

A “viagem das formas” nos caminhos de peregrinação

*Luísa Trindade**

A (re)construção das grandes catedrais portuguesas sob invocação da Virgem Maria surge como um elo suficientemente forte para integrar este tema — a circulação de linguagens artísticas ao longo do Caminho de Santiago — no XIII Encontro Cultural S. Cristóvão de Lafões, dedicado às devoções e sensibilidades Marianas. Com efeito, Roma reconheceu desde os primeiros séculos do cristianismo, pelo menos desde o concílio de Éfeso, no século IV, a Virgem Maria como *Theotokos*, Mãe de Deus, e por isso também *Mater Ecclesiae*, Maria, Mãe da Igreja. Sob sua tutela e proteção se confiaram, a partir de então, as comunidades cristãs. Razão por que as sedes episcopais, congregadoras e síntese de toda a comunidade diocesana, são centros marianos por excelência. Santa Maria, mãe de Deus feito Homem, é simultaneamente fonte de vida eterna e fonte da vida espiritual sendo, por isso, o paralelo mais indicado para o templo ao qual se submetem todos os outros e cuja principal função é a de guiar o conjunto dos fiéis¹.

Praticamente tão antigo quanto o culto cristológico, a devoção a Maria assumiu toda a sua amplitude entre os séculos XI e XII, em grande parte reforçada por S. Bernardo que lhe era especialmente dedicado. Com um lugar re-

*Universidade de Coimbra

1. José SÁNCHEZ HERRERO – “La Catedral, iglesia madre y cabeza de las iglesias del obispado”. In Francisco Gomez-Monedero; Manuel J. Salamanca Lopez (coord.), *La catedral: símbolo del renacer de Europa*. Alderaban Ediciones, 2010, p. 111-116.

servado ao lado de Deus, seu filho, o cristão medieval elege a Virgem como intercessora principal. É esse o *dominium* divino de Maria.

Na história das catedrais portuguesas o papel de grande protagonismo espiritual e litúrgico foi acompanhado de outros não menos vinculados: de natureza política e social, primeiro, de índole física e material, por arrastamento². Numa época como a medieval, em que o melhor do mundo visível cumpria uma função sacrificial, de oferenda a Deus, a catedral foi um centro de produção artística por excelência. Aquele que captou as atenções dos bispo, naturalmente, mas também dos reis a quem, sem exceção, coube um papel maior na sua edificação e enriquecimento. Em Portugal, onde as fundações românicas foram, por regra, espacial e estruturalmente modestas, desde logo prescindindo das exigentes e onerosas coberturas abobadadas³, o generoso patrocínio episcopal e régio foi condição fundamental para os ambiciosos programas que, à escala portuguesa, caracterizaram o ciclo das catedrais. D. Henrique, Afonso Henriques e Sancho I protegeram e fomentaram a reconstrução da Sé de Braga, outorgando à cidade o direito de cunhar moeda para a fábrica da catedral e deixando quantias fundamentais para a prossecução e acabamento da obra⁴. Para a edificação da catedral de Coimbra, por seu lado, cederam verbas e mão de obra, os “meos mauros”, como se lhes refere o próprio D. Afonso Henriques⁵ no seu primeiro testamento, o mesmo, de resto, em que diz deixar mil morabitinos para a obra da igreja de Lisboa, a Sé certamente. O convergente apoio episcopal foi igualmente relevante em todos os casos, sendo disso exemplo paradigmático o caso de D. Miguel Salomão, bispo de Coimbra entre 1158 e 1176, a que adiante voltaremos.

É parte dessa história dos primeiros tempos das catedrais que queremos revisitar, analisando os diferentes factores que ditaram a sua primeira imagem e que, pese embora as muitas transformações sofridas no decorrer dos oito séculos seguintes, prevalece ainda no essencial.

2. Anísio de Sousa SARAIVA – “Porquê as catedrais?” In Anísio Miguel de Sousa Saraiva; Maria do Rosário Barbosa Morujão (coord.), *O clero secular medieval e as suas catedrais. Novas perspectivas e abordagens*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa – Centro de Estudos de História Religiosa, 2014, p. 21-55.

3. Carlos A. F. de ALMEIDA – *História da Arte em Portugal. O Românico*. Lisboa: Presença, 2001, p. 78-79.

4. Sobre a construção da catedral de Braga, veja-se Manuel Luís REAL – “O projecto da catedral de Braga, nos finais do século XI, e as origens do românico português”. In *IX Centenário da dedicação da Sé de Braga. Congresso Internacional. Actas, vol. I*. Braga: Universidade Católica Portuguesa e Cabido Metropolitano e Primacial de Braga, 1990, p. 435 – 489.

5. Lê-se no seu primeiro testamento. “Et mando ibi meos mauros qui sunt in opere Sancte Marie” *Documentos Medievais Portugueses*, introd. de Rui Pinto de Azevedo, vol. I, tomo I. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1958, p. 430-431.

O episódio das catedrais portuguesas é indissociável da ocupação do espaço peninsular pelo Islão, nos inícios do século oitavo, e da subsequente Reconquista Cristã. Um movimento que ocorreu no tempo longo, a ritmos e intensidades diferentes, marcado por hesitações e retrocessos bem como por alianças várias. Um movimento que a historiografia tende cada vez mais a ler como profundamente matizado ao invés de uma oposição cristalina entre dois blocos antagónicos, o cristão e o muçulmano. Entre eles, ou apesar deles, reconhecem-se hoje largas faixas de territórios, onde o papel de outros atores — os chamados cristãos residuais, por exemplo — terá sido crucial⁶.

Conscientes dessa complexidade que obriga a um cuidado acrescido com generalizações simplistas, particularmente empobrecedoras quando se trata de analisar práticas artísticas, não restam dúvidas de que, sobretudo no decorrer dos séculos XII e XIII, num período de confronto extremado entre os cruzados europeus e os impérios norte-africanos, almorávida primeiro, almóada depois, a passagem de mãos do território implicou alterações profundas. Com efeito, o processo de Reconquista provocou, com a mudança de poder, uma reorganização política e social do espaço urbano⁷. As alcáçovas constituíram os primeiros elementos sobre os quais incidiu a troca de posições, mesmo quando a entrega da cidade decorreu através de pacto. Se questões estratégicas decorrentes da posse do ponto mais alto e fortificado da cidade constituíam a razão primordial, a substituição dos seus ocupantes não deixava de comportar também uma profunda carga simbólica. Exemplo desse fenómeno é a alcáçova de Coimbra cuja matriz islâmica resiste camuflada no perímetro do que seria, até meados do século XIII, o principal paço régio, e onde nasceriam praticamente todos os monarcas portugueses da casa de Borgonha⁸.

Da prática de exigência de entrega imediata da alcáçova é prova o discurso do arcebispo de Braga à população muçulmana de Lisboa, no dia anterior ao início do cerco cristão: “Mas visto que ocupais a cidade desde longa data e nela nasceste, usamos para convosco da costumada bondade e vos pedimos que nos entregueis apenas a fortaleza do vosso castelo. Cada um de vós terá a sua antiga liberdade, porque vos não queremos expulsar das vossas casas. Cada um poderá viver dentro dos seus costumes a não ser que, convertendo-vos, queirais livremente vir aumentar a igreja de Deus”⁹.

6. Paulo Almeida FERNANDES – *Matéria das Astúrias. Ritmos e realizações da expansão asturiano-leonesa no actual centro de Portugal. Séculos VIII-X*. Dissertação de doutoramento apresentada à Universidade de Coimbra, 2017 (texto policopiado), p. 104-105.

7. Luísa TRINDADE – *Urbanismo na composição de Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 553.

8. Sobre a alcáçova de Coimbra veja-se António Filipe PIMENTEL – *A morada da sabedoria I – O paço real de Coimbra das origens ao estabelecimento definitivo da Universidade*. Coimbra: Almedina, 2006.

9. *Conquista de Lisboa aos Mouros em 1147. Carta de um cruzado inglês*, apresentação e notas José Felicidade Alves. Lisboa: Livros Horizonte, 2004, p. 41.

