

**Maria Filomena Lopes de Barros**

**TEMPOS E ESPAÇOS DE MOUROS**  
**A minoria muçulmana no Reino Português**  
**(séculos XII a XV)**

**Dissertação de Doutoramento em História apresentada à  
Universidade de Évora, sob orientação do Professor Doutor  
A. H. de Oliveira Marques e co-orientação do Professor  
Doutor Adel Sidarus**

**ÉVORA**  
**2004**

**Maria Filomena Lopes de Barros**

**TEMPOS E ESPAÇOS DE MOUROS**  
**A minoria muçulmana no Reino Português**  
**(séculos XII a XV)**

Dissertação de Doutoramento em História apresentada à  
Universidade de Évora, sob orientação do Professor Doutor  
A. H. de Oliveira Marques e co-orientação do Professor  
Doutor Adel Sidarus



143 896

**ÉVORA**  
**2004**

## Agradecimentos

Uma dissertação que levou vários anos a ser concluída (passando pelas vicissitudes de dois vírus *assassinos* e pela extinção total de três computadores e de uma impressora) implica, necessariamente, um preito de gratidão para todos aqueles que a apoiaram e que, inverosimilmente, nela continuaram a acreditar.

Gratidão que, desde logo, endereço ao Professor Doutor A. H. de Oliveira Marques e ao Professor Doutor Adel Sidarus. Por uma imensa paciência e por me terem dado todo o tempo (e bem longo) de que precisei, sem qualquer prema ou constrangimento. Ambos, chegado o momento das correcções, as fizeram num espírito de colaboração total e com uma presteza de completo respeito pelo trabalho, que veementemente contrastou com a lentidão da execução do mesmo ...

Depois aos meus amigos, aos quais dispensarei de enunciar os seus títulos académicos. Ao Luís Filipe Oliveira, em primeiro lugar. Pelo ânimo, observações científicas, muita partilha de documentação e, *last but not the least*, pela própria sugestão do título da obra. Outras investigações, que foram decorrendo paralelamente à execução deste trabalho, propiciaram-me, igualmente, uma fonte inesgotável de informação, sempre renovada. Os *mouros*, por um meio ou por outro, acabavam por me chegar às mãos, ou, mais propriamente, ao computador, complementando o acervo documental originalmente compulsado. Agradeço, pois, este manancial (que parece inexaurível), para o qual contribuíram, para além do Luís (indubitavelmente o mais proficuo neste aspecto), Mário Viana, Teresa Rebelo da Silva, Armando Pereira, João Luís Fontes e Fátima Botão.

Outros aspectos que, inegavelmente, concorrem para o aprofundamento da reflexão científica referem-se ao debate e à troca de bibliografia. E, neste caso, para além dos supra-mencionados (especialmente da Teresa, com quem partilhei uma verdadeira promiscuidade bibliográfica que, no futuro, teremos

dificuldade em dilucidar) devo também uma especial gratidão às bibliotecas *abertas* de Hermenegildo Fernandes, de Hermínia Vilar e de Fernando Branco Correia. Acrescentarei, ainda, no capítulo da troca de ideias, os nomes de Manuela Santos Silva e de Filipe Themudo Barata.

Uma relação intelectual que se perspectiva há já longos anos e que me tem proporcionado um apoio sólido neste campo de investigação, para além de uma bibliografia sempre renovada (e de uma crença inamovível na minha aptidão para concluir esta obra) é a de Jean-Pierre Molénat. A ele devo o envio de muitas publicações estrangeiras, a constante informação da bibliografia mais recente, e, mesmo, a divulgação do meu trabalho no exterior. Embora tenhamos perspectivas científicas diferentes, este *desacordo harmonioso* revela-se (e, espero, que continue a revelar-se) como um desafio estimulante, profícuo e sempre renovado, na análise da problemática dos mudéjares peninsulares.

Finalmente, as *executoras*. À Sara um muito obrigada pelos mapas. E, porque o feito da *vizinhança* não respeita, apenas, o período medieval, à minha *vizinha* Lurdes Trindade uma imensa gratidão pela revisão do texto e correcção das (muitas) gralhas e imprecisões terminológicas.

De resto, a todos aqueles que, constantemente, me ofereceram o seu apoio e ajuda e aos quais, por razões de tempo, não pude recorrer (corroborando o facto de estas dissertações se constituírem como um longo percurso solitário...), também um muito obrigada e a promessa (ou ameaça) de, em breve, recorrer a todos os préstimos facultados.

## Nota Prévia

Ao longo de toda esta dissertação referenciam-se os nomes dos muçulmanos portugueses em função dos respectivos étimos árabes, colocando estes entre parênteses, após as formas romances exaradas na documentação. Intentou-se, assim, uma interpretação onomástica (de resto, objecto de análise no Capítulo 2), que se pretendia esclarecedora para posteriores estudos sobre esta temática e/ou para o conjunto da comunidade científica do período medieval. No entanto, esta opção comportou (conscientemente) alguns riscos.

Em primeiro lugar, a impossibilidade de interpretação de todos os componentes antroponímicos, mesmo nomes próprios, face à deformação das formas grafadas. Depois, a existência de designações espúrias que, não sendo consagradas pelo árabe clássico, correspondem a variantes dialectais, de difícil apreensão. Assim, para referir apenas um exemplo, o nome feminino Fatos é um dos mais utilizados pelas muçulmanas portuguesas, registando-se, igualmente, entre as mouriscas de Valência. No entanto, embora a denominação surja, apenas, num contexto cultural especificamente muçulmano, é difícil definir a que étimo árabe efectivamente corresponde (se, efectivamente, advém de um étimo árabe). Neste sentido, não se estabeleceu qualquer relação com as formas romances que, nestes, como nos outros casos, aparecem isoladas e sem qualquer referência adicional. O estudo das opções propostas é, contudo, consignado no *item* dedicado ao sistema onomástico.

Outra dificuldade advém, uma vez mais, da problemática do árabe dialectal. A forma clássica Ibrāhim parece ser vocalizada, também, como Abraham/Abrahim. Numa assinatura em árabe, que expressamente consagra este nome, a de um tabelião da comuna olisiponense, a ausência de vogais perpetua esta indefinição. Deste modo, optou-se, neste caso concreto, por veicular sempre a forma clássica Ibrahim (embora não se verifique, de facto, na assinatura, o alongamento da última vogal), enunciando sempre esta personagem como Yūsuf b. Ibrahim b. Yūsuf al-Laḥmī.

Finalmente a filiação. Sempre que um muçulmano é referido como “filho de”, optou-se por escrever os dois nomes próprios árabes, intercalando a partícula *ibn* (b.). Mas, do mesmo modo se procedeu na enunciação de personagens com dois ou mais nomes, que a documentação permitiu (num ou noutro contexto) aclarar como indicadores genealógicos. É o que se verifica, por exemplo, com um muçulmano de Santarém, referenciado como Ibrāhim b. Sa<sup>c</sup>id b. Ḥasab Allāh (ou Hisb Allāh), Ibrāhim b. Sa<sup>c</sup>id ou Ibrāhim b. Ḥasab Allāh, conforme a respectiva referência documental.

## Critérios de transcrição

أ	‘	ش	š	ن	n
ب	b	ص	ḍ	ه	h
ت	t	ض	ṣ	و	w
ث	ṯ	ط	ṭ	ي	y
ج	ǧ	ظ	ẓ		
ح	ḥ	ع	c		
خ	ḫ	غ	ǧ		
د	d	ف	f		
ذ	ḏ	ق	q		
ر	r	ك	k		
ز	z	ل	l		
س	s	م	m		

*Tā' marbūṭa*: estado  
constructo: -a<sup>t</sup>; estado  
absoluto: -a;  
*Alif maqṣūrā*: -ā.

Não se transcreve o *alif  
hamza* inicial

## Abreviaturas

ACSE – Arquivo do Cabido da Sé de Évora

ADE – Arquivo Distrital de Évora

AEA – *Anaquel de Estudios Árabes*

A.H.C.M.L.- Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Lisboa

A.H.M.L.- Arquivo Histórico Municipal de Loulé

AMS – Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Santarém

BPE – Biblioteca Pública de Évora

DP - *Descobrimientos Portugueses: Documentos para a sua história*, publicação e prefácio de João Martins da Silva Marques, 3 vols. em 6 t., Lisboa, 1988 [reprodução fac-similada de 1944]

EI - *Encyclopédie de L'Islam, Nouvelle édition*, X tomos, Leiden-Paris, 1975-2002.

EOBA - *Estudios Onomástico-Biográficos de Al-Andalus*

I.A.N./T.T. - Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo

PMH - *Portugalia Monumenta Historica*, [apres. Alexandre Herculano, J.S. Mendes Leal], 7 volumes, Lisboa, 1856-1888. [Vol. 1]: *Scriptores*; [Vol. 2]: *Leges et Consuetudinis*; [Vol. 3]: *Diplomata et Chartae*; [Vol. 4-7]: *Inquisitiones*.



## Introdução

1. O *mouro*, enquanto realidade histórica que, teoricamente, desaparece da tessitura social portuguesa em 1497, é recuperado pela imagética popular em múltiplas acepções, que vão desde os provérbios às lendas. Nestas, o protagonismo é geralmente concedido ao género feminino, as mouras encantadas, guardiãs de tesouros escondidos que, sob certas condições, transmitem essas fabulosas riquezas a camponeses eleitos, desempenhando, assim, funções anteriormente atribuídas a divindades silvestres e aquáticas<sup>1</sup>. Percepção que estrutura um *tempo dos mouros* que se contrapõe a um tempo alternativo *dos Godos* e a uma construção da memória escrita da *Reconquista*. Dos tempos dispensadores da riqueza estrutura-se uma dupla hierarquia: a da linhagem, que “fornece terras a transmitir na família, reproduzindo as dignidades e carismas que se lhe associam”, justificada pela produção escrita; a da “oportunidade, individual e associada a experiências de fracasso: um tempo ilusório, quimérico, não domesticado e controlado pela história”, vinculado pelas tradições orais. Esta “vingança da memória campesina” apoia-se, pois, na apropriação não do *mouro*, intruso, expulso e exterminado, mas das *mouras*, “ricas e infelizes na demanda de herdeiros”<sup>2</sup>, legitimando implicitamente, com esta distinção de género, a recepção de uma herança, cujo controlo (se bem que, na maior parte das vezes, ineficaz) cabe, *ipso facto*, ao homem, como portador da identidade familiar.

Ao *mouro* resta, pois, um papel subalterno, percepcionado em função de um fracasso na defesa dos seus bens e mulheres que, ingloriamente, deixou para trás. Ou seja, o malogro absoluto da sua missão de Homem e que, por isso, merece um castigo perene. Assim, em Silves, a morte do rei mouro por

---

<sup>1</sup> Luís Krus, “Tempo de Godos e tempo de Mouros :as memórias da Reconquista”, in *O Estudo da História* 2 (1986-7), II série, Lisboa, p. 74.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

afogamento no rio Arade, com o seu cavalo, repete-se incessantemente na noite de S. João<sup>3</sup>, numa perspectiva quase sacrificial do solstício de Verão.

Esta recuperação popular de um tempo não domesticado pela história, parece estender-se numa longa duração, como se continuasse a representar uma alternativa camponesa a todos os poderes entretanto estabelecidos. O refúgio neste imaginário aprecia-se, ainda hoje, nas zonas rurais, na imputação de qualquer vestígio material mais vetusto a esse quimérico *tempo dos mouros*. Subversão de uma tradição oral que adopta, justamente, como seu, um referente conotado como estranho à realidade nacional e marginalizado, por isso, pela produção escrita (e apenas redimido, de certa forma, pela corrente romântica). O externo interioriza-se, numa inconsciente rebelião de percepções. Assim, ainda em 1928, Leite de Vasconcelos constata que à criança não baptizada se chamava, "*Moiro, Moira* e mais usualmente, *Moirinho e Moirinha*"<sup>4</sup>, o que, se por um lado, marca o seu carácter ainda exterior à *christianitas*, por outro representa a implícita e impreterível promessa da sua total integração na comunidade cristã.

2. A reconstrução imagética popular veicula, pois, a recuperação de um muçulmano abstracto, atemporal e domesticado às suas próprias aspirações - o *mouro*, mais propriamente dito, significante quiçá sem qualquer conteúdo semântico religioso, mas apenas com o significado de um *alter-ego*, excluído, desde sempre, da partilha das riquezas. A convergência paradoxal do *ego* e do *alter*.

Noções que se consubstanciam, implícita ou explicitamente, no discurso sobre o muçulmano histórico, nomeadamente na que se refere ao muçulmano enquanto minoria em território cristão, através de critérios de análise que não se mostram coincidentes nem sequer pacíficos.

---

<sup>3</sup> Esta lenda ainda vigorava na década de 50 - cf. José D. Garcia Domingues, "Aben Mafom e a conquista do Algarve pelos portugueses na 'Adh-Dhakhryra As-Sanyya'", separata da Revista *Brotéria*, Lisboa, 1955.

<sup>4</sup> J. Leite de Vasconcelos, *Antroponímia Portuguesa*, Lisboa, 1928, p. 340.

Para a escola historiográfica espanhola, esta temática tornou-se central na década de 70 do século XX, com a realização dos Simpósios Internacionais de Mudejarismo, em Teruel, numa valorização da própria cidade, considerada património mundial em função, justamente, das suas fortificações e torres de arquitectura mudéjar. A instituição de um Centro de Estudios Mudéjares nesse centro urbano consolidou esta orientação, relevando a periodicidade desses simpósios e uma linha editorial dedicada exclusivamente a esta matéria, a *Serie de Estudios Mudéjares*. No entanto, a intensa laboração neste campo parece ter contribuído, paradoxalmente, mais para aprofundar o fosso da alteridade do que para aclarar o da identidade<sup>5</sup>.

A conferência inaugural do último simpósio, realizado em Setembro de 1999, e subordinado à temática “De mudéjares a moriscos: una conversión forzada”, ilustra cabalmente esta tendência dominante. O seu autor, Serafín Franjul, intitulou-a “Gitanos y Moriscos: verdad y ficción”, traçando as fronteiras entre ambos os grupos (que, alguns autores pressupõem ter-se interpenetrado ao longo dos sécs, XVII e XVIII) e avançando com uma lição para o presente: “Para terminar – na Espanha de hoje, generosa e aberta a todas as etnias, culturas e religiões como é – só nos resta fazer votos para a integração, como espanhóis na plenitude dos seus direitos e deveres, de todas as minorias actuais, já sejam ciganos ou imigrantes de qualquer procedência. Mas para que tão importante objectivo se atinja não basta uma só vontade: fazem falta duas.”<sup>6</sup>

Sem pretender discutir o pressuposto da *generosidade* espanhola (como, de resto, da do conjunto da Europa ocidental), anote-se, contudo, a oposição entre os espanhóis e os ciganos naturais do país, oposição que o autor trata de explicitar noutra parte deste trabalho: “Na nossa perspectiva, a pertença a um

---

<sup>5</sup> De forma, aliás similar, ao que se verifica em relação à fecunda tradição arabística espanhola, que se dedica a al-Andalus. Como o refere Hermenegildo Fernandes: “Até há algumas décadas atrás (...) quase dois séculos de arabismo peninsular haviam talvez contribuído, de forma paradoxal, para aprofundar já o pressuposto de ruptura [entre os dois blocos religiosos, o Islão e a *Christianitas*], já o diálogo de surdos.” - Hermenegildo Fernandes, *Entre Mouros e Cristãos. A Sociedade de Fronteira no Sudoeste Peninsular Interior (Séculos XII-XIII)*, diss. de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2000, p.68.

<sup>6</sup> Serafín Franjul, “Gitanos y Moriscos: verdad y ficción”, in *VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, vol. I, Teruel, 2002, p. 23.

grupo requer, não só o nascimento num lugar determinado – como ingenuamente pretendia A. Castro ao afirmar que os mudéjares eram *espanhóis* -, também é preciso possuir as conotações culturais do mesmo, participar nos seus objectivos e, naturalmente, a vontade expressa dessa adscrição.”<sup>7</sup>. Nenhum dos grupos minoritários, segundo o autor, possuiria, portanto, estas *qualidades*, mudéjares incluídos, (como o próprio autor afirma “de Espanha só lhes interessava o uso do seu território”<sup>8</sup>) e, conseqüentemente as diferenças culturais (e implicitamente, religiosas) excluem-nos aprioristicamente, da sua qualidade de espanhóis. Por consequência o muçulmano, como o mourisco, o cigano, ou o judeu, integram tão somente um *alter*, demasiado fechado em si próprio para propiciar qualquer hipótese de integração. Hoje, como no passado.

A esta interpretação, que como qualquer construção histórica, pertence ao campo da ideologia, contrapõe-se uma escola anglo-saxónica, com destaque para a produção norte-americana, nomeadamente, pela importância dos seus trabalhos de referência sobre o reino de Valência, o pioneiro padre Robert I. Burns. A perspectiva molda-se, aqui, por pressupostos distintos, que, no seu esfera mais extreme, se consubstanciam no texto introdutório de Mark D. Meyerson a um conjunto de artigos, apresentados na conferência “Christians, Muslims, and Jews, in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Change”, realizada na Universidade de Notre Dame (Indiana) de 27 de Fevereiro a 1 de Março de 1994.

O subtítulo, como o refere o autor, é por si só significativo e consistente com a preocupação “de um discurso por vezes distorcivo e limitativo da ‘marginalidade’ e ‘da alteridade’”, aplicado à problemática minoritária, quer no referente ao Al-Andalus, quer aos reinos hispânicos cristãos<sup>9</sup>. E, neste sentido, o autor propugna uma visão mais dinâmica, que exclua essas duas categorias conceptuais e explore, por exemplo, “como cada grupo étnico e religioso lida com o poder e a falta dele, como e porquê algumas fronteiras entre grupos se

---

<sup>7</sup> *Idem*, p. 15.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Mark D. Meyerson, *Christians, Muslims, and Jews, in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Change*, Notre Dame, Indiana, 1999, p. xiv.

estabeleceram e porque, em certos períodos, foram ultrapassadas e como essa passagem de fronteiras causou tensão social entre grupos e crises de identidade dentro de grupos". De facto, como refere, "um dos paradoxos da história hispânica (...) é que os textos legais, literários e polémicos em que 'o outro' foi construído, foram muitas vezes produzidos porque 'o outro' se tinha tornado muito familiar, e conseqüentemente muito perigoso, porque 'o outro' não era de modo algum 'outro'"<sup>10</sup>. A perspectiva desloca-se, pois, radicalmente da recusa do *alter* para a afirmação absoluta do *ego*.

3. Entre as abordagens extremadas, que circunscrevem um amplo espectro do discurso historiográfico sobre a temática dos grupos minoritários, importa situar as bases epistemológicas sobre que assenta este trabalho.

Primeiro os conceitos. Retomando os argumentos de Mark D. Meyerson, a noção de marginalidade não se revela, de facto, operacional quando aplicada a comunidades organizadas, e reconhecidas pelo poder como tal, envolvendo, pois, um activo papel político, como é o caso de judeus e mouros na época medieva<sup>11</sup>. Com efeito, numa sociedade extremamente hierarquizada em ordens e baseada no privilégio, a articulação destes grupos étnico-religiosos, enquanto grupos mais de privilégio, pese à diferenciação religiosa, perfila-se como quase orgânica, lidimada, para mais, por uma ampla experiência do passado. Grupos aos quais impende, como marca identitária, o reconhecimento do respectivo direito confessional, o que aproxima, no que respeita a um foro próprio, judeus e mouros do clero, ao qual, nem os mais ousados, poderiam, por esse facto, aplicar a classificação de marginal...

E, neste sentido, não se verifica uma ruptura entre a organização social de Al-Andalus com a dos posteriores reinos cristãos, na sua faceta pluri-religiosa, em função, contudo, de pressupostos teóricos e modelos sociais

---

<sup>10</sup> *Idem*, p. xiii.

<sup>11</sup> O conceito de "grupos marginais" é, por vezes, ainda utilizado no discurso historiográfico, nomeadamente no português. Veja-se, por exemplo, o trabalho sobre judeus e mouros, intitulado justamente, "Alguns grupos marginais nos documentos de Santa Maria de Alcobaça (sécs. XII e XIII)" – cf. Pedro Barbosa, *Documentos, Lugares e Homens: Estudos de História Medieval*, Lisboa, 1991.

distintos. Ambos se revelam efectivos participantes de uma mesma vivência pragmática, assente na eficiência fiscal e tributária dos grupos minoritários monoteístas. Modelo que não comporta, portanto, como categoria orientadora da *praxis* política, o conceito de *tolerância*<sup>12</sup>, anacronismo por vezes utilizado abusivamente numa manipulação das realidades medievais, que se pretendem legitimadoras de uma ética contemporânea<sup>13</sup>.

Menos concordante com Mark D. Meyerson, contudo, manifesta-se a questão da *alteridade*. Com efeito, estas minorias, enquanto protagonistas sociais da medievalidade portuguesa, constituem-se como grupos, entendendo-se esse conceito sociológico no seu sentido mais amplo, como categoria distinta que se auto-identifica e é identificadas pelos outros como tal. Judeus e mouros participam de uma etnicidade própria, que se traduz na identidade religiosa, ausentes que estão outros critérios de disparidade, participantes dessa noção, nomeadamente os referentes a uma diferenciação somática ou idiomática<sup>14</sup>. Deste modo, o discurso coevo incorporará sempre o referente religioso, mesmo na identificação personalizada desses indivíduos, em contraponto ao que se verifica com a maioria da população cristã, que, por antítese, dispensa qualquer singularização do respectivo credo confessional. A noção da alteridade enforma, pois, claramente da percepção do homem medieval e molda, inclusivamente, a própria etnicidade *cristã*, propiciando um processo de cristianização das categorias de percepção da realidade, consolidadas gradualmente também por oposição ao *outro*, quer fosse ele muçulmano, quer judeu.

No entanto, tal não significa, como o defende Serafin Franjul, que, pelo facto, esses grupos minoritários não pertençam plenamente a uma realidade *nacional*. A construção de um *ego* colectivo seria, aliás, impossível, sem a noção de alteridade, em função da qual se afirma e se consolida: um *outro* enquanto entidade externa, na demarcação da territorialidade, ou os *outros*, co-

---

<sup>12</sup> Para dar apenas um exemplo, refira-se a obra conjunta, sob a direcção de Louis Cardaillac, intitulada, justamente: *Toledo, séculos XII-XIII. Muçulmanos, Cristãos e Judeus: o saber e a tolerância*.

<sup>13</sup> O vocábulo surge, aliás, apenas no contexto do iluminismo francês, relevando para uma realidade social completamente distinta da medieval.

participantes sociais, numa definição interna. O *ego* colectivo não se afirma, pois, a partir de uma homogeneidade *sub specie aeternam* mas na dialéctica com os múltiplos *outros*, cujos valores rejeita ou acaba por incorporar, total ou parcialmente. Dito de outro modo, a construção portuguesa seria, não impossível, mas seguramente diferente sem o protagonismo de judeus e mouros no período medievo. A perspectiva popular de um *alter-ego*, consubstancia-se, de facto, na historicidade destas minorias.

4. As propostas de Mark D. Meyerson sobre a abordagem desta problemática baseiam-se no contributo do sociólogo Frederick Barth. Este autor, para além de chamar a atenção para a subjectividade nas categorias de adscrição, que, conseqüentemente, determina a sua mutabilidade de sociedade para sociedade, defende que não será possível determinar o conceito de identidade (e, como tal, o de grupo ou de etnicidade), com base apenas no conteúdo cultural da comunidade em análise, mas principalmente nas fronteiras ("*boundaries*") estabelecidas com outros grupos<sup>15</sup>.

Esta teorização, ao deslocar o objecto de estudo, remete para uma noção de relatividade, consignando uma reprodução do grupo que não se pauta por marcos meramente mecanicistas e estáticos, delimitadores de uma hipotética "identidade imutável", mas que enforma antes de um processo dialéctico, em que a comunidade e os seus indivíduos enquanto tais, como intervenientes de uma interacção social mais vasta, participam num permanente diálogo cultural e redefinem incessantemente os seus próprios limites identitários. A aculturação, ou melhor, os variados estádios de aculturação, com as aceitações, forçadas, volitivas, ou inconscientes, e mesmo com as rejeições deliberadas dos valores e normas dominantes, acabam, pois, por ser tão definidores do etnocentrismo do grupo, como aqueles que estiveram na base mesma da sua definição como tal.

---

<sup>14</sup> Cf. Ivo Carneiro de Sousa, "Etnicidade e nacionalismo: uma proposta de quadro teórico", in *Africana Studia* 1 (1990), p. 113.

<sup>15</sup> Frederik Barth, introdução a *Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of culture difference*, Illinois, 1998, pp. 9-38.

Neste sentido, são as variáveis espaço/tempo que, ao determinar *tempos e espaços de Mouros* de facto subordinados a um sistema senhorial e feudal, perspectivam uma evolução diacrónica e, mesmo, variações sincrónicas no devir destas comunidades. Como o afirma Robert I. Burns relativamente aos mudéjares de Valência, a primeira geração posterior à conquista seria diferente pela sua psicologia social, instituições e, mesmo, aspecto exterior, das gerações posteriores<sup>16</sup>. Vector estruturante que, contudo se conjuga com as variantes conjunturais, determinadas pela maleabilidade das comunidades às condições específicas em que se inserem e ao próprio modelo que determinou essa inserção. Induzem-se, assim, disparidades políticas, económicas e mesmo administrativas, que, embora não determinantes para a definição do grupo como tal, condicionam, contudo, o devir das várias comunidades muçulmanas, enquanto co-participantes de contextos locais específicos.

Processo, pois, no seu sentido mais amplo, que implica necessariamente uma constante dialéctica com os padrões dominantes na sociedade medieva. E cuja dinâmica de subordinação se torna particularmente evidente quando confrontada com o acervo documental no qual se baseia este trabalho.

De facto, a perpetuação e preservação de uma memória colectiva condiciona *a priori* as fontes arquivísticas hoje disponíveis para o estudo das minorias étnico-religiosas, limitando-se à sobrevivência de um Arquivo liminarmente *cristão*. O que não significa que as instâncias produtoras se limitassem a elementos da maioria. O reconhecimento da proficiência escrituralista das comunidades muçulmanas será sempre garantido e, mesmo, assimilada à da demais população do Reino, na imposição de uma denominação e funções homogéneas dos cargos a ela ligados: tabelião e escrivão. Embora restrita, a produção de muçulmanos sobrevive, embora de forma ínfima, quer no *corpus* legislativo português medieval<sup>17</sup>, quer através de dois diplomas privados,

---

<sup>16</sup> Robert I. Burns, "Los mudéjares de Valencia: temas e metodología", in *I Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Madrid-Teruel, 1981, p.456.

<sup>17</sup> Como é o caso do direito sucessório islâmico, de que foram conservados dois levantamentos, um realizado no reinado de D. João I, de que existem dois *treslados* e um segundo, mais completo, realizado sob D. Afonso V, cujas cláusulas serão sistematizadas pelos *letrados* da



ambos devidos a uma mesma personagem, o último capelão da comuna olisiponense, Mafamede (Muhammad) Láparo<sup>18</sup>.

Com conotações específicas, contudo. O primeiro caso reflecte claramente a tendência geral da perpetuação destas produções escritas de e para muçulmanos. Trata-se, tão somente, de definir as relações com a *potestas*, seja ela a representada pela Coroa, (nomeadamente na fixação de normas legislativas para o funcionamento do grupo), ou por outros poderes, com os quais se estabelecem pactos negociais de carácter público ou privado (como se verifica com a questão da propriedade, mormente no regime enfitêutico de exploração da mesma). Partes deste Arquivo subsistiram, pois, em termos suficientemente numerosos e significativos, para permitir uma abordagem justamente do que F. Barth define como as *fronteiras* do grupo.

Muito menos eloquente se revela a expressão de um arquivo próprio, de que uma das produções de Mafamede (Muhammad) Láparo é exemplo, aposta no verso de um contrato de casamento, escrito e validado pelo tabelião da comuna olisiponense, ele próprio um elemento da maioria.. Neste sentido, pois, um Arquivo *cristão*. Mas também a um outro nível de representação, o da própria estrutura linguística, que veicula uma uniformidade absoluta desta documentação, expressa unicamente em latim e, posteriormente, em português, independentemente das respectivas instâncias produtoras. Ou seja, o corte preconizado nos mecanismos de produção e preservação da memória pelo édito de 1496, remeteu para a inoperacionalidade de conservação dos arquivos das comunas muçulmanas e judaicas: só se guarda o que é importante guardar<sup>19</sup>. Vector que propugna claramente a configuração de uma memória nacional fundada numa homogeneidade linguística, que torna supérfluos, porque

---

comuna olisiponense, escolhidos pelo respectivo alcaide e exaradas nas *Ordenações Afonsinas*, Livro II, tit. XXVIII, pp. 222-242.

<sup>18</sup> Trata-se, no primeiro caso, de um diploma autógrafo, posterior a Maio de 1473, apostado a um contrato de casamento, com a resolução de um diferendo sobre as cláusulas contratuais do mesmo - I.A.N./T.T., Mosteiro de S. Vicente de Fora (2ª incorporação), caixa 29, doc. 18 v.- e, no segundo, de um traslado de uma carta particular, dirigida ao Secretário de Estado e datada já do período posterior ao édito de expulsão - I.A.N./T.T., Cartas Missivas, maço 1, doc. 272.

incompreensíveis e inúteis, os códigos linguísticos que, em períodos remotos, lhe foram familiares.

Uma produção escrita contrasta, contudo, com esta pretensa homogeneidade, quer ao nível do suporte, quer da língua utilizada, a epigrafia, com particular relevo para as lápides funerárias. Na imutabilidade da pedra, inscreve-se um discurso canonicamente depurado, cuja sacralização se consigna pelo próprio idioma litúrgico, esculpido em caracteres árabes, e que recupera, mesmo, um *tempo de mouros*, ao assumir as referências temporais da era da Hégira e das respectivas designações dos meses lunares. Resistência cultural que propugna um retorno a um universo finalmente purificado, apenas propiciada pela morte, enquanto expressão de uma a-temporalidade e a-espacialidade divinas, cujos parâmetros não se podem concretizar, de forma absoluta, no universo dos vivos. O reaproveitamento deste material, nomeadamente na fábrica de novos edifícios (como será o caso do Hospital de Todos-os-Santos, em Lisboa), remete, pois, para uma preservação involuntária destas fontes (e apesar delas), cujas inscrições serão camufladas nos muros dos edifícios, propugnando, simbolicamente, a pretensa identidade homogénea de uma nova construção da sociedade *cristã*.

5. As fontes arquivísticas constituem, assim, as bases mais significativas deste trabalho, complementadas pela epigrafia, cronística e literatura. Menos recorrente se constituirá a referência à arqueologia, que se encontra ainda nas suas primícias no que a esta questão específica se refere, sendo praticamente omissas as escavações referentes a espaços de mourarias ou a vestígios materiais de mudéjares.

Vocábulo que, aliás, merece uma explicitação, na medida em que será, por vezes, utilizado ao longo desta análise. A documentação coeva portuguesa refere a população muçulmana livre exclusivamente como *mouros forros* (por antonomásia aos cativos), não se registando, em nenhum caso, outra

---

<sup>19</sup> Esta característica dos arquivos portugueses pode hipoteticamente ser contornada com investigações nos arquivos espanhóis e norte-africanos, que poderão ter preservado

denominação, nomeadamente a de *mudéjar*. Esta surge, não obstante, recuperada extensivamente pela historiografia que se debruça sobre a realidade da minoria muçulmana nos reinos ibéricos. Etimologicamente a raiz *dağana* incorpora a ideia de “domesticidade” ou “mansidão”, constituindo-se o participio *mudağğgan* como um matiz pejorativo que, entretanto, perdeu, para se fixar semanticamente no sentido de “tributários”<sup>20</sup>. O termo surge em catalão (“*els modegels*”), num documento de inícios do séc. XV<sup>21</sup>, generalizando-se no castelhano após 1470<sup>22</sup>, e sendo posteriormente adoptada na designação desta realidade social.

