____, «Proselitismo, segregação e apologética. A convivência entre cristãos, judeus e muçulmanos no Portugal medievo», in *Minorias Étnicas e Religiosas em Portugal. História e Actualidade*, Guilhermina MOTA (coord.), Coimbra, Faculdade de Letras, 2003, pp. 53-60.
- _____, «A religiosidade judaica», in *Actas do Congresso Internacional «Bartolomeu Dias e a sua época»*, vol. V, Porto, Universidade do Porto-Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 1989, pp. 369-380.
- TEJERINA, Benjamin, *Multiculturalismo, movilización social y proceso de construcción de la identidad en el contexto de la globalización*, Coimbra, Centro de Estudos Sociais, 2003.
- TOLAN, John, «Une *convivencia* bien précaire: la place des juifs et des musulmans dans les sociétés chrétiennes ibériques au Moyen Age», in *La Tolérance. Colloque International de Nantes*, Rennes, PUR, 1999, pp. 385-394.
- TORRES, Cláudio, «O Garb-al-Andaluz», in *Historia de Portugal*, vol. I, *Antes de Portugal*, José MATTOSO (coord.), Lisboa, Estampa, 1993, pp. 363-415.
- TRINDADE, Maria Beatriz Rocha (coord.), *Interculturalismo e cidadania em espaços lusófonos*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, 1998.