Recusado o pacto e tomada a cidade após 17 semanas de cerco, à ocupação da Alcáçova seguiu-se a apropriação dos templos muçulmanos, substituindo-se o ritual da chamada à oração pelo toque dos sinos. Sobre a mesquita do complexo palatino fundou D. Afonso Henriques a igreja de Santa Cruz e, um pouco por todo o tecido urbano, as mesquitas de bairro deram lugar às igrejas paroquiais. À cabeça do processo, todavia, e simbolizando por si só a purificação de toda a urbe, dava-se a consagração da mesquita aljama em catedral. Descrito pelo cruzado inglês, o ritual contou com a presença do arcebispo, coadjuvado por quatro bispos: o edifício ficava doravante sob proteção de Santa Maria Maior¹⁰. Uma prática que continuaria pelos séculos seguintes, quer após a expulsão de judeus e mouros de Portugal¹¹, em 1496, quer no decorrer das conquistas do Magrebe¹².

Aliás, não sendo o ritual muito diferente, pelo menos no essencial, parece-nos interessante reler a descrição feita a propósito da consagração da mesquita de Ceuta onde, no dia seguinte à vitória portuguesa, D. João I fez cavaleiros os seus três filhos mais velhos: Duarte, Pedro e Henrique. A esconjura do edifício fez-se em procissão, percorrendo todo o interior do templo. Numa caldeirinha de prata, a água benta em que anteriormente se dissolvera sal, servia para aspergir as paredes e o altar, ao som de uma antífona. O templo seria de imediato utilizado, bastando para tal retirar as esteiras do chão, como relata Zurara, e apetrechá-lo do mobiliário litúrgico essencial¹³.

Na realidade esta manutenção do espaço sagrado com a substituição de cultos foi um processo transversal a todos os reinos ibéricos, sendo uma das consagrações mais célebres a da mesquita de Toledo, ocorrida em 1086 e narrada por diversos cronistas¹⁴. O mesmo sucedeu à de Córdoba, após a reconquista de Fernando III, em 1236, onde, como relata a Crónica Geral de Espanha, após o mesmo ritual de limpeza que vimos anteriormente, se colocou no topo do alminar uma cruz, passível de avistar de qualquer parte da cidade¹⁵.

Em todos os casos, a limpeza passava igualmente pela substituição dos objetos de culto: a igreja consagrada na mesquita de Baeza, em 1147, foi dotada

10. Idem, p. 69.

11. Luísa TRINDADE – *Urbanismo na composição de Portugal*, p. 549.

12. O padre Nicolau Lanckemann de Valkenstein, em 1451, descreve como a mesquita de Ceuta, com as suas 5 naves e 180 colunas de mármore de diferentes cores, foi consagrada a santa Maria da Assunção. Pedro DIAS – *A arquitectura dos Portugueses em Marrocos 1415-1769*. Coimbra: Livraria Minerva Editora, 2000, p. 49.

13. Gomes Eanes da ZURARA – *Crónica da Tomada de Ceuta por el rei D. João I*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1915, p. 251.

14. Sobre os processos de conversão de mesquitas em igrejas cristãs aqui referidos como exemplo veja-se Eduardo CARRERO SANTAMARÍA (2011) – “Entre Almuédanos y Campanas. Constantes sobre la conversión de Aljamas en Catedrales”. In *Hortus Artium Medievalum*, 17. Université de Zagreb, p. 185-200.

15. *Crónica Geral de Espanha de 1344*, vol. IV. Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2009, p. 412-414

por Afonso VII de “onrradas cruces e de cálices e de insensórios e de vestimentas e cortinas de seda et de otras aposturas así como eran menester”¹⁶. A imagem da Virgem, a quem os novos edifícios eram consagrados, era frequentemente associada a este processo de reconversão dos templos tomados ao inimigo: isso mesmo fazia Fernando III, colocando pequenas esculturas à porta das mesquitas tornadas igrejas, de acordo com o relato de Afonso X, seu filho, nas Cantigas de Santa Maria¹⁷.

Já sob domínio cristão, a vida destes templos foi muito diferente de local para local. Em muitos, a adaptação faz-se sem alterações de vulto, dotando-os de um altar, por vezes de um coro que encerrava o espaço. Foi o que aconteceu em Córdoba onde, no interior da estrutura de origem islâmica, se ergueram tabiques, mais tarde pintados com cenas cristológicas, solução que perdurou até finais do século XV. Noutros casos a aparência mudou logo nas décadas seguintes à reconquista, pelo acrescento de novos elementos arquitectónicos como uma cabeceira, um portal ou um transepto que, de forma mais ou menos rápida, mudavam o fâcies e a estrutura, tornando-a mais consentânea com os rituais cristãos. Assim sucedeu em Saragoça, Tudela e Tortosa. Em diversas ocasiões, todavia, tais alterações surgiram bem mais tarde, caso de Toledo, onde só após 100 anos de uso da mesquita como catedral se ergueu o deambulatório e a cabeceira gótica¹⁸. O ideal, porém, era a substituição integral da estrutura anterior. A renovação condigna da sede do poder espiritual passava pela construção de um novo templo portador de uma imagem atualizada, só por si evada de todo um significado. O que ocorreu a ritmos muito diferentes: em Huesca¹⁹, decorreram 175 anos entre a sagração da mesquita e a nova construção; em Valência, 22 anos chegaram para que se colocasse a primeira pedra do novo edifício, iniciado, como de costume, pela cabeceira.

O panorama não foi diferente em Portugal onde igualmente se detectam as diferentes soluções: se em Mértola a antiga mesquita manteve a mesma aparência até ao século XVI e em Loulé se aproveitou a estrutura preexistente²⁰,

16. E. CARRERO SANTAMARÍA (2011) – “Entre Almuédanos y Campanas...”, p. 187.

17. Muito demóstra a Virgen: “... ca el [o rei D. Fernando] sempre a servía | e a sabía loar; e quand’ algũa cidade | de mouros ía gãar, sa omagen na mezquita | põía en o portal. Cantiga 292. Acedida em outubro de 2017 em <http://www.cantigas-desantamaria.com>

18. E. CARRERO SANTAMARÍA – “Entre Almuédanos y Campanas...”, p. 187-188.

19. Eduardo CARRERO SANTAMARÍA – “De mezquita a catedral. La seo de Huesca y sus alrededores entre los siglos XI y XV”. In: Carrero y D. Rico (eds.), *Catedral y ciudad medieval en la Península Ibérica*. Murcia: Nausicaá, 2005, p. 40.

20. Joaquim Ferreira BOIÇA; Maria de Fátima Rombouts de BARROS – “A mesquita-igreja de Mértola”. In Isabel Cristina Ferreira Fernandes (coord.), *As Ordens Militares: guerra, religião, poder e cultura, Actas do III Encontro sobre Ordens Militares*, vol. 2. Lisboa: Colibri – Câmara Municipal de Palmela, 1999, p. 341-364.

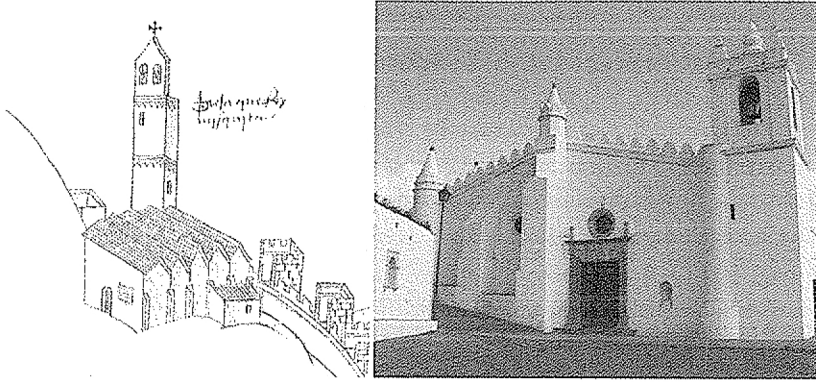


Fig. 1 Pormenor da vista de Mértola representando a igreja, antiga mesquita. Duarte de Armas, Livro das Fortalezas, fl. 5, c. 1509).

em Coimbra e Lisboa as velhas mesquitas foram integralmente substituídas por novos edifícios.