Neste sentido, e apesar do vocábulo, como foi referido, não ser importado para português, a sua aplicação, como sinónimo de *mouro forro*, revela-se perfeitamente pertinente. A adopção de um significante universalmente aceite e imediatamente reconhecível, identifica cabalmente a realidade específica da minoria muçulmana, diferenciando-a, desde logo, do *muçulmano* enquanto poder dominante de al-Andalus, ou do *mourisco*, cristão-novo de origem islâmica, da realidade ibérica dos séculos posteriores.

Mudéjares, pois, aos quais a assimetria documental, esmagadoramente marcada pelos mecanismos de selecção *cristã*, inscreve mais como objecto do que como sujeito da sua própria memória. Mas, em qualquer caso, “a memória e a memória enquanto ideologia proposta é ela também a realidade”<sup>23</sup>. E, neste sentido, será a partir dessa memória que se pretende perspectivar o âmbito cultural da minoria muçulmana portuguesa, entendido o termo “cultura” no seu sentido antropológico mais amplo, como conjunto de atitudes, crenças e

---

documentação levada pelos muçulmanos, depois da sua saída forçada de Portugal.

<sup>20</sup> Fernando de La Granja, “El problema del mudejarismo en la lengua y en la literatura”, in *Qurṭuba* 3 (1998), p. 187. Cf. no sentido de “domesticado”: Jean-Pierre Molénat, “Une famille de l’élite mudejare de la couronne de Castille: les Xarafi de Tolède et d’Alcala de Henares”, in *Mélanges Louis Cardaillac*, Tome II, Zaghuan, 1995, p. 765.

<sup>21</sup> Roser Salicrú I lluch, “Mudéjares y cristianos en el comercio con Berberia: quejas sobre favoritismo fiscal y acusaciones de colaboracionismo mudéjar, una reacción a la defensiva”, in *VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, vol. I, Teruel, 2002, p. 301.

<sup>22</sup> Cf. Jean-Pierre Molénat, “Communautés musulmanes de Castille et du Portugal. Le cas de Tolède et de Lisbonne”, in *Expansion occidentale (XIe-Xve siècles). Formes et conséquences. XXXIIIe Congrès de la S.H.M.E.S. (Madrid.Casa de Velásquez, 23-26 mai 2002)*, Paris, 2003, p.216.

códigos de comportamento que regem o grupo e a sua interacção com os demais. Para retomar um argumento de Serafín Franjul, a interrogação que se coloca, como fio condutor deste trabalho, é a de saber se as conotações culturais dos muçulmanos divergem ou, pelo contrário, convergem com as da demais sociedade portuguesa medieval.

6. Análise que, logicamente, não se perspectiva *ex-nihlo*, no referente à tradição historiográfica portuguesa. Embora, de facto, a problemática das minorias não se perspetive como central neste discurso (ao contrário do que se verifica noutros contextos, nomeadamente o espanhol)<sup>24</sup>, a produção e o interesse por esta temática tem-se intensificado nos últimos tempos<sup>25</sup>. Os trabalhos incontornáveis de Maria José Tavares sobre os judeus em Portugal constituem, indubitavelmente, o contributo mais sólido neste aspecto, perfilando-se, aliás, como uma referência constante ao longo desta análise, na aferição comparativa entre as duas minorias. Os muçulmanos, em contraposição, sofrem de uma visibilidade bastante mais atenuada. Até ao presente, nenhum estudo se centrou nesta minoria, cujos parâmetros vivenciais se revelam bastante menos atractivos do que o dos judeus, porque menos participantes de uma esfera de poder, quer seja ela económica, quer financeira, quer, ainda social. A única sistematização sobre esta tema, a de Leite de Vasconcelos<sup>26</sup>, parecia ter encerrado a problemática, pelo menos até à década de 90 do século XX.<sup>27</sup>

No entanto, a *recuperação* de um passado islâmico, através da arqueologia e, sobretudo, dos trabalhos pioneiros do Campo Arqueológico de

---

<sup>23</sup> Hermenegildo Fernandes, *Entre Mouros e Cristãos. A Sociedade de Fronteira no Sudoeste Peninsular Interior (Séculos XII-XIII)*, p. 92.

<sup>24</sup> Neste sentido, saliente-se a excepcionalidade da iniciativa do Instituto de História Económica e Social da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, que, em Janeiro de 2002, organizou um Curso de Inverno subordinado, justamente, à problemática das minorias em Portugal, numa perspectiva cronologicamente abrangente e transdisciplinar.

<sup>25</sup> Refira-se a publicação, em 1999, pela editorial Hugin, do estudo alargado de Isabel M. R. Drumond Braga sobre os mouriscos portugueses, temática que será objecto de nova publicação pela mesma editora, neste ano de 2004, através de uma obra de Ahmed Boucharb (no prelo), que constituiu a sua tese, apresentada em França.

<sup>26</sup> Sistematização que se baseia nos apontamentos de Gama Barros do levantamento de fontes sobre as duas minorias, publicado postumamente na *Revista Lusitana*.

Mértola, parece ter motivado a *redescoberta* também da minoria muçulmana portuguesa, E, neste sentido, a *Nova História de Portugal* contribuiu decisivamente para a sua reincorporação a nível do discurso historiográfico sobre a sociedade medieval. No volume IV, publicado em 1986 e dedicado ao período dos séculos XIV e XV, o *mouro*, em tanto que o judeu, é objecto de análise por parte do seu autor, A.H. de Oliveira Marques, enquanto parte integrante da base demográfica da população portuguesa. No volume III, de 1996, referente à questão da formação do Reino, Saul António Gomes, sob o título de “Grupos Étnico-Religiosos e Estrangeiros”, levanta novos problemas e interpretações sobre o papel desta minoria e da sua integração no território português<sup>28</sup>.

Definitivamente o *mouro* instalou-se para ficar. Prova disso, refiram-se as monografias sobre as cidades portuguesas, produto da escola da Universidade Nova, cuja análise já não dispensa os contributos muçulmano e judaico. Este labor, particularmente evidente, como se referiu, a partir do último decénio do séc. XX, não exclui, de facto, produções anteriores sobre esta temática. Nomes como Sousa Viterbo e, posteriormente, António Losa, Pedro Cunha Serra ou Alberto Iria (este último na questão da análise do Algarve), para mencionar apenas alguns, contribuíram decisivamente para o avanço desta investigação. Mas a visibilidade desta minoria, enquanto parte orgânica da tessitura social portuguesa, só se parece interiorizar em período bastante tardio, agregando a esses autores uma plêiade incontável de nomes, dos quais se destacariam, H. Baquero Moreno, os já mencionados A.H. de Oliveira Marques e Saul A. Gomes (com uma contribuição também fundamental para o conhecimento da comunidade muçulmana de Leiria), Pedro Barbosa, Luís Oliveira e Mário Viana (autores de um estudo fundamental para o espaço da mouraria de Lisboa) ou, ainda, a autora deste trabalho. Embora não integrando estritamente o conceito

---

<sup>27</sup> Sobre esta obra, aliás, se construíram muitos dos discursos sobre a minoria muçulmana. Cf., por exemplo, o artigo “Mouros”, de M. Viegas Guerreiro, no *Dicionário de História de Portugal*.

<sup>28</sup> Aspecto que contrasta com o segundo volume da *História de Portugal*, dirigida por José Mattoso e abrangendo um período cronológico que se perspectiva da formação do Reino ao séc. XV, em que o *mouro*, enquanto elemento minoritário, se encontra completamente omissa da primeira parte e apenas episodicamente mencionado num quadro (p. 406) da segunda.

de historiografia portuguesa, há que sublinhar, ainda, os trabalhos de dois historiadores franceses, Stéphanne Boissellier e Jean-Pierre Molénat, o primeiro mais abrangente, mas em que a temática da população muçulmana é central, o último com um labor dirigido, especialmente, para as comunidades muçulmanas portuguesas e para a comparação com as suas congéneres ibéricas.

É na continuidade lógica desta produção (cuja análise não se pretendeu exaustiva, mas antes exemplificativa) e numa perspectiva dela tributária, que se pretende desenvolver esta dissertação.

Enunciados os pressupostos e o objectivo, proceda-se à análise da temática

## Capítulo 1 – Período formativo

“... e [os cristãos] matarom deles [muçulmanos] muy muytos e molheres e moços pequenos, e era o sangue tanto pelas ruas que parecia que foram aly mortos grande multidão de gados”.

*Crónica de Portugal de 1419*, ed. crítica com Introdução e Notas de Adelino de Almeida Calado, Aveiro, 1998, p. 45.

O paradigma do processo de *Reconquista* materializa-se nesta descrição da tomada de Santarém pelos cavaleiros de D. Afonso Henriques, em que o encontro com o outro, o inimigo sempre vencido, se traduz numa linguagem de aniquilamento total, que serve os ulteriores propósitos ideológicos do(s) poder(es) político(s). Discurso que, aliás, veicula uma concepção claramente despectiva (inconsciente ou não) desse mesmo outro, ao comparar o sangue derramado pelos muçulmanos da cidade com o do gado, associação que se enraíza na mentalidade coeva ao próprio alargamento do espaço cristão, e se plasma, na esfera do público, em certos tipos de foral<sup>1</sup>, e na do privado, em disposições testamentárias<sup>2</sup>.

Mais do que real, este desiderato de extermínio da alteridade manifesta a afirmação de um ego colectivo, que se afirma nos séculos posteriores, recriando a presença enfrentada e reafirmando a própria consciência, e em que naturalmente se sentem como dominantes os valores de uma cristandade entretanto triunfante. Desiderato que surge também em textos coetâneos: o pseudo-cruzado Osberno, ao descrever a ocupação de Lisboa, cuja rendição (e, sobretudo, a intervenção de D. Afonso Henriques) não permite as dimensões do saque e aniquilamento da população pretendidos pelos Cruzados, verbaliza metaforicamente o desaparecimento do *infiel*, quer pela sua saída maciça da cidade (que se teria *processado* “desde sábado pela

<sup>1</sup> Como se verifica como modelo do foral de Santarém de 1179 – cf. infra .

<sup>2</sup> Num testamento de D. Garcia (finais do séc. XII ou inícios do XIII), é referido “*j maurum qui vocatur Mafomede et una asina cum sua filia*” – I.A .N./T.T., Mosteiro de Chelas,, maço 3, doc. 49. Em 1151 Elvira Peres (“Petriz”), entre outros legados, deixa à igreja de Santa Maria de Baltasar, “*totos meos mauros et meas maurus et duas mulas et duos rocines et XXij vacas et XXX oues et totos meos porcos*” – I.A.N./T.T., Stª Cruz de Coimbra, maço 3, doc. 31; livro 4, fls. 8 – 8 v. Ainda em 1291, o acordo entre D. Pedro Eanes e sua irmã, Dª. Maria de Aboim, consagra “*Gáádos. Bestas. Mouros. Mouras*” – Pedro A. de Azevedo e A. Braancamp Freire, *Livro dos Bens de D. João de Portel. Cartulário do séc. XIII*, Nota Prévia ao Fac-Símile de Hermenegildo Fernandes, Lisboa, 2003, p. LXXIV.

*manhã até quarta-feira seguinte, saindo ininterruptamente por três portas (...) uma tão grande multidão de gente, como se toda a Espanha houvesse vindo ali”), quer mesmo pela intervenção do divino (“Sobreveio depois entre os mouros uma tão grande peste que pelas extensões dos ermos, pelas vinhas, pelas aldeias e praças, e entre os escombros das casas, jaziam muitos milhares de cadáveres expostos às feras e às aves”<sup>3</sup>).*

### 1.1. Mouros e Sarracenos

A este conceptualismo fundamentalmente ideológico, agrega-se, no entanto, a percepção mais consentânea com a realidade do destino do *outro* enquanto sobrevivente humilhado, numa categorização estruturada e enfatizada em função da superioridade do mérito dos cristãos. Aspecto que se consubstancia no próprio mito de Ourique, “verdadeira imagem colectiva das origens”<sup>4</sup>, em que as tropas de Afonso Henriques desbaratam as forças de nada menos do que de “cinco reis muçulmanos: e entrou com elles em batalha (...) e venceos e matou e prendeo a mayor parte de todas suas gentes”<sup>5</sup>. O cativo prefigura-se, com efeito, como o destino normal reservado aos vencidos, pressupondo este estatuto servil, uma inferioridade que, em última instância, se desenha, no plano simbólico, pela *desumanização* do *mouro*<sup>6</sup>. Nos forais que seguem o modelo de Santarém de 1179, a portagem a ser paga por mouro ou moura, enuncia-se depois da égua, da vaca, do burro e

<sup>3</sup> *Conquista de Lisboa aos Mouros em 1147: Carta de um Cruzado Inglês que participou nos acontecimentos*, apresentação e notas de José da Felicidade Alves [tradução de José Augusto de Oliveira – 1936], Lisboa, 1989, p. 79.

<sup>4</sup> Ana Isabel Buescu, “Um mito das origens da nacionalidade: o milagre de Ourique”, in *A memória da nação. Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia realizado na Fundação Calouste Gulbenkian 7-9 Outubro*, organização Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto, Lisboa, 1991, p. 67.

<sup>5</sup> *Crónica Geral de Espanha de 1344*, ed. crítica do texto português por Luís Filipe Lindley Cintra, vol. IV, Lisboa, 1990, p. 224.

<sup>6</sup> Desumanização contra a qual, curiosamente, se opõe o foro de Jaca (reino de Aragão) que, face a estes cativos, refere expressamente “quia est homo ey non debet ieiunare sicut bestia” – apud Jose Maria Lacarra, “Introduccion al estudio de los mudejares aragoneses”, in *I Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas.*, Madrid-Teruel, 1981, p.18



imediatamente antes do porco e do carneiro<sup>7</sup>, referindo-se, ainda que quem comprar ou vender um cavalo ou um mouro fora do concelho, pagará a referida portagem no sítio onde efectuar a transacção<sup>8</sup>. Mais significativa ainda, revela-se a lapidar fórmula de doação ao mosteiro beneditino de S. João de Pendurada (da 2ª metade do séc. XII), de “*1º Mauro, et de alteras bestias*”<sup>9</sup>.

Vários grupos tipológicos das cartas foralengas abordam a problemática desta mão-de-obra servil, variando a respectiva formulação em conformidade com os contextos geo-políticos em que se inserem. Seguindo a análise de Saul António Gomes<sup>10</sup>, encontrar-se-iam fundamentalmente quatro tipos:

- forais de concelhos rurais, fracamente urbanizados, que ofereciam aos mouros e cristão servos a *ingenuitas*, desde que se recolhessem aos respectivos limites jurisdicionais, como se verifica em Tavares (1114), Freixo (1152) e Urros (1182) e, posteriormente, por iniciativa do monarca, a Junqueira da Vilariça (1201) e Póvoa da Veiga (1284);
- os filiados no modelo de Coimbra de 1111, que abrangeriam municípios cuja organização de povoamento (posterior a 1150) fora essencialmente dominada pelos Templários, ou se encontravam na sua zona de influência; contando com uma forte participação de escravos mouros, estes encontravam-se sujeitos às mais duras penalizações punitivas, como o apedrejamento e a incineração dos membros;
- os que seguiam as prescrições básicas do modelo de Ávila, incidindo na zona a nordeste do Tejo (com Abrantes como centro mais significativo), em que os mouros surgem como mercadorias de compra e venda no mercado concelhio, como forma de garantir a exploração dos grandes alfozes envolventes; nestes era prevista a dízima para os que compravam a alforria ou como taxa pelo trabalho realizado;

<sup>7</sup> “*Da égua vendida ou comprada dêem II soldos e do boi II soldos e da vaca I soldo e de burra ou de burro I soldo. De mouro ou de mouro meio morabitino. De porco ou de carneiro II denários de cabrão ou de cabra I denário*” - *PMH. Leges*, p. 407.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Apud* Saul António Gomes, “Grupos Étnico-Religiosos e Estrangeiros”, in *Portugal em Definição de Fronteiras: do Condado Portucalense à Crise do Séc. XIV*, coordenação de Maria Helena da Cruz Coelho e Armando Luís de Carvalho Homem (= *Nova História de Portugal*, vol. III, dir. de Joel Serrão e A.H. de Oliveira Marques), Lisboa, 1996, p. 313.

<sup>10</sup> *Idem*, pp. 324-326.

- finalmente, os forais do modelo de Santarém 1179, aplicados a um sistema urbano concelhio classificado como centros perfeitos, (nomeadamente Lisboa, Coimbra, Almada e Leiria, entre outros municípios estremenhos, alentejanos e algarvios) em que, para além da portagem relativa à compra e venda de servos (em que se verifica uma igualdade de tarifas entre mouro ou moura), se enunciam as actividades que os mouros detinham dentro das actividades artesanais urbanas (carpinteiros ou ferreiros (“faber”) e sapateiros), denotando a abundância desta mão-de-obra, cuja aquisição se tornava acessível aos próprios estratos mesterais cristãos.

O enquadramento institucional destes *mauri* cativos não se esgota, no entanto, nas cláusulas foralengas, extravasando para os costumes de alguns municípios próximos da área de influência leonesa-castelhana. É o caso de Alfaiates, Castelo Bom, Castelo Rodrigo, Castelo Melhor, de um mesmo modelo cuja raiz comum abarca, ainda, Coria, Cáceres e Usagre<sup>11</sup>. Estes costumes, redigidos, na maior parte dos casos, na segunda metade do séc. XIII<sup>12</sup>, consignam, em toda a sua extensão, o vocábulo *mouro* apenas no seu estrito sentido de cativo. Não admira, pois, que toda as normas veiculadas neste discurso, propugnem a defesa dessa propriedade humana, penalizando-se com coima o cristão que ferisse “*mouro ou moura alleo*” e recaindo, em caso contrário . de agressão de mouro a cristão - a satisfação do acto no respectivo senhor<sup>13</sup> e, ainda, que se legisle sobre o muçulmano aprisionado em fossados ou em azarias, ou encontrado no termo municipal<sup>14</sup>. Aspecto que contrasta veementemente com as múltiplas disposições referentes à população judaica, cuja integração sócio-económica como elementos livres é amplamente atestada nesses diplomas<sup>15</sup>.

Situação similar se verifica nos *Costumes e Foros da Guarda*, nas cláusulas que propugnam os pagamentos do agressor ou homicida de mouro ou moura ao respectivo dono, ou às entidades municipais, no caso desses

<sup>11</sup> Luís F. Lindley Cintra, *A Linguagem dos Foros de Castelo Rodrigo*, Lisboa, 1959, p. LXXX.

<sup>12</sup> Possivelmente a redacção dos costumes de Alfaiates corresponderá ainda à primeira metade dessa centúria - *Idem*, p. CII.

<sup>13</sup> *Idem*, p. 55.

<sup>14</sup> *Idem*, pp. 111-112

<sup>15</sup> Cf., por exemplo, as disposições relativas ao judeu que comprar pescado ou que peite com cristão - *Idem*, pp. 90- 91.

elementos serem achados “*aaquen*” ou “*aalende serra*”<sup>16</sup>. No entanto, outra realidade se delineia neste diploma, ao exarar a hipótese de *ingenuitas*, se bem que numa perspectiva paradoxal: por uma lado consigna-se essa eventualidade no caso do muçulmano “*se tomar christão e seu senhor carta a el fezer de engenhydade*”<sup>17</sup>; por outro estabelece-se a livre circulação de *mouro engenho* na comunidade (“*Mouro engenho vaa solto per foro e non dê portagem a nadi*”)<sup>18</sup>. No seu conjunto, relevam-se, ainda, normas processuais de conduta que testemunham uma maior integração e convivialidade entre os membros das três religiões. Deste modo se compreendem as interdições que recaem sobre *moura ou mouro* de dormirem em casa alheia, que não a dos seus senhores, ou de beberem e comerem em tabernas<sup>19</sup> ou, ainda, de judeus e muçulmanos trabalharem aos Domingos<sup>20</sup>.

Estas fontes jurídico-normativas traduzem, pois, uma realidade que ao longo dos sécs. XII-XIII, se generaliza a todo o território do novel reino em formação, numa relação directa com o avanço do processo de conquista e com a conseqüente agudização dos conflitos entre as duas partes em confronto. Agravamento que, aliás, também se reflecte no lado cristão, preconizando os Costumes do grupo de Alfaiates que os mouros aprisionados em fossados ou em azarias pudessem ser adquiridos pelas autoridades concelhias, com o objectivo de promover o resgate de cristãos cativos<sup>21</sup>.

Compreende-se, assim, que a representação do outro exprima os interesses prioritários dos vencedores, enunciando-se, no campo semântico, pela identificação quase absoluta entre o descritor *mouro* e o estatuto servil. Aspecto que, para os mosteiros cisterciences, se detecta com posterioridade a 1139, data a partir da qual os servos doados passam a ser exclusivamente designados como *mauros*, numa evolução terminológica significativa de “que os servos de origem gótica se tornam bastante raros durante o século XII, facto que se encontra bem atestado em toda a Península”<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> PMH. Leges, p. 13.

<sup>17</sup> Idem, p. 5.

<sup>18</sup> Idem, p. 14.

<sup>19</sup> Idem, p. 11

<sup>20</sup> Idem, p. 16.

<sup>21</sup> Luís F. Lindley Cintra, *A Linguagem dos Foros de Castelo Rodrigo*, p. 111.

<sup>22</sup> José Mattoso, *O Monaquismo Ibérico e Cluny*, Lisboa, 2002, p. 196.



De facto, no conjunto documental foralengo do séc. XII, apenas se detectam duas circunstâncias em que a acepção do vocábulo se pode interpretar no sentido de indivíduos livres: nos forais do tipo de Ávila, na cláusula que isenta os mercadores ou viajantes cristãos, judeus ou mouros, de penhoras indevidas<sup>23</sup>; no modelo de Santarém de 1179, ao consignar-se que os mouros e judeus feridos (pressupõe-se que por cristãos) se deveriam queixar ao pretor e alvazis do respectivo concelho<sup>24</sup>. No primeiro caso, salienta-se o papel activo que esses mercadores teriam “na dinamização dos circuitos comerciais inter e supra municipais”<sup>25</sup>, correspondendo o segundo à fixação efectiva de comunidades minoritárias no sistema urbano concelhio. Não obstante trata-se, efectivamente, de excepções bem delimitadas, não apenas nesta tipologia, como também nos próprios diplomas em que se inserem, emergindo a custo de uma pluralidade normativa aplicada ao *mouro* cativo, ao qual correspondem, nos referidas modelos de Ávila e Santarém, nada menos do que cinco artigos. Similarmente, os *Costumes da Guarda* cristalizam uma realidade em que o *mouro* se define como estritamente dependente dos seus senhores cristãos, aos quais inteiramente se sujeita a *ingenuitas*, consagrando tão somente duas cláusulas relativas à problemática do muçulmano alforriado entre sete que relevam para o *mouro* enquanto cativo.

Semanticamente, o muçulmano projecta-se, ainda, no vocábulo de origem erudita *sarraceno*, numa incidência, contudo, praticamente insignificante neste universo documental, enquanto referente de uma realidade interna: apenas uma cláusula do modelo de Santarém menciona o quinto dos *sarracenos*<sup>26</sup> (cativos) e, no foral de Silves, declara-se que os *sarracenos* (livres) têm (ou seja, trabalham) os figueirais do rei<sup>27</sup>. A maioria dos contextos

<sup>23</sup> “*Testamus uero et perenniter firmamus ut quicumque pignorauerit mercatores uel uiatores christianus iudeos siue mauros nisi fuerit fideiussor uel debitor quicumque fecerit pectet i.x solidos ad palacium*” – *PMH. Leges.*, p. 393. D. Afonso III corrige esta determinação para Lisboa, alargando-a aos pescadores e acrescentando que, aqueles que os tiverem em comenda, lhes façam seu direito – I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 54 v.; publicado in *DP*, Suplemento ao vol. I, Lisboa, 1988, doc. 3, p. 8.

<sup>24</sup> “*Mando etiam de mauris et de iudeis percussis ut ueniant se conqueri pretori et aluazilibus sicut fuit consuetudo tempore patris mei*” – *PMH. Leges*, p. 409.

<sup>25</sup> Saul António Gomes, “Grupos Étnico-Religiosos e Estrangeiros, p. 325.

<sup>26</sup> *PMH. Leges*, p. 409.

<sup>27</sup> “(...) *et omnis figueyredos meos quos sarraceni de me tenent*” – I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl 82 v.

referenciais parece indiciar, porém, contornos distintos na aplicação dos dois termos, identificando-se normalmente os *sarracenos* com uma entidade exterior, intrinsecamente conotada com o poder político islâmico. Assim, no protocolo inicial do foral de Santarém, menciona-se a tomada da cidade aos *sarracenis*<sup>28</sup>, enquanto que, num período mais tardio, D. Afonso III, ressalva, no de Faro, reservar as casas e armazém (ou celeiro) *que costumava ter no tempo em que aceitou a cidade dos sarracenos*<sup>29</sup>, e, nos de Silves, Loulé e Tavira, *todas as tendas que os reis sarracenos tinham no tempo dos sarracenos*<sup>30</sup>.

Talvez esta tendência justifique a posterior adopção exclusiva do signo linguístico *mouro* nos diplomas dos sécs. XIV e XV, materializando-se, deste modo, no discurso dos poderes políticos, uma consciência interiorizada da *pertença* desta população à sua esfera de influência. O vocábulo extravasa mesmo para realidades extrínsecas (como é o caso da *Terra de Mouros*), sendo significativa a divergência que, neste aspecto, se verifica entre os diplomas emanados do Sumo Pontífice e os da Igreja portuguesa: os primeiros insistirão sempre na designação de *sarraceno* (ou, mais esporadicamente *agareno*)<sup>31</sup>, enquanto que nos capítulos sinodais a expressão figura apenas nos mais arcaicos (embora com uma resistência diacronicamente mais alargada, que se prolonga até ao primeiro quartel da centúria de trezentos)<sup>32</sup>, seguindo, posteriormente, a orientação geral da sociedade e, a conseqüente comutação do muçulmano em *mouro*<sup>33</sup>. Pendor geral que, aliás, se aprecia cabalmente nos formulários do *sriptorium* alcobacense (datados de finais do

<sup>28</sup> "ego (...) opidum de sanctaren sarracenis abstuli" – PMH. Leges., p. 406.

<sup>29</sup> "Item retineo mihi et omnibus successoribus meis Casas et apotecam quas ego solebam tenere ex quo tempore accepi villam sarracenis" - I.A.N./T.T, Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 83 v.

<sup>30</sup> "(...) et omnes tendas quas reges sarraceni tenebant tempore sarracenorum" - I.A.N./T.T, Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fls 82 v., 83 v. e 84.

<sup>31</sup> Cf. DP, vol. I, doc. 5, p. 2; doc. 141, pp. 160-165; *idem*, vol. III, doc. 2, pp. 8-9; doc. 31, p. 46; doc. 149, p. 217; doc. 153, p. 223. Sobre a questão doutrinária relativamente às duas minorias (em que se salienta o emprego de *saracenis*) ver: Domingues de Sousa Costa, *Canonistarum Doctrina de Judaeis et Saracenis Tempore Concilii Constantiensis*, extractum ex periodico *Antonianum*, Roma, 1965.

<sup>32</sup> O emprego de *sarraceno* restringe-se, apenas, aos Sínodo de D. Mateus, Lisboa, 1271, de D. João Martins de Soalhães, Lisboa, 1307, e de D. Gonçalo Pereira, Braga, 1321 - *Synodicum Hispanum: II - Portugal.*, dir. Antonio García y García, Madrid, 1982, pp. 305-309 e 41-42, respectivamente.

<sup>33</sup> A supremacia absoluta do vocábulo *mouro* sobreviveu até aos nossos dias, reflectindo-se, por exemplo, nas expressões populares "Trabalhar como um mouro" ou "Há mouro na costa".

séc. XIII ou início do XIV<sup>34</sup>) que consignam, em latim, um modelo para a manumissão “*sarraceni vel serui*” (“*facimus cartam libertatis et ingenuitatis tibi Aly sarraceno*”)<sup>35</sup>, mas que nas duas tipologias referentes à fuga de cativos, já em português, veiculam o termo *mouro*. A primeira, dirigida às autoridades competentes, intitula-se “*De reparandis rebus amissis et fugitiuis sarracenis et seruis*”, mas remete, no corpo do formulário, para “*mouros e mouras e servos e servas*”; a segunda, exclui já qualquer referência que não apenas a *mouro*, sob o título “*Para demandar ou mou[ro] ou servo que fugiu*”<sup>36</sup>. A passagem do latim para o português consolida, pois, a aplicação e consequente interiorização do vocábulo.

Vocábulo, aliás, que, sendo de origem grega, se regista no território peninsular pelo menos desde o período romano: no convento Pacense, por exemplo, uma placa funerária de Estremoz da segunda metade do séc. I, testemunha a existência de uma Júlia Maura, filha de Mânia Camira<sup>37</sup>. Este cognome latino de origem étnica (habitantes da Mauritânia, na acepção mais geral de Norte de África), “com quase uma vintena de exemplos na Península, alguns em contexto indígena”<sup>38</sup>, perfila-se, após a conquista islâmica, como indicador religioso, definidor do outro, numa associação com a zona geográfica de onde chegaram os invasores.

Contudo, a nomenclatura reflecte uma polissemia indiciadora de várias realidades históricas, que desde logo, se traduz na premissa de que, se todos os muçulmanos são *mouros* ou *sarracenos*, nem todos os *mouros* e *sarracenos* são muçulmanos. O último termo adquire, pelo menos a partir de finais do séc. IX e no contexto cristão, um nexó relacional involuntário com a coeva realidade islâmica, que se projecta na denominação, feminina e masculina, na sua forma nominativa, como nome próprio, ou genitiva, como patronímico<sup>39</sup>. Assim, *Sarracino* e *Sarracina* incorporam, pelo menos até à segunda metade do séc.

<sup>34</sup> Saul António Gomes, “Um formulário monástico português medieval: o manuscrito alcobacense 47 da BNL”, in *Estudos de Diplomática Portuguesa*, Lisboa, 2001, p. 196.

<sup>35</sup> *Idem*, Doc. 1, p. 209.

<sup>36</sup> *Idem*, Doc. 18, p. 216 e Doc.27, p. 221.

<sup>37</sup> José d’Encarnação, *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis: Subsídios para o Estudo da Romanização*, vol. I, Coimbra, 1984, nº 460, p. 541.

<sup>38</sup> *Idem*, p. 542

<sup>39</sup> Cf. A. A. Cortesão, *Onomástico Medieval Português*, separata de *O Arqueólogo Português*, III e seguintes, Lisboa, 1912, pp. 308-309.

XIII, o panorama onomástico em território português, constituindo-se como nomes de moda num contexto geográfico que parece delimitado pelo Mondego e particularmente evidente na região de Coimbra<sup>40</sup>.