Dois factores pesaram sobremaneira na opção pela reconstrução: impor de forma palpável e visível o triunfo cristão; dispor de uma estrutura espacialmente adequada aos preceitos litúrgicos. Uma questão funcional, portanto, já que as mesquita ibéricas se direccionavam no sentido sudoeste e estruturavam em função da *qibla* e do *mirhab*²¹. Urgia, por isso, orientar o templo e dotá-lo de um eixo que da porta levasse ao altar erguido na cabeceira, prefigurando o longo caminho do povo de Deus na terra.

Na realidade, todavia, a imagem e o partido arquitectónico que a partir das últimas décadas do século XI e no decorrer da centúria seguinte se adoptava impunha-se não apenas contra o Islão derrotado mas também frente aos costumes cristãos vigentes nos territórios recém-conquistados.

São bem conhecidos os efeitos conjugados do *Dictatus papae* e do Concílio de Burgos, o primeiro datado de 1075, o segundo de 1080, pelos quais o Papa, senhor de toda a igreja, impunha um ritual único sobre toda a cristandade europeia²². Ditava-se o fim do rito hispânico, profundamente enraizado

Santiago MACIAS – Mértola. *O último porto do Mediterrâneo. Mértola: Campo Arqueológico de Mértola*, 2006. Jorge Filipe Maria da PALMA – *O desenvolvimento urbano de Loulé do período medieval ao fim da Época Moderna*. Dissertação de Mestrado em História do Algarve apresentada à Universidade do Algarve, 2015 (texto policopiado), p. 29-30.

21. Sobre o valor simbólico que se concedia à orientação da mesquita veja-se Susana CALVO CAPILLA – “Las primeras mezquitas de Al-Andalus a través de las fuentes árabes (92/711-170/785)”. *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*, 28 (1). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2007, p. 155 e 179.

22. Luís Carlos AMARAL – “A restauração da diocese do Porto e a chegada do bispo D. Hugo”. In Luís Carlos Amaral (coord.) *Um poder entre poderes. Nos 900 anos da restauração da diocese do Porto e da construção do cabido portugalense*. Porto: Centro de Estudos de História Religiosa – Universidade Católica Portuguesa, 2017, p. 33.

desde que Santo Isidoro de Sevilha, em 633, no IV concílio de Toledo, o instaurara oficialmente em todas as dioceses. Pelo que não seriam apenas as mesquitas a desaparecer. Com o tempo e na dependência de negociações mais ou menos bem conseguidas, quando não mesmo da força, os velhos templos cristãos, que em todas as cidades e vilas tinham atravessado ou sido erguidos durante o período de dominação islâmica, seriam também eles sacrificados. A nova liturgia romana demandava um espaço mais amplo e, sobretudo, com muito menos barreiras visuais — muros, iconostasis, cancelas ou cortinas — permitindo uma maior comunhão entre o espaço dos clérigos e dos fieis²³.

A conquista de Toledo pelas tropas de Afonso VI de Leão e Castela e a imediata contrarreacção dos exércitos integristas almorávidas, a par das estreitas relações do casal real com Cluny²⁴ e da ação do arcebispo de Toledo, Bernardo de Sédirac²⁵, foram episódios que, em conjunto, se revelaram determinantes para a rápida entrada e adopção do novo quadro normativo na Península Ibérica.

Por entre os muitos francos que nas décadas seguintes chegaram aos diferentes reinos peninsulares — nobres, cruzados, mercadores²⁶ — destacou-se o conjunto de dignitários eclesiásticos para quem a missão de erradicar definiti-

23. Lúcia ROSAS – “Arte Românica em Portugal: contexto histórico”. In José María Pérez González (dir.), *Arte Românica em Portugal*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa Maria La Real, 2010, p. 16.

24. Recorde-se como foi o próprio Afonso VI quem tutelou o concílio de Burgos. A rainha D. Constança de Borgonha, por seu lado, era sobrinha, por via materna, do poderoso abade Hugo de Cluny. Sobre esta proximidade veja-se, José MATTOSO, “Portugal no reino Asturiano-Leonês”. In José Mattoso (coord.), *História de Portugal, vol. 1, Antes de Portugal*. Círculo de Leitores, 1992, p. 549-554 e José MATTOSO, “Dois séculos de vicissitudes políticas: a emergência de uma unidade política e a conquista da autonomia (1096-1139)”. J. Mattoso (coord.), *História de Portugal, vol. 2, A monarquia feudal (1096-1480)*. Rio de Mouros: Círculo de Leitores, 1993, p. 24.

25. Como sublinhou Teresa Nobre VELOSO, “D. Bernardo, trouxe da sua pátria um punhado de clérigos que, após terem trabalhado [com ele] em Toledo, constituiriam um verdadeiro alfobre de dignitários eclesiásticos a quem o primaz recorreria para preencher as sedes episcopais da Hispânia”. Maria Teresa Nobre Veloso – “D. Maurício, monge de Cluny, bispo de Coimbra, peregrino na Terra Santa”. In *Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques* vol. IV. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, p. 128.

26. A vitalidade das comunidades de francos instaladas em Braga, Porto e Coimbra pode aferir-se pelo facto de terem conseguido dar nome a artérias principais: a rua dos Francos em Braga e Coimbra, a rua Francigena ou Francisca, no Porto. Respectivamente, Ana Maria RODRIGUES [et al.] – *Os capitulares bracarense (1245-1374): notícias biográficas*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, 2005, p. 57. Luísa TRINDADE; Walter ROSA – “Il sistema urbanistico della rua de francos (via dei Franchi) a Coimbra: evidenze e ipotesi, evoluzione e permanenza. I Catasti e la storia dei luoghi. Cagliari, a cura de Marco Cadinu, Storia dell’Urbanistica 4, Edizione Kappa, 2013, p. 247-260. Manuel Luís REAL – “A Sé catedral do Porto no momento da restauração da diocese e a subsequente reforma românico-gótica”. In Luís Carlos Amaral (coord.), *Um poder entre poderes. Nos 900 anos da restauração da diocese do Porto e da construção do cabido portucalense*. Porto: Centro de Estudos de História Religiosa – Universidade Católica Portuguesa, 2017, p. 85.

vamente a velha liturgia visigótico-moçárabe, também denominada de *superstitio toledana*²⁷, era a prioridade. Recorde-se S. Geraldo, em Braga, ou os bispos de Coimbra, Crescónio (1092-98), Maurício Burdino (1099/1108) e Bernardo (1128-46)²⁸. O processo era inadiável. E se D. Henrique teve ainda de contemporizar com a população de Coimbra, Afonso Henriques deixou já uma cidade integralmente reformada²⁹.

Indissociável dessa influência ritual romana, franca e cluniacense seria o partido estético adoptado. Portugal abria-se à grande arte europeia, para cuja internacionalização concorreu a qualidade dos comitentes e o à-vontade com que se movimentavam os mestres construtores ou os simples pedreiros e canteiros que cruzavam a Europa de então.

As formas viajaram, com efeito, veiculadas pelo desejo de mimetização, pelo reconhecimento de grandeza mas também pelo sentimento de pertença que tornava quem as encomendava, ou simplesmente usava, parte dessa Cristandade maior. A isso associava-se a eficácia funcional, a resposta a novas necessidades. Recorde-se a complexidade crescente da liturgia, com o aumento da duração dos cânticos, as longas procissões ou o sucesso do culto das relíquias, multiplicadas no interior dos templos³⁰. Recorde-se, sobretudo, a mais valia que as gigantescas abóbadas em pedra representavam, em resistência naturalmente, principalmente ao fogo, mas também em monumentalidade. De todas essas conquistas, a prestigiada igreja de Cluny, na sua terceira versão, iniciada pelo abade Hugo em 1088 e terminada por volta de 1130, era a síntese e exemplo maior, até literalmente. As experiências realizadas em Cluny foram praticamente paralelas, simultaneamente devedoras e mimetizadas, às que se ensaiavam noutros templos igualmente destinados a acolher multidões de fiéis: os que progressivamente se ergueram ao longo das rotas que levavam a Santiago de Compostela e que tinham igualmente à sua guarda relíquias sagradas.

27. Maria Teresa Nobre VELOSO, *D. Maurício, monge de Cluny...*, p. 129.

28. Saul GOMES – “A religião dos clérigos: vivências espirituais, elaboração doutrinária e transmissão cultural”. in Carlos Moreira Azevedo (dir.), *História Religiosa de Portugal*, vol. 1. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 356. Exemplos da ação reformista de S. Geraldo e das reações provocadas podem ser lidos em José MATTOSO – “A nobreza medieval Portuguesa. As correntes monásticas dos séculos XI e XII”, *Portugal Medieval. Novas interpretações*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985, p. 206 e segs.

29. Sobre o ambiente de oposição entre os partidos moçárabe e reformista, em Coimbra veja-se Maria de Lurdes ROSA – “A força dos ritos na identificação comunitária: os moçárabes de Coimbra e a introdução da liturgia romana (1064-1116)”. In Carlos Moreira Azevedo (dir.), *História Religiosa de Portugal*, vol. 1. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 433-440 e Maria Helena da Cruz COELHO – “A propósito do foral de Coimbra”. *Arquivo Coimbrão*, vol. XXVII-XXVIII. Coimbra, 1980, p. 332-334.

30. André VAUCHEZ – *A espiritualidade da Idade Média Ocidental. Séc. VIII-XIII*. Editorial Estampa, 1995, p. 42 e segs.

Sinais palpáveis da presença de Deus, as relíquias constituíram um dos meios de comunicação preferenciais entre o mundo terreno e o Além, delas emanando “forças invisíveis curadoras de corpos, benéficas para as almas”³¹. Não admira, por isso, que a sua procura e posse fosse tão valorizada. Um processo que atingiu o auge no arco cronológico que, de forma ampla, enquadra o ciclo das catedrais portuguesas.

Três destinos ocupavam o topo das prioridades de qualquer cristão medieval: Jerusalém, Roma e Compostela³², tomando quem a eles se dirigia o nome de palmeros, romeiros e peregrinos, respetivamente³³. A peregrinação à Terra Santa era de longe a mais exigente: clérigos fervorosos, guerreiros e aventureiros verdadeiramente dispostos a pôr a vida em jogo. Roma era mais segura e o túmulo de S. Pedro particularmente atrativo. Mas Compostela foi ganhando protagonismo. O apelo da Península Ibérica ganhou força quando Calisto II, pela bula *Pastoralis officii*, expedida de Latrão em 1123, equiparou as indulgências obtidas na guerra contra os mouros da Hispânia às que se alcançavam na Terra Santa. Os mesmos benefícios para a alma a uma distância mais curta e, pelo menos para quem não se aventurasse para sul, caso dos peregrinos, comparativamente mais segura. Tinha por isso uma força singular. Para o sucesso da viagem a Santiago de Compostela contribuiu também a instauração do Ano Santo ou Jubileu que tornava as indulgências ainda maiores, até plenárias, com a absolvição da totalidade dos pecados do peregrino³⁴.

O esforço físico, os perigos e a oferenda, sobretudo, conquistavam o favor dos santos e, por sua intercessão, a amizade de Deus. A troca de favores que era afinal tão própria do mundo feudal. A profusão de esmolas deixadas nas igrejas pelas multidões piedosas, de pão a objetos de ouro e pedras preciosas consoante as possibilidades de cada um, tornou possível erguer maiores e mais complexos edifícios. Como escreveu George Duby, “foi na proximidade dos túmulos miraculosos que se arriscaram as maiores ousadias arquitectónicas, que se desenvolveram os poderes de invenção donde nasciam as formas novas e as audácias da escultura monumental”³⁵.

31. George DUBY – *O tempo das catedrais. A arte e a sociedade, 980-1420*. Editorial Estampa, 1993, p. 60.

32. Sobre a origem e desenvolvimento do santuário veja-se, Fernando LOPEZ ALSINA – *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, 2013.

33. Assim os distingue Afonso X, o Sábio. José FERNÁNDEZ ARENAS – *Los Caminos de Santiago*. Barcelona: Anthropos, 1993, p. 32.

34. Embora desde 1122, por concessão de Calixto II, a catedral tivesse o privilégio de celebrar o Ano Santo, é a partir da determinação de Alexandre III, datada de 1179, que o Ano Santo Compostelano se celebra sempre que a festa do Apóstolo, no dia 25 de Julho, coincide com um domingo. José Antunes da SILVA – “Caminhos de Santiago: uma Europa peregrina”. *Theologica*, 2.ª Série, 39, 2. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2004, p. 335.

35. George DUBY, *O tempo das catedrais*, p. 60.

Foi o que aconteceu em Compostela, mas também noutros locais que pontuavam as várias etapas da marcha dos peregrinos e que o *Codex Calixtinus*³⁶ assinalava como paragens obrigatórias para visitar os corpos dos bem aventurados mártires. Quatro grandes vias que cruzavam o reino dos Francos: a Via Podiensis”, com início em Puy, centro mariano por excelência, a Lemovicensis, vinda de Vézelay, a Turonensis, de Paris, e a Tolosana, seguida pelos peregrinos originários de Itália e do oriente. Quatro rotas que confluíam em Somport e Roncesvalles e que daí até Compostela seguiam uma estrada única, o chamado Caminho Francês, que cortava todo o norte peninsular. Quatro rotas onde foi inevitável a partilha de experiências, quanto mais não fosse pela necessidade de encontrar soluções eficazes para problemas idênticos.

Não admira, por isso, o ar de família de igrejas como Saint Martin de Tours, Saint Martial de Limoges, Saint Foy de Conques, Saint Sernin de Toulouse ou Santiago de Compostela. Com efeito, mesmo revendo o conceito tradicional de construção de um protótipo de “igrejas de peregrinação” no Caminho de Santiago, importa reconhecer como nas suas plantas e alçados são vertidas algumas das principais experiências do românico europeu, numa escolha especialmente adequada às funções e necessidades das igrejas do Caminho. Não lhes sendo de forma alguma exclusivas, as cabeceiras desenvolvidas com deambulatório e capelas radiantes, os transeptos de três naves e as tribunas superiores, são elementos aqui insistentemente ensaiados. É, com efeito, tentador ler nas suas plantas o decalque dos pés dos peregrinos, do movimento dos fiéis no interior do templo, ao mesmo tempo que na nave central decorria o serviço litúrgico. Como se em resposta ao crescente número de peregrinos se tivesse dotado a igreja de um circuito contínuo, da entrada à cabeceira, prolongando-se a lógica da nave lateral num transepto também ele tripartido, a partir do qual se acedia ao deambulatório. Para esse corredor ou “charola” abriam-se inúmeras capelas em cujos altares se guardavam outras tantas relíquias, cuja presença engrossava os benefícios que emanavam da relíquia principal, recolhida na cripta, como em S. Pedro, ou acessível aos fiéis, no altar mor da catedral, como em Santiago³⁷. Rodeada a capela-mor — e recorde-se a insistência com que as autoridades eclesiásticas procuravam orde-

36. Trata-se do relato escrito por Aymeric Picaud sobre o seu próprio percurso pelo Caminho de Santiago, realizado em torno de 1140. Conhecido como “Liber Peregrinationis”, integra o Livro V do *Codex Calixtinus* (fls. 192-225), pertencente ao Arquivo da Catedral de Santiago de Compostela.