Mais amplamente, contudo, se projecta este fenómeno na questão do *mouro*. Deste modo, e pelo menos desde o séc. XII, o termo surge como designativo antroponímico aposto a um nome próprio cristão. Num caso concreto, a passagem do cativo para a liberdade, consubstancia, de facto, esta permanência do indicador religioso: um documento de 1141, do Mosteiro de S. João de Tarouca, vincula a *ingenuitas* de um escravo de Aurodona Pinioniz, denominado *Petrus Maurus*, constituindo o primeiro elemento onomástico a marca visível da conversão do neófito e exercendo, o segundo, “visíveis funções de epíteto gramatical, quasi sempre a passar a apelido”<sup>41</sup>. Na centúria seguinte, este fenómeno transpõe-se para uma presença mais focalizada na zona de Entre Douro e Minho, amplamente atestada nas *Inquirições* de D. Afonso II e D. Afonso III. A proliferação de jurados apelidados de *Mouros* (que incluem, mesmo, quatro párocos<sup>42</sup>), remete para uma integração plena destes antigos escravos nas estruturas sócio-económicas daquele espaço<sup>43</sup>, situação interpretada por José Mattoso como indício da

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> J. Leite de Vasconcelos, *Antroponímia Portuguesa*, Lisboa, 1928, p. 366.

<sup>42</sup> António Losa, *Os “mouros” de Entre Douro e Minho no séc. XIII*, separata de *Bracara Augusta*, vol. XVI-XVII, Braga, 1964, p. 16.

<sup>43</sup> Saul António Gomes, “Grupos Étnico-Religiosos e Estrangeiros”, pp. 314-315; José Mattoso, *Identificação de um País. Ensaio sobre as origens de Portugal (1096-1325)*, 2ª ed., vol. I, Lisboa, 1985, pp. 253-256. António Losa, na obra supra-citada, refere igualmente esta integração, mas põe algumas reservas sobre a origem deste grupo, colocando como hipótese (embora sem elementos comprovativos) o facto de serem descendentes de moçárabes (p. 12). Saul A. Gomes objecta que a identidade etnocultural moçárabe era suficientemente personalizada para merecer esse epíteto por parte dos cronistas cristãos, fenómeno que se verifica pelo menos a partir de finais do séc. XII (*op. cit.*, p. 341). De facto, a própria antroponímia testemunha o emprego do designativo *moçárabe* (em contraponto a *mouro*), numa percepção das duas realidades diferenciadas. Como ex., citem-se os casos de Martinho Moçárabe e s.m. Maria Moçarabia (1167- Coimbra – I.A.N./T.T., Stª Cruz de Coimbra, maço 6, doc. 35), Joanes *Mozaraue* (1184 - I.A.N./T.T., Most. de Alcobaça (2ª incorporação), maço 1, doc. 30), de João Pelágio *Mozaraue* (1230 – Paróquia de S. Jorge – Lisboa - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 45 v.), ou ainda de Domingos Joanes *Mosaraue* (1229 – Odivelas – I.A.N./T.T., Convento de Chelas, maço 6, docs. 112 e 114). Manuel Luís Real apresenta um sugestivo mapa sobre a cartografia de topónimos moçárabes e dos vestígios arqueológicos relacionáveis com comunidades moçárabes, que, praticamente, exclui a zona de Entre-Douro e Minho – Manuel L. Real, “Inovação e resistência: dados recentes sobre a Antiguidade Cristã no Ocidente Peninsular”, in *IV Reunião de Arqueologia Cristã Hispânica*, Barcelona, 1995, p. 22. No mesmo sentido Pedro Cunha Serra imputa a concentração de topónimos com base em nomes pessoais árabes no Noroeste peninsular a um movimento de colonização de elementos cativos muçulmanos e não a um pretenso contributo populacional

intervenção directa na administração dominial de certos senhores, laicos e eclesiásticos, “não propriamente alargando a área da exploração directa, mas aproveitando a situação de abundância de trabalhadores para substituírem colonos, sempre que isso lhes convém”<sup>44</sup>.

Neste aspecto, o papel do soberano parece ter sido fundamental e extemporâneo, referindo-se nas *Inquirições* de D. Afonso II que Santo André de Gondomar (concelho de Guimarães) fora fundado por “*el Rey don Alfonso Iº de Portugal et plobou o de bois e de vacas et de eguas et de seus mouros et de seu auer*”<sup>45</sup>. Postura igualmente assumida por particulares, como se comprova em Afife (concelho de Viana do Castelo), em que os jurados de 1258 testemunharam “*que ouviron dizer que domna Mayor Velia auia j. mouro et j. moura et mete us in termio de Baltassares ubi chamam Portela et forro us et arromperom in esse logar et fizeram y morada*”<sup>46</sup>.

A origem islâmica destes enfiteutas e herdadores, implantados em espaços rurais (que se repartem, nas primeiras *Inquirições*, por 43 localidades, aumentando, nas seguintes, para 86), não foi facilmente obliterada pela sociedade envolvente (e, possivelmente, pela própria população envolvida), sendo circunscrita por parâmetros identificativos próprios, em que o designativo adjectivante de *Mouro* substitui, geralmente, o patronímico associado aos demais jurados, numa fronteira referencial entre os *novos* e os *velhos* cristãos dessa zona.

Fronteira que, não obstante, se revela já inadequada à realidade concreta a que os textos se referem, indiciadora de uma assimilação social que se projecta quer no facto de serem contemplados, em termos de igualdade, os testemunhos de ambos os grupos, quer na referência a párcos *Mouros*, quer, ainda, na ascensão detectada em alguns desses elementos, reflectida na utilização da partícula *Dom* precedendo a componente onomástica<sup>47</sup>. Não admira, pois, que as *Inquirições* de D. Dinis, realizadas nessa mesma região, entre 1288 e 1311, atestem o *desaparecimento* dessa população, materializando num discurso de identidade individualizada, o corolário de um

---

moçárabe - Pedro Cunha Serra, *Contribuição topo-antroponímica para o estudo do povoamento do Noroeste peninsular*, Lisboa 1967, pp. 101-111.

<sup>44</sup> José Mattoso, *Identificação de um País*, vol. 1 p. 256.

<sup>45</sup> PMH. *Inquisitiones*, p. 415.

<sup>46</sup> *Idem*, p. 328.



processo tendente à plena integração desses elementos nas estruturas socioculturais de Entre Douro e Minho e, conseqüentemente, à obliteração de uma memória genealógica islâmica.

O fenómeno não deixa de ser recorrente ao longo do país, revelando, para mais, uma grande amplitude diacrónica, embora se focalize mais prementemente até meados do séc. XIII, como o indiciam os seguintes exemplos.

Em Tarouca regista-se um herdador denominado D. Mouro (1221-1224)<sup>47</sup> e um Mauro que desempenhou competências concelhias, quer como pregoeiro, em 1139<sup>49</sup>, quer como alcalde, em 1218<sup>50</sup>; *Didacus Maurus* (1142) e *Suarius Maurus* (1167)<sup>51</sup>, assinalam-se na zona de Coimbra; *Petrus Mouro*, alfaiate (1173) e *Petrus Maurus* de Marmelar (1181), na de Santarém<sup>52</sup>; João Mouro Moreira (ou de Moreira), no termo de Óbidos (1233)<sup>53</sup>; *Ihoanis mauri*, no termo de Sintra (1242)<sup>54</sup>; *Pelagij Mauri* (1183) e *Iohannes maurus* (1199), no de Lisboa<sup>55</sup>; *Menendus Maurus*, *Petrus Gomez mouro*, *Petrus Mouro de Triana* (1185)<sup>56</sup> e *Fernandi Mauri* (1219)<sup>57</sup> em Alenquer.

Estes referentes estendem-se, ainda, ao longo das centúrias trezentista e quatrocentista, embora a um ritmo menos marcado relativamente a períodos anteriores<sup>58</sup>. É redutor, contudo, circunscrever todos estes casos a uma

<sup>47</sup> António Losa, *Os "mouros" de Entre Douro e Minho no séc. XIII*, p. 11.

<sup>48</sup> *Taraucae Monumenta Historica*, Leitura, Sumário e Notas de A. De Almeida Fernandes, vol. I/1, Braga, 1991, doc. 10, pp.25-26, doc.646, pp. 553-554, doc. 651, p. 556.

<sup>49</sup> *Idem*, doc. 472, p. 389.

<sup>50</sup> *Idem*, doc. 574, pp. 485 – 486.

<sup>51</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de St<sup>a</sup> Cruz de Coimbra, livro 4, fl. 21 e fl. 31 v.

<sup>52</sup> I.A.N./T.T., Colegiada de St<sup>a</sup>. M<sup>a</sup>. da Alcáçova de Santarém, maço 2, doc. 28; maço 3, doc.41.

<sup>53</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Chelas, maço 10, docs. 190 e 198; maço 11, doc. 201.

<sup>54</sup> Carlos Guardado da Silva, *O mosteiro de S. Vicente de Fora. A comunidade regante e o património rural (séculos XII-XIII)*, Lisboa, 2002, p. 41.

<sup>55</sup> *Idem*, pp. 41-42.

<sup>56</sup> Pedro de Azevedo, *Os reguengos da Estremadura na 1<sup>a</sup> dinastia*, separata de *Miscelânea de estudos em honra de D. Carolina Michaelis de Vasconcellos*, Coimbra, 1930, pp. 14-17. Cf. João Pedro Ferro, *Alenquer Medieval (sécs. XII-XV). Subsídios para o seu estudo*, Cascais, 1996, pp. 77-78

<sup>57</sup> *Idem*, p. 42.

<sup>58</sup> A título de exemplo, refiram-se os casos de Pedro Mouro e de D. Mouro, de Évora, mencionados em 1433 (B.P.E., ACSE, CEC 3-1, fl. 56 e fl. 62), Vasco Mouro, de Portalegre, em 1450 (I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 34, fls. 23 v. - 24), ou de Catarina Moura, da Vidigueira, em 1490 (I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 24, fl. 48 v.).

pretérita origem muçulmana<sup>59</sup>. Com efeito esse apodo poderá denunciar outros níveis de caracterização da sociedade envolvente<sup>60</sup>, nomeadamente de ordem física, ou mesmo, nos casos em que aparece como nome próprio, como um constituinte antroponímico cristão. De facto, como o refere J. Leite de Vasconcelos, *Maurus* “na origem foi cognome romano e depois nome de dois santos do primeiro século”<sup>61</sup>. Não obstante, a aplicação desse critério a grupos humanos, ou, pelo menos a um conjunto de indivíduos num tempo e espaço concretos (como é o caso de Alenquer, em que três elementos, apodados de *Mouro* se registam num único diploma de 1185 – cf. *supra*) parece pressupor uma efectiva integração de colonizadores de pretérita origem muçulmana. Fenómeno logicamente não tão insistente e localizada como na região de Entre Douro-e-Minho, devido ao próprio carácter excepcional de que se revestem as Inquirições, consignando uma sistematização dessa população irrepetível para as demais regiões do país. Poder-se-ia, pois, perspectivar, através de um critério analógico, um processo similar de integração destes *Mouros*, não devendo, contudo, excluir-se também outras formas de assimilação, que não necessariamente decorrentes do cativo.

## 1.2. De *mouro* a *mouro forro*: a legitimação do direito

O emprego nominal do descritor *mouro* aplica-se, pois, ao conjunto de uma heteróclita população islâmica (ou, na sua versão adjectivante, a descendentes desse mesmo grupo), disseminada por todo o país, sob diferentes sistemas estatutários. Não obstante as parcas referências a muçulmanos livres ou à situação de alforria, a documentação normativa coetânea aponta, como se referiu, nesse sentido, ressaltando, uma conotação

<sup>59</sup> Os parâmetros individuais de Curiosamente o vocábulo “mouro” sugere, ainda, para alguns autores contemporâneos, a imediata identificação com “muçulmano”, sendo interpretado esse apodo como um descritor de diferenciação religiosa e não um segundo elemento onomástico de população cristã. É o que se verifica, por exemplo, na obra supracitada de Carlos Guardado da Silva, que justica a permanência de população muçulmana na zona de Lisboa através de exemplos de indivíduos com esta característica onomástica, num capítulo justamente intitulado “A propriedade moura do pós-Reconquista – Cf. Carlos Guardado da Silva., *O mosteiro de S. Vicente de Fora*, cap. III, pp. 37-44.

<sup>60</sup> É o que se verifica no caso de D. Soeiro Pais, “d’ *Alcunha Mouro por sobrenome*” - J. Leite de Vasconcelos, *Antroponímia Portuguesa*, p. 14.

<sup>61</sup> J. Leite de Vasconcelos, *Antroponímia Portuguesa*, p. 366. Refira-se, como exemplo, da origem cristã deste elemento, o caso do letrado do séc. IX, Rábano Mauro

predominante com o estatuto servil, com que insistentemente o vocábulo se identifica.

Decorrendo no contexto histórico do processo da *Reconquista*, a produção desses diplomas plasma, de facto, uma realidade conflitual que, desde a segunda metade do séc. XI e até pelo menos a conquista de Sevilha (1248), irá permitir na Península Ibérica a existência de um amplo contingente de escravos muçulmanos, ou a permuta dos cativos de meios económico-sociais mais elevados por resgates em numerário, não despidianda para os cofres dos senhores cristãos<sup>62</sup>. E se a escravatura e a servidão doméstica nunca deixaram de ser um fenómeno mediterrâneo, predominantemente urbano, como o demonstrou Jacques Heers<sup>63</sup>, ganham uma nova dimensão no espaço peninsular em confronto, invadindo todas as esferas do quotidiano e das suas conseqüentes exigências económicas.

A imagética do *mouro* enquanto escravo (ou, mais exactamente, *não livre*, porquanto este não é um estatuto estático, mas antes aberto às hipóteses de alforria, nem sempre dependentes de conversão<sup>64</sup>), necessariamente decorrente do contexto espaço-temporal em que o vocábulo se consolida, é de tal forma interiorizada, que obriga mesmo a uma precisão terminológica em função de um novo regime jurídico implementado na segunda metade do séc. XII.

Em Março de 1170, D. Afonso Henriques em conjunto com seu filho, D. Sancho, faz carta de “fidelidade e firmeza” (“*cartam fidelitatis et firmitudinis*”) aos mouros que são forros (“*vobis mauris qui estis forri*”) em Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer, consignando a sua protecção (“*ut in mea terra nullum malum injuste recipiatis*”) e o princípio de autonomia, que impedia cristãos e judeus de ter sobre eles qualquer poder, cabendo

<sup>62</sup> Como exemplo, refira-se o caso de ‘Ali b. Muḥammad b. Şahib al-Salā, irmão do cronista Ibn Şahib al-Salā, aprisionado por Geraldo e resgatado pelo governador de Badajoz pela quantia de 200 dinares – *apud* Hermenegildo Fernandes, “O Poder e o Espaço: O campo muçulmano”, in *Portugal em Definição de Fronteiras: do Condado Portucalense à Crise do Séc. XIV*, coordenação de Maria Helena da Cruz Coelho e Armando Luís de Carvalho Homem (= *Nova História de Portugal*, vol. III, dir. de Joel Serrão e A.H. de Oliveira Marques), Lisboa, 1996, p. 74.

<sup>63</sup> Jacques Heers, *Escravos e escravidão doméstica na Idade Média*, Lisboa, 1983.

<sup>64</sup> Para além da referência à alforria exarada nos forais do modelo de Ávila, observam-se casos concretos desta prática. Por ex., em 1228, Maria Eanes, de Lisboa, concedeu liberdade à sua escrava moura, pelo “bom serviço” que lhe fizera – *apud* Saul A. Gomes, “Grupos Étnico-Religiosos e Estrangeiros”, p. 317.

ao alcaide eleito pela comunidade, a respectiva jurisdição (*“et ut nullus meus christianus neque judeus super uos habeat nocendi potestatem sed ille quem vos de gente et fide vestra super vos pro alcaide elegeretis ipsemet iudicet vos”*).

Uma segunda parte do diploma (iniciado justamente por *“et hoc facio ut”*, ou seja, “e isto faço para que”) estabelece a carga fiscal e os serviços exigidos em contrapartida: a capitação de um morabitino para os adultos (*“singulos morabitanos ex singulos capitibus uestris ex quo tempore victui necessaria ganare potueritis”*), a alfitra, o azaque e a dízima sobre o trabalho (*“alfitria et azoque et totam decimam de uniuerso labore uestro”*), e finalmente, o amanho das vinhas do rei e a venda dos seus figos e azeite, pelos preços praticados pelos cristãos, ficando reservada um terço para o monarca (*“Et omnes uineas meas preparetis et uendatis meos ficus et meum oleum quomodo uendiderint habitatores uille tercia parte de meis minus”*).

Segue-se a cláusula final de corroboração (*“Hec igitur carta semper firmum habeat robur et nullus cum uobis audeat frangere neque foros uestris”*) e o escatolo, com a data e local (*“mense Marcio apud Colimbriam Era M<sup>a</sup>. CC.<sup>a</sup> VIII.<sup>a</sup>”*) e as subscrições dos dadores (*“Ego predictus Rex Alfonsus una cum filio meo rege Sancio uobis mauros hanc cartam quam fieri iussi roboro et confirmo et hec signa inpono”*) e das testemunhas (*“Michael Colimbriensis episcopus conf. ComeValascus conf. Petrus fernandiz conf. Fernandus alfonsi conf. Cerueira alcaide conf. Pelagius barragan conf. Petrus saluadoriz conf. Petrus fasion Regis scriba conf.”*)<sup>65</sup>.

O diploma, conhecido de período mais tardio (mais exactamente do reinado de D. Afonso II que acrescenta, após a confirmação da rainha D. Dulce, a respectiva corroboração e a isenção do serviço de aposentadoria – *“Et insuper do uobis pro forum ut nullus pauset in uestris domibus contra uestram uoluntatem”*<sup>66</sup>), veicula a expressão de *mouros que são forros* (justamente como contraponto à situação mais comum dos que o não eram), que evoluirá, para uma forma abreviada e nominal (*mouros forros*), designativa desta

<sup>65</sup> *PMH Leges*, p. 396

<sup>66</sup> *Idem*, p. 397

população ao longo das centúrias posteriores. A fórmula parece consolidar-se, apenas, na segunda metade da centúria de duzentos, detectando-se pela primeira vez no foral dos muçulmanos do Algarve, de 1269, em que, na determinação das obrigações impostas por D. Afonso III, este estabelece corresponderem estas às aplicadas aos *seus* mouros forros de Lisboa<sup>67</sup>. A significativa aposição da partícula possessiva, regista-se também num documento do ano seguinte, numa carta de doação do mesmo soberano de um seu campo aos *seus* mouros forros de Elvas<sup>68</sup>, constituindo-se, a partir deste período, como uma característica intrínseca ao discurso do poder central.

A tipologia a aplicar ao diploma de 1170 (e aos que posteriormente seguirão o mesmo modelo) não é uniformemente aceite. De facto, se Alexandre Herculano o publicou como foral, já Marcelo Caetano refere a impropriedade desta classificação, atribuindo-lhe a designação de “carta de segurança e privilégio”<sup>69</sup>. A questão não é despicienda, ao considerar-se que a escolha da própria terminologia (consciente ou não) determina, desde logo, o posicionamento do autor, definindo-se como um elemento estruturador do seu discurso. Trata-se, pois, mais de cristalizar uma fórmula jurídica (tantas vezes redutora da realidade), de a interpretar segundo os condicionalismos sociais em que foi produzida, considerando a enunciação de A. Hespanha, que, na sua quase totalidade, as normas jurídicas abordam problemas “políticos” (ou seja, que dizem respeito ao poder - no seu sentido mais vasto – dos indivíduos e dos grupos na sociedade) e têm consequências também políticas<sup>70</sup>.

Nestas circunstâncias, a adopção de uma nomenclatura do tipo de “carta de fidelidade e segurança”<sup>71</sup>, “carta de privilégio” ou mesmo, numa perspectiva

<sup>67</sup> “*Et omnes vineas meas preparentis et tapetis eas et colligatis meum vinum sicut eam colligant mei mauri forri vlixbone et in omnibus alijs debetis facere et usare sicut usant et faciunt mei mauri forri vlixbone*” – I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 97 v.; *PMH. Leges*, p. 715.

<sup>68</sup> “(...) *do et concedo meis Mauris forris de Elbis*” – I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 88.

<sup>69</sup> Marcelo Caetano, *História do Direito Português: Fontes – Direito Público [1140-1495]*, 2ª ed. Lisboa, (impr. 1985), p. 194

<sup>70</sup> António M. Hespanha, *História das Instituições: Épocas Medieval e Moderna*, Coimbra, 1982, p. 18.

<sup>71</sup> Manuela Santos Silva, “As cidades (sécs. XII-XV)”, in *Portugal Medieval (=História de Portugal: dos Tempos Pré-Históricos aos Nossos Dias*, direcção de João Medina, vol. III.), 1995, p. 288.

mais abrangente, de “foros proteccionistas” ou “foros de privilégio”<sup>72</sup>, traduz, relativamente ao conceito de “carta de foral”, não apenas uma mera tipologia diferenciadora, mas, sobretudo, uma visão distinta dos mecanismos jurídico-políticos que regulam a vivência entre as duas comunidades.

Para Herculano, a classificação de *foral* impedia aos actos de que se depreendesse a criação de um município ou a fixação do Direito Público local<sup>73</sup>. Embora Marcelo Caetano critique esta postura, precisando que as instituições medievais nem sempre se encontravam expressamente outorgadas nesses diplomas (onde muitas vezes eram apenas pressupostas, segundo os usos gerais ou como consequência da sua concessão)<sup>74</sup>, o essencial da sua definição é, justamente, o da legitimação de uma entidade social distinta, em que a solidariedade horizontal se institucionaliza em função de um conjunto de interesses individualizadores, e da necessidade de os membros da colectividade se concertarem acerca do cumprimento das obrigações colectivas, assim como da fruição e defesa dos respectivos direitos e privilégios.

Subentendida ou não, a expressão da legitimidade de uma *comunidade* diferenciada, é o que distingue estes diplomas dos demais *foros* (*foro* ou *forum* era a designação que, até finais do séc. XII, vulgarmente designava o conteúdo deste tipo de diplomas, enquanto que *carta* se referia ao seu carácter externo<sup>75</sup>), termo que, em linguagem jurídica, se revestia de diversas acepções, “significando ora o conjunto de prescrições contidas no documento, ora as taxas das portagens, ora o estatuto social e jurídico de uma determinada classe, ora, finalmente, as rendas a pagar sobre as propriedades rústicas e urbanas e, dentro desta acepção, muito especificamente, a importância fixa ou ‘cânone’ a pagar anualmente pelo domínio útil da terra”<sup>76</sup>.

Sendo assim, o diploma de 1170, pese ao seu laconismo, ultrapassa o conceito de meros “foros proteccionistas”, institucionalizando, de facto, uma entidade individualizada dentro da tessitura social do país (o/s conjunto/s dos

---

<sup>72</sup> Saul A. Gomes, “Grupos Étnico-Religiosos e Estrangeiros”, p. 328 e p. 333.

<sup>73</sup> Alexandre Herculano, *História de Portugal*, Notas críticas de José Mattoso, tomo IV, Lisboa, 1981, p. 387.

<sup>74</sup> Marcello Caetano, *op. cit.*, p. 236.

<sup>75</sup> António M. Reis, *Origem dos Municípios Portugueses*, Lisboa, 1991, p. 291.

mouros forros de Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer), cuja autonomia era assegurada pela eleição de um funcionário judicial próprio, o alcaide. Aliás, generalizando-se a palavra *foral* apenas nas primeiras décadas do séc. XIV<sup>77</sup>, esta percepção materializa-se pelo menos na centúria seguinte, quer na consciência das comunidades envolvidas – a comuna dos mouros de Elvas solicita a D. Afonso V, o “*trellado do foral*” da Torre do Tombo<sup>78</sup> –, quer na do próprio poder central – na doação dos direitos régios de Santarém ao infante D. Fernando, enunciam-se os *direitos* dos muçulmanos “*per seu foral*”<sup>79</sup>.

É de notar, ainda, que formalmente (e sob o ponto de vista diplomático), esta “*carta fidelitatis et firmitudinis*” não se afasta, substancialmente da elocução de outros forais coevos, definidos, por exemplo, como “*carta firmitudinis*” (Tomar, 1162; Caldas de Aregos, 1183; Valdigem, 1186; Sintra, 1154; Miranda do Corvo, 1136) ou “*carta fortitudinis et firmitudinis*” (Arega, 1201)<sup>80</sup>. A própria evolução do formulário para *carta de foro*, que gradualmente se generalizará a partir do foral de Leiria, de 1142<sup>81</sup>, encontra igualmente a sua aplicação neste contexto, ao designar-se, o diploma dirigido aos mouros do Algarve, por “*carta de foro et firmitudinem*”<sup>82</sup>.

### 1.2.1. Comunas e vivências comunitárias

Forais, portanto, que consignam indubitavelmente um vector de protecção face aos perigos representados por uma sociedade cristã em pleno processo de afirmação territorial, mas entendida, também, numa outra perspectiva: a que vincula os membros dessas comunidades à tutela efectiva de um senhor cristão, enquanto seus dependentes pessoais (denominador comum, embora pressuposto, aos demais diplomas deste tipo), e a consequente garantia, por parte daquele, de uma autonomia comunitária de

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> *Idem*, p. 296.

<sup>78</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 23, fl. 16.

<sup>79</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 335, fl. 162 bis.

<sup>80</sup> António M. Reis, *op. cit.*, p. 293.

<sup>81</sup> *Idem*, p. 294.

<sup>82</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 97 v.; *PMH.Leges*, p. 715.

cariz islâmico, expressa na fórmula que interdita judeus e cristãos de qualquer interferência na dinâmica dessas colectividades.

Destes actos legitimadores de um *comum* de mouros forros (enquanto objecto do direito público), chegaram até nós apenas quatro exemplares: o de Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer, outorgado por D. Afonso Henriques, em 1170, o de Silves, Tavira, Loulé e St<sup>a</sup>. Maria de Faro, de 1269, e o de Évora, de 1273, ambos concedidos por D. Afonso III, e, finalmente, o de Moura, de 1296, da responsabilidade de D. Dinis.

Não obstante, existem referências concretas à concessão de documentos similares a outras comunidades muçulmanas do país, como os já referidos casos de Elvas e Santarém.

Do primeiro, regista-se em 27 de Outubro de 1476, uma resposta da Chancelaria Régia à solicitação da *comuna dos mouros* da referida vila, solicitando “o *trellado do forall per que paguauam alguuns nossos [do rei] derreitos e asy qualquer outra escriptura que lhe neçesarja for*”. À data, no entanto, o documento, já se encontrava extraviado, tendo Afonso Eanes de Óbidos, *guarda* da Torre do Tombo, encarregue desse mandato, encontrado, apenas, “*em huum almarjo d'escripturas soltas huuma carta pequena com huum cordam vermelho e com huum pedaço de sello de çera vermelha com as quinas d'el Reij*”, que correspondia a uma carta de privilégio de D. Dinis, de 15 de Agosto de 1284<sup>83</sup>.

É possível, pois, estabelecer a outorga da carta de foral aos mouros dessa vila como anterior a esta data, tanto mais quanto são referidas isenções tributárias que se encontravam consignadas na de Lisboa, como a dízima do trabalho e a alfitra (de que passaram a ser isentas as mulheres e as crianças), numa similitude contributiva que parece remeter para a aplicação de um mesmo modelo. Aspecto, aliás, corroborado por um diploma de 1429 em que o *comum dos mouros da cidade* refere a *composiçom* feita com o soberano, por que lhe pagavam certos direitos “*per a guisa que o elles faziam ao rrey mouro*”, entre os quais a dízima das novidades, “*polla qual Razom*” nenhum cristão ou judeu houvesse poder sobre eles (“*no ouuesse poder de lhes empecer*”)<sup>84</sup>. O

<sup>83</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 23, fl. 16.

<sup>84</sup> Eurico Gama, “Pergaminhos da Colegiada de Santa Maria de Alcáçova de Elvas”, in *Arqueologia e História I* (1986), 9<sup>a</sup> série, doc. n<sup>o</sup> 9, pp. 207 – 209.



próprio enunciado das cláusulas evidencia um paralelismo formulário com os demais forais do reino, remetendo, numa perspectiva interpretativa, a expressão “*polla qual Razom*”, para o “*et hoc facio ut*”, do discurso régio dos diplomas de Lisboa, do Algarve e de Évora, ou o “*que isto faço que*”, do de Moura.

Relativamente a Santarém é impossível estabelecer parâmetros cronológicos tão estritos, surgindo a referência ao respectivo foral num contexto bastante tardio, aquando da doação *de juro e herdade* (em 15 de Fevereiro de 1464) do serviço real, serviço novo dos judeus, relego e direitos dos mouros da cidade, realizada por D. Afonso V a seu irmão, o infante D. Fernando. A enunciação destes últimos (que precede o texto do acto régio), é introduzida pela frase: “*El rrey ha os direitos dos mouros forros que moram na dita villa de santarem e hy sam achados segundo custume e os direitos que ham de pagar os mouros sam estes por seu foral*”<sup>85</sup>. A sua discriminação parece, igualmente, apontar no sentido de uma matriz comum, embora com variantes de âmbito local, possivelmente imputáveis a desfechos posteriores.

Mais problemática se revela a informação dos Costumes e Foros de Beja que, no *Titulo da portagem*, aborda a questão da “*carrega de louça, onerada em llll dinheiros de marauedi*” e do dízimo, “*porque he auer mourisco segundo o foro dos mouros*”, repetindo-se, na cláusula seguinte, sobre a “*carrega de coelho degolado*”, a imposição da dízima “*porque he auer mourisco*”<sup>86</sup>. Destas estipulações emerge uma situação marcada por uma especialização económica dos mouros da cidade, mas também a provável origem régia da respectiva comunidade<sup>87</sup> (do seu foro impende o pagamento da dízima ao soberano). Problemático, no entanto, é situar devidamente a especificidade das cláusulas numa matriz tão genérica como a do diploma de 1170, em que, com as devidas cautelas, se poderiam assimilar à obrigatoriedade de pagamento do azaque, que incidia sobre os bens, justamente estribados na menção ao *auer* dos muçulmanos.

Se todas as situações referenciadas remetem para uma origem régia destes diplomas (e, conseqüentemente, das comunidades por eles

<sup>85</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 335, fl. 162 bis.

<sup>86</sup> *PM.H. Leges*, II, p. 58.

institucionalizadas), elas não se esgotam, contudo, numa realidade uniforme, pautada pela iniciativa do poder central. De facto, há que ter a conta uma visão distorcida pela assimetria documental, profundamente marcada por uma memória selectiva, em que avulta (até, ou sobretudo, por razões de ordem ideológica) a preservação de um acervo produzido pelos mecanismos *estatais*, em detrimento do de outras estruturas, de funcionalidade mais duvidosa (pelo menos na perspectiva dos sucessivos transmissores/selectores deste legado).

A similitude com a situação cristã torna plausível uma perspectiva mais abrangente de concessão foralenga, que não a exclusivamente imputável ao soberano, tanto mais quanto as comunidades islâmicas se repartem geograficamente por distintos domínios senhoriais, nomeadamente dos das Ordens Militares de Santiago e de Avis. Destas situações, não obstante, a documentação compulsada (embora testemunhando a sua viabilidade) conserva apenas um único vestígio, justamente referente a Avis, sede da Ordem com o mesmo nome. Numa carta de sentença de D. Afonso IV (de um pleito que opôs o Mestre ao "*Cumum dos mouros foros da dicta vila*"), datada de 10 de Março de 1331, menciona-se o facto de a comunidade ter "*carta de Don Gil martjnz que foij Meestre da dicta ordem per que lhis outorgara foros e husos [custum]es que aujam os Mouros d'eluas e que lhos confirmara*"<sup>88</sup>.

O *comum* islâmico de Avis estrutura-se, pois, e apesar da sua origem se dever a uma entidade particular, em função dos parâmetros jurídicos do foral régio atribuído a Elvas, datando a sua institucionalização de inícios do séc. XIV<sup>89</sup>.