37. E. CARRERO SANTAMARÍA – “Catedral y liturgia medievales: la definición funcional del espacio y sus usos”. In Anísio Miguel de Sousa Saraiva e Maria do Rosário Barbosa Morujão (coord.), *O clero secular medieval e as suas catedrais: novas perspectivas e abordagens*. Lisboa: Universidade Católica, Centro de Estudos de História Religiosa, 2014, p. 79-81. Nem sempre, com efeito, as relíquias estavam à vista dos romeiros: Bernardo de Angers, na sua obra intitulada *Miracula Sanctae Fidis* relata extasiado a sorte que teve (e com ele um grande número de fiéis), por conseguir ver a venerável imagem de Conques já que, por regra, o sítio onde se guardava estava fechado ao público.

nar ou até mesmo impedir a presença dos peregrinos na cabeceira, em virtude dos seus excessos³⁸ — a torrente contínua de fiéis continuava a sua marcha em sentido contrário, em direção ao portal e à saída. Outra solução comum foi a construção de galerias ou tribunas altas e fundas sobre as naves laterais. Se a sua dimensão generosa indicia um uso por parte dos fiéis como espaço de pernoita e descanso, a exiguidade dos acessos, escadas demasiado estreitas para permitirem um acesso franco e fluído, obriga a equacionar se a sua função não seria porventura essencialmente estrutural só apenas ocasionalmente — em dias festivos e de maior afluência — funcionando como local de acolhimento.

Naves, transeptos, cabeceiras de deambulatório e capelas radiantes, tudo isto coberto por pesadas abóbadas de berço, formam estruturas altamente complexas sobretudo no que se refere à estabilidade do todo. Por isso todas as partes dos edifícios surgem concatenadas, dotadas de funções específicas mas atuando em unísono para um mesmo fim: manter o templo de pé num jogo de forças estável. Estas, na realidade, verticais e horizontais, são progressivamente transmitidas e descarregadas, apoiando os diferentes corpos uns os outros: das abóbadas nos arcos torais, nos grossos pilares, mas também nas naves laterais, de arestas, nos muros fortes e cerrados, nos contrafortes exteriores. No sentido nascente-poente joga-se com os volumes decrescentes da cabeceira por um lado, das torres nas fachadas ou nártex por outro, contraforçando em conjunto o corpo.

As obras de Santiago, iniciadas em 1075, foram retomadas em força em 1100, por Diogo Gelmirez, após um período de paragem. Cinco anos depois, cabeceira, deambulatório e braços do transepto estavam prontos. A abadia de Saint Martial de Limoges, desaparecida no século XVIII, foi entregue a Hugo de Cluny, em 1062 e consagrada em 1095. A cabeceira de Saint Sernin foi sagrada em 1096 e Saint Foy de Conques, de muito menores dimensões, foi a primeira de todas a ser erguida³⁹.

Em torno das últimas décadas do século XI e nas primeiras do seguinte, com múltiplos estaleiros em laboração simultânea, o Caminho Francês constituir-se-ia num espaço de experimentação e inovação constantes, estrutural e esteticamente, nele se vertendo as muitas novidades que chegavam pelas diferentes vias que atravessavam a Europa.

Se o Caminho significa(va) o encontro com o Divino foi também, por maioria de razões, um encontro de homens. Um encontro estreito e prolongado. De troca intensa de culturas, práticas e inovações. Não surpreende, por isso, que em 1987 o Conselho da Europa tenha reconhecido o Caminho de Santiago como o primeiro itinerário cultural europeu.

38. E. CARRERO SANTAMARÍA – “Catedral y liturgia medievales...”, p. 96.

39. Xavier BARRAL I ALTET – *O Mundo românico. Cidades, catedrais e mosteiros*. Colónia: Taschen, 1999, p. 61-67.

No âmbito do artístico e da cultura arquitectónica, o caminho funcionou como centro privilegiado de oferta e procura, de captação de encomendas, de escolha de programas e construtores. As companhias de mestres e canteiros deslocavam-se sucessivamente, respondendo à demanda dos grandes estaleiros, oferecendo os seus serviços a quantos, vindos de outras paragens mais ou menos longínquas, procuravam mão de obra experiente e atualizada.

No ciclo das catedrais portuguesas a sua influencia é inequívoca. Por isso escolhemos para título desta comunicação uma sugestiva expressão usada há já quase três décadas por Pedro Dias, num livro que intitulou *Viagem das formas*⁴⁰ e cujo mote foi justamente o estudo das influências e transferências estéticas ocorridas por via da mobilidade de artistas e comitentes, responsáveis por trocas intensas entre os centros produtores e emissores e as periferias receptoras, ainda que críticas e recriadoras.

Um trajeto de que a catedral de Braga, a primeira do ciclo português, é exemplo, apesar das muitas dúvidas que persistem sobre os diferentes projetos, abandonados ou concretizados, no período balizado entre as últimas décadas do século XI e os inícios do século XIII, altura de que parecem datar os portais. Embora os dados não sejam unanimemente interpretados, ganha peso a hipótese que reconhece na fábrica que se pretendeu construir no render do século XI, escassas décadas após a restauração da diocese por D. Pedro em 1070, as características morfo-espaciais ensaiadas nos caminhos de peregrinação⁴¹. O que não admira face à conjuntura de forte concorrência com Compostela e ao desígnio de S. Geraldo, monge cluniacense que a partir de 1099 está à frente da catedral, em erguer um edifício grandioso próprio de um centro de peregrinação internacional. A S. Geraldo, efetivamente, ficou a dever-se a intensa promoção das relíquias de S. Frutuoso e S. Cucufate, ao mesmo tempo que insistentemente incitava à adesão da reforma eclesiástica franco-romana. Marco fundamental nesse desígnio constituiu o reconhecimento da dignidade metropolitana pelo Papa, em 1100.

Conflitos políticos e religiosos estiveram na origem de episódios que hoje nos parecem estranhos senão mesmo inverosímeis, como o pio latrocínio, roubo das relíquias perpetrado em 1102 pelos homens de D. Diogo Gelmirez, bispo de Compostela, ou, oito anos depois, os estragos violentamente causados pelos homens da condessa D. Teresa⁴². A destruição da obra feita — que a arqueologia testemunha através da existência de uma espessa camada de detritos decorrentes de demolição na cabeceira — terá determinado o abandono do

40. Pedro DIAS – *A viagem das formas*. Editorial Estampa, 1996, p. 9.

41. Manuel REAL – “O projecto da catedral de Braga, nos finais do século XI...”, p. 435-489.

42. José MATTOSO – “Dois séculos de vicissitudes políticas: a política eclesiástica de D. Henrique”. J. Mattoso (coord.), *História de Portugal, vol 2, A monarquia feudal (1096-1480)*. Rio de Mouros: Círculo de Leitores, 1993, p. 36-40.

programa grandioso e a opção por um edifício mais modesto, erguido a partir dos anos de 1120, no episcopado de D. Paio Mendes. Abandonava-se a solução deambulatório–capelas radiantes, especialmente indicada para uma igreja de peregrinação, decidindo-se por uma cabeceira tripla, muito mais simples. Também o eventual corpo de 5 naves seria reduzido ao de três, ainda hoje existente, numa contenção de meios que se reflete, sobretudo, na modesta cobertura de madeira. É provavelmente na concretização deste projeto que se terá integrado Nuno Paes, talvez um mestre local a quem o arcebispo pagou serviços prestados à obra de Santa Maria de Braga⁴³.

A mesma marca internacional, compostelana e franca, será adoptada no Porto, pelo Bispo D. Hugo, nomeado para gerir a diocese em 1110 ou 1111⁴⁴. Nem outra coisa seria de esperar: de origem francesa, concretamente em Li-

moges, bem no coração da via Lemovicensis, e chegado da cidade de Santiago onde fora arcediogo, dificilmente as estratégias romano-cluniacenses⁴⁵ e as novas tendências arquitectónicas, tão presentes nas igrejas do Caminho, poderiam ser ignoradas pelo bispo no arranque das obras da Sé. Por isso a opção formal e espacial da cabeceira, com deambulatório de dois andares, apelidada de charola na documentação da Sé, dotado de três capelas radiantes a que se juntavam dois absidiólos no transepto. O corpo seria erguido já em fase posterior, a partir da década de 1170, nele trabalhando Soeiro Anes, mestre de que voltaremos a falar a propósito de Coimbra.

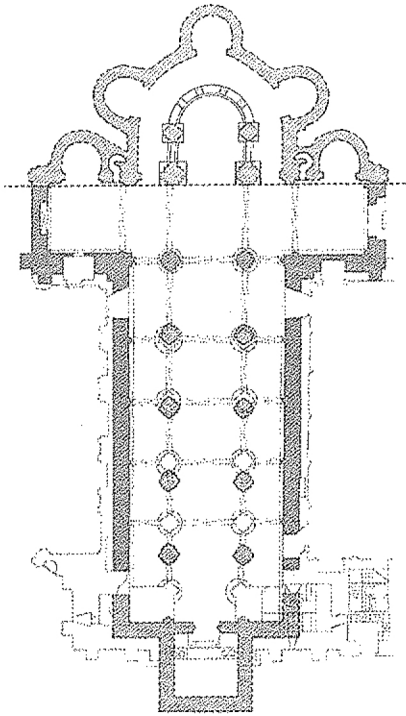


Fig. 2 Reconstituição hipotética da planta original da Sé do Porto, por Manuel Luís Real (2017: 87)

43. Maria Leonor BOTELHO – “Arte Românica em Portugal: Sé de Braga”. In José María Pérez González (dir.), *Arte Românica em Portugal*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa Maria La Real, 2010, p. 42.

44. Manuel L. REAL – “A Sé catedral do Porto no momento da restauração da diocese...”, p. 47-117.

45. Cluny que o bispo visitara em 1120. Idem, p. 57

Em Lisboa, a indispensável “cristianização dos costumes”⁴⁶, ocorreu logo em 1149, substituindo-se a mesquita aljama por um edifício de raiz, de clara feição cristã e linguagem internacional. A nova Sé seria dedicada a Santa Maria Maior, assim se distinguindo da outra Santa Maria, de Alcami, antiga sé moçárabe, situada a ocidente do castelo, em local pouco cobijado e desprotegido⁴⁷. A mudança de implantação significava uma outra visibilidade e dignidade, aspetos mais valorizados que a manutenção do velho local de culto. Tanto mais que importava obliterar a tradição moçárabe. Apesar das profundas transformações sofridas no decorrer dos séculos seguintes — umas ditadas pelos frequentes sismos que sempre assolaram a cidade e que justificaram a reconstrução gótica da cabeceira, em meados do século XIV, e da capela-mor barroca, na segunda metade do XVIII, outras pelas amplas campanhas de restauro a que foi sujeita e que hoje facilmente induzem em erro o visitante menos atento — é possível recuperar o seu partido geral.

O templo, de três naves, transepto pouco pronunciado, e originalmente dotado de cabeceira tripartida, é diferente do esquema das catedrais românicas de Braga e do Porto. Mas, como estas, acusa uma forte influência exógena, fruto do recurso a mão de obra estrangeira qualificada: o famoso Mestre Roberto, arquiteto de origem francesa, independentemente de ainda hoje se discutir a região exata de que seria originário: Auvergne, Maciço Central ou Normandia são algumas das hipóteses, tendo esta última a seu favor o facto de a diocese ter à frente um bispo inglês e um cabido essencialmente inglês e normando. O que é indiscutível, é a sua origem Além Pirinéus, facto aliás bem expresso na arquitetura que deixou, ao nível do que de melhor se fazia pela mesma época no oeste e norte de França, como de forma unânime reconhecem todos os autores. Aspectos que encontram paralelo próximo na Sé de Coimbra, com cuja história se cruza em vários pontos. Com efeito, é em documentação relativa a esta Sé, cuja análise deixámos para último, que nos surge o nome de Roberto.

A meio da encosta e num dos eixos mais centrais e concorridos da cidade intramuros foi edificada, também na segunda metade do século XII, a catedral românica, no mesmo local da sua antecessora, por sua vez profundamente remodelada nos finais do século XI, na sequência da reconquista definitiva da cidade pelas tropas de Fernando Magno e da restauração da diocese pelo bispo D. Paterno. Desta sobrevive apenas uma inscrição epigráfica do último quar-

46. Amadeo SERRA DESFILIS – “Orden y decorum en el urbanismo valenciano de los siglos XIV y XV”. In Aldo Casamento e Enrico Guidoni (a cura di), *La Città Medievali dell’Italia Meridionale e Insulare*. Roma: Edizione Kappa, 2002, p. 42.

47. Paulo A. FERNANDES – “A marginalidade do lado cristão: o breve exemplo dos moçárabes de Lisboa”. In Luís Adão da Fonseca; Luís Carlos Amaral; Maria Fernanda Ferreira Santos (coord.) – *Livro de Homenagem ao Professor Doutor Humberto Baquero Moreno*, vol. III. Porto: Civilização, 2003, p.1231-1237.

tel do séc. XI, que Mário Jorge Barroca propõe tratar-se do lintel do tímpano ocidental, onde se anunciava o orago à Virgem Maria.

Ao contrário de Lisboa, portanto, o edifício que hoje vemos não foi o que resultou da restauração da diocese, no momento da Reconquista. Neste caso foi preciso esperar por uma conjuntura favorável, pelo encontro de desígnios políticos e religiosos a que se juntou o impulso económico resultante da tomada de Lisboa. José Mattoso viu bem a estreita coincidência entre os momentos altos da Reconquista e o arranque de inúmeras obras, tão evidente quanto a situação contrária, correspondendo aos insucessos militares a interrupção e abandono de tantas outras⁴⁸.

Também diferentemente do caso de Lisboa, em Coimbra permanece desconhecido que templo aí existiria no momento da captura da cidade, se a mesquita Aljama, se o principal templo moçárabe. Ambas as hipóteses apresentam a seu favor argumentos de peso: a primeira assenta na forte islamização da cidade após a retoma de Almançor, em 987, com o fortalecimento da comunidade árabe e a construção do monumental Alcácer⁴⁹. Não seria estranho, nesse momento de intensa marcação territorial, aliás transversal a todo o território do al-Andaluz⁵⁰, que a mesquita se tivesse sobreposto à catedral dos condes. Contrariamente, todavia, a hipótese de já aí se situar a catedral parece mais consentânea com o que conhecemos do posicionamento tolerante de Sennando Davides face à população conquistada, de que é prova a atitude tomada em Toledo, onde se recusou a profanar a mesquita⁵¹. Resta saber se terá sido já essa a sua política duas décadas antes, em Coimbra, cidade que governou desde 1064 até à sua morte, em 1091, intervalo cronológico que, mesmo que mitificado, parece ter sido de convivência e tolerância. Neste caso, todavia, persiste a dúvida sobre a localização da mesquita, talvez nas proximidades do templo cristão, porventura no local mais tarde ocupado pelo claustro gótico.⁵² Algo que para já não tem resposta.

Independentemente de todas estas questões, o que importa reter é como, em meados do século XII, a catedral de Coimbra é erguida desde os caboucos,

48. J. MATTOSO – “O românico português. interpretação económica e social”. In *Portugal Medieval. Novas interpretações*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985, p. 149-169.

49. António Filipe PIMENTEL – *A morada da sabedoria e o Paço Real de Coimbra*, p. 189.

50. Cristophe PICARD – “Le changement du paysage urbain dans le Gharb al-Andalus (X-XIIe siècle): les signes d’une dynamique”. In Mário Barroca e Isabel Cristina Fernandes (coord.), *Muçulmanos e cristãos entre o Tejo e o Douro (séculos VIII a XIII)*. Palmela, Câmara Municipal de Palmela – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005, p. 138.

51. Sobre as várias versões deste episódio veja-se Maria de Lurdes ROSA, “A força dos ritos na identificação comunitária...”, p. 436.

52. Walter ROSSA – *Diversidade. Urbanografia do espaço de Coimbra até ao estabelecimento definitivo da Universidade*. Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra, 2001 (texto policopiado), p. 180.



Fig. 3 Sé Velha de Coimbra

numa feição coesa, unitária e de vincada maturidade formal. Um projeto sem hesitações, denunciando, tanto quanto Lisboa, mão de obra qualificada e atualizada. De novo, um exemplo típico da circulação das formas entre os centros de produção e os territórios periféricos. Modelo conceptual analítico⁵³ que se adapta bem à distância que, neste âmbito do artístico, existiria então entre o reino dos Francos ou Compostela e o recém formado reino de Portugal, os primeiros no epicentro da encomenda e experimentação, o segundo, em plena configuração espacial, cujo progressivo alargamento se fazia à custa da conquista de territórios extremos ou fronteiriços, onde a guerra era inevitavelmente a prioridade. Algo que todos os autores têm defendido, é que, no seu conjunto, a Sé Velha é uma expressão inequívoca do processo de europeização do novo reino.