Para uma parte destas comunidades, no entanto, não existe qualquer prova documental da outorga de uma carta foralenga. Tomando, como exemplo, a Chancelaria de D. Pedro, a mais abrangente e sistematizada no que se refere à confirmação dos direitos destas entidades (correspondendo a uma primeira materialização de um discurso que pretende veicular, ao poder

---

<sup>87</sup> Confirmado, aliás, pelas relações posteriormente detectadas entre o poder régio e este comum.

<sup>88</sup> I.A.N./T.T., Ordem de Avis (Documentos vindos da Repartição das Finanças de Portalegre), doc. 379.

<sup>89</sup> O mestre D. Gil Martins exerceu essas funções entre 1316-IV-8 e 1319-XI-18 – M<sup>a</sup>. Cristina Almeida e Cunha, *A Ordem Militar de Avis (das origens a 1329)*, diss. de Mestrado apresentada à Fac. de Letras da Universidade do Porto, Porto, 1989, p. 51.

central, a jurisdição do conjunto destes *comuns*), verifica-se, para além das menções a Lisboa, Santarém, Tavira, Faro, Évora, Elvas, Loulé, Moura, Beja e Avis<sup>90</sup>, as referências a Estremoz e Alenquer<sup>91</sup>. Omite-se, contudo, Silves (apesar de bem documentada ao longo deste período) e Almada, Palmela e Alcácer, contempladas no diploma de 1170, mas cujo estatuto é um tanto duvidoso, depois da recuperação almóada dessas praças fortes (1190-91) e da sua posterior entrega à Ordem de Santiago.

A terminologia empregue oscila entre o simples designativo de “*mouros*” (Lisboa, Santarém e Faro), “*mouros forros*” (Tavira, Elvas, Beja), “*comum dos mouros forros*” (Évora, Moura, Estremoz e Loulé), ou, ainda “*comuna dos mouros forros*” (Avis, Alenquer). Não obstante, abarca uma mesma realidade, cuja definição se fixará doravante, no último vocábulo, à similitude do que já se verificava com a minoria judaica<sup>92</sup>. *Comunas*, pois, como entidades administrativas que enquadram uma realidade social distinta dos concelhos, quer fosse ela constituída por adeptos da lei mosaica ou do Islão. Previsivelmente (pelo menos no que aos muçulmanos refere<sup>93</sup>) todas elas teriam sido objecto prévio de uma concessão foralenga, o que teria possibilitado (ou mesmo potencializado) uma legitimada intervenção de D. Pedro na homologação dos respectivos direitos, ainda quando o diploma originário se devesse a uma entidade privada, como no caso de Avis. Pese ao laconismo destas confirmações, a fórmula “*privilégio, foros, liberdades e bons costumes*”, empregue para Estremoz e Évora, parece *de facto* remeter também para uma realidade escrita, plasmada no vocábulo *foros*, embora não excluindo outras possibilidades, nomeadamente no que ao direito consuetudinário se refere.

<sup>90</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I (1357-1367)*, ed. preparada por A.H. de Oliveira Marques, Lisboa, 1984: doc. 85, p. 43; doc. 220, p. 77; doc. 237, p. 84; doc. 252, p. 87; doc., 267, p. 93; docs. 345 e 346, p. 135.; doc. 361, p. 143; doc. 380, p. 150; doc. 1075, p. 505. Para Elvas, regista-se, ainda, um outro documento confirmativo – doc. 365, p. 146.

<sup>91</sup> *Idem*, doc. 764, p. 345 e doc. 1111, p. 525. Neste último caso, trata-se não de uma confirmação global de direitos, mas de um privilégio, isentando os membros da “*comuna dos mouros forros de Alenquer*” de ser fronteiros, nem de ir com dinheiro ou com presos.

<sup>92</sup> Na *Chancelaria de D. Pedro*, as comunidades judaicas são sempre designadas por *comunas* - cf. doc. 262, p. 92 (Estremoz), doc. 866, p. 395 (Portalegre), doc. 1107, p. 522 (Santarém), doc. 1108, p. 523 (Lisboa).

<sup>93</sup> Relativamente aos judeus refere M<sup>a</sup>. José F. Tavares: “Embora não tivessem chegado até nós, é provável que as primeiras cartas de privilégio outorgadas às comunidades judaicas definissem os tributos que estas deviam pagar à coroa.” - M<sup>a</sup>. José F. Tavares, “Finanças e

Aquela enunciação não esgota, contudo, as comunas islâmicas existentes, verificando-se num período mais tardio a *recuperação* de Alcácer do Sal<sup>94</sup> e a referência a Setúbal<sup>95</sup>, ambas já enquadradas num discurso de âmbito régio. Mais problemática se revela a menção a Leiria, exarada num rol dos bens do cónego Domingos Moniz, legados à Sé de Coimbra em 1303, que refere, uma propriedade na Rua da Mouraria (constituída por “*quatro portaaes de Casas*”), que limita com “*Braffome Alcayde e com Mesquita*”<sup>96</sup>, referindo-se, em 1317, os banhos na referida rua<sup>97</sup>. Os sucintos registos remetem para uma comunidade estruturada, com as suas autoridades próprias, e radicada num espaço urbano bem delimitado, suficientemente significativo para possuir, mesmo, uma estrutura balneária e, naturalmente, o respectivo recinto de culto.

A não inclusão desta entidade nos documentos régios da *Chancelaria* de D. Pedro poderá abarcar toda uma multiplicidade de hipóteses, que oscilaria entre uma omissão involuntária (como em outros casos citados) e o efectivo desaparecimento da estrutura comunal como tal no período em causa<sup>98</sup>. É possível, também, tratar-se de uma comunidade relativamente pouco expressiva, que não mereceria a atenção do poder central, diluída numa diversidade de entidades congéneres, que a topografia urbana parece consagrar, através da designação de *Rua da Mouraria*, perpetuada ainda nos nossos dias em Serpa, Cuba e Portalegre.

Nestas circunstâncias, se poderá inserir uma possível comunidade coimbrã, que se revelaria através de um texto de 1262, onde se mencionam umas casas chamadas da *Moraria*<sup>99</sup>, mas cuja estrutura comunal, a ter existido (do que não temos qualquer prova documental concreta), já estaria extinta no reinado de D. João I, deixando, no entanto, resquícios na imposição de 20

---

fiscalidade das comunas judaicas peninsulares”, in *Finanzas y Fiscalidad Municipal-V Congreso de Estudios Medievales*, Ávila, 1997, p. 137.

<sup>94</sup> Cujos privilégios serão confirmados por D. Duarte – *Chancelarias Portuguesas*. D. Duarte ed. preparada por João José Alves Dias, vol. I, tomo 1, Lisboa, 1998, doc. 576, p.334.

<sup>95</sup> As primeiras menções datam apenas do reinado de D. João I.

<sup>96</sup> Saul António Gomes, “A mouraria de Leiria. Problemas sobre a presença moura no centro do país”, in *Estudos Orientais II* (1991), Lisboa, doc. 3, p.173.

<sup>97</sup> *Idem*, .p. 163.

<sup>98</sup> Situação que não é inédita, verificando-se noutros casos, embora sem pôr em causa a permanência de população islâmica, a quem, contudo, já não é reconhecida uma estrutura administrativa autónoma – cf. M<sup>a</sup>. Filomena L. de Barros, “As comunas muçulmanas em Portugal - subsídios para o seu estudo”, in *Revista da Faculdade de Letras VII* (1990), II série, pp. 85 – 100.

<sup>99</sup> Saul A. Gomes, “Grupos Étnico-Religiosos e Estrangeiros”, p. 321.

soldos de moeda antiga pela capitação “*de Todo mouro forro que morar na dicta cidade*”<sup>100</sup>.

Como quer que seja, outras agremiações de mouros forros excluem efectivamente uma hipotética concessão de carta de foral, sendo objecto de outro tipo de relações contratuais com o respectivo senhor. Assim, no reguengo de Colares, a população islâmica, para além dos serviços relacionados com a conservação de edifícios (reparação do palácio real de Oliva, das casas de almedinas velhas do castelo de Sintra e manutenção dos eirados das torres), estava vinculada ao trabalho da terra, devendo ao soberano, no reinado de D. Dinis, um quarto da respectiva produção<sup>101</sup>, tanto relativa às herdades que tinham dos cristãos, como à suas (que detinham “*desde a povoação daquele lugar*”), como, ainda, no referente ao pomar do monarca, que trabalhava juntamente com a cristã<sup>102</sup>. Esta permanência gregária é, assim, redutível a uma mera presença, aferida apenas enquanto conjunto de indivíduos da fé islâmica, a que nunca, contudo, é reconhecida uma autonomia administrativa e a conseqüente estrutura comunal. Situação que, aliás, se plasma no próprio discurso do poder central, que designa sempre esta população como *mouros forros*, excluindo os designativos de *comum* ou *comuna*<sup>103</sup>.

Comunidades rurais, portanto, *inorgánicas* na perspectiva da poder político, mas cujos parâmetros vivenciais específicos, enquanto grupo diferenciado, obrigariam a uma regulamentação e organização internas, em consonância com os imperativos do seu credo religioso. Talvez este modelo se tenha multiplicado nas várias zonas do país, como parece sugerir a existência de uma “*mesquita de mouros*”, no termo de Marialva, desactivada e

<sup>100</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 287, fl. 60 v.

<sup>101</sup> Aumentada por D. Afonso III para a metade, mas novamente reposta na quarta parte por D. Dinis.

<sup>102</sup> “*Et ego conveni com predictis mauris isto quod de cetero dent quartam partem de pano de uino de lino de leguminibus et de omnibus aliis fructibus de omnibus hereditamentibus quos ipsi habent in dicto meo regalengo tam de hereditabus quos habuerant de christianibus quam de hereditabus quos abuerunt ex populacione ipsi loco et quod dent mihi quartam partem de illo quo laborauerint in dicto meum pomerium tam ipsi quam christiani quo ibi laborant et laborauerint*” - Pedro de Azevedo, *Os reguengos da Estremadura na 1ª dinastia*, doc. X, p. 12; Stéphane Boissellier, *Naissance d'une Identité Portugaise: La vie rurale entre Tage et Guadiana de l'Islam à la Reconquête (Xe-XIVe siècles)*, Lisboa, 1999, doc. 7, pp. 626-627.

<sup>103</sup> Ainda em 1497, dentro do quadro das compensações outorgadas aos usufrutuários das rendas das comunas islâmicas, no diploma que estipula a indemnização a pagar à rainha D.

transformada em pardieiro já em Setembro de 1415, aquando da sua doação, por D. João I, ao marechal do reino, Gonçalo Vasques Coutinho<sup>104</sup>.

### 1.2.2. Evolução institucional: os forais

Como actos legitimadores das comunas, as cartas de foral apresentam-se, nesta primeira fase, como as únicas fontes consistentes para a evolução jurídica do estatuto aplicado a estas comunidades<sup>105</sup>. Evolução pautada, no entanto, pelas prioridades dos outorgantes destes diplomas, e em que, por isso mesmo, avulta a questão tributária (numa dupla perspectiva, fiscal e de prestação de serviços), em detrimento de uma organização interna laconicamente circunscrita a uma única frase.

O sancionamento de uma outra alteridade (desta feita a dos *mouros forros* enquanto agremiação), passa, pois, pelo reconhecimento de uma personalidade jurídica destes grupos minoritários, que a concessão desses diplomas legitima e, implicitamente, envolve na complexa trama de poderes medievais, doravante assumida pelo direito. A importância do documento escrito, insere-se, assim, num emergente contexto comunicativo, que envolve a pessoa jurídica (*homo legens*) do outorgante, tanto quanto o conjunto dos contemplados, implicando, pois, uma maior atribuição de responsabilidade pessoal, do que o envolvido numa simples fórmula contratual de carácter oral<sup>106</sup>.

E se é certo que esta última deverá ter precedido a produção do texto, a sua formalização implica já um outro plano de comunicação entre os vários actores sociais, implicitamente consonante com o desenvolvimento de um conceito de estado burocrático, mas também vinculativo *de facto* a um discurso explícito e público (enquanto corroborado pelas assinaturas ou subscrições dos respectivos outorgantes e testemunhas), numa sugestiva solenização do próprio acto escrito, que se projecta nos documentos mais arcaicos.

---

Leonor por Sintra e Colares, os membros dessas agremiações são apenas designados por *mouros* – I.A.N./T.T., Livro 4 de Místicos, fls. 76 v. –77.

<sup>104</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 3, fl. 149.

<sup>105</sup> E excluindo, por agora, o que respeita aos mecanismos jurídicos que presidem à coexistência entre os membros dos três credos.

<sup>106</sup> Cf. Jack Goody, *A lógica da escrita e a organização da sociedade*, Lisboa, 1987.

Pierre Guichard salienta a diferença que, neste aspecto, se faz sentir entre as civilizações islâmica e cristã peninsulares, referindo que “a função da documentação escrita como fundamento dos direitos dos particulares e do Estado é certamente mais afirmada na estrutura sócio-política cristã, onde o sistema legislativo permanece, bastante tempo, muito pouco elaborado e onde o costume desempenha, a seu lado, um papel considerável”. Em contraponto, no lado islâmico, a tradição é mantida pelo corpo dos *faqih/s*, inerente ao próprio sistema, não dando lugar ao costume, constituindo-se, pois, os procedimentos orais, como um valor superior ao que é reconhecido no sistema cristão, possivelmente reforçado pela existência de fortes estruturas comunitárias<sup>107</sup>.

Nesta perspectiva, a ênfase dada ao diploma de 1170 não se justifica tanto pela negação linear de anteriores práticas similares de coexistência entre mouros forros e cristãos (ou, mesmo, por uma hipotética existência de comunidades prévias, com análogos parâmetros de coesão e organização sociais, preservados do período islâmico), como no facto de se tratar de uma primeira formulação de um estatuto que, com a perdurabilidade da escrita, permite, quer uma uniformização dos parâmetros a aplicar ao conjunto das comunas islâmicas, quer as bases estruturais de um progressivo desenvolvimento da jurisprudência reguladora das suas vivências.

A própria cronologia das cartas de foral atesta, por si, que elas não se constituíram como *criadoras* dessas comunidades, mas apenas formalizaram uma realidade pré-existente, consignada pela oralidade, mesmo nos casos de recomposição populacional mais tardia, como parece verificar-se com Évora e Beja<sup>108</sup>.

A comparação entre os quatro forais (Quadro 1 – Forais dos Mouros Forros) permite detectar uma matriz comum, quer no que ao carácter externo

<sup>107</sup> Pierre Guichard, *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XI<sup>e</sup>- XIII<sup>e</sup>)*, vol. I, Damas, 1990, p. 40. A leitura de Hermenegildo Fernandes revela-se, contudo, mais ampla no que respeita à noção global de Arquivo enquanto produção de memória dos dois blocos civilizacionais – cf. Hermenegildo Fernandes, *Entre Mouros e Cristãos. A Sociedade de Fronteira no Sudoeste Peninsular Interior (Séculos XII-XIII)*, diss. de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2000, Cap. II, *item* 2 (“Um postulado historiográfico e uma hipótese do radical corte entre o período islâmico e o período cristão ao ‘arquivo’”), pp. 64-92.

<sup>108</sup> Cf. Capítulo 2, *item* 2.1.

refere, quer no paralelismo das respectivas cláusulas, evoluindo, apenas, ambos os factores, no diploma de Moura. Assim, e à semelhança do que se verifica na concessão foralenga aos concelhos cristãos, em que são aplicados protótipos generalistas (por vezes, com a especificação de excepções, tendo em conta a realidade local), a coroa uniformiza para as comunas islâmicas um modelo que provara já a sua funcionalidade, explicitando-se na referência a Lisboa. Todas as cláusulas finais remetem, sem excepção, para essa realidade, quer numa redacção tão sucinta como as das cartas do Algarve e Évora (*“E em tudo o resto deveis fazer e usar como usam e fazem os meus mouros forros de Lisboa”*), quer na mais elaborada da de Moura (*“E nas outras cousas dêem a mim assim como me dão os meus mouros de Lisboa e eles ajam o dito foro e o uso e o costume, assim como os ditos meus mouros forros de Lisboa hão costume”*). Mais ainda, a fórmula surge também no corpo do texto do Algarve, ao referir-se ao vinho do soberano, e no de Moura, no próprio preâmbulo, reiterando-se uma outra vez, quando estabelece o pagamento da alfitra, *“segundo como dão os mouros do meu arrabalde de Lisboa”*.

Esta insistência, que tem como referente o diploma originário de 1170, levanta, no entanto a questão da omissão das outras comunas por ele instituídas, ou seja as de Almada, Palmela e Alcácer do Sal, tanto mais quanto a menção ao *foro* de Lisboa constitui uma constante ao longo das centúrias ulteriores. O facto dever-se-á à efemeridade destas comunidades como tais, perdas que foram essas fortalezas logo em 1190-91 devido à ofensiva almóada e, posteriormente, objecto de doação aos espatários, não se registando qualquer referência documental a uma hipotética continuidade comunitária islâmica nas duas primeiras (possivelmente em relação directa com a progressiva afirmação de Setúbal), embora Alcácer tenha, de facto, recuperado esse estatuto, embora sob jurisdição santiaguista<sup>109</sup>. Deste modo, apenas à comuna de Lisboa se pode imputar uma experiência isolada dos termos do respectivo foral por um período dilatado de tempo, justificando a subsequente aplicação deste arquétipo.

<sup>109</sup> Os treslados sucessivas do diploma, respeitando, logicamente, o original, levaram Gama Barros a considerar como comunas Almada e Palmela ainda no reinado de D. João I – H. da



## Quadro 1 – Forais dos Mouros Forros

### Foral de Lisboa

1170-III

D. Afonso Henriques, em conjunto com meu filho D. Sancho

faço carta de fidelidade e firmeza

a vós mouros que sois forros em Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer

para que na minha terra nenhum mal injusto recebais e para que nenhum dos meus cristãos nem judeus haja qualquer poder sobre vós, mas aquele quem vós, de gente e fé vossa, elegerdes por alcaide, esse mesmo vos julgue.

E isto faço para que me entregueis, cada ano, um morabitino por cada cabeça vossa, desde aquele tempo em que possais ganhar a vida

E que me deis alifira e azoque e toda a décima de todo o vosso trabalho.

E que prepareis todas as minhas vinhas e vendais os meus figos e o meu azeite, como vendem os habitantes da cidade, menos a terça parte para mim.

### Foral do Algarve

1269-VII-7

D. Afonso, rei de Portugal e do Algarve, juntamente com minha mulher e meus filhos

faço carta de foro e firmeza

a vós mouros que sois forros em Silves, Tavira, Loulé e St.ª. M.ª. de Faro

mando que nenhuns meus cristãos, nem judeus tenham poder, fazendo-vos mal ou força, mas aquele que for vosso pretor esse mesmo vos julgue.

E isto faço para que vós me entregueis, em cada ano, um morabitino de cada cabeça vossa, desde aquele tempo em que possais ganhar a vida.

E que me deis alifira e azeque e toda a décima de todo o vosso trabalho.

E que prepareis e tapeteis todas as minhas vinhas e que recolhais o meu vinho, assim como o recolhem os meus mouros forros de Lisboa

E em tudo o resto deveis fazer e usar como usam e fazem os meus mouros forros de Lisboa.

### Foral de Évora

1273-VIII-16

D. Afonso, rei de Portugal e do Algarve, juntamente com minha mulher e meus filhos

faço carta de fidelidade e firmeza

a vós mouros que sois forros em Évora

para que na minha terra nenhum mal recebais e para que os meus cristãos, nem judeus sobre vós tenham qualquer poder, mas aquele que vós, de gente e fé vossa, sobre vós por alcaide elegerdes, esse mesmo vos julgue.

E isto faço para que me entregueis, cada ano, um morabitino por cada cabeça vossa, desde aquele tempo em que possais ganhar a vida

E que me deis alifira, azeque e toda a décima de todo o vosso trabalho.

E que prepareis todas as minhas vinhas e vendais os meus figos e o meu azeite, como vendem os habitantes da cidade, menos a terça parte para mim.

E em tudo o resto deveis fazer e usar como usam e fazem os meus mouros forros de Lisboa.

### Foral de Moura

1296-II-17

Dom Denis pela graça de Deus rei de Portugal e do Algarve, a quantos esta carta virem faço saber que eu dou e outorgo a foro para todo sempre aos meus mouros forros da minha vila de Moura, assim aos presentes como aos que háo-de vir, tal foro qual háo os meus mouros forros da cidade de Lisboa

convem a saber: que nenhum não lhes faça mal sem razom e que nenhum meu cristão nem judeu não haja poderio sobre eles, mas aquele de sua gente e de sua fé que eles elegerem entre si por seu alcaide, esse os julge; e aquele que eles elegerem devo-lho eu a outorgar.

E isto lhes faço que eles dem a mim em cada um ano por cabeça senhas libras desde o tempo que ouver cada um mouro XV anos em diante v. v. geiras cada um por cabeça para meu serviço.

E que mi dem alifira, segundo como o dão os mouros do meu arravalde de Lisboa, e dizima do pão e das outras cousas que semearem e houverem dos herdamentos, e dizima do azeite e de todos frutos que lavrarem, e outros de suas vinhas. E o mouro que houver cabedal com que compre e venda, que me dê quarentena uma vez no ano; e outrossim o mouro que houver vacas ou ovelhas que nos dê quarentena uma vez no ano.

E nas outras cousas dêem a mim assim como me dão os meus mouros de Lisboa e eles ajam o dito foro e o uso e o costume, assim como os ditos meus mouros forros de Lisboa háo costume.

## Quadro 1 – Forais dos Mouros Forros

### Bibliografia:

- Foral de Lisboa - *PMH, Leges*, p. 396
- Foral do Algarve - *I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 97 v*
- Foral de Évora - *I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 124.*
- Foral de Moura - *I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 3, fl. 90*

Arquétipo, contudo, que não se fossilizou no primevo diploma, como a reiteração da cláusula deixa entrever. Para além do discurso generalista e bastante lacónico dos forais, o soberano não deixa de sublinhar as possibilidades de outro tipo de intervenção (nas elocuições “*em tudo o resto*” e “*nas outras cousas*”), expressando, provavelmente, uma gradação evolutiva do estatuto dos muçulmanos de Lisboa, coerente com as balizas cronológicas de cerca de um século, que separam o foral de 1170 dos do Algarve e de Évora. Evolução que claramente se consubstancia no texto de Moura (de que nos chegaram duas versões<sup>110</sup>), não apenas de um ponto de vista formal, que acompanha as mudanças da própria Chancelaria (na exclusão da referência a subscritores e nos próprios formulário e código linguístico adoptado, o português, em contraponto aos restantes, ainda em latim), mas sobretudo na especificação de algumas cláusulas e na inserção de outras, que complementam os discursos anteriores.

Assim, e sob o ponto de vista administrativo, verifica-se uma significativa alteração, consonante com a tendência centralizadora da Coroa na obrigatoriedade da confirmação régia do alcaide, eleito pela comunidade. No aspecto tributário particulariza-se que a capitação seria paga a partir dos 15 anos de idade (que representa a idade da maioridade, segundo a lei islâmica<sup>111</sup>), com contornos problemáticos<sup>112</sup> no que impende à expressão seguinte de “*v.v. geiras cada um por cabeça*”. Esta duplicação repete-se num outro trelado do diploma, desta feita com a numeração por extenso<sup>112</sup>, interpretando-a Gama Barros como a aplicação dessa imposição apenas aos indivíduos que trabalhassem essa ou superior área de terra<sup>113</sup>. Diferente perspectiva sugere Stéphane Boisselier, referindo a leitura de “15 geiras” (sic) e analisando-a como “a transformação da capitação simbólica numa pesada corveia (de trabalho?)”. Deste aspecto, e de uma explanação tributária não prevista nos diplomas anteriores (como o referente às transacções comerciais),

---

Gama Barros, “Judeus e Mouros em Portugal em tempos passados”, in *Revista Lusitana* 34 (1936), p. 207.

<sup>110</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 2, fl. 120. e Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fl. 9 v.

<sup>111</sup> Asaf A.A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, 4ª ed., Dehli, 1981, p. 197.

<sup>112</sup> “*cinco cinco geiras*” - I.A.N./T.T., Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fl. 9 v.

<sup>113</sup> H. da Gama Barros, “Judeus e Mouros em Portugal em tempos passados”, in *Revista Lusitana* 35 (1937), p. 225. Esta interpretação é seguida também por Saul A. Gomes, “Grupos Étnico-Religiosos e Estrangeiros”, p. 334.

conclui o autor pelo “agravamento global da fiscalidade” sobre as comunas muçulmanas<sup>114</sup>.

O texto não aponta, contudo, para essa fictícia transformação, consignando, explicitamente “*em cada ano por cabeça senhas libras*” (em consonância com o morabitino exigido nos restantes diplomas), sendo provável que as dez jeiras (duas vezes cinco jeiras) correspondessem, de facto, a um serviço, mas ao exigido nas vinhas do rei e especificada nos forais anteriores, cuja formulação demasiado genérica (e os consequentes conflitos, entre ou com, os membros das comunidades) obrigasse a uma precisão do que a cada indivíduo corresponderia efectivamente trabalhar (embora não sendo claro se a *jeira* se aplicaria a dias de trabalho ou a uma porção de terra a cultivar). O que, aliás, se parece confirmar num documento bastante posterior, elaborado sob D. João I, com a sistematização do pagamento dos direitos régios dos mouros forros do reino, ao referirem-se “*as auenças*” feitas sobre as vinhas do rei, que “*lhes foram dadas per seus forais pera adubar*”, serviço já resgatado, à data, por uma prestação monetária, de que o monarca recebia “*a saber delles mais e delles menos segundo a grandeza dessas uinhas e cumunas desses mouros*”<sup>115</sup>.

Por outro lado, também não parece possível interpretar as restantes cláusulas tributárias como um “agravamento global da fiscalidade” apesar de, para além do azaque e da dízima que incidia sobre a produção agrícola (já consagrados nos outros forais), se mencionar, ainda, a quarentena, aplicável a todas as transacções e ao gado ovino e vacum que os muçulmanos possuísem (que, contudo, foi acrescentada posteriormente à primeira publicação do foral). Tal facto deve-se imputar, uma vez mais, às necessárias adaptações aos requisitos concretos e sempre renovadas de uma vivência comunitária, não contemplados em textos tão sumários e generalistas (até porque não seria esse o seu objectivo), e cujas exigências teriam imperiosamente que passar por uma gradual explicitação, quer através de legislação complementar quer pelo reconhecimento escrito dos usos e costumes próprios.

---

<sup>114</sup> Stéphane Boissellier, *Naissance d'une Identité Portugaise*, p. 373.

<sup>115</sup> I.A.N./T.T., Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fl. 13, publicado em *PMH. Leges*, II, p. 99.

Deste modo, o diploma de Moura impõe-se pelo seu valor intrínseco enquanto testemunho de uma evolução jurídica da comuna lisboeta, que sofre significativas transformações no período dionisino, materializando-se na referência do próprio preâmbulo à concessão de *“tal foro qual hão os meus mouros forros da cidade de Lixboa”*. E, se efectivamente a quarentena se revela como um novo dado no quadro da fiscalidade islâmica, já não se consigna, em contrapartida, a dízima sobre o trabalho, de que D. Dinis isentara os membros daquela comunidade<sup>116</sup> (e igualmente os de Elvas<sup>117</sup>) em 1284.

A recorrência ao foro de Lisboa (que será uma constante ao longo dos séculos XIV e XV) projecta-se, ainda, neste reinado, no que à comuna de Moura refere, na explicitação da fiscalidade a aplicar sobre o gado dos muçulmanos.

Em 16 de Janeiro de 1315, uma carta régia responde às queixas de João de Braga, que tivera arrendados os direitos régios da mouraria dessa vila, e de João Domingues Pesqueiro que os tinha à data, os quais acusavam os mouros de lhes não pagar as imposições devidas, *“d’algumas cousas nem dos gados que an assi como os deuyam de dar”*. Por parte dos muçulmanos, os procuradores Çoleima (Sulaymān) e Ali (‘Alī) mostraram um diploma régio (presumivelmente o respectivo foral), cujo conteúdo referia ter-lhes o monarca outorgado *“foros e en alguuns que non eram estabelecidos que ouuessem e husassem como os meus mouros forros do Arrualde de Lixboa”*. Como no documento eram omissos alguns direitos, *“nem outrossi dos gaados que ouuesen”*, as partes concordaram que fosse sabida a *“uerdade quando era”*, por informação do juiz dos direitos régios de Lisboa, Abel Focem (Abū-l-Ḥusayn). Vistos os foros, foi enviada uma inquirição ao monarca que, a partir dela, ordena aos mouros de Moura o pagamento da quarentena por todo o gado que tivessem, de 40 cabeças *“Antre boys e uacas e bezeros e bezerras dem huma uaca assi pelo foro adeante”*, e, não chegando a esse valor, a conversão da prestação em dinheiro; ultrapassando-o, mas numa quantidade inferior a 80, devem pagar também em metálico o excedente dos 40 animais. O mesmo se aplicaria às ovelhas e cabras, *“que sse deuem contar nas ouelhas”*, e a

<sup>116</sup> I.A.N./T.T, Chancelaria de D. João I, livro 5, fl. 32

todo o outro gado que tivessem. Mas relativamente aos animais de tiro, “*de todas bestas que ouuerem Assi Eguas come de poldros e de poldras e de asnos e d’asnas e de Muuz e de Muaz que dem ende a dizima toda que neçerem ca Assi lho declarey eu ia outra uez per mha carta*”<sup>118</sup>.

O documento, produzido 19 anos após a concessão do foral, remete para uma efectiva produção normativa, de e para, a comuna lisboeta (de que parcos exemplos nos chegaram), funcionando como suporte de uma *memória* burocratizada a que o funcionalismo régio recorria, aplicando-a oportunamente às restantes estruturas comunais. Por outro lado, a explicitação da quarentena a aplicar ao gado vacuum, ovino e caprino, parece indiciar, mais do que uma precisão, uma verdadeira lacuna do texto do foral. Com efeito, a versão que nos chegou, através do traslado das Inquirições<sup>119</sup> omite esta cláusula, inserida, contudo, no texto da Chancelaria<sup>120</sup> em que, de facto, é consignada a quarentena, a pagar anualmente, por vacas e ovelhas. Parece, pois, tratar-se de um acrescentamento tardio, posterior a 1315, o que é consentâneo com a circunstância de não terem subsistido quaisquer originais destes diplomas foralengos. No entanto, omite-se aí a dízima das crias dos equídeos, asnos e muares, talvez por representarem uma actividade económica menos representativa (e, por isso mesmo, secundária do ponto de vista tributário), estabelecida também por D. Dinis para a população islâmica de Lisboa (“*ca Assi lho declarey eu ia outra uez per mha carta*”) e, conseqüentemente, extensível a Moura.

### 1.2.2.1. Terminologia árabe e direito islâmico

O discurso dos forais veicula, logo numa leitura prévia, uma simbiose entre as duas culturas, que se plasma na introdução de alguns vocábulos árabes, concretizada, não apenas numa perspectiva mais ampla, na adopção de um conjunto significativo de arabismos que perdurarão na língua

<sup>117</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 23, fl. 16.

<sup>118</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 3, fl. 90.

<sup>119</sup> I.A.N./T.T., Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fl. 9 v.

<sup>120</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 2, fl. 120.

portuguesa<sup>121</sup>, mas também numa interferência linguística pontual, decorrente da necessidade de adequar a legislação à matéria prescrita e, conseqüentemente, à realidade vivencial destas comunidades.

Dentro do primeiro conjunto, insere-se o vocábulo *forro*, do árabe *ḥurr* (“livre”, “liberto”), de cuja raiz foi também introduzida a forma nominal *ḥuriyya* (“liberdade”), sob a forma articulada<sup>122</sup>, *alforria*; das mesmas derivaram respectivamente os verbos *forrar* e *alforriar*. A esta categoria, se bem que com contornos mais problemáticos, pertence, ainda, o termo *alcaide*, que, se etimologicamente deriva de *al-qā'id*, (“chefe”, “comandante”), participio activo de *qāda* (“guiar”, “conduzir”, “dirigir”), parece, no entanto, neste contexto específico referir-se a *al-qāḍī* (participio activo de *qadā*, - “julgar”), ou seja, o juiz, ao discriminarem-se nos diplomas foralengos apenas as atribuições judiciais desse magistrado (“*mas aquele quem vós, de gente e fé vossa, elegerdes por alcaide, esse mesmo vos julgue*”).

De facto, os dois étimos geraram, em português, palavras distintas, respectivamente *alcaide* e *alcalde*, este último mantendo o significado original, ao designar os juizes municipais, conjuntamente com o termo, também de origem árabe, *alvazil* (>*al-wazir* – “ministro”, “vizir”), sofrendo já de uma mutação semântica consonante com a realidade comunitária cristã, e o latino *judex*, com o seu correspondente português *juiz*. Na análise de Alexandre Herculano, a aplicação destes vocábulos corresponderia a quatro tipos de fórmulas: o modelo de Santarém, com a denominação de *alvazis*, o de Salamanca, *alcalde e judex*, os de Évora e Ávila, *juizes* (se bem que ao norte do Alentejo e Beira Baixa este nome seja substituído pelo de *alcaldes* que, no entanto, tende a desaparecer) e, finalmente, os denominados concelhos perfeitos, em que se alterna o emprego destes três vocábulos<sup>123</sup>.

É de sublinhar que o étimo *alcalde* acaba efectivamente por ser assimilado, segundo José Pedro Machado “por influência do *alcaide*, com que

<sup>121</sup> Relativamente a este aspecto, José M<sup>a</sup>. Fórneas Besteiro chama também a atenção para a influência da sintaxe árabe no castelhano, “por muito oculta e primitiva que seja” - José M<sup>a</sup>. Fórneas Besteiro, “Observaciones sobre semântica y lexicología del árabe andalusí”, in *Actas del Congreso Internacional sobre interferencias arabo-romances y paralelos extra-iberos*, ed. por Jordi Aguadé, Frederico Corriente y Marina Maruagán, Zaragoza, 1994, p. 91.

<sup>122</sup> Ou seja com a precedência do artigo *al*.

<sup>123</sup> Alexandre Herculano, *História de Portugal*, Notas críticas de José Mattoso, tomo IV, Lisboa, 1981, pp. 190-191.

desde cedo se confunde<sup>124</sup>, registando-se, no entanto, a sua utilização ainda na segunda metade do séc. XIII, por exemplo, nos forais de Pena da Rainha (1268) e de Avis (1269)<sup>125</sup>. Relativamente a *alcaide*, o chefe militar, de delegação régia, as fórmulas oscilam entre o léxico árabe e o latino (*pretor*), no qual, não obstante, recaem em algumas circunstâncias igualmente competências inerentes a práticas judiciais<sup>126</sup>.

Também para a realidade muçulmana se verifica a aplicação da forma latina, sendo o *pretor* o magistrado referido no foral do Algarve (em contraponto ao *alcaide* dos restantes diplomas), como ainda num documento de doação de D. Afonso III a Galibo (Ġālib), *pretor* dos mouros do Arrabalde de Lisboa, de umas casas da *pretoria* onde vivia, as quais tinham sido de Omar (°Umar), quando exercera esse mesmo cargo (1262-III-12)<sup>127</sup>.

Em qualquer dos casos é o étimo árabe que acaba por se impor, sendo paradoxal que, no universo documental outorgado à minoria islâmica, a terminologia adoptada (*alcaide*) se revele mais consentânea com o referente *alcalde* e, portanto, com a ideia de *juiz* (até na questão da eleição desta magistratura), do que com o seu homólogo cristão, tanto mais quanto será esse o léxico adoptado para as comunas islâmicas de Castela<sup>128</sup>. Há, no entanto, que ter em conta todo o contexto referencial em que estes termos se inserem,

<sup>124</sup> José Pedro Machado, *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, 3ª ed., vol.I, Lisboa, 1977, entrada "Alcalde", p. 179.

<sup>125</sup> Cf. Alexandre Herculano, *op. cit.*, tomo IV, pp. 200-201.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p.120. Bom exemplo desta situação é o que se refere aos privilégios outorgados ao concelho de Lisboa por D. Sancho I, determinando, entre outras cláusulas, que os judeus e mouros feridos se queixem ao *pretor e alvazis*, segundo fora concedido no reinado anterior ("*Mando etiam de Mauris et de iudeus percussis ut ueni ante se conqueri pretor et aluazilibus sicut fuit consuetudo tempore patris mei*") - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 54. Esta disposição terá, no entanto, de ser modificada com D. Afonso III, em Junho de 1257, numa carta dirigida aos *pretores de terra e mar, alvazis e concelho de Lisboa*, em resposta às queixas dos vizinhos da cidade contra a interferência do *pretor* e dos *maiores* na aplicação da justiça. O soberano especifica que os *alvazis* "*julguem (...) segundo o seu foro e a sua carta*", e interdita a ingerência do *pretor* nesta matéria, particularizando que os pescadores, mouros e judeus respondam, apenas, perante os *alvazis*, ou, no caso de existir, perante aquele que os tiver em comenda - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 54 v. No mesmo sentido, e já num período mais tardio, se agrava o concelho de Santarém pelo facto de judeus e mouros deverem ir a juízo do *alcaide e alvazis*, confirmando D. Dinis esta disposição em todas as demandas com os cristãos - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 54 v.

<sup>127</sup> "*(...) do et concedo vobis ...illas meas casas Pretorie de Arrualde de Mauris vlixboni in quibus morant que case fuerunt de Omar mauro quondam pretor de mauris de dicto Arreualde vlixboni (...)*" - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 66 v.

<sup>128</sup> Cf., por exemplo, Miguel Angel Ladero Quesada, "Los Mudejares de Castilla en la Baja Edad Media", in *Los Mudejares De Castilla y Otros Estudios de Historia Medieval Andaluza*, Granada, 1989, p. 54. Sobre a utilização e evolução do termo cf.: Felipe Maíllo Salgado, *Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media*, 3ª ed, Salamanca, 1998, pp. 308 - 310.



com significativas variantes sincrónicas, consonantes ao particularismo das muitas realidades que abrangem, e à inexistência, em muitos casos, de uma delimitação concreta de competências, em que as funções administrativas se mesclam com as judiciais. A própria evolução do campo semântico dos vocábulos *alvazil*, *alcaide*, *pretor* remete para um conceito intrínseco em que convergem as ideias de *chefe* e *juiz*, consentâneas com uma sociedade que se encontra, ainda, em plena estruturação.

Esta aproximação entre as duas competências emerge, aliás, na estrutura política de Al-Andalus. A primeira *fitna*, após a queda do califado de Córdoba, consigna um vácuo de poder, preenchido pelos *qāḍīs* das cidades, membros de importantes famílias locais, cuja importância advém da riqueza ou do *‘ilm* (“conhecimento”, “ciência”), ou, na maioria dos casos, do conjunto de ambos os factores, juntamente com uma experiência na administração da cidade através do próprio exercício do cargo de juiz<sup>129</sup>. Aspecto que remete para uma percepção de legitimidade desta situação, considerada como uma assumpção natural do poder, através de uma autoridade universalmente aceite, não aplicando, por isso, as fontes coevas, o epíteto de rebeldes aos consignatários deste recém-adquirido estatuto<sup>130</sup>. Situação que se repetirá, aliás, na rebelião contra os Almorávidas e posteriores reinos de taifas, em que, uma vez mais, os *qāḍīs*, juntamente com outros notáveis das cidades, assumirão o poder (em teoria na sua qualidade de delegados do califa ou do *sultān*, sendo, ainda referidos, como deputados ou *nā’ib* do Profeta<sup>131</sup>), mas, também, numa escala mais ampla, nas designadas terceiras taifas, quando o poder dos Almóadas desaparece<sup>132</sup>.

Esta noção de legitimidade na transmissão do poder político para o *qāḍī*, contemporâneo da estruturação das comunidades mudéjares portuguesas, poderá marcar uma percepção interna na interiorização do respectivo vocábulo. Assim, o *alcaide* muçulmano dever-se-á reportar a um referente específico, distinto, tanto dos *alcaldes* como dos *alcaldes* cristãos, em que convergiria a

<sup>129</sup> Maribel Fierro, “The *Qāḍī* as Ruler”, in *Saber Religioso y Poder Político en el Islam. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, 1994, p. 106.

<sup>130</sup> *Idem*, p. 107.

<sup>131</sup> *Idem*, p. 108

<sup>132</sup> cf. Manuela Marin, “A L’extrémité de l’Islam Médiéval. Élités urbaines et islamization en Algarve”, in *Annales: Histoire Sciences Sociales* 2 (1998), p. 372.

direcção do respectivo colectivo com a autoridade judicial absoluta sobre a mesmo, numa concatenação que abrangeria tanto a ideia de *qāḍī* (“juiz”) como a de *qā'id* (“chefe”, “autoridade suprema”) da respectiva comunidade. De resto, esta dupla adscrição emerge em, pelo menos, um texto arquivístico, na auto-intitulação do *faqīh* Abū 'Abd Allāh b. Muḥammad, que, em 1231, pactua a capitulação de Minorca com Jaime I de Aragão, em nome da população e de sessenta notáveis, como *qāḍī* e *qā'id* da respectiva comunidade<sup>133</sup>.

Finalmente, um último arabismo se detecta nos forais de Lisboa, Algarve e Évora, o *morabitino*, que José Pedro Machado interpreta como *murābiṭī* (*dinār*) ou seja, literalmente “(dinar) dos Almorávidas”<sup>134</sup>, tendo-se adoptado em português apenas o adjectivo, empregue como forma nominal. O vocábulo, que se apresenta também na variante *maravedi*, reflecte a importância da circulação da boa moeda de ouro, reintroduzida na Península Ibérica justamente pelos almorávidas, tendo-se popularizado e generalizado de tal forma, que passou a designar tanto o numerário desse metal, como o de prata, ou mesmo a moeda de conta, efectivamente paga em *dinheiros* ou, até, em géneros<sup>135</sup>. Embora a evolução da cunhagem monetária se tenha naturalmente desdobrado noutros exemplares ao longo do período das segundas taifas e com os almóadas, coexistindo ainda com as “nacionais”, a contagem com base no morabitino só cedeu gradualmente ao sistema romano-francês, assente na libra, a partir da terceira década do séc. XIII, mantendo-se, não obstante, ambos os sistemas até finais da centúria<sup>136</sup>.

Deste modo, no foral de Moura, de 1296, o feito da capitação exprime-se já nesta última unidade monetária, embora não permita uma equivalência entre as respectivas quantias exigidas, pois, ao morabitino previsto nos restantes diplomas, contrapõe a expressão genérica de *senhas libras* por cabeça.

<sup>133</sup> Robert I. Burns; Paul E. Chevedden, *Bilingual Surrender Treaties in Muslim-Crusader Spain*, Leiden-Boston-Köln, 1999, p. 141.

<sup>134</sup> José Pedro Machado, *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, 3ª. ed., vol.IV, Lisboa, 1977, entrada “morabitino”, p. 163.

<sup>135</sup> A.H. de Oliveira Marques, “A circulação e a troca de produtos”, in *Portugal em Definição de Fronteiras: do Condado Portucalense à Crise do Séc. XIV*, coordenação de Maria Helena da Cruz Coelho e Armando Luís de Carvalho Homem (= *Nova História de Portugal*, vol. III, dir. de Joel Serrão e A.H. de Oliveira Marques), Lisboa, 1996, pp. 523-524.

Um outro grupo de palavras árabes é constituído por aqueles vocábulos cuja aplicação se restringe apenas à realidade muçulmana, porque imanentes de preceitos religiosos ou de práticas fiscais próprias do mundo islâmico. Assim, o *azoque* ou *azeque* corresponde a *al-zakā*<sup>137</sup>, a única medida tributária de facto estabelecida no Alcorão (e que constitui um dos cinco pilares do Islão), como a esmola legal, que recaía sobre todos os tipos de bens, móveis e de raiz, incidindo, pois, sobre as propriedades e não sobre as pessoas. Contudo, o termo já não é utilizado no foral de Moura, substituindo-se e explicitando-se pela dízima da produção agrícola e a quarentena dos proventos comerciais e do gado ovino e caprino.

De facto, a jurisprudência medieval considerava que o *zakā* incidia em dois domínios distintos, os bens expostos à vista (*zāhir*) e os escondidos (*bātin*), correspondendo à primeira categoria, o gado (no qual apenas se consideravam os camelos, as vacas e as ovelhas, como os únicos que geravam a obrigação de satisfazer a esmola legal, e cuja quantia, geralmente fixada em géneros, era variável), e os frutos e cereais (cujas espécies tributáveis dividiam as várias escolas jurídicas), em que recaía a dízima canónica, paga por ano solar. Nos últimos, inseriam-se, entre outros, todos os bens destinados ao comércio, se o seu valor fosse superior a um mínimo previamente estabelecido, sujeitos ao pagamento de 2,5% sobre a sua soma total<sup>138</sup>.

Valores que coincidem plenamente com os estabelecidos para Moura, relativamente às exigências fiscais sobre a produção agrícola e a gerada pelas actividades comerciais, o que poderia pressupor que, em finais do séc. XIII, o vocábulo árabe teria sido definitivamente superado, dando lugar à sua tradução por termos mais consentâneos e perceptíveis à realidade cristã, expressos, conforme o referente, na dízima e na quarentena. Não obstante, ele ainda se regista no reinado de D. João I, na sistematização das exigências tributárias a que os muçulmanos do reino estavam sujeitos<sup>139</sup> e, posteriormente, em 1464,

<sup>136</sup> *Idem*, p. 526.

<sup>137</sup> Forma fonética /azzakā/.

<sup>138</sup> Soha Abboud Hagggar, "Leyes musulmanas y fiscalidad mudéjar", in *Finanzas y Fiscalidad Municipal-V Congreso de Estudios Medievales*, Ávila, 1997, pp.170-171.

<sup>139</sup> I.A.N./T.T., Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fls. 10 v. - 14; publicado *PMH.Leges*, pp. 98-100.

aquando da doação, entre outros, dos direitos dos mouros de Santarém ao infante D. Fernando.

No primeiro caso, o *azaqui* é definido, na última parte do diploma, na sua concepção original, conforme ao léxico dos forais: “*E os dereitos sobredictos que nos foraaes desses mouros he chamado azaqui sse toma por dizima de darem a el rey de dez huum e de quarenta hum, como o davam ao rey mouro quando a terra era de mouros*”<sup>140</sup>. A sua aplicação concreta, contudo, testemunha já uma evolução que se exprime na referência ao “*azaqui dos seus cabedais e a dizima das novidades*”<sup>141</sup> (como se de realidades distintas se tratasse), o que sugere uma tendência de assimilação dos parâmetros linguísticos da maioria na definição tributária, que à data da elaboração do diploma, se exprime pela restrição do conteúdo semântico do vocábulo. Neste sentido, regista-se a necessidade de especificar pontualmente o seu significado (através de expressões como o “*azaqui que he chamado quarentena, a dizima que he chamado azaqui ou que se chama no dito foral azaqui, ou, ainda, azaqui que he chamado dizima ou quarentena*”), postura apenas justificável face a uma gradativa comutação do étimo árabe nos seus equivalentes quantitativos enunciados em português justamente através dos termos *dízima* e *quarentena*.

Necessidade que, aliás, advém de um letrado da comuna lisboeta, Yūsuf b. Ibrahīm b. Yūsuf al-Laḥmī, “*tabaliom lecionado em dereito dos mouros*” (a quem o monarca ordenou este levantamento) que, como membro de uma elite intelectual, se revelaria naturalmente mais apto na interpretação dos preceitos da lei islâmica do que o conjunto dos seus congéneres, para os quais, muito possivelmente, se imporiam já os critérios da maioria cristã, levando ao progressivo esvaziamento do conceito. Assim, a tendência do vocábulo aponta para um outro estágio de mutação semântica, em que sobrevive despida do

<sup>140</sup> I.A.N./T.T., Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fl. 14, publicado em *PMH. Leges*, II, p. 100. Stéphane Boisselier interpreta incorrectamente este diploma, afirmando: “O longo costume dos mouros (do qual não existe senão uma versão redigida no séc. XV, mas que se pode considerar como constituída no séc. XIV) não menciona o *azaqui* como um imposto islâmico; é verdade que as suas diversas modalidades já não têm qualquer relação com a legalidade corânica” - Stéphane Boisselier, *Naissance d'une Identité Portugaise*, p. 373, nota 44. É de notar ainda que, de facto, existem duas versões do diploma, e não apenas uma única, como o autor refere - cf. M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, *A comuna muçulmana de Lisboa (sécs. XIV e XV)*, Lisboa, 1998, p. 64-65.

<sup>141</sup> *Idem*, fl. 10 v., p. 98..

seu conteúdo original, que se consubstancia, no documento de Santarém, com a definição do termo associada apenas ao mouro que for além-mar, o qual “*deue dar mais azequy a que chamam quorentena*”<sup>142</sup>.

Destino diferente é o do léxico *alfitra*, do árabe *al-zakāʿ al-fiṭra* (“esmola de nascimento”), que se podia apresentar como *zakāʿ al-fiṭr* (“esmola da ruptura do jejum”), ou, ainda, *zakāʿ al-ruʿūs* (“esmola das cabeças”), porque pagável justamente no final do mês de Ramadão, sendo tributável *per capita* sobre todas as pessoas *nascidas*, independentemente do seu sexo e idade<sup>143</sup>. Esta prática era originalmente considerada como uma redenção pelas possíveis infracções incorridas durante o ano, correspondendo, geralmente, a uma contribuição em espécies, embora existam divergências entre as escolas jurídicas sobre a possibilidade de ser satisfeita em metálico.

O vocábulo expressa-se, de facto, no contexto do mudéjarismo português, por uma capitação que incidia sobre todos os muçulmanos desde que nasciam, conforme se estipula na referida declaração dos direitos dos mouros<sup>144</sup>, na qual se menciona o respectivo pagamento nos primeiros dias de Janeiro (embora para Santarém a data indicada seja o primeiro de Março), e que se fixou, em finais do séc. XIV, na quantia de seis dinheiros. A persistência do termo (que se regista, ainda, em 1464, com a expressão *cabeça d'alfitra*<sup>145</sup>) justifica-se em função de uma outra imposição *per capita*, com a qual se não confunde, a aplicável apenas aos muçulmanos varões maiores de idade, expressa nos forais de Lisboa, Algarve e Évora através de “*um morabitino por cada cabeça vossa, desde aquele tempo em que possais ganhar a vida*”, e no de Moura, “*por cabeça senhas libras desde o tempo que ouver cada um mouro XV anos*”.

Assim, se ambos os preceitos emanam do direito islâmico, o último encontra a sua aplicação específica na *ḡizya*, contribuição pessoal que impendia sobre os não-muçulmanos integrados no *dār al-Islām* (território islâmico), como símbolo da sua submissão, convertendo-os em *ahl al-dimma*

<sup>142</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 335, fl. 162 bis

<sup>143</sup> Soha Abboud Haggar, “Leyes musulmanas y fiscalidad mudéjar”, p. 171.

<sup>144</sup> I.A.N./T.T., Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fl. 10 v., publicado em *PMH. Leges*, II, p. 98. José Pedro Machado interpreta incorretamente este termo como “tributo dizimo dos gados que os mouros tolerados, não convertidos, pagavam aos reis de Portugal” – *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, 2ª ed., tomo I, Lisboa, 1989, entrada “Alfitra”, p. 322.

("gente da protecção"). Deste modo, e em troca do reconhecimento da sua liberdade religiosa (e, mesmo, de uma certa autonomia administrativa e judicial) e da protecção (pelo menos teórica) dos novos senhores, o tributo era arrecadado entre todos os varões adultos, livres, capazes de trabalhar e sem taras, isentando-se não apenas as mulheres e as crianças, com também os idosos, inválidos, escravos, mendigos, loucos e, em alguns casos, igualmente os monges<sup>146</sup>.

As marcas linguísticas do árabe presentes nos forais outorgados aos muçulmanos do território nacional, denotam, portanto, mais do que uma influência generalista, imputável às importações lexicais que perdurarão no português, a perpetuação do direito islâmico na sociedade medieva, que extrapola os próprios vocábulos, para se fixar também numa explicitação de conceitos dele decorrentes, como é o caso da *ğizya*.

Mais ainda, o carácter excepcional na documentação foralenga da cláusula de obrigatoriedade do trabalho comunitário nas vinhas do soberano, se é passível de ser interpretada como um nova imposição imputável ao estatuto de vencidos, pode remeter igualmente para uma realidade islâmica, a *suhra*, que se traduz numa prestação de serviços não remunerados. Referida desde a época dos primeiros omíadas de Damasco, que a adoptaram dos Sassânidas, a sua prática regista-se no Oriente mas também em Córdova, na época califal, onde incidia sobre os lavradores mais pobres que realizavam trabalhos obrigatórios no campo, nas épocas da sementeira e da colheita, sob supervisão militar<sup>147</sup>. O vocábulo *sofra* encontra-se, efectivamente documentado no contexto do mudejarismo peninsular (embora não no português<sup>148</sup>), incidindo sobre aspectos tão variados como a obrigação de transporte de lenha e água para o senhor ou da reconstrução e reparação de muralhas, registando-se, contudo, em Valência, sob esta acepção, também o

<sup>145</sup> I. A.N.T.T., Núcleo Antigo, nº 335, fl. 162 bis

<sup>146</sup> Soha Abboud Hagggar, "Leyes musulmanas y fiscalidad mudéjar", p.175; Anne-Marie Eddé *et alii*, *Communautés chrétiennes en pays d'Islam - du début du VII<sup>e</sup> siècle au milieu du XI<sup>e</sup>*, 1997, pp. 57-58.

<sup>147</sup> Soha Abboud Hagggar, "Leyes musulmanas y fiscalidad mudéjar", pp. 182-183.

<sup>148</sup> Embora o vocábulo português "safra" possa advir desse étimo árabe. José Pedro Machado considera-o "de origem obscura (arábica?)" – cf. José Pedro Machado, *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, 3<sup>a</sup>. ed., vol.V, Lisboa, 1977 entrada "Safra", pp. 138-139.

encargo das vinhas do soberano, de que explicitamente Jaime I eximiu os mudéjares em 1262<sup>149</sup>

O conjunto destes factores pressupõe, pois, uma concepção bilateral da redacção do primeiro diploma (aplicado como modelo dos demais), em cuja produção teriam intervindo activamente os intérpretes da lei muçulmana, tanto mais quanto as medidas fiscais previstas parecem revelar toda uma preocupação com a legalidade islâmica, excluindo qualquer tipo de impostos não-canónicos (*mağārim*), com excepção das corveias nas vinhas do soberano. Postura que, aliás, se documentará posteriormente, com a constante recorrência da Coroa a *licenciados* ou *letrados em direito de mouros* da comuna lisboeta, sempre que ocorre a necessidade de sistematizar ou de clarificar normas legais a aplicar a essas comunidades.

A permanência desta população estrutura-se, assim, em moldes decalcados da civilização islâmica, caracterizando-se, antes de mais, pelo regime jurídico de *protecção*, correspondente à *dimma* muçulmana. O vocábulo que, a nível semântico, significa “a protecção de que se goza”, “segurança que desfruta um cliente”; “cliente”, “o que está sob protecção”, ou ainda, “pacto”, “aliança que assegura a protecção”, “a segurança”<sup>150</sup>, aplica-se, no seu contexto ideológico, aos não-muçulmanos submetidos à autoridade islâmica, os *dimmihs* ou *ahl al-dimma* distinguindo-se, assim, dos *harbiyy<sup>fn</sup>* ou habitantes do *dār al-ḥarb*, zona de guerra permanente<sup>151</sup>.

Estatuto cujas origens se encontram, por um lado, nos versículos corânicos e na atitude do Profeta face às comunidades cristãs e judaicas e, por outro, nos pactos concertados durante o período da conquista, sendo o mais emblemático o concluído com os habitantes de Damasco, possivelmente em 636 (embora as fontes não sejam unânimes sobre esta data), e atribuído ao califa ʿUmar (633-644) ou ao seu general Abū ʿUbayd. No entanto, as versões mais antigas deste designado Pacto de ʿUmar, não remontam para lá do séc.

<sup>149</sup> Robert I. Burns, “Los Mudéjares de Valencia: temas y metodología”, in *I Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Madrid-Teruel, 1981, p. 459.

<sup>150</sup> Eva Lapidra Gutiérrez, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alicante, 1997, p. 286.

<sup>151</sup> Na crónica árabe referente ao Andalus, o termo *dimma* não se refere exclusivamente aos cristãos, sendo também utilizada, embora muito esporadicamente, para designar os clientes-*mawāli* – muçulmanos, no seu sentido genérico de *protecção* – Eva Lapidra Gutiérrez, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, p. 307.

XII, devendo a sua fixação ter-se processado apenas sob o reinado do califa abássida al-Mutawakkil (847-861). É, de facto, sob este soberano que converge todo um processo de uniformização da *dimma*, resultado de uma longa evolução, em que ressalta uma primeira tentativa de codificar este estatuto pelo jurista árabe Abū Yūsuf Ya<sup>c</sup>qūb, *qādī* de Bagdade (m. 798), inscrito no movimento mais geral da elaboração do direito sunnita e do aparecimento das suas primeiras escolas jurídicas<sup>152</sup>.

Aos *dimmi's* era, pois, exigida a *ğizya*, já prevista no Alcorão (IX, 2), que estabelece a sua condição de *tributários* do poder islâmico: "Combatei aqueles que não crêem em Deus nem no Último Dia, que não declaram ilícito o que Deus e o seu Enviado declararam lícito, que não praticam a religião da verdade, entre os detentores das Escrituras, até que paguem o tributo (*al-ğizya*) das suas mãos e fazendo-se pequenos"<sup>153</sup>. Para além desta capitação, aplicada apenas aos adultos varões, os *dimmi's* estavam ainda obrigados ao pagamento do *harāğ*, ou imposto sobre os bens fundiários, não mencionados no Alcorão, mas justificável em função do direito eminente da comunidade muçulmana sobre as terras conquistadas<sup>154</sup>.

Este estatuto jurídico, naturalmente complementado por outras medidas, em função dos pactos estabelecidos nas várias regiões e da consequente evolução sócio-política dos múltiplos estados islâmicos, encontra também a sua expressão no contexto peninsular, na *protecção* concedida aos cristãos e judeus. Regime que, se necessariamente conluiava uma discriminação civil e legal, garantia, em troca, a liberdade religiosa, a autonomia comunitária, e a

<sup>152</sup> Anne-Marie Eddé et alii, *Communautés chrétiennes en pays d'Islam - du début du VII<sup>e</sup> siècle au milieu du XI<sup>e</sup>*, Paris, 1997, pp. 55 – 57.

<sup>153</sup> A expressão final *wa hum sağirūn* remete para uma clara situação de inferioridade, que, segundo as escolas jurídicas, se deveria exprimir no próprio acto de pagamento, variando, contudo, na sua exegese. Para os shafi'itas, por exemplo, a humilhação consistiria no simples facto de o contribuinte satisfazer pessoalmente esta imposição, sem possibilidades de recorrer a qualquer intermediário, baseando a sua interpretação da última parte da aleia ("*hattā yuf tū al-ğizyata'an yad<sup>m</sup>*"); para outras, ela dever-se-ia exprimir de forma mais visível, no facto de ser paga de pé, enquanto o funcionário responsável pela sua cobrança se encontrava sentado - Eva L. apiedra Gutiérrez, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, p. 288; *idem*, "Los reyes de taifas como dhimmies y su posible repercusión en la terminología referida a los cristianos en las fuentes árabes", in *Bataliús II. Nuevos Estudios sobre el Reino Taifa de Badajoz.*, ed. Fernando Díaz Esteban, Madrid, 1999, pp. 42 – 59.

<sup>154</sup> Mikel de Epalsa, "El derecho político musulmán y su influencia en la formación de Álava (siglos VIII-XI)", in *Congreso de Estudios Históricos. La formación de Álava. 650 Aniversario del pacto de Arriaga (1332-1982)*, Victoria-Gasteiz, 1984, pp. 303-313.



liberdade de exercer a respectiva actividade profissional, excluindo, não obstante, esses grupos minoritários do poder político e interditando-os de qualquer manifestação exterior que implicasse uma atitude de agressão ou superioridade face aos membros da religião hegemónica. A relação estabele-se, pois, entre o Estado islâmico e as respectivas comunidades, cujas autoridades eram responsabilizadas perante esse mesmo poder, relevando, como o refere M. García-Arenal, um limite inferior, que garantia uma segurança média, no que respeita à autonomia do grupo, e um limite superior que travava a mobilidade social. Nos períodos de estabilidade, as garantias prevalecia; nos períodos de tensão ou de perturbações sociais, reforçavam-se os aspectos discriminatórios do pacto<sup>155</sup>.

#### 1.2.2.2.. – Da *dimma* islâmica à protecção cristã

A evolução do processo de *Reconquista* e a agitação política a partir da queda do califado omíada, determinam um novo relacionamento entre os blocos cristão e muçulmano, que se expressa, a partir do séc. XI, no pagamento de *párias* aos reinos cristãos, como meio de assegurar a independência dos reinos de taifa. Assim, os próprios poderes muçulmanos vêem-se compelidos a impor a *ğizya* também aos seus súbditos islâmicos, como forma de satisfazer essas pesadas contribuições, dando origem a um outro tipo de *tributários*, o dos pequenos estados islâmicos face aos seus vizinhos mais poderosos do Norte. Esta situação reflecte-se na ambiguidade dos termo *dimmi* ou *ahl al-dimma*, substituído na cronística, a partir do séc. XII, por *mu'āhid* (“o que está sob pacto”), com referência aos membros das comunidades minoritárias<sup>156</sup>.

A rendição de Toledo a Afonso VI (1085) e a consequente intervenção dos Almorávidas na Península Ibérica, consubstancia a desestabilização nas relações entre o poder islâmico e as minorias hispânicas. As investidas cristãs

<sup>155</sup> Mercedes García-Arenal, “Rapports entre les groupes dans la Péninsule Ibérique. Les conversions des juifs à l’islam (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)”, in *Minorités Religieuses dans l’Espagne Médiévale. Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 63-64 (1992) ed. Manuela Marin e Joséph Pérez, p. 93.

<sup>156</sup> Sobre a aplicação da *ğizya* no contexto muçulmano ver Soha Abboud Hagggar, “Leyes musulmanas y fiscalidad mudéjar”, p.176. Da utilização de *mu'āhid* na cronística islâmica ver Eva Lapiedra Gutiérrez, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, p. 307.

em território muçulmano com o aproveitamento da população moçárabe aí fixada para povoar as terras do Norte, tornam-se particularmente gravosas com a expedição de Afonso I de Aragão, em 1125-1126, que, em resposta ao apelo dos cristãos de Granada, penetrou profundamente em território islâmico, num itinerário que, segundo V. Lagardère, se pautou deliberadamente pela locação de comunidades moçárabes, passíveis de engrossar os contingentes militares do monarca<sup>157</sup>. Um número significativo desses elementos acompanhou-o, mesmo, de regresso ao reino, sendo-lhe concedido foro em Junho de 1126, num processo que facilitou, em grande medida, o repovoamento do vale do Ebro<sup>158</sup>.