E se tal foi possível foi porque periferia geográfica não era necessariamente sinónimo de isolamento e desconhecimento, pelo menos por parte daqueles a quem, na Idade Média, competia a encomenda artística. Exemplo e prova cabal disso é o carácter verdadeiramente internacional dos responsáveis pela fundação e edificação do mosteiro de Santa Cruz, em 1131, S. Teotónio, D. Telo e D. João Peculiar.

Ao longo da sua vida, S. Teotónio, empreendeu por duas vezes a mais lon-

53. Explorado em 1979 por Enrico Castelnuo e Carlo Ginzburg num trabalho intitulado "Centro e periferia", in G. Previtali (a cura di), *Storia dell'arte italiana, I. Materiali e problemi, I. Questioni e metodi*. Torino: Einaudi, 1979, p. 285-352.

ga e exigente peregrinação: a que levava ao túmulo de Cristo, em Jerusalém. O mesmo fez D. Telo, acompanhando o bispo de Coimbra, D. Maurício Burdino, à Terra Santa, viagem que lhes ocuparia três longos anos, seis meses dos quais passados em Bizâncio⁵⁴. D. João Peculiar, por sua vez, obteve a sua formação jurídica em França e, no âmbito da intensa diplomacia afonsina, deslocou-se sete vezes a Roma. Com D. Telo dirigiu-se, em 1135, a Pisa, ao encontro do Papa. Em 1158 estava em Santiago de Compostela⁵⁵.

Os caminhos da Europa românica não lhes eram desconhecidos.

Não admira, por isso, que a igreja do mosteiro de Santa Cruz seja também ela uma construção, de raiz, perfeitamente *à-la-page* com as novidades do românico internacional. Em cuja construção, mais uma vez, encontramos a presença de Roberto.

Magister Roberto é, na realidade, um denominador comum à Sé de Lisboa, a Santa Cruz, e à Sé de Coimbra⁵⁶.

A informação principal provém do Livro Preto da Sé de Coimbra, concretamente do *minotatio testamentorum*⁵⁷, onde se elencam os serviços prestados ao cabido e à catedral pelo bispo D. Miguel Salomão, destacando-se a generosidade com que dotou a Sé durante o seu episcopado, decorrido entre 1162 e 1176. Nesse documento, redigido por ordem do bispo, senão mesmo escrito por ele⁵⁸, mencionam-se os nomes de alguns dos mestres e artífices que trabalharam na catedral, fosse na construção propriamente dita, fosse no conjunto de alfaias litúrgicas entretanto encomendadas, caso do frontal de altar da autoria de Mestre Ptolomeu ou do gomil e bacia lavrados pelo ourives Félix. No âmbito desta temática, interessa-nos sobretudo o registo de três nomes, identificados como *magistri*: Roberto, Bernardo e Soeiro, informação preciosa e que faz do documento uma verdadeira exceção, sobretudo para o universo medieval onde persiste ainda um desconhecimento generalizado sobre a criação da esmagadora maioria das obras. No texto elencam-se os gastos do Bispo com Bernardo, *magister* da obra por 10 anos; com Roberto, pelas quatro deslocações de Lisboa a Coimbra, ao que tudo indica com o encargo de me-

54. Maria Teresa Nobre VELOSO, *D. Maurício, monge de Cluny...*, p. 131-132.

55. Avelino de Jesus da COSTA – *D. João Peculiar, co-fundador do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, bispo do Porto e arcebispo de Braga*. In *Santa Cruz de Coimbra do século XI ao século XX. Estudos no IX centenário do nascimento de S. Teotónio*. Coimbra: 1984, p. 59-85. José MATTOSO – *D. Afonso Henriques*. *Temas e Debates*, 2007, p. 59-83 e 182-188.

56. Manuel REAL – *A Arte Românica de Coimbra (Novos Dados – Novas Hipóteses)*. Dissertação de Licenciatura em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1974 (texto policopiado), p. 209-259.

57. *Livro Preto. Cartulário da Sé de Coimbra*. Edição crítica. Texto integral, Manuel Augusto Rodrigues, (dir. e coord. editorial); Avelino de Jesus da Costa (dir. científica). Coimbra: 1999.

58. Maria do Rosário Barbosa MORUJÃO – *A Sé de Coimbra: a instituição e a chancelaria (1080-1318)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2010, p. 111.



Fig. 4 Sé de Lisboa

lhorar a obra e o portal da igreja; elenca, finalmente, a despesa com Soeiro, *magister* da catedral após a morte de Bernardo.

São muitas as questões que ficam por responder com destaque para a autoria do projeto, o tipo de vínculo profissional existente entre Bernardo e Roberto ou a hipótese de uma eventual superioridade técnica deste último como parece indiciar a sua chamada a um estaleiro onde existe um mestre residente. Outras questões continuam incertas, até polémicas, como a data de início das obras: terá a construção da catedral decorrido a partir da década de 1140 com D. João Anaia? ou apenas a partir de 1162, já sob impulso de D. Miguel Salomão?⁵⁹ Com segurança, sabe-se apenas que a Sé estava já aberta ao culto em 1185⁶⁰, pois aí foi sagrado e coroado rei D. Sancho I. Não é este o sítio para analisar toda a argumentação favorável ou contrária a cada uma das hipóte-

59. Para uma visão geral dos múltiplos problemas que a Sé levanta e contemplando recolhas muito completas da respetiva bibliografia, com destaque para o importante conjunto de trabalhos ainda hoje incontornáveis de António de Vasconcelos e António Nogueira Gonçalves, vejam-se as sínteses mais recentes de Maria Leonor BOTELHO – “Arte Românica em Portugal: Sé Velha”. In José Maria Pérez González (dir.), *Arte Românica em Portugal*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa Maria La Real, 2010, p. 79-92 e de Maria de Lurdes CRAVEIRO – *A Sé Velha de Coimbra*. Coimbra: Direção Regional de Cultura do Centro, 2011, p. 16-19.

60. O facto de o documento do *Livro Preto* referir obras como a pavimentação das absides, o altar ou os frontais de altar, sugere que a obra estaria já quase concluída quando D. Miguel se demite, em 1176. De acordo com Mário Barroca o altar

ses, já detalhadamente estudadas por tantos autores. A opção por uma em detrimento de outra, aliás, em nada altera o raciocínio aqui seguido, em torno da viagem das formas, daqueles que alimentaram esses circuitos ou dos desígnios subjacentes.

Mas como explicar a presença de mestre Roberto nas três obras? A resposta residirá certamente ao nível dos comitentes, da atuação próxima e conjunta entre o monarca, os bispos de Lisboa e de Coimbra e o prior de Santa Cruz. Destaca-se, em primeiro lugar, o empenho e dedicação de D. Afonso Henriques às três construções⁶¹. Mas é também conhecida a “cooperação harmoniosa”⁶² entre o monarca e o Bispo de Lisboa, Gilberto de Hastings, durante os mais de 20 anos que este ocupou a cátedra episcopal. Se a isso associarmos a relação do Bispo D. Miguel Salomão⁶³ com o mosteiro de Santa Cruz, casa a que se recolheu por doença entre 1158 e 1162, onde professou como crúzio e para onde regressou nos últimos anos da sua vida (1176-80), torna-se possível desenhar a rede de ligações estreitas que explica as deslocamentos de mestre Roberto a Coimbra.