Esta campanha militar, se evidencia, por um lado, a fragilidade do aparelho militar almorávida, desencadeia, por outro, a consciencialização do perigo que a minoria cristã poderia representar para o estado islâmico. Assim, a deslocação a Marraquexe, à corte do *amir al-muslim*<sup>m</sup>, °Alī ibn Yūsuf ibn Tāšufin, do *qāḍī* de Córdoba, Abū-l-Walid Ibn Rušd (avô de Averróis), e a consequente emissão de uma *fatwā* pela qual se deportariam os cristãos remanentes de Granada, Sevilha e Córdoba, para o Norte de África, sob a acusação de terem rompido o pacto a que estavam sujeitos, ao colaborar com o inimigo<sup>159</sup>, mais não faz do que proporcionar uma solução desejada para o problema, isolando do contexto peninsular essa ameaça latente, para a manter sob um rígido controlo em território magrebino, porquanto mais perto das autoridades centrais. No entanto, este exílio, levado a cabo pelos Almorávidas, inscreve-se nos próprios parâmetros jurídicos da *ḍimma*, apoiado que foi na consulta prévia dos *faqih*s e na alegação de terem sido os próprios moçárabes a violar o seu estatuto de tributários, numa postura legitimadora da reivindicação desses *Mulattamūn* como os defensores da estrita ortodoxia sunita-malekita.

<sup>157</sup> Vincent Lagardère, "Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H/1125 en Andalus", in *Studia Islamica* 67 (1988), p. 100.

<sup>158</sup> Bernard Reilly, *Cristãos e Muçulmanos: a luta pela Península Ibérica*, Lisboa, 1996, p. 201.

<sup>159</sup> Jean-Pierre Molénat sublinha o facto de esta medida envolver apenas aqueles cristãos que escolheram ficar na sua terra e não seguir Afonso o Batalhador na sua retirada para o Vale do Ebro, atitude que pressupõe a sua determinação em continuar sob o domínio muçulmano, mesmo que o almorávida – Jean-Pierre Molénat, "Sur le rôle des almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en Al-Andalus", in *Al-Qantara* 18/2 (1997), Madrid, p. 391.

Mais problemática se revela, neste aspecto, a actuação da dinastia almóada, sob cuja actuação divergem as interpretações historiográficas contemporâneas que, contudo, globalmente coincidem na situação extremada de vivência dos grupos minoritários. A prossecução das deportações quer de cristãos, quer de judeus, se aparentemente consigna uma continuidade política de *resolução* da problemática das minorias ibéricas (num período de particular agudização de confronto bélico com o Norte cristão), parece relevar, de facto, de princípios distintos e obedecer a diferentes parâmetros, com a agravante, mesmo, de casos de conversão forçada ao islamismo (como se verifica, por ex., com Maimónides – m.1204).

Mesmo considerando que declarações imputadas pela cronística árabe a ‘Abd al-Mu’min, o primeiro califa almóada, depois da queda de Marraquexe, da sua intenção de não deixar senão muçulmanos nos seus estados, de fazer proceder à destruição das igrejas e das sinagogas, e de pôr cristãos e judeus perante o dilema do Islão ou do exílio, se possam acatar a um discurso retrospectivamente ideológico, reproduzido por fontes pouco fidedignas<sup>160</sup>, os textos cristãos, judeus e muçulmanos confluem na imagem de efectiva perseguição das comunidades *dimmi's*<sup>161</sup>.

De facto não se regista qualquer texto teórico que explicita e/ou justifique a supressão deste estatuto jurídico, o que não inviabiliza a sua prática, justificando Jean-Pierre Molénat essa omissão justamente pelo que ela implica de aberrante face à ortodoxia muçulmana. Na sua perspectiva, os objectivos dos Almóadas situar-se-iam, numa primeira fase, mais do que num prisma estritamente religioso, num processo de unificação do Estado e da consequente homogeneidade populacional, conduzindo ao afastamento das comunidades que lhes eram politicamente hostis. Fundamental-se-ia, deste modo, o diferente destino das duas minorias sob domínio islâmico: o desaparecimento absoluto ou, pelo menos o carácter hipotético da

<sup>160</sup> No supra-citado artigo, Jean-Pierre Molénat, levanta, contudo, a hipótese da fiabilidade do texto, através de uma provável cadeia de transmissão destas informações – cf. pp. 396-398.

<sup>161</sup> O cronista marroquino Abd al-Wāhid al-Marraqušī, escreve, cerca de 1220: "Já não concedemos entre nós a protecção (*dimma*) nem aos judeus nem aos cristãos desde que se fundou o poder *masmudita*, e não existem nem sinagogas nem igrejas em qualquer das regiões muçulmanas do Magrebe." – Jean-Pierre Molénat, "Os Moçárabes: um exemplo de integração", in *Toledo, séculos XII-XIII - Muçulmanos, Cristãos e Judeus: o saber e a tolerância*, dir. de Louis Cardiallac, Lisboa, s.d., p. 91.

sobrevivência do cristianismo local, depois dos anos 1147-1160, em al-Andalus e no Maghreb<sup>162</sup>, condicionado quer pela sua conotação com os reinos do Norte, quer pela própria actuação da sociedade cristã face a esses *arabizados* (*musta<sup>c</sup>rib*, de que deriva etimologicamente o termo *moçárabe*); o reaparecimento das comunidades judaicas como tal, quando as circunstâncias políticas o permitiram, por não terem qualquer laço com o processo cristão da *Reconquista*, passado que foi um primeiro período de pressão, em que os seus membros se dividiram entre os que efectivamente emigraram do *dār al-Islām* e os que optaram pela conversão forçada<sup>163</sup>.

Outras interpretações remetem para um sentido contrário, justificando não ter existido qualquer intencionalidade de aniquilar o estatuto da *dimma*, até pelos significativos ingressos fiscais que representava a cobrança da *ğizya*<sup>164</sup>, o que, contudo, não inviabiliza, o que parece constituir, de facto, uma ruptura política com períodos anteriores, pelo menos temporalmente e em algumas zonas da Península e do Maghreb<sup>165</sup>.

Não obstante, se a aplicação do estatuto da *dimma* se revela polémica sob o domínio almóada, configura-se uma situação paralela nos reinos cristãos, à medida que expandem as suas fronteiras, com o enquadramento da população muçulmana subjugada. A 6 de Maio de 1085 a cidade de Toledo, capital do reino taifa de al-Qādir, rende-se a Afonso VI, que faz aí a sua entrada a 25 do mesmo mês, mediante um pacto de capitulação cujo texto se não conservou, mas cujas cláusulas principais se reproduziram nos discursos

<sup>162</sup> A questão da permanência dos moçárabes em território islâmico é extremamente polémica, opondo várias correntes historiográficas, no que se globalmente se poderá classificar como a postura tradicionalista (que defende a continuidade imutável destas comunidades), a revisionista (que postula o seu desaparecimento precoce) e, finalmente, a intermédia (sobrevivem comunidades cristãs minoritárias, que, não obstante, tendem a desaparecer em finais do séc. XI, quer pela acção dos cristãos do Norte, quer pela das dinastias magrebina dos Almorávidas e sobretudo dos Almóadas) – cf. M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, “Moçárabes”, in *Dicionário da História Religiosa de Portugal*, dir. de Carlos Moreira Azevedo, vol. J-P, Lisboa, 2001, pp. 246-249.

<sup>163</sup> Cf. Jean-Pierre Molénat, “Sur le rôle des almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en Al-Andalus”, pp. 399-413.

<sup>164</sup> Como é o caso de Hopkins, que, aceitando ter existido uma premissa teórica por parte do califa al-Mansūr, de extermínio dos representantes das religiões minoritárias, defende que a mesmo não teve efeito prático – *apud* Maribel Fierro, “Judíos, cristianos y musulmanes”, in in *El Retroceso Territorial de Al-Andalus. Almorávidas y Almohades – siglos XI al XIII (=Historia de España Ramón Menéndez Pidal, VIII/2)*, coord. e prólogo de Maria Jesús Viguera Molins, 2<sup>a</sup> ed, Madrid, 1998, p.527.

cronísticos. Assim, segundo as fontes cristãs, aos muçulmanos da cidade que desejassem permanecer, era-lhes garantida a liberdade religiosa, o respeito pela mesquita maior e a conservação das suas propriedades, sendo-lhes apenas exigido o pagamento dos tributos já consignados anteriormente<sup>166</sup>, e reservando o soberano para si o castelo real que dominava a cidade e a Horta do Rei. As fontes muçulmanas acrescentam ainda que lhes era outorgada a possibilidade de partir, mas também o direito de regressar para os que tivessem abandonado a cidade, com a restituição dos respectivos bens<sup>167</sup>.

Estas condições constituem o *acto fundacional do mudejarismo neocastelhana*, como o define M. A. Ladero Quesada<sup>168</sup>, reproduzindo-se, a partir de finais do séc. XI, com variantes significativas, em função dos contextos específicos em que se inserem, tanto no reino castelhana-leonês, como no catalão-aragonês<sup>169</sup>. Neste último, aliás, diferencia-se o denominado *Reino de Valência*, conquistado por Jaime I, entre 1232 e 1245, ao *wālī* almóada Abū Zayd, cujos pactos firmados permitem a permanência da maior parte da população muçulmana, mantendo intactos os seus costumes religiosos, jurídicos e sociais e fixando o Islão como uma religião oficial do novo reino. Consubstancia-se, assim, um projecto qualitativamente distinto dos demais modelos hispânicos (que remetem o elemento islâmico para uma situação minoritária), em que uma ligeira superestrutura de povoadores enquadra, de facto, uma maioria populacional muçulmana<sup>170</sup>.

As capitulações, como instrumento jurídico, integram progressivamente estes *mouros de paz*, em função do avanço do processo da *Reconquista* iniciando o ciclo do mudejarismo (ou, em rigor, dos vários mudejarismos) na

<sup>165</sup> Sobre esta problemática cf. *idem*, pp. 523-528.

<sup>166</sup> "que por antiguo derecho se daban a los reyes"- *apud* Juan C. de Miguel Rodríguez, *La Comunidad Mudéjar de Madrid*, Madrid, 1989, p. 19.

<sup>167</sup> Juan C. Miguel Rodríguez, *La Comunidad Mudéjar de Madrid*, pp.18 – 19; Jean-Pierre Molénat, "Os Moçárabes: um exemplo de integração", p. 109.

<sup>168</sup> Miguel Angel Ladero Quesada, "Los mudejares de Castilla en la Baja Edad Media", in *I Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Madrid-Teruel, 1981, p. 357.

<sup>169</sup> Logo em em 1099 Pedro I de Aragão concede aos mouros de Naval que facilitaram a ocupação do castelo aos cristãos, diversas isenções económicas, para além do direito de conservar a plena propriedade dos imóveis e da liberdade religiosa ("*quod abeatís vestra mezquita in vestra villa sicut abere solitis, ey vos quod sedeatis michi fideles, sine arte et sine inganno contra moros et christianos...*") - Jose Maria Lacarra, "Introducción al estudio de los mudejares aragoneses", in *I Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Madrid-Teruel, 1981, p. 20.

<sup>170</sup> Robert I. Burns, "Los Mudejares de Valencia: temas y metodología", in *I Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Madrid-Teruel, 1981, p. 454.

Península Ibérica, numa perspectiva de integração diferenciada que se distingue da dos grupos também minoritários de cristãos e judeus arabizados. Efectivamente entre os factores religioso-culturais de clivagem entre os vários credos, subsistirá sempre, no caso dos muçulmanos, uma conotação negativa marcada pelo confronto bélico de vários séculos (pese aos pactos de rendição), numa postura de demarcação clara entre *vencedores* e *vencidos*, que se gravará indelevelmente na psicologia social, coeva e posterior. O que, como elemento marcante da mentalidade medieva, justificaria o não cumprimento das capitulações outorgadas com anterioridade<sup>171</sup>, levando mesmo, na segunda metade do séc. XIII, a um movimento de revolta generalizada dos mudéjares da Andaluzia e, no reino de Valência, a uma primeira grande sublevação entre 1233 e 1248, e à emissão de dois decretos gerais de expulsão, publicados respectivamente em 1248, por Jaime I e em 1276, por seu filho e sucessor Pedro III, numa tentativa não conseguida de repovoar o reino com população cristã<sup>172</sup>.

Prossegue, no entanto, a interacção entre as três religiões, subordinadas, desta feita, a islâmica e a judaica, ao padrão dominante da cristã. Mas, quer no contexto islâmico, quer no cristão, o factor religioso, embora definidor e definido pelos próprios protagonistas, como o eixo mais visível de divisão entre os vários grupos, não se constitui, por si só, como o único vector de identidade, numa Península Ibérica em que coexistiam três credos, mas apenas duas culturas. O fenómeno cultural, que cruza transversalmente toda a sociedade, constitui-se ele próprio como uma fronteira tão conspícua como a própria afirmação religiosa, numa ambivalência de que a cronística e a hagiografia portuguesas fazem eco, no episódio do aprisionamento de moçárabes por D. Afonso Henriques (cuja libertação apenas foi possível pela intervenção de S. Teotónio)<sup>173</sup>. A articulação entre os

<sup>171</sup> O caso de Toledo é, sem dúvida, o mais conhecido pela profanação a curto prazo da mesquita maior, cujo respeito Afonso VI garantira aos muçulmanos da cidade, numa atitude ainda hoje de interpretação problemática - cf. *Toledo, séculos XII-XIII - Muçulmanos, Cristãos e Judeus: o saber e a tolerância*, dir. de Louis Cardiallac, Lisboa, s.d.

<sup>172</sup> Cf. Manuel Vicente Febrer Romaguera, "Consideraciones jurídicas sobre las formas islámicas de explotación de la tierra mantenidas por los mudéjares valencianos", in *VII Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, 1999, pp. 68-70.

<sup>173</sup> *Crónica de Portugal de 1419*, ed. crítica com Introdução e Notas de Adelino de Almeida Calado, Aveiro, 1998, p. 24; "Vita Theotoni", in Aires de Nascimento, *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, Lisboa, 1998, pp. 176-177; *PMH. Scriptorum*, pp. 84-85.

senhores cristãos do Norte e os seus congéneres arabizados nem sempre se revela simples ou *tolerante*, apesar da partilha de um mesmo credo confessional, determinando um vector de violência não negligenciável no desaparecimento destas comunidades, como se verifica também no assassinato do (presumível) bispo de Lisboa, aquando da sua conquista, em 1147.

O processo de aculturação, revela-se, pois, como um fenómeno incontornável, que se pode constituir mesmo como um pressuposto facilitador da assimilação; mas essa redução das distâncias culturais entre grupos não conduz necessariamente à diminuição da distância social, recusado que é a essas minorias acederem legitimamente ao poder político. Aspecto tanto mais visível quanto maior a aproximação às fronteiras destas comunidades e aos fenómenos de conversão à religião hegemónica (quer seja ela a muçulmana ou a cristã), que, em muitos casos, longe de desembocar numa verdadeira integração, podem constituir-se como instituidoras de estereótipos relativamente aos neófitos, perpetuando, assim, a sua segregação<sup>174</sup>.

Contudo, se muitos aspectos convergem na problemática das minorias em ambas as civilizações, a própria base jurídica, que determina esse relacionamento multicultural, diverge nos dois contextos. A *dimma* constitui-se como uma norma “canónica” e como um estatuto perfeitamente estruturado na jurisprudência muçulmana, cuja contravenção constitui uma violação da própria lei islâmica; nos reinos cristãos, segundo T. Glick, face à inexistência de uma norma geral, a protecção assenta em pressupostos mais vagos, dependendo inteiramente da boa-vontade dos detentores do poder, e diferindo, por isso

---

<sup>174</sup> Yosef Ibn 'Aqin, de Ceuta, discípulo predilecto de Maimónidas e, como ele, também convertido ao islamismo por força da pressão almóada, na sua obra *Tibb al-Nufûs*, ilustra esta situação, ao relatar as discriminações infligidas pelos muçulmanos aos conversos, nomeadamente na interdição de possuir escravos, de servir de executores testamentários ou de tutores, ou, ainda, de contrair matrimónio com muçulmanas - Mercedes García-Arenal, “Rapports entre les groupes dans la Péninsule Ibérique. p. 98. A mesma relação se verifica nas sociedades cristãs, embora não por força de lei, mas como resultado da mentalidade dominante, que discrimina negativamente os recém-conversos com apodos pejorativos, como se verifica, por ex., em Portugal (cf. M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, *A comuna muçulmana de Lisboa*, pp. 151 –152) ou no reino aragonês (cf. M<sup>a</sup>. Teresa Ferrer I Mallol, *Els Sarraïns de la Corona Catalano Aragonesa en el segle XIV: Segregació i Discriminació*, Barcelona, 1987, p. 68).

mesmo, de local para local, o que tornava esses grupos mais permeáveis às mudanças dos contextos particulares em que se inseriam<sup>175</sup>.

Se de facto, a nível teórico, é indiscutível esta diferenciação, é de sublinhar, contudo, que o *universalismo* da religião islâmica revela-se qualitativamente tão operacional (ou paradoxalmente, inoperacional), como o *particularismo* cristão, como se verifica, por exemplo, na actuação almóada. Por outro lado, a pretensa dependência arbitrária dessas comunidades dos seus senhores cristãos (de facto não assumida por qualquer norma canónica ou lei geral), omite a evolução diacrónica, contemplando apenas, no caso dos muçulmanos, uma fase inicial de estruturação dos parâmetros jurídicos de vivência dessa minoria, que se consolidará no período post-conquista, originando uma codificação normativa, consonante com o próprio movimento de centralização do poder régio. E, mesmo, à falta de um necessário enquadramento legal, por parte dos conquistadores, o instrumento jurídico representado pelas capitulações ou, no caso português, pelas posteriores cartas de foral, denota a adopção dos parâmetros pré-existentes na aplicação das normas veiculadas pelo direito islâmico<sup>176</sup>.

O que, noutra perspectiva, responde à crítica veiculada por alguns sectores, nomeadamente da historiografia anglo-saxónica, que tendem a recuar esta prática no tempo, circunscrevendo-a a uma característica arcaica

<sup>175</sup> Thomas F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton-New Jersey, 1979, p. 169. Posição, aliás, partilhada por diversos autores (nomeadamente Mark D. Meyerson, *The Muslims of Valencia in the age of Fernando and Isabel: between coexistence and crusade*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1991, p. 3), que contudo se opõe à visão de Robert Burns que considera o modelo cristão como um avanço relativamente à *dimma* por se constituir como o produto de uma manipulação racional da comunidade em contraponto à aplicação ou aceitação de uma estrutura religiosa (Robert I. Burns, *Muslims, Christians, and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia*, Cambridge, 1984, p. 59).

<sup>176</sup> Situação que, explicitamente se expressa nos textos de capitulação, com o reconhecimento de um enquadramento institucional autónomo e da continuidade do direito islâmico dentro dessas comunidades como, por exemplo, no de Tudela, outorgado por Afonso I de Aragão – F. Fernández y González, *Estado social y Político de los mudéjares de Castilla*, Madrid, 1995 pp. 286-287 – ou no de Tortosa, concedido pelo conde de Barcelona – *idem.*, pp. 299 – 301. Mas que também se reflecte na tributação destas comunidades que, como as portuguesas, se encontram sujeitas ao pagamento da *ğizya*, que se designa como “alfarda”, no reino de Valência, “pecha” ou “peyta”, em Aragão, “questia”, na Catalunha, “pecho de moros” na Andaluzia e, no contexto islâmico do reino de Granada, *al-farda* imposta, logicamente a cristãos e judeus – Soha Abboud Hagggar, “Leyes musulmanas y fiscalidad mudéjar”, pp. 176 – 177.



do mundo mediterrâneo<sup>177</sup>. Sem negar a pertinência desta tese, ela complementa-se, contudo, num contexto comunicativo específico, o do diálogo entre os conquistadores cristãos e os muçulmanos submetidos, comportando, como tal, um referente próprio, corporizado nas cláusulas da *dimma*, num modelo directamente *importado* da jurisprudência islâmica. Deste modo se compreende que a *ğizya*, como única medida “canónica” aplicada aos tributários, se prolongue em todas as comunidades mudéjares hispânicas, numa extensão do próprio conceito de protecção que é efectivamente incorporada pelos poderes cristão.

### 1.3. O processo da *Reconquista*: textos e contextos

#### 1.3.1. Os textos

A apreensão pela escrita do processo de conquista do território mais ocidental do *Ġarb al-Andalus* pauta-se pelo silêncio total a que os textos mais antigos remetem a sorte dos muçulmanos incorporados no reino, não sendo mesmo reproduzido, ou conservado nos diplomatários dos primeiros soberanos portugueses, qualquer instrumento jurídico de capitulação, ao contrário do que se verifica em Castela e Aragão. A literatura analística privilegia, pois, o aspecto mais dramático do longo processo de interacção entre as duas civilizações, numa prioridade de representação ideológica (tanto coeva, como posterior) que circunscreve a demarcação confessional e civilizacional ao enfrentamento bélico, numa hierarquização de valores que, não apenas subalterniza, como ignora sistematicamente a presença desse *inimigo dentro de portas*. Facto que, complementado pela outorga régia de um modelo estereotipado de foral (correspondendo a uma fase já posterior de ordenamento da população), cujas balizas cronológicas abarcam um período

---

<sup>177</sup> Posição defendida, por exemplo, por R. Burns: “O mudejarismo é hoje normalmente assimilado às medidas da *dimma* para os infiéis no Islão, simplesmente adaptadas; o modelo sassânida pré-islâmico para a instituição da *dimma* revela antes um impulso imemorial dos impérios mediterrânicos, em nada estranho até ao Ocidente antigo, sob a forma de comunidades judaicas e de guarnições arianas bárbaras.” – Robert I. Burns, “Muslims in the thirteenth-century realms of Aragon: interactions and reaction”, in *Muslims under Latin Rule (1100-1300)*, ed. James M. Powell, Princeton-New Jersey, 1990, p. 70.

tão dilatado de tempo, como o que vai de 1170 a 1296, encobre os contextos específicos, negociadas ou impostas a essas comunidades, logicamente, divergentes em função das condicionantes sincrónicas e diacrónicas em que se verificaram.

A reprodução desta *invisibilidade* do mudéjar enquanto co-participante (mesmo que involuntário) no próprio processo da *Reconquista*, estruturante da própria memória colectiva, pauta-se por um marco ideológico, delineado nas primeiras produções de cultura letrada, quer sejam os anais redigidos nos cenóbios rurais do Entre Douro e Mondego, entre finais do séc. XI e começos do seguinte, quer os mais elaborados textos dos mosteiros crúzios de Coimbra e Lisboa da segunda metade do séc. XII<sup>178</sup>, quer os sermões episcopais<sup>179</sup> ou os relatos escritos por cruzados que participaram na conquista<sup>180</sup>, ou quer, ainda, as bulas papais. Mas cuja visão remete para uma mutabilidade dos próprios discursos sobre a *guerra*, determinada pela evolução diacrónica do processo de contenda pela territorialidade<sup>181</sup>.

Assim, se os textos mais arcaicos parecem referenciar concepções e posições ainda regionalistas, transmitindo apenas reflexões indirectas sobre o sentido e legitimidade da guerra cristã contra o Islão, encarada como um assunto de âmbito local, a partir da década de quarenta do séc. XII, a construção discursiva dos anais circunscreve-se à exaltação das capacidades militares de D. Afonso Henriques, delineando uma representação negativa exacerbada do *inimigo* muçulmano. A construção da imagem de um soberano modelar, com os carismas de um destemido guerreiro eleito pela divindade e usufruindo de protecção sobrenatural, desenha já uma concepção de guerra santa e quase cruzadística, num período marcado pela intervenção peninsular dos unitaristas almóadas. Em finais do séc. XII, contudo, esta perspectiva subalterniza-se face ao papel dos cruzados, como os principais produtores de

<sup>178</sup> Cf. Luís Krus, "Anais", in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, organização e coordenação de Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, Lisboa, Caminho, 1993, pp. 50 – 51.

<sup>179</sup> Atribuídos, respectivamente aos bispos Pedro Pitões, do Porto e João Peculiar, de Braga, por ocasião da conquista de Lisboa ou a Soeiro Viegas, de Lisboa, na conquista de Alcácer do Sal.

<sup>180</sup> Respectivamente de Lisboa, Silves e Alcácer do Sal.

<sup>181</sup> Nesta análise seguem-se as perspectivas propostas no trabalho de: Armando de Sousa Pereira, *Representações da guerra na cultura letrada dos séculos XI-XIII: a fronteira hispânica ocidental*, diss. de Mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2000, principalmente pp. 221-226.

escrita, em que logicamente se impõe uma concepção de guerra total, “como se os letrados portugueses cedessem perante a visão do conflito que estes transmitiam”<sup>182</sup>. Evolução que se manifesta igualmente nos discursos episcopais, em que, às teorias de guerra santa e justa, transmitidas por ocasião da conquista de Lisboa, em 1147, acresce já a recepção e assimilação do ideal cruzadístico na tomada de Alcácer do Sal, em 1217<sup>183</sup> e que, paralelamente, se reflecte, nas bulas de exortação à cruzada dirigidas aos vários protagonistas portugueses apenas a partir de inícios do séc. XIII, numa prolongada resistência do papado em encarar a *Reconquista* peninsular como tal, no seu sentido institucional e jurídico<sup>184</sup>.

Esta tendência, veiculada por Armando da Sousa Pereira, encontra, aliás, o seu contraponto na cronística árabe, referindo Ron Barkai, na análise dos textos produzidos dos anos 80 do séc. XII até finais da centúria seguinte, uma intensificação da “imagem fechada”<sup>185</sup> dos cristãos, numa percepção em que o carácter negativo dos atributos que lhe são imputados (a *diabolização* do inimigo), corresponde directamente ao enaltecer da acção da dinastia almóada e aos imperativos de uma concepção de guerra santa<sup>186</sup>. Também no mesmo contexto, mas a partir do estudo filológico dos vocábulos, Eva Lapiedra Gutierrez constata que o termo religioso *kāfir* (infiel), com uma forte carga negativa (a dualidade entre os conceitos de *mu'min* – crente - e *kāfir*, constitui a chave de todo o sistema ético do Islão, definindo-se o último como o que não aceita a revelação divina), é aplicado aos cristãos peninsulares nas crónicas que reflectem momentos de maior centralização do poder islâmico e mais

<sup>182</sup> Armando de Sousa Pereira, *op. cit.*, p. 223.

<sup>183</sup> Que Carl Erdmann considera como “a primeira cruzada portuguesa” – Carl Erdmann, *A ideia de Cruzada em Portugal*, Coimbra, 1940, p. 44.

<sup>184</sup> Cf. Armando de Sousa Pereira, *op. cit.*, pp. 181-220

<sup>185</sup> A esta “imagem fechada”, com a qual o grupo rival é percebido apenas como possuidor de atributos negativos, opõe-se uma “imagem aberta”, que atribui a um grupo um sistema de peculiaridades que não são de um mesmo tipo e que não implicam uma percepção estereotipada - Ron Barkai, *Cristianos y Musulmanes en la España Medieval (El enemigo en el espejo)*, 2ª ed., Madrid, 1991, p. 13.

<sup>186</sup> *Idem*, pp. 272-278.. Esta agudização é acompanhada, frequentemente, pela expressão da esperança de recuperação das terras conquistadas, surgindo pela primeira vez em Ibn ‘Idāri o conceito de “reconquista” (*istirjā’*), noção abstracto que, de facto, não ocorre no contexto cristão – *ibidem*, p. 273.

orientados para o confronto bélico, nomeadamente sob os omíadas e os almóadas<sup>187</sup>.

Paradoxalmente, este exarcebamento discursivo não parece enquadrar, a actuação bélica dos guerreiros peninsulares cristãos (como, aliás, a persistência do elemento muçulmano o demonstra): os pressupostos ideológicos do que seria a *Guerra Santa*, enquanto legitimadora do confronto para ambos os lados, não corresponde, de facto, a uma concepção de *guerra total* (com que por vezes se confunde), enquanto processo legitimado de extermínio dos *infiéis*, pese embora a existência de soluções pontuais mais drásticas, determinadas pelo próprios contextos específicos de confronto. Abre-se, assim, um campo demarcado, em que a ideologia, enquanto construção de um grupo produtor da escrita na legitimação e reforço dos poderes peninsulares, não encontra o correspondente impacto na mentalidade da época. Aspecto que, para a realidade islâmica, Pierre Guichard referencia, ao insistir no carácter de instrumento da política estatal da Guerra Santa, que pouco mobiliza os muçulmanos como indivíduos, parecendo mesmo não se registar, num primeiro período da intervenção almóada na Península, qualquer ideologia ou propaganda da *ġihād* (enquanto interpretação de “guerra santa”) contra os cristãos. Apenas depois da grande vitória almóada em Granada contra Ibn Mardaniš, Ibn Hamušġ e os seus aliados cristãos, em 1162, essa concepção até aí mantida principalmente contra o regime *mardaniši* se volta contra os reinos peninsulares do Norte, num âmbito circunscrito, contudo, à iniciativa estatal, que não parece reflectir-se nas preocupações religiosas populares<sup>188</sup>.

No campo cristão, a demarcação de mentalidades entre os peninsulares, secularmente enquadrados num processo multicultural, e os estrangeiros, ideologicamente imbuídos do espírito cruzadístico, defronta-se num espaço e tempo definidos por empreendimentos comuns, mas que simultaneamente comportam uma conflitualidade latente, que degenera pontualmente em surtos de violência. Paradigmática desta hostilidade revela-se, em 1190, a actuação de guerreiros ingleses, chegados a Lisboa no âmbito da Terceira Cruzada (já

---

<sup>187</sup> Eva Lapiedra Gutiérrez, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, pp. 145-156.

depois de concluída a conquista de Silves), que, para além de tratar “*com arrogancia os Portugueses, cometendo forças, e insultos*”, ao deparar com os infiéis que vinham combater instalados na própria cidade, assaltam e saqueiam as judiarias e mouraria, provocando graves motins com a população, obrigando à intervenção de Sancho I, que, para o efeito, se desloca expressamente de Santarém com gente armada<sup>189</sup>. O relato, transmitido por Fr. António Brandão, com base no autor coetâneo, Rogerio de Houedon, pretende justificar estas acções pelo facto de virem naquela armada “*muitos malfeitores, gente peruersa e mal disciplinada*” (que por isso quebrara o “*juramento às leis da milícia*”, pese aos esforços dos seus capitães), numa tentativa de redimensionar o episódio imputando-o a elementos marginais, no que, de facto, constitui um dos mais significativos momentos do enfrentamento de mentalidades heterogéneas.

Mas, se as primeiras fontes escritas se subordinam ao aspecto bélico, numa enunciação do muçulmano apenas enquanto o inimigo a combater, as fontes cronísticas posteriores, embora enquadradas pelos mesmos parâmetros ideológicos, reintroduzem no discurso historiográfico a problemática das origens da permanência muçulmana, quer enquanto exercício retrospectivo de teorização e de interpretação de uma iniludível realidade social, quer enquanto provável reconstituição de textos mais arcaicos, entretanto extraviados. Assim, apenas em época tardia, e em parcas e descontínuas referências conjunturais (com uma única excepção, relativa à designada *Crónica da Conquista do Algarve*) se contextualiza uma visibilidade do mudéjar enquanto interveniente no próprio processo da Reconquista, em perspectivas que, contudo, relevando

---

<sup>188</sup> Pierre Guichard, *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XI<sup>e</sup>- XIII<sup>e</sup>)*, vol. I, pp. 117 – 131.

<sup>189</sup> Estes cruzados “*sahindo das naos começarão a tratar com arrogancia os Portugueses, cometendo forças, e insultos, fazendo mal aos Mouros e ludeus que estauão sogeitos a el Rey, e viuião nos arrabaldes, e tanto os perseguirão que os vierão a lançar fora das suas casas, tomando lhe a fazenda e destruindolhe as vinhas e herdades que possuem*” - Fr. António Brandão, *Monarquia Lusitana. Parte Quarta*, Introdução de A. da Silva Rego, Notas de A. Dias Farinha e Eduardo dos Santos, Lisboa, 1974, p. 22 v. Este episódio, reflectindo as diferenças de mentalidade entre cruzados e peninsulares não é, aliás, inédito no contexto da *Reconquista*. Em 1212, em plena preparação da campanha de Navas de Tolosa, os cruzados que chegaram a Toledo tentaram igualmente maltratar os judeus da cidade, sendo impedidos pelos cavaleiros toledanos. – Molénat, Jean-Pierre, “Mudéjares, cativos e libertos”, in *Toledo, séculos XII-XIII XIII - Muçulmanos, Cristãos e Judeus: o saber e a tolerância*, dir. de Louis Cardiallac, Lisboa, s.d., p. 120.

de diferentes contextos cronológicos, obedecem também a modelos díspares de apreensão ou mesmo de reconstrução de uma imagem do passado.

Em finais do séc. XIV ou inícios do XV situa-se a produção da *Crónica da Tomada de Lisboa aos Mouros e da Fundação do Moesteiro de São Vicente de Lixboa*<sup>190</sup> a qual, partindo de um texto latino, elaborado provavelmente em inícios do reinado de D. Sancho I<sup>191</sup>, a *Indiculum Foundationis Monasterii S. Vicentii*<sup>192</sup>, transforma a primitiva versão da rendição da cidade de Lisboa<sup>193</sup>, num episódio de conquista, em que os cristãos “*per força de armas com ajuda de Deos ouueram de romper os muros e entrar por força na dita cidade.*”<sup>194</sup> Este intencional desvio, num discurso que se pretende apologético do triunfalismo cristão sancionado pela ajuda divina, é enfatizado ainda por uma fictícia descrição da matança a que teriam sido sujeitos os muçulmanos da urbe, numa sugestiva imagem recorrente no imaginário da época: “*E mataram na entrada tantas campanhas de mouros que os rios do sangue corrião pelas praças da dita cidade*”<sup>195</sup>. No entanto,

<sup>190</sup> Cf. Joaquim Mendes, “Crónica da Tomada de Lisboa aos Mouros e da Fundação do Moesteiro de São Vicente de Lixboa”, in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, organização e coordenação de Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, Lisboa, 1993, pp. 176-179. Do texto, intitulado “Chronica da fundação do Moesteiro de São Vicente de Lixboa pello inuictissimo e christianissimo Dom Afonso Henriquez, Iº Rei de Portugal: E como tomou a dita cidade aos mouros”, utiliza-se a publicação de Alexandre Herculano, em *PMH. Scriptores*, pp. 407 – 414, que, num breve parágrafo, assinala tratar-se de um documento apógrafo transcrito no séc. XVI, mas produzido no contexto do séc. XIV ou, no máximo do XV (*ibidem*, p. 392).

<sup>191</sup> Armando de Sousa Pereira, *op. cit.*, pp. 88-89.

<sup>192</sup> *PMH. Scriptores*, pp. 90-93

<sup>193</sup> Esta versão refere o desespero dos sitiados que, vendo-se impossibilitados de resistir pelo empenho cristão e pela falta de viveres, acabam por entregar a cidade: “*Pagani uero tantam christicularum constantiam, tantamque cernentes instantiam, desperant anplius posse resistere, urbemque tradunt, bellicos ultra non ualentes ferre sudores. Erant enim iam pene comsupti, foris gladio, intus inedia panis et aque.*” – *PMH. Scriptores*, p. 92. A pretensa conquista da cidade pela força das armas deveria corresponder a uma interpretação corrente na época, propugnada já na *Crónica Geral de Espanha de 1344* (edição crítica do texto português por Luís Filipe Lindley Cintra, vol. IV, Lisboa, 1990, p. 232), sendo, no séc. XVI repetida por Duarte Galvão, na *Crónica de El-Rei D. Afonso Henriques* (apresentação de José Mattoso, Lisboa, 1995, p. 123). Sobre a problemática da autoria desta última crónica e dos materiais por ela usados cf. José Mattoso, “Duarte Galvão”, in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, organização e coordenação de Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, Lisboa, 1993, pp. 224 – 226.

<sup>194</sup> *PMH. Scriptores*, p. 408. Trata-se, pois, não de uma tradução do texto latino, como o refere J. Mendes (*op. cit.*, pp. 176 e 177), no seu sentido estrito, mas do que parece uma adaptação do texto original, sujeito a rectificações pontuais.

<sup>195</sup> Veja-se, por exemplo, a descrição da tomada de Santarém na *Crónica de Portugal de 1419* (em epígrafe neste capítulo), que refere terem os cristãos matado tantos muçulmanos que “*era o sangue tanto pelas ruas que parecia que foram aly mortos grande multidão de gados*” - *Crónica de Portugal de 1419*, ed. crítica com Introdução e Notas de Adelino de Almeida Calado, Aveiro, 1998, p. 45.

“feita esta boa obra, ficarom huns poucos de mouros, e erão caualeyros, e pedirom por merçê a elrey que os nom mandasse matar e que lhes desse hum logar apartado em que podessem laurar e criar, e que ficassem por seus servos para sempre”, comprometendo-se, em troca, a mostrar-lhe grandes tesouros que estavam escondidos, proposta aceite pelo rei, mas apenas depois de consultado o seu conselho. Os muçulmanos teriam, então, entregue “todo aquello que fora de mouros, assy o que parecia de fora: como o que iazia escondido” (numa significativa analogia com o direito islâmico, em que a *zakā* contempla, também, tanto os bens expostos à vista – *zāhir* – como os escondidos – *bāḥin*), fundamentando esse despojamento total a permanência dos mudéjares em território português, numa subordinação inteiramente circunscrita ao poder régio: “e daly uuerom os reys de portugal pera terem em sua terra os mouros cativos e sogeytos no seu serviço: assi depois que nacam como ate que morrem.”<sup>196</sup>.

Esta produção do *scriptorium* de S. Vicente de Fora de Lisboa (mosteiro que, aliás, como outras corporações religiosas, não se coibia de estabelecer relações contratuais com enfitetas muçulmanos<sup>197</sup>), reflecte, pois, um discurso marcadamente ideológico, em que se inscreve uma rescrita intencional do passado em função de objectivos previamente delineados, reinventando uma imagem mitificada, justificadora mas, sobretudo legitimadora da pretensão régia de subordinação jurisdicional da minoria islâmica do reino. Teorização que, significativamente, se adequa aos parâmetros cronológicos da intensificação do esforço centralizador do monarca face aos seus súbditos islâmicos (materializado no próprio diploma de sistematização exaustiva dos direitos régios, elaborado pelo tabelião da comuna de Lisboa, Yūsuf b. Ibrāhīm b. Yūsuf al-Laḥmī, no reinado de D. João I<sup>198</sup>), reflectindo, contudo, uma perspectiva estritamente clerical, em nada consonante com os postulados régios de uma legitimidade assente na continuidade dos anteriores poderes muçulmanos.

<sup>196</sup> *PMH-Scriptores*, p. 408

<sup>197</sup> Como se regista em 1303-VI-11 (I.A.N./T.T, Mosteiro de S. Vicente de Fora, maço VIII, doc. 28), em 1390-VIII-2 (*Idem*, maço XIX, doc. 36) ou em 1492-IV-27 (*Idem*, livro 27, fls. 35 - 35 v.; caixa 20, doc. 37), para referir apenas alguns exemplos cronologicamente significativos.

<sup>198</sup> Referido em 1.2.2. Cf. sobre esta problemática M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, *A comuna muçulmana de Lisboa (sécs. XIV-XV)*, Lisboa, 1998, pp. 64-66.

A ambiência cultural, marcada pelas repercussões do édito de expulsão de D. Manuel, introduz uma nova inflexão no discurso historiográfico, em que a memória assumida de uma pretérita vivência islâmica parece suscitar uma outra narrativa de reconstituição das origens dessa comunidade, desta feita num contexto de interpretação retrospectiva de um passado recente.

Em 1553, na sua *História da Antiguidade da Cidade de Évora*, no capítulo reservado à descrição da conquista da cidade, André de Resende refere que Geraldo Sem Pavor teria entregue a cidade ao saque dos seus cavaleiros, “*com tanto que se tenperassen de mais derramar sangue*”, o que se revelou “*mui facil*” pela atitude passiva da população, parte da qual teria sido expulsa ou morta, e “*outros inda encerrados que non ousauã bullir comsigo non sabendo ho que lhes aconteceria*”. O chefe cristão teria permitido a saída dos sobreviventes, “*con seus corpos & vestidos nin mais, Ho que alguos fizeram, & outros se lexaron ficar en poder dos Christãos, entreghes a sua clemencia, & duraron haste que elRei don Emanuel que sancta gloria haja, hos lançou do regno.*”<sup>199</sup>.

Significativamente, e ao contrário do que se verifica noutros capítulos<sup>200</sup>, o autor não refere a fonte em que se baseou para este relato, que parece constituir-se apenas enquanto representação plausível de uma pretérita, mas ainda recente, presença mudéjar na cidade (possivelmente herdeira de uma tradição oral) e, paradoxalmente, desencadeada pelo próprio édito de 1496. A recuperação desta imagem *humanisticamente* construída de Geraldo Gerales, o qual teria refreado as violências dos seus cavaleiros e permitido o abandono de parte da população muçulmana (se bem que despojada de todos os seus bens) e a continuidade da que optou por permanecer (numa estrita dependência da clemência cristã)<sup>201</sup>, constituir-se-á como matriz da cronística posterior.

<sup>199</sup> André de Resende, *Historia da antiguidade da Cidade de Euora*, 3ª ed., Lisboa, 1783, cap. XIII, “*Ho modo quomo Euora foi tomada*” [sem paginação].

<sup>200</sup> Mencionando a *Crónica do Mouro Rasis*, o livro de linhagens do conde D. Pedro, “*filho de elRei Dom Dionis*” e o próprio Duarte Galvão.

<sup>201</sup> E que se opõe à lacónica referência da *Chronica Gothorum* que refere ter sido a cidade conquistada de noite e saqueada por Geraldo, cognominado o Sem Pavor e pelo seu bando de ladrões, traindo D. Afonso Henriques (“*Era MCCIV, ciuitatis Elbora capta et depredata, et noctu ingressa a Giraldo cognominato sine pauore, et latronibus sociis eius, et tradidit eam Regi D. Alfonso*”) – *PMH. Scriptores*, p. 15.



Assim, Fr. Bernardo de Brito, na sua Crónica de Cister, publicada em 1602, transcreve uma versão muito similar da conquista da cidade, em que teria sido dada licença aos muçulmanos para a abandonarem “só com o vestido que tinham”, esvaziando-se assim o perímetro urbano, salvo de “*alguuns que com o amor do seu nascimento, e criação se deixarão ficar na terra sujeitos aos Christãos, e viverão nella elles, e seus descendentes até o tempo delRei D. Manoel de gloriosa memoria que os mandou lançar fóra do Reino*”<sup>202</sup>. E que se repete, igualmente, na Terceira Parte da *Monarquia Lusitana* (publicada em 1632) em que Fr. António Brandão, relata, da mesma forma, ter Geraldo Geraldês impedido “*a matança dos mouros, por não haver já quem resistisse; e recobrado um riquíssimo despojo, se deu salvo conduto aos mouros que quisessem viver na cidade, muitos dos quais ficaram, e seus descendentes permaneceram, até à expulsão total, feita em tempos de el-rei D. Manuel, de gloriosa memória*”<sup>203</sup>.

Se as narrativas, de matriz comum, apresentam, de facto, um quadro verosímil da postura dos habitantes islâmicos, dividida entre a emigração para zonas do *dār al-Islām* e a permanência sob a tutela de um novo senhor, embora cristão, nomeadamente por razões de índole material, é de referir, contudo, que a lembrança deste facto parece não existir já na própria comunidade islâmica de Évora na primeira metade do séc. XV, referindo os seus representantes, em 1432, na alegação da preteridade dos seus privilégios, estarem em posse dos mesmos “*des tanto tempo que a memoria dos homens nom he em contrairo*”<sup>204</sup>. Reivindicação vaga, face aos termos bastante mais concretos formulados por outras comunas, que fazem recuar as suas pretensões “*ao primeiro rei que a terra tomou aos mouros*”, como é o caso de Elvas, em 1391<sup>205</sup> ou Loulé, em 1431<sup>206</sup>, indiciando, de facto, uma reconstrução imagética, embora plausível, das origens da comunidade que, contudo, não parece revelar-se anterior ao séc. XVI.

<sup>202</sup> Fr. Bernardo de Brito, “*Como a Cidade de Evora foi ganhada aos Mouros* (Chronica de Cister, Livro V)”, *apud* Bento José de Sousa Farinha, *Collegam das Antiguidades de Évora*, Lisboa, 1785, p. 169.

<sup>203</sup> Fr. António Brandão, *Monarquia Lusitana. Parte Terceira*, Introdução de A. da Silva Rego, Notas de A. Dias Farinha e Eduardo dos Santos, Lisboa, 1973, p. 225.

<sup>204</sup> I.A.N./T.T., Livro 2 de Reis, fls. 189 v.- *cf. item* 2.1.

<sup>205</sup> Eurico Gama, “Pergaminhos da Colegiada de Santa Maria de Alcáçova de Elvas”, in *Arqueologia e História* I (1986), 9ª série, doc. nº 9, p. 207.

A memória colectiva estrutura-se, pois, em função de uma *história-narrativa* em que à visão subalternizadora de um processo da conquista do território, paulatinamente construído como justificação da própria identidade nacional e em paralelo com o processo de centralização régia, se contrapõe a omissão da alteridade (seja ela judaica ou muçulmana), explicitamente excluída do discurso etnocêntrico de afirmação de um *ego* colectivo, que é entendido como um corpo social coeso e homogéneo. Neste empenho retrospectivamente *cruzadístico* de uma cristandade nacional triunfante (justificando a asserção de Pierre Janet de que “a memória humana é uma operação intelectual que inventou o passado e até o tempo”<sup>207</sup>) a fugaz e pontual visibilidade da integração do *inimigo* encontra, não obstante, um contraponto de clara excepção, na designada *Crónica da Conquista do Algarve*.

O texto revela-se, de facto, excêntrico face às demais produções escritas similares, insistindo numa narrativa que, embora apologética dos feitos do Mestre de Santiago, Paio Peres Correia, se exclui de uma perspectiva *cruzadística*, não apenas por introduzir os muçulmanos como actores sociais de todo o processo, como também pelo carácter neutro que lhes é associado, sem quaisquer referentes negativos, numa *imagem aberta*, segundo a terminologia de Ron Barkai. Editada pela primeira vez em 1792, com base num manuscrito encontrado, em 1788, por Fr. Joaquim de Santo Agostinho (que corresponde a uma versão do séc. XVI), a obra é reproduzida na designada *Crónica de Portugal de 1419* e serve de base à *Crónica de Afonso III*, de Rui de Pina<sup>208</sup> e, posteriormente à monumental *Monarquia Lusitana*. À imputação provável da obra original como secção de uma perdida *Crónica do Mestre Paio Peres Correia*, identificado por Lomax e Juan B. Avalor-Arce, e datado por este último da década 40 do séc. XIV, que justificaria a subalternização do protagonismo régio<sup>209</sup>, contrapõe Joaquim Romero de Magalhães, numa leitura

<sup>206</sup> I.A.N./T.T, Gaveta 12, maço 1, doc. 11; Livro 1 de Direitos Reais, fl. 242

<sup>207</sup> *Apud* Vitorino Magalhães Godinho, “O naufrágio da memória nacional e a Nação no horizonte do marketing”, in *A Memória da Nação. Colóquio do Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia realizado na Fundação Calouste Gulbenkian 7-9 Outubro*, organização Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto, Lisboa, 1991, p. 22.

<sup>208</sup> Luís Krus, “Crónica da Conquista do Algarve”, in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, p. 176.

<sup>209</sup> *Ibidem*; José Mattoso, “Notas Críticas”, in Alexandre Herculano, *História de Portugal*, Notas críticas de José Mattoso, tomo III, Lisboa, 1980, p. 587.

mais consentânea com as incoerências internas da obra<sup>210</sup>, uma versão estropiada e compósita, em que coexistiria um texto áulico, coincidindo com a acção de Afonso III na descrição do cerco e capitulação de Faro com outra crónica, de que a figura central seria Paio Peres Correia<sup>211</sup>.

A datação da *Crónica* primeva oscila também entre os vários autores, referindo o próprio Fr. Joaquim de Santo Agostinho que algumas referências internas justificariam a vetustez do texto, embora não a contemporaneidade com os acontecimentos descritos<sup>212</sup>, hipótese levantada, no entanto, por Lindley Cintra ao referir que na sua génese poderia estar um participante da própria conquista algarvia<sup>213</sup>. Joaquim Veríssimo Serrão propõe uma contextualização justificada pela forma estilística e a concordância sintáctica, situando-a “para aquém de 1350”, dada a referência do autor anónimo à *Crónica de Espanha*<sup>214</sup>. José Pedro Machado, na linha desta última interpretação, restringe as barreiras cronológicas possíveis entre 1350 e 1419 (data da *Crónica de Portugal*), alvitando como hipótese que a sua produção se situaria antes de 1357, ano da morte de Afonso IV, constituindo-se como um “*memorial* dirigido aquele monarca por alguém interessado no represtígio da Ordem de Santiago, pelo que pretende apelar do seu pedestal a personalidade de D. Afonso III e, talvez, sobretudo de D. Dinis.”<sup>215</sup>.

Como quer que seja, o texto transmite o que Joaquim Romero Magalhães refere como uma proposta de interpretação razoável da conquista do Algarve<sup>216</sup>, numa narrativa complexa em que se encontra ausente qualquer tipologia estereotipada das sucessivas fases de apreensão territorial, e em que se destaca, mesmo, uma versão original da situação política islâmica (omissa

<sup>210</sup> Já assinaladas por Alexandre Herculano, *História de Portugal*, t. III, Notas críticas de José Mattoso, Lisboa, 1980, t. III, p.531.

<sup>211</sup> Joaquim Romero de Magalhães, “Uma interpretação da *Crónica da Conquista do Algarve*”, in *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, vol. I, Porto, 1987, pp. 123-124 e p.130.

<sup>212</sup> *Apud PMH. Scriptores*, p. 414.

<sup>213</sup> L.F. Lindley Cintra, “Crónica da Conquista do Algarve” e “Crónica de Portugal de 1419”, in *Dicionário de Literatura*, dir. de Jacinto Prado Coelho, vol. I, Porto, 1982, pp. 238-239.

<sup>214</sup> Contrapondo a versão de Magalhães Basto que imputa o texto a Fernão Lopes – Joaquim Veríssimo Serrão, *A Historiografia Portuguesa*, vol. II, Lisboa, 1973, pp. 21-22.

<sup>215</sup> *Crónica da Conquista do Algarve (texto de 1792)*, comentário e notas de José Pedro Machado, separata de *Anais do Município de Faro VIII*, Faro 1978, p. 65.

<sup>216</sup> Joaquim Romero de Magalhães, “Uma interpretação da *Crónica da Conquista do Algarve*”, p. 124.

nas demais fontes, árabes e cristãs), que sugere uma forte probabilidade de verosimilhança com os acontecimentos descritos. A referência veiculada pelo mercador Garcia Rodrigues a Paio Peres Correia, de que “os Reiz que havia [no Algarve] erão em grande desvairo huns com os outros”<sup>217</sup>, concretiza-se na terminologia aplicada às autoridades locais: ao senhor de Tavira<sup>218</sup> e ao rei de Silves<sup>219</sup>, contrapõem-se o alcaide e o almoxarife de Faro, subordinados ao senhorio de *Miramolim Rey de Marrocos*<sup>220</sup>, com o qual a população comunicaria através de uma fusta, pelo que a cidade se encontraria particularmente bem fornecida de gentes e mantimentos<sup>221</sup>. Sugere-se, assim, que a conquista do Algarve português se inscreve num âmbito de dissensões políticas internas, opondo-se a uma cidade que guardaria ainda a dependência aos almóadas, como se verificaria para Faro, os poderes dos senhores locais de Silves e Tavira.

A permanência de elemento muçulmano é também enfocada por diferentes perspectivas. À conquista pelas armas de Tavira, com omissão da sorte reservada à população da cidade (exceptuando-se a inevitável mortandade dos seus defensores), segue-se o combate por Silves, particularmente violento na porta de Azóia, por onde os espatários acabaram por penetrar na cidade, “em guisa que mais Chrisptaons morreraõ alli que em outro lugar que se no Algarve tomaçe”<sup>222</sup>. Não obstante, Paio Peres Correia poupou os defensores que resistiam ainda no alcácer,

*“e não o quis combater que segurouos que viessem à villa se quizessem e aproveitacem suas herdades e lhes conhecessem aquelle senhorio que conhecião ao Rey moro e asi fez aos otros lugares que tomou e não combatiaõ os alcarceres em que se os moros recolhiaõ mas seguravaos a que viveçem nas terras por por serem aquellas aproveitadas”*<sup>223</sup>

<sup>217</sup> *Crónica da Conquista do Algarve (texto de 1792)*, comentário e notas de José Pedro Machado, p. 244.

<sup>218</sup> Abem Falila, designado como “moro senhor deste lugar [Tavira] – *Idem*, p. 248

<sup>219</sup> Alamafom – *Idem*, pp. 248 – 249..

<sup>220</sup> A mesma indicação encontra-se na *Crónica da Conquista do Algarve* e na *Monarquia Lusitana. Parte Quarta*, variando não obstante. a designação dos dois personagens, na primeira respectivamente Aloandre e Alcabrarão (p. 250), na segunda Aben Barran e Aloandro (p. 148).

<sup>221</sup> *Ibidem*

<sup>222</sup> *Crónica da Conquista do Algarve (texto de 1792)*, p. 249.

<sup>223</sup> *Ibidem*. A conquista de Silves divide os historiadores, entre os que defendem que a mesma se deverá, de facto, atribuir de facto a Paio Peres Correia (cf. José Mattoso, “D. Sancho II”, in

Não parece tratar-se, no entanto, como o texto o sugere, de uma política consequente do mestre de Santiago, já que na referência a Paderne, que imediatamente se segue, a crónica descreve a tomada da vila e castelo por força, com o aniquilamento da sua população, justificando essa atitude pelo facto de aí terem sido mortos dois cavaleiros espatários<sup>224</sup>.

A intervenção de Afonso III no Algarve ocidental, com o cerco a Faro, por terra e por mar, pauta-se por uma outra postura, a das negociações directas com as autoridades da urbe, saldando-se por um acordo para a rendição da cidade:

*“e a auença que EIRey fez com os mouros foi por esta guiza que elles lhe fizezem aquelle mesmo foro que em todas as couzas fazião ao seo Rey e que elles houvezem todas as suas cazas, vinhas e herdades pella guiza e que EIRey os defendeçe e amparaçe asi dos moros como de otras quaesquer gentes que lhes nojo fizesem e os que quizezem hir para alguns lugares de moros que se foçem livremente com todas as couzas e que os cavalleiros moros ficaçem por seus vaçallos e que andaçem com EIRey quando lhe cumprize e elle que lhes fizeçe bem e merces.”*<sup>225</sup>

Capitulação que se repetirá para Aljezur, em que os seus habitantes *“deramçe loguo ao mestre com a condição que se deu faraõ e o Mestre por ho cançasso que havia recebido elle e suas gentes nos outros luguares aprouvelhe com esto”*<sup>226</sup>.

A recorrência à imagem dos *cavalleiros moros*, embora justificando-se plenamente no contexto do processo de *Reconquista*, em que as lealdades vacilavam indiferentemente entre os chefes militares de ambas as religiões, parece, contudo, apontar, uma vez mais, para uma fundamentação ideológica da *nobreza* dos muçulmanos que permanecem, pouco consentânea, aliás, com a necessidade de aproveitamento das terras, propugnada pelo texto no caso de

---

*História de Portugal* dirigida por José Hermano Saraiva, vol. 1, Lisboa, 1983, p. 569) e os que a consideram já tomada por Afonso III (cf. A.H. de Oliveira Marques, “O Poder e o Espaço: O campo muçulmano”, p. 69).

<sup>224</sup> *Crónica da Conquista do Algarve (texto de 1792)*, p. 249.

<sup>225</sup> *Idem*, p. 251.

<sup>226</sup> *Ibidem*. De facto, a conquista de Aljezur dever-se-á inscrever num período anterior, pois que à época da conquista de Faro, D. Paio Peres Correia se encontraria em Castela, onde se regista a sua presença já em finais de 1241 – J. Mattoso, “Dois séculos de vicissitudes políticas” in *História de Portugal*, dir. José Mattoso, Volume II, Lisboa, 1992, II, p. 124.

Silves. Explicações díspares que, de facto, sugerem a intervenção de vários autores e/ou comentadores, movidos por diferentes conjunturas ideológicas, tanto mais quanto a *frouxidão* de Paio Peres Correia relativamente aos habitantes de Aljezur se justifica noutra perspectiva, não já pelos argumentos anteriormente utilizados, mas apenas pelo *cansaço* em que ele e as suas tropas se encontravam, depois de tantas campanhas militares.

### 1.3.2. Os contextos

A singularidade do texto, reproduzido em obras posteriores, consigna uma significativa ruptura epistemológica que marca, decisivamente, a memória colectiva relativamente à problemática da conquista algarvia; mas constitui-se, paralelamente, como um arquétipo das ambivalências e contradições que estruturam o relacionamento entre vencedores e vencidos ao longo de todo o processo da *Reconquista*. Às capitulações de Faro e Aljezur, que garantiriam *a priori* condições mais favoráveis para a permanência da respectiva população, numa continuidade fiscal e de manutenção das propriedades e bens, contrapõem-se o que parece constituírem as mesmas cláusulas delimitadoras, nos casos em que se verifica a resistência pelas armas, mesmo que com a rendição dos alcáceres. O que, se poderá corresponder a uma mera necessidade de interpretação retrospectiva dos produtores da obra, remete, contudo, para uma complexa problemática da origem destas comunidades, tanto mais quanto o direito islâmico consigna, ainda no séc. XII, uma clara distinção entre a população de Al-Andalus sujeita a capitulação (*suhh*) e a que teria sido tomada pela força (*anawat<sup>an</sup>*)<sup>227</sup>, e que nos reinos castelhano-leonês e catalão-aragonês os moldes a aplicar à população islâmica dependem, de facto, a partir de finais do séc. XI, das condições conjunturais de conquista. Numa situação, aliás, paradoxal com a realidade portuguesa: para aqueles a existência de pactos escritos concertados com as autoridades islâmicas, não implica, necessariamente, uma continuidade populacional; em Portugal não se

<sup>227</sup> Como se verifica numa conhecida *fatwā* do *qadī* Muḥammad b. ‘Iyād (m. 575/1179), sobre os bens de uma mesquita que se tinha construído sobre uma igreja - Muḥammad b. ‘Iyād *Maḍāhib al-Ḥukkām Fi Nawāzil al-Aḥkām* (*La actuación de los jueces en los procesos judiciales*), tradução e estudo de Delfina Serrano, Madrid, 1998, p. 360.

consigna qualquer desses instrumentos jurídicos, mas delinea-se, opostamente, uma permanência efectiva do elemento muçulmano.

Nesta perspectiva, revela-se redutor encarar o processo de apreensão do território português como um exercício de mera causalidade mecanicista, oscilando entre situações extremadas de expulsão/exterminio, determinada pela conquista pelas armas, e as de uma imutabilidade do elemento muçulmano residual (em contraponto ao movimento migratório para territórios do *dār al-Islām*), em função de capitulações. Como também o é assacar a este processo, por si só, uma função cristalizadora na definição da geografia humana islâmica, quando se perfila, antes, como indutor de uma mutação profunda, nas normas espaciais, económicas, sociais e políticas, que determina uma intensa mobilidade populacional<sup>228</sup> e soluções de integração e/ou emigração distintas, em função de diferentes contextos e diacronias.

O prolongado período de formação deste grupo étnico-religioso revela que, ao lado da população autóctone residual, que parece, de facto, permanecer nas suas zonas de origem, como se verifica no caso do Algarve português, coexistem situações de concentração islâmica em centros erigidos com posterioridade, como é o caso de Leiria, castelo fundado em 1135<sup>229</sup>, e, provavelmente, de Avis, lugar doado em 1211 por D. Afonso II aos freires de Évora, com a condição de aí construírem um castelo e o povoarem<sup>230</sup>. A própria estrutura social, ao permitir (e encorajar, através das cláusulas foralengas que o prevêem) a mutabilidade estatutária dos elementos confrontados com o cativo, consigna uma dinâmica que se prolonga bem

<sup>228</sup> Nesta perspectiva Stéphane Boissellier sublinhou já o facto de se ter subestimado a amplitude das migrações internas em território português, não tanto as que se operariam durante a *Reconquista*, com as que levariam os muçulmanos sob poder privado para as comunidades protegidas - Stéphane Boissellier, *Naissance d'une Identité Portugaise*, p.94.

<sup>229</sup> A.H. de Oliveira Marques, "O Poder e o Espaço", p. 26.

<sup>230</sup> A Ordem, contudo, só terá tomado posse da propriedade depois de 1218, data da concessão do foral régio aos "*populatoribus de Avis*", tendo-se iniciado as obras de fortificação em 1214, segundo se deduz da inscrição epigráfica aberta na torre que protege a Porta dos Açougues - Armando de Sousa Pereira, "Avis, viagem a uma vila medieval", in *Cidade de Évora* 3 (1998/99), 2ª série, pp. 16 - 18. Segundo o autor, os topónimos da própria vila, com a referência a uma "*rua da mezquita*" (não identificada) e ao "*quintal da mizquita*" referido nom espaço adjacente à Torre de Menagem, pressuporiam um núcleo primitivo da população, possivelmente uma *alcaria* muçulmana (*Idem*, p. 15). Não obstante, este último topónimo deve, de facto, referir-se às propriedades adscritas aquele espaço sagrado sem, necessariamente, implicarem uma ocupação islâmica anterior, mas apenas uma vivência mudéjar, a que, aliás, parecem remeter as referências, que datam do séc. XVI, numa memória perpetuadora mais de um passado recente, do que uma longínqua reminiscência de uma hipotética preteridade islâmica.

para além das barreiras cronológicas delineadas pelo período de conquista do território, numa assimilação total e abrangente, como a que se verifica, no séc. XIII, para os mouros de Entre Douro e Minho, ou numa integração diferenciada, que levará esses alforriados a manterem os seus parâmetros de identificação própria, inserindo-se em comunidades islâmicas já existentes, ou mesmo originando outras<sup>231</sup>. E, por outro lado, engloba ainda estruturas que, por razões políticas, são apenas posteriormente integradas no reino, como se verifica com Moura.

Processo que paralelamente decorre nos restantes reinos peninsulares, nomeadamente no de Castela, onde a origem do fenómeno mudéjar se particulariza em função das diferentes zonas consideradas, oscilando entre primícias directamente relacionadas com a conquista territorial (como se verificará na designada região dos três bispados - Osma, Calahorra y Sigüenza - que, numa posição fronteiriça face a Aragão, complementa e prolonga o fenómeno mudéjar aragonês, em Toledo, Talavera, Andaluzia e Múrcia) e soluções já posteriores, como as verificados em Castela a Velha, em que as comunidades muçulmanas não se revelam anteriores ao séc. XIII ou finais do XII, procedendo esses muçulmanos, na sua maioria, de uma imigração do antigo reino de Toledo<sup>232</sup>.