Em qualquer dos períodos em que D. Miguel se recolheu a Santa Cruz, o mosteiro estava em plena construção. Com efeito, embora iniciado em 1131, as obras prolongar-se-iam e só em Janeiro de 1228 a igreja viria a ser sagrada. Os paralelismos formais entre as fachadas de Santa Cruz e da Sé, hoje profundamente camuflados pelas obras manuelinas da primeira⁶⁴, permitem supor que o bispo tenha recorrido ao seu melhor arquiteto, com provas dadas em dois dos mais importantes estaleiros da época: as Sés de Lisboa e Coimbra. O facto de em 1179 e novamente em 1181 surgir como outorgante em dois documentos do cartório do mosteiro crúzio pode indiciar que aí desempenhasse o mesmo tipo de funções que tivera na catedral, solucionando problemas estruturais, talvez no nártex, elemento possivelmente acrescentado aos planos originais, como sugeriu Manuel Real⁶⁵.

da Sé terá sido consagrado em 1174. Mário Jorge BARROCA – *Epigrafia medieval portuguesa (862-1422)*, vol. II (1). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2000, p. 394–400.

61. Sobre a relação de Afonso Henriques com Santa Cruz de Coimbra veja-se José MATTOSO – “Cluny, crúzios e cistercienses na formação de Portugal”. In *Portugal Medieval Novas interpretações*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985, p. 109 e segs. O monarca apoiou a obra da Sé, nomeadamente na campanha de emparcelamento das zonas limítrofes para a constituição do(s) adro(s), construção do claustro e no aumento e consolidação do património da Mitra em geral, aspecto evidente em documentação posterior a 1170. A obra da catedral de Lisboa terá deixado, como vimos já, uma importante quantia em dinheiro.

62. Maria João BRANCO – “Reis, bispos e cabidos: a diocese de Lisboa durante o primeiro século da sua restauração”. *Lusitânia Sacra*, 2ª série. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 1998, p. 58.

63. Maria do Rosário Barbosa MORUJÃO – *A Sé de Coimbra*, p. 107-112.

64. Maria de Lurdes CRAVEIRO – *O mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*. Coimbra: Direção Regional de Cultura do Centro, 2011, p. 12-13 e 27 e segs.

65. Manuel L. REAL – *A Arte Românica de Coimbra...*, p. 141-148.

Em Coimbra, de resto, a circulação de formas e linguagens adquire uma dimensão e expressão particularmente interessante. Tendo por cabeça de série a catedral, reergue-se, em escassas décadas e num investimento sem precedentes, todo o conjunto de igrejas da cidade. O facto de este período de maior vitalidade das oficinas românicas de Coimbra corresponder ao reinado de D. Afonso Henriques nada tem de aleatório. Foi Walter Rossa quem, numa abordagem de matriz espacial, juntando as inúmeras iniciativas construtivas e transformadoras do monarca, avançou com a proposta de um plano à escala urbana. “Não um plano expresso em desenho ou rigorosamente pré-determinado e arquitectado em documentos escritos, mas o desígnio de uma nova ordem na cidade escolhida para albergar o infante que já então dera sinais claros de querer tornar-se rei. Uma vez mais, a História permite verificar que a afirmação de qualquer processo de transformação estrutural profunda implica e expressa-se numa marca urbanística — uma *reforma* — no espaço central da atuação política dos seus protagonistas”⁶⁶.

Entre as décadas 1140 e 1170, grosso modo, num processo rápido e coeso, a paisagem urbana mudou radicalmente: obras no Paço régio, obras no castelo com a edificação da *aggiornata* torre de menagem, a reconstrução da ponte sobre o Mondego, logo em 1132, como refere a *Chronica Gothorum*⁶⁷, a edificação do mosteiro de Santa Cruz sob proteção e patrocínio do monarca, bem como da Sé. Mas também das igrejas de Santiago e S. Bartolomeu, fora de portas, do Salvador, de S. Pedro, S. João e S. Cristóvão, no interior da cerca. A proximidade foi muito mais do que cronológica. A todas é comum a mesma linguagem, o mesmo partido estético, o mesmo significado. Desaparecidas, caso de S. Pedro e S. Cristóvão, ou profundamente remodeladas, como S. Bartolomeu, foram, no essencial, consequências diretas da Sé Velha, o que fica particularmente evidente no desenho realizado antes da demolição da igreja de S. Cristóvão. Como se de uma miniatura da Sé Velha se tratasse, vemos o mesmo volume ameaçado, o mesmo jogo de volumes na fachada, o mesmo eixo central com o portal sobrepujado por janelão. Três naves amplas, cabeceira tripartida. As coberturas abobadadas e as galerias são naturalmente deixadas de parte, de acordo com o inevitável redimensionamento do investimento.

Se a reforma física era consequência inevitável do processo de substituição do rito hispânico pela normativa romana, o sincronismo das obras em todas

66. Walter ROSSA – *Diversidade. Urbanografia do espaço de Coimbra...*, p. 414. Veja-se uma síntese do tema em Walter ROSSA – “Urbanismo e poder na fundação de Portugal: a reforma de Coimbra com a instalação de Afonso Henriques”. In Maria do Carmo Ribeiro e Arnaldo Sousa Melo, (coord.) *Evolução da Paisagem Urbana – Sociedade e Economia*. Braga: CITCEM, 2012, p. 127-143.

67. *Portugaliæ Monumenta Historica*, Nova Série, I vol, publicação de José Matoso e Joseph Piel. Lisboa: Academia das Ciências, 1980, p. 12. Sobre a ponte de Coimbra veja-se Jorge de ALARCÃO – *A montagem do cenário urbano*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008, p. 145-148.

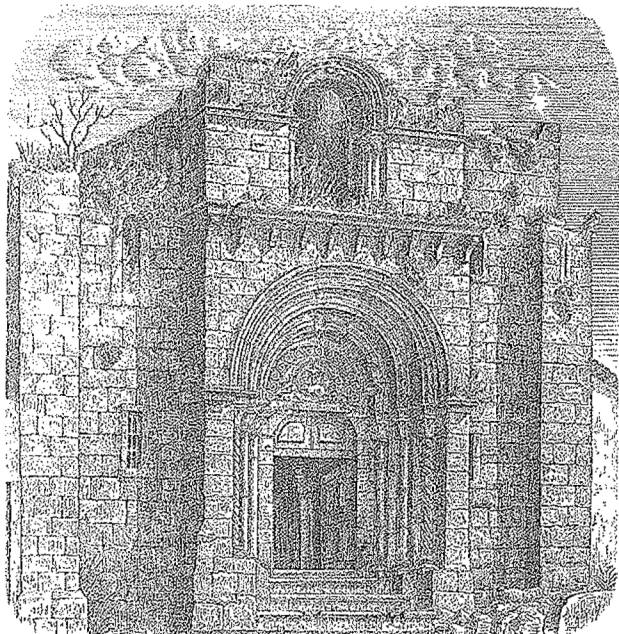


Fig. 5 Fachada da igreja de S. Cristóvão, demolida em 1860.

as igrejas da cidade só pode justificar-se através de um programa político. O reino, cuja tutela espiritual Afonso Henriques entregava ao Papa e cuja independência este reconhecia em 1179, teria necessariamente de ter por cabeça uma cidade ideológica e formalmente modernizada, e que nos seus principais edifícios religiosos, estruturas militares e equipamentos, ombreasse com qualquer cidade dessa Cristandade Ocidental de que o Papa se proclamava senhor absoluto.

O projeto para Coimbra, enquanto sede da corte e centro de soberania do novo reino, explicitamente construído em torno da vassalagem a Roma, não podia de forma alguma manter vivas, no quotidiano espiritual e material da população, as matrizes culturais que urgia extinguir.

Porém, como bem viu Walter Rossa, o processo não foi apenas de política religiosa, pois esta conjugou-se com o projeto de poder que conduziu à fundação da nacionalidade portuguesa. Um projeto de afirmação e legitimação que, no caso de Coimbra, foi o de uma capitalidade *avant-la-lettre*. Acentuar a componente franco-romana, era (também) distanciar-se da matriz asturiana, com a qual justamente se pretendia cortar⁶⁸.

No centro da renovada “capital”, erguia-se a catedral de Santa Maria, no caso de Coimbra, simbólica mas também formalmente, tutelar de todas as outras que em seu torno gravitavam. Se destas pouco resta, aquela sobrevive (quase) incólume.

68. Walter ROSSA – “Urbanismo e poder na fundação de Portugal...”, p. 129.