A dinâmica social e colonizadora do post-conquista perfila-se, pois, como um fenómeno tanto ou mais estruturante na definição da geografia humana peninsular do que o próprio contexto de apreensão territorial. Como, aliás, o provam os movimentos emigratórios dos habitantes islâmicos de uma cidade como Toledo que, tendo capitulado, em 1085, sob condições extremamente favoráveis, apresenta, nos séculos XIV e XV, uma insignificante população

---

<sup>231</sup> Fenómeno sobretudo premente na realidade castelhana em que, por exemplo, as origens tardias de uma comunidade estruturada (*aljama*) como a de Madrid, parece dever-se fundamentalmente ao contributo populacional de cativos entretanto libertados, e não a uma população residual devida à conquista cristã, que a ter existido, constituiria um pequeno núcleo, falho de qualquer organização interna – Juan C. de Miguel Rodríguez, *La comunidad mudéjar de Madrid*, Madrid, 1989, pp. 18 – 47. Mas que também se verifica noutras comunidades, ainda que com origem anterior evidente, noutras regiões de Castela a Nova e na Andaluzia – cf. Miguel Angel Ladero Quesada, “Los Mudejares de Castilla en la Baja Edad Media”, in *Los Mudejares de Castilla y otros estudios de Historia Medieval Andaluza*, Granada, 1989, pp. 11-89.

<sup>232</sup> Miguel Angel Ladero Quesada, “Los Mudejares de Castilla en la Baja Edad Media”, p.19.



mudéjar, na sua maior parte constituída por libertos<sup>233</sup>, ou das regiões da Andaluzia e de Múrcia, também maioritariamente tomadas por capitulação, em que, não obstante, os contingentes populacionais mudéjares, por diferentes evoluções conjunturais, se revelam, a partir de finais do séc. XIII, de exígua importância demográfica<sup>234</sup>. Aspecto que, unido ao papel colonizador protagonizado por esta população, conjuntamente com a cristã e judia, em algumas zonas de Castela a Nova (nomeadamente em Cuenca), da Estremadura (Coria)<sup>235</sup> e mesmo de Múrcia (onde 70 das 100 comunidades – aljamas – mudéjares correspondem a fundações tardias dos sécs. XIV e XV)<sup>236</sup>, perspectiva a complexidade de um processo multifacetado em função dos tempos e espaços considerados.

Do contexto tardio de outorga foralenga em território português (em que se exceptua o diploma de 1170, concedido ainda durante o período de conflito) não emerge senão uma homogeneidade contratual, enquadrada por parâmetros legalmente estruturados, correspondendo a uma fase posterior ao processo de conquista. Se tal facto advém da actividade legisladora e, conseqüentemente, uniformizadora do soberano, ela comporta, não obstante, uma noção intrínseca de nivelação dos seus muçulmanos, em que se encontra ausente qualquer conceito de mouros de paz, como, paralelamente, o de mouros envolvidos no confronto bélico, numa realidade conceptual de apaziguamento, que traduz, já, uma etapa de reorganização do espaço e da população. Não obstante, as primícias de, pelo menos, algumas destas comunidades devem, de facto, enquadrar-se no evoluir da conquista territorial, como o próprio foral de Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer o indicia e a *Crónica do Algarve* o sugere, sendo necessário a recorrência a documentação complementar (mesmo quando omissa sobre esta problemática) senão para

<sup>233</sup> Cf. Jean-Pierre Molénat, "Permanence de l'influence de la civilisation arabo-islamique 'Reconquise' (XI<sup>e</sup> – XIV<sup>e</sup> siècles) notamment a travers les minorités 'transculturelles' (mozarabes et mudéjars) – le cas tolédan et les autres", in *L'Occident Musulman et l'Occident Chrétien au Moyen Âge*, ed. Mohammed Hamman, Rabat, 1995, pp. 269-282; ", "Mudéjares, cativos e libertos", in *Toledo, séculos XII-XIII XIII - Muçulmanos, Cristãos e Judeus: o saber e a tolerância*, pp.106-118; "Tolède fin XIe-début XIIe siècle. Le problème de la permanence ou de l'émigration des musulmans", in *De Toledo a Huesca. Sociedades Medievales en Transición a finales del Siglo XI (1080-1100)*, ed. de Carlos Laliena Corbera e Juan F. Utrilla Utrilla, Zaragoza, 1998, pp. 101-111.

<sup>234</sup> Cf. Miguel Angel Ladero Quesada, "Los Mudejares de Castilla en la Baja Edad Media", pp. 36-47.

<sup>235</sup> *Idem*, pp. 30-31

esclarecer totalmente, pelo menos, para delinear contextos de plausibilidade das origens da integração do estrato populacional islâmico.

Contextos que remetem para a conquista da linha do Tejo em que à tomada de Santarém, em Março de 1147, num ataque surpresa com a entrada violenta dos cristãos na cidade e o conseqüente morticínio a que sujeitaram os seus habitantes<sup>237</sup>, contrapõe-se o prolongado cerco de Lisboa, cujas circunstâncias se revelam propícias a uma mudança de estratégia por parte de D. Afonso Henriques.

De facto, o documento coetâneo da carta do pseudo-Osberno (obra complexa que, para além de coligir variadas informações históricas e geográficas relativas ao território português, intercala ainda numerosos textos na sua composição<sup>238</sup>) propugna o êxodo populacional da urbe, depois da sua rendição, numa linguagem, não obstante, que se diria mais simbólica do que real, em que a própria *desertificação* do elemento islâmico da cidade conjugaria a saída da população com uma *concertada* acção divina, expressa numa “*grande peste*” (*selectiva*, pois que, curiosamente, atacaria apenas os muçulmanos)<sup>239</sup>. Mas, paradoxalmente, consigna também, mesmo depois da ocupação cristã do perímetro urbano e desse pretense êxodo total, a permanência do alcaide islâmico<sup>240</sup> e, mesmo, de forma indirecta, de outros habitantes, com os quais se teriam repartido os víveres armazenados na cidade<sup>241</sup>.

Condições que, aliás, correspondem aos termos da capitulação acordada, segundo a qual a cidade se renderia se as propriedades e

<sup>236</sup> *Idem*, p. 45..

<sup>237</sup> Fr. António Brandão, *Monarquia Lusitana. Parte Terceira*, pp 101-108; 165; *Crónica de Portugal de 1419*, pp. 39-46; Duarte Galvão, *Crónica de El-Rei D. Afonso Henriques*, pp. 107-118. O relato mais antigo desta conquista, composta em ambiente crúzio, é o *De Expugnatione Scalabis*, in *PMH. Scriptores*, pp. 93-95.

<sup>238</sup> Sobre a polémica em torno da autoria desta obra cf. Armando de Sousa Pereira, *Representações da guerra na cultura letrada dos séculos XII-XIII*, pp.142-144.

<sup>239</sup> *Conquista de Lisboa aos Mouros em 1147: Carta de um Cruzado Inglês que participou nos acontecimentos*, p. 79. Este simbolismo parece projectar-se, igualmente, “num prodígio muito de admirar”, relacionado com os alimentos que, antes da conquista e por um período de quinze dias, se tinham “tornado intragáveis aos inimigos por causa dum intolerável mais cheiro”, mas que após a sua tomada, se transformaram em “bons e agradáveis” para ambas as partes. – *Idem*, p. 78

<sup>240</sup> “ (...) segundo depois soubemos pelo alcaide, isto é, pelo governador, depois de a termos tomado” - *Conquista de Lisboa aos Mouros em 1147*, p.34.

<sup>241</sup> *Idem*, p. 78.

riquezas do referido alcaide e do seu genro fossem respeitados e os mantimentos entregues à população, que implicitamente, seria espoliada da posse dos seus bens em detrimento dos cruzados<sup>242</sup>. Versão que se complementa, com outra carta de outro presumível participante teutónico nestes acontecimentos<sup>243</sup>, em que se refere o “*pacto*” celebrado com o alcaide muçulmano, pelo qual seriam entregues aos Cruzados todos os bens da população “*tanto em ouro como em prata*”, ficando a cidade e os respectivos habitantes para Afonso Henriques<sup>244</sup>.

As dissidências entre o soberano e os seus tão cruciais quanto extemporâneos aliados, participantes da 2ª Cruzada, cujos objectivos díspares acabam por constituir graves focos de tensão, releva, aliás, nesta fonte, para um contexto dialogal entre ambas as partes, que conduz a um pacto escrito, em 30 de Junho de 1147, contemplando as cláusulas delimitadoras de uma efectiva conquista da cidade pela força de armas.

Entre as estipulações concertadas, consigna-se já o interesse do rei na população vencida, ao estabelecer-se que o dinheiro da remissão dos inimigos aprisionados corresponderia aos cruzados (como, de resto, todos os benefícios advindos do saque da urbe), sendo entregues, no entanto, ao soberano, aqueles muçulmanos que não tivessem possibilidade de se resgatar<sup>245</sup>.

Mas esse contexto dialogal estende-se, igualmente, ao próprio inimigo sitiado, protagonizando o arcebispo de Braga, D. João Peculiar, o papel de mediador, num discurso em que propõe termos extremamente favoráveis para a capitulação da cidade, com a entrega apenas do respectivo castelo e

<sup>242</sup> *Idem*, p. 74.

<sup>243</sup> Existem três textos atribuídos a cruzados teutónicos, respectivamente a Vinando, a Duodechino e a Arnulfo, muito semelhantes entre si, que correspondem, de facto, a versões de um mesmo modelo – cf. Susan B. Edgington, “The Lisbon letter of the Second Crusade”, in *Historical Research* 69 (1996), pp. 328-339.

<sup>244</sup> “*Unde factum est ut Alchaida princeps eorum, hoc pactum nobiscum convinerit, ut noster exercitus omnem supellectilem eorum cum auro et argento acciperet, rex autem civitatem cum nudis Sarracenis et tota terra optineret.*” - *PMH. Scriptores*, p. 406. A versão da epístola de Duodechino acrescenta, na exposição dos bens que competiriam aos cruzados, o vestuário, cavalos e mulas, não referindo, contudo, a subordinação dos muçulmanos à autoridade régia: “*Quod et factum est, et pactum inter nos et eos ita firmatum est ut nobis omnem supellectilem, tam in auro quam in argento, vestibus et equis, mulis, regi civitatem redderent; ipsi vero, si pactum inter nos infringerent, cum integritate membrorum depositis armis abirent*” – “Carta de Duodechino”, in *Fontes Medievais da História de Portugal. Anais e Crónicas*, selecção, prefácio e notas de Alfredo Pimenta, vol. I, Lisboa, 1982 p. 129.

<sup>245</sup> *Conquista de Lisboa aos Mouros em 1147*, p. 42.

a garantia da manutenção da vida e dos bens dos seus moradores, assim como o respeito pelo credo religioso, caucionando, contudo, os casos dos que, livremente, quisessem “*aumentar a Igreja de Deus*”<sup>246</sup>. A não aceitação da proposta, transmitida por “*um dos mais velhos*” da urbe, reflecte o cepticismo que a oferta mereceu aos seus habitantes e, provavelmente, ainda a esperança num auxílio dos seus correligionários, a quem foram enviados vários pedidos de socorro. Apenas um, no entanto, pela sua importância, será transcrito pelo cruzado, justamente o dirigido a “*Abu Muhammad, rei dos Eborenses*” ou seja a Abū Muḥammad Sidrāy b. Wazīr, que, na sua resposta, descarta qualquer hipótese de ingerência, alegando um pacto de tréguas com o soberano português<sup>247</sup>.

Como quer que seja, a impossibilidade de resistir aos consecutivos assaltos e a um cerco demasiado prolongado sem qualquer esperança de ajuda exterior<sup>248</sup>, leva à rendição da cidade a 21 de Outubro de 1147, com a entrada solene dos cristãos, quatro dias mais tarde. As determinações tomadas para a divisão do espólio consignavam que 140 ingleses e 160 colonenses e flamengos entrariam na urbe à frente das restantes forças e ocupariam pacificamente a alcáçova do castelo, para onde os muçulmanos deveriam levar “*todo o seu dinheiro e haveres declarados com juramento feito diante dos nossos*”. Proceder-se-ia, depois, a uma busca na cidade, sofrendo a pena de morte aqueles que tivessem sonogado quaisquer bens,

<sup>246</sup> *Idem*, pp.44-45.

<sup>247</sup> *Idem*, p. 56. Outras fontes, não obstante, referem uma hipotética intervenção de muçulmanos da Estremadura “*e de outras terras visinhas a Lisboa que, dez dias depois do cerco*”, teriam alcançado Sacavém, para onde o rei, informado do facto, mandou um destacamento que os desbaratou, gorando qualquer hipótese de ajuda aos sitiados - Fr. António Brandão, *Monarquia Lusitana. Parte Terceira*, p. 170.

<sup>248</sup> O isolamento dos sitiados acaba por os fazer desistir devido à fome, revelando o pseudo-Osberno que eles “*vinham apanhar junto dos muros e levavam para comer, os restos imundos que das nossas naus se deitavam à água.*” – *Conquista de Lisboa aos Mouros em 1147*, p. 59. Na *Epistola Arnulfi ad Milonem Episcopum Morinensem* refere-se que os alimentos eram sonogados às gentes mais pobres, muitas das quais morriam de fome, chegando outras a comer cães e gatos. Esta situação teria levado a que muitos muçulmanos se entregassem aos cristãos e recebessem o baptismo; outros, no entanto, eram reenviados para a cidade com as mãos cortadas, sendo lapidados pelos seus correligionários junto às muralhas. “*Interea Sarraceni civitas, qui alimentis abundant, suis concivibus egentibus alimenta adeo subtrahebant, ut quamplurimi eorum fame morerentur, quidem autem eorum canes et catts non abhorrebant devorare. Horam pars plurima Christianis se obtulit, et baptismi sacramenta suscepit. Quidam autem illorum, truncatis manibus ad murum remisi, a suis concivibus lapidati sunt.*” – *PMH. Scriptores*, p. 406

e, apenas posteriormente, seria permitida a saída, em paz, dos seus habitantes.

As condições da capitulação acabam, portanto, por ser mais duras do que as propostas no início do cerco, devido, indubitavelmente, à degradação da situação dos sitiados e à manifesta superioridade dos cristãos, preconizando o único desfecho possível, a tomada da cidade, com o seu inevitável cortejo de desmandos e saques perpetrados pelos cruzados<sup>249</sup>. Os abusos cometidos, nomeadamente sobre os bens do alcaide muçulmano, cuja casa teria sido saqueada e a égua apreendida pelo conde de Aarschot, pese à intervenção do rei no sentido de ser devolvida<sup>250</sup>, numa imediata ruptura das cláusulas pactuadas, podem, de facto, explicar, a saída de um numeroso contingente de habitantes da urbe, reflectida no texto do pseudo-Osberno. Mas preconiza, igualmente, uma clara demarcação de objectivos e mentalidades entre os guerreiros hispânicos, nomeadamente o soberano, e os seus extemporâneos aliados estrangeiros, que remete para uma ambivalência no que ao tratamento da população vencida se refere. Enquanto que, para os últimos, esta não constituiria senão um objecto de rentabilidade imediata, quer numa perspectiva de saque dos respectivos bens, quer, por si mesmos, como possíveis agentes de uma hipotética contribuição pecuniária pela própria remissão, para Afonso Henriques, parece perfilar-se já, desde o início do processo, a premissa da sua permanência massiva na cidade, como o discurso de D. João Peculiar o sugere. Assim, a capitulação, ao não permitir, teoricamente, as dimensões do saque e do cativeiro pretendidos, gerando o descontentamento de parte dos cruzados (que acabam por agir como se, de facto, não existisse qualquer

<sup>249</sup> Segundo o pseudo-cruzado Osberno, estes teriam mesmo morto o bispo da cidade “já muito idoso, cortando-lhe o pescoço” - *Conquista de Lisboa aos Mouros em 1147: Carta de um Cruzado Inglês que participou nos acontecimentos*, p. 77. As referências a este “episcopus” justificariam a existência de uma significativa comunidade moçárabe em Lisboa, facto ainda corroborado pela peste que se teria propagado entre esses pretensos mouros que, moribundos, “abraçavam e beijavam o sinal da cruz e proclamavam boa a Santa Maria Mãe de Deus, de modo que em todos os seus actos e palavras, e até mesmo nos extremos da sua agonia, misturavam e proclamavam comovidamente: Maria boa, boa Maria” – *Idem*, p. 79. Borges Coelho avança, no entanto, a hipótese de serem estes “muçulmanos de conversão não muito antiga, falantes de língua árabe, e que partilhavam ou pelo menos usavam expressões da língua galaico-portuguesa – A. Borges Coelho, “Lisboa nos dois primeiros séculos após a ‘Reconquista’, in *Portugal Islâmico: Os últimos sinais do Mediterrâneo*, (Catálogo de Exposição), Lisboa, 1998, p. 277.

<sup>250</sup> O alcaide teria exprimido a sua insatisfação observando que a “égua urinando sangue matara a cria”, numa sugestiva metáfora sobre o não cumprimento do pacto acordado e,

pacto), preconiza, contudo, a entrega posterior da cidade e dos habitantes remanescentes ao soberano, como o refere o cruzado teutónico.

É, provavelmente, neste contexto que se deverá inserir o início do ciclo do mudejarismo português, que se basearia nas cláusulas contratadas entre o rei e a autoridade muçulmana da cidade, verificando-se, pelo menos nesta primeira fase, uma permanência das elites intelectuais, ou de membros isolados da mesma, que permitiria a redacção do primeiro foral de 1170, em conformidade com as normas do direito islâmico. É de supor que as cláusulas pactuadas para Lisboa seriam as mesmas para Almada e Palmela, que se teriam rendido logo em seguida<sup>251</sup>, parecendo, no entanto, ter-se verificado uma conquista pelas armas de Alcácer do Sal, apenas com uma reduzida força de Afonso Henriques, depois de várias tentativas falhadas de tomada da cidade com a ajuda de cruzados<sup>252</sup>.

O diploma parece consignar o que é entendido como uma unidade, pelo menos na perspectiva cristã, ignorando-se, contudo, se numa lógica de organização anterior, o que as fontes árabes não permitem esclarecer, tanto mais quanto o período de instabilidade política, vivido no campo muçulmano, se reflecte na falta de informação, sobretudo para esta zona marginal e excêntrica do Ġarb.

Essa unidade, vincula, de facto, as principais fortalezas que, numa perspectiva geo-estratégica, claramente orientada para a zona meridional, se constituiriam como um bloco ofensivo/defensivo das linhas do Tejo e do Sado (e, conseqüentemente da própria cidade de Lisboa), numa contextualização fronteiriça que não deixa de se revelar problemática quanto às condições de outorga desse diploma. Diploma que materializa, curiosamente, uma premência na ordenação estatutária da população islâmica em relação à cristã, cujos forais são, em todos os casos, posteriores (respectivamente em 1179, para

---

possivelmente, numa alusão à manifesta incapacidade de o soberano dominar as acções sanguinárias dos cruzados - *Conquista de Lisboa aos Mouros em 1147*, p.77.

<sup>251</sup> Segundo a mesma fonte do pseudo Osberno, Sintra ter-se-ia entregado ao rei, depois de rendida a guarnição do seu castelo, e o de Palmela teria sido tomado, também pelo soberano, sem luta, por o ter abandonado toda a guarnição, tendo-se "*rendidas em volta todas as fortalezas pertencentes à cidade (...)*" - *Conquista de Lisboa aos Mouros em 1147: Carta de um Cruzado Inglês que participou nos acontecimentos*, p. 78.

<sup>252</sup> M<sup>a</sup>. Teresa S. F. Lopes Pereira, *Alcácer do Sal na Idade Média*, Lisboa, 2000, p. 47

Lisboa, 1185, para Palmela, 1190, para Almada e, finalmente, já num período posterior, e após a sua conquista definitiva, em 1218, para Alcácer do Sal), relevando, também, o que parece estabelecer uma factura de mútua exclusão, entre o incremento ao povoamento cristão e ao muçulmano: em 1154 é concedido foral aos cavaleiros de Sintra, em 1166 a Évora, em 1170 aos mouros forros de Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer. Ou seja, até à última data, D. Afonso Henriques contempla todas as mais recentes conquistas (com excepção de Santarém) e as que foram as principais praças fortes islâmicas na região, numa perspectiva unilateral, que, apenas, conhece uma mutação a partir de 1179, com a concessão foralenga a Lisboa e Santarém (conjuntamente com Coimbra), alargando-se, em 1185, a Palmela.

*Praxis* que se diria complementar e definidora de uma estratégia de concentração da população islamizada livre num espaço relativamente alargado, compreendendo, provavelmente, não apenas as fortalezas referidas no diploma mas todas as zonas rurais circundantes (integrando o conjunto da Península de Setúbal), subalternizadora, ainda, de uma organização municipal cristã. E que, plausivelmente, se poderia justificar pelo próprio carácter excêntrico da zona contemplada relativamente à logística geo-estratégia deste período, em que as acções militares convergem para uma zona mais oriental do território, numa conjuntura um tanto ambígua, onde se conjuga a ofensiva bélica dos bandos de cavaleiros-vilãos de Santarém, chefiados por Geraldo Geraldês, que conquistam mesmo Évora, com a do próprio rei, no que sugere um plano táctico de ocupação sucessiva dos pontos de apoio militar que rodeavam Badajoz<sup>253</sup>.

O contexto gradativamente mais conflitual, que se propugna com a consolidação da dinastia almóada, desemboca na campanha de 1190-1191, dirigida pelo próprio califa Abū Ya'qūb Yūsuf, que concentra a sua acção justamente na zona sudeste do território, dirigindo o confronto para uma região até aí marginal e contemplada pelo foral de 1170. O percurso desta designada "campanha de Silves", inicia-se, justamente, na cidade de Alcácer do Sal que, a 10 de Junho se teria rendido, depois de cercada por terra e por rio<sup>254</sup>,

<sup>253</sup> J. Mattoso, "Dois séculos de vicissitudes políticas", p. 78.

<sup>254</sup> Os seus defensores "entregaram-se à mercê e acolheram-se à bondade e generosidade do Califa. Desceram da cidade humildes e abandonaram-na todos, acolhendo-se às povoações

dirigindo-se, depois, aos castelos de Palmela (Qalmāla), que igualmente capitulou, e Almada (al-Ma'din), ambos saqueados e arrasados<sup>255</sup>, para, finalmente, se voltar para a reconquista de Silves. Recuadas drasticamente as fronteiras territoriais até ao Tejo, conserva-se somente Évora como baluarte avançado para Sul, sendo a própria experiência do mudejarismo institucionalizado circunscrita apenas à cidade de Lisboa, perdas que foram as demais praças contempladas pelo primevo foral.

Reacção que determina uma correlativa inflexão na política de Afonso Henriques em finais da década de 70, que, se por um lado, se concretiza na outorga de forais à população cristã da zona do Tejo<sup>256</sup>, também se reflecte numa subalternização da problemática da população islâmica às prioridades militares. Característica que marcará, indubitavelmente, os reinados posteriores, sem por isso implicar uma mutação de orientação relativamente à questão mudéjar, como o comprova a confirmação do diploma de 1170 por Sancho I<sup>257</sup> e, posteriormente, por D. Afonso II, que alarga mesmo os privilégios outorgados,

De facto, a conquista definitiva de Alcácer do Sal em 1217, uma vez mais, com a ajuda de intervenientes no âmbito da Quinta Cruzada, parece marcar uma tentativa de retoma do processo de afirmação régia sobre a população islâmica do território conquistado. Os textos coetâneos, nomeadamente o

---

vizinhas da sua raça"- Ibn 'Idāri al-Marrākuṣī, *Al-Bayān al-Mugrib*, tomo I, prólogo, notas e tradução de Ambrosio Huici Miranda, Tetuán, 1953, p. 168.

<sup>255</sup> "Tinha-o enchido o infiel Ibn al-Rink de soldados regulares e defensores valentes, mas quando viram o que não se lhes havia apresentado antes de soldados de Deus, renderam-se humildes para evacuar, despojados, o interior do castelo. Compadecido deles, al-Mansūr aceitou a sua petição, dada a sua submissão e obediência, e deixou-os ir para o seu país, e o veneno do temor penetrou no fundo dos seus corações. Saqueou-se o que havia no castelo de móveis, provisões, armas e apetrechos, e logo mandou Al-Mansūr derrubá-lo e arrasá-lo até às suas fundações. As cábilas de escravos do exército deixaram-no negro e desabitado como a superfície do deserto, tanto que o desconheceram os olhos e o habitaram os corvos. Logo seguiu para o castelo de Almada -al-Ma'din-, que tomou e mandou destruir e fazer desaparecer as suas marcas. Reduziu-o a ruínas e escombros e desapareceu numa hora do dia o seu esplendor e a sua magnificência." - *Idem*, p. 170.

<sup>256</sup> Pradalié havia já assinalado que a outorga do foral de Lisboa teria coincidido com o ataque da armada almóada à cidade - Gerard Pradalié, *Lisboa: Da Reconquista ao fim do século XIII*, Lisboa, 1975, p. 25.

<sup>257</sup> Esta confirmação que, de facto, se deve à rainha D. Dulce e a suas filhas, pelo facto de D. Sancho já figurar ao lado do pai na intitulação e na robora da carta original, data de um período posterior a 6 de Dezembro de 1185, morte de Afonso Henriques e anterior a 23 de Abril de 1186, nascimento de Afonso II, o qual ainda não é referido no diploma. - Rui de Azevedo; P. A. de Jesus da Costa; M. Rodrigues Pereira, *Documentos de D. Sancho I (1174-1211)*, vol. I, Coimbra, 1979, p.329.



poema épico de Gosuíno, dedicado ao bispo de Lisboa, D. Soeiro Viegas<sup>258</sup>, remetem, igualmente, para uma situação de cerco da cidade, cuja importância, contudo, mobiliza a concentração de importantes exércitos islâmicos, derrotados, não obstante, em campo aberto, junto à Ribeira de Sítimos, a cerca de uma légua da cidade. A resistência do alcaide almóada, ‘Abd Allāh, sobrinho-neto de Ibn Wazir, não esmorece senão cerca de um mês depois, face ao ímpeto e pressão dos sitiadores, acabando numa capitulação, cujos contornos as fontes silenciam mas que, não obstante, revelam cláusulas mais penosas do que as acordadas anteriormente.

O baptismo do alcaide, com mais cem da sua gente mais chegada, parece constituir o preliminar da aceitação dessa rendição, numa postura que, de facto, não encontra correspondência real nos intentos dos sitiados senão como condição indispensável de uma sobrevivência ameaçada. Conversão virtual que apenas é aceite como meio de garantir a vida e proporcionar uma oportunidade de fuga, como se verifica no caso de ‘Abd Allāh, denotando uma preeminência da mentalidade cruzadística, talvez justificada em face da ausência do próprio soberano e do conseqüente protagonismo dos chefes dos cruzados em detrimento mesmo das autoridades eclesiásticas portuguesas. Os interesses destas ver-se-ão, mesmo, totalmente marginalizados na repartição do saque da cidade, não sendo sequer entregues ao bispo de Lisboa os dez cativos por ele reclamados<sup>259</sup>.

Omitida a sorte da demais população islâmica, a doação da praça aos cavaleiros de Santiago (na continuidade da anterior concessão de 1178) é, contudo, acompanhada, logo em Dezembro de 1217, pela confirmação do foral de 1170 aos mouros forros de Lisboa, Alcácer, Palmela e Almada, alargando-

<sup>258</sup> *PMH. Scriptorum*, pp. 101-104; Fr. António Brandão, *Monarquia Lusitana, Parte Quarta*, pp.133-136. Sobre a análise deste texto cf M<sup>a</sup>. Teresa S. F. Lopes Pereira, “Memória cruzadística do feito da tomada de Alcácer (1217)”, in *D. Afonso Henriques e a sua Época, Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, vol. II, Guimarães, 1997, pp. 321-357.

<sup>259</sup> M<sup>a</sup>. Teresa S. F. Lopes Pereira, “Memória cruzadística do feito da tomada de Alcácer”, p. 339. Os textos coetâneos, complementares do poema de Gosuíno, que constam de duas cartas ao papa Honório III, a primeira dos bispos e mestres das Ordens Militares, e outra do conde holandês Guilherme e as duas respostas papais, uma ao alto clero português e outra aos bispos de Lisboa e Évora e ao Prior de Palmela, encontram-se publicadas em *Monumenta Henricina*, vol. I, Coimbra, 1960, pp. 45-54.

se mesmo os privilégios à isenção do direito de aposentadoria<sup>260</sup>. Acção régia que denota, provavelmente, uma tardia mas planeada reacção do monarca tendente a minimizar os prejuízos da conquista e a recompor o estrato populacional muçulmano da cidade, como ainda a tentativa de reforçar a (pretendida) subordinação régia das comunidades islâmicas integradas no domínio dos espatários.

Um outro contexto referencial, na região do *Além-Tejo*, pode permitir a reconstituição pontual da incorporação de Elvas no reino português, numa zona para a qual, de facto, as fontes cronísticas se revelam de parca informação, sendo mesmo praticamente omissas relativamente à participação militar do rei<sup>261</sup> e configurando a intervenção de múltiplos protagonistas senhoriais. Uma fonte diplomática de 1391, emanada de D. João I, justifica a subordinação régia da comunidade islâmica de Elvas pelo facto de "*o primeyro Rey que esta terra os mouros guanhom que prouve a sua mçêe que os mouros que forão achados em na ditta villa que vivessem em ella e que os ditos mouros fizeram e firmarom com elle ssua composiçom per ssey e por os outros mouros que delles descendenssem*"<sup>262</sup>. Se, por um lado, o diploma se insere num contexto de afirmação ideológica face aos representantes da Igreja, a quem de facto é dirigido<sup>263</sup>, a referência a uma capitulação escrita torna verosímil que as condições obscuras e discutíveis da conquista da cidade<sup>264</sup> se possam, de facto, assacar a um acordo entre D. Sancho II e a elite islâmica da

<sup>260</sup> I.A.N./T.T, Chancelaria de D. João I, livro 5, fl. 32. Curiosamente o privilégio não é registado nas *Ordenações Afonsinas*, em que se reproduz apenas a tradução do diploma original de Afonso Henriques – cf. *Ordenações Afonsinas*, livro 2, tit. LXXXVIII, pp. 529-530.

<sup>261</sup> A participação pessoal de D. Sancho I divide os historiadores, referindo A. H. de Oliveira Marques que as bulas de Gregório X, "de clara protecção ao rei português enquanto militar" e a concessão da indulgência de cruzada aos que auxiliassem o soberano contra os sarracenos, justificariam uma importante participação deste, sobretudo no Alentejo ("O poder e o espaço", p. 44). J. Mattoso interpreta, no entanto, esses elementos mais como o empenhamento do papa em exortar Sancho II à cruzada "do que a sua participação efectiva nos combates". ("Dois séculos de vicissitudes políticas", p. 124).

<sup>262</sup> Eurico Gama, "Pergaminhos da Colegiada de Santa Maria de Alcáçova de Elvas", in *Arqueologia e História I* (1986), 9ª série, doc. nº 9, pp. 207 – 208.

<sup>263</sup> "(...) a vos vigayros e crelezia da nossa leall vjlla d'Eluas"

<sup>264</sup> Cf. o ponto da situação em F. Branco Correia, *Elvas na Idade Média*, diss. de Mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1999, vol. I, pp. 166-175.

cidade, pese ao gradativo contexto de Guerra Santa e de Cruzada, propugnado pelo papado<sup>265</sup>.

Finalmente, o *Ġarb al-Andalus. A Crónica da Conquista do Algarve*, guarda, como já foi referido, a memória de uma continuidade demográfica estabelecida através de disposições contratuais entre vencedores e vencidos. O território encontrava-se, então, numa situação de nominal subordinação ao reino de Niebla que, a partir de 1234, se declarara independente com Šu'ayb b. Muḥammad b. Maḥfūz., intitulando-se “emir do Algarve”. O seu território integraria todo o espaço compreendido entre o Cabo de S. Vicente, a oeste, até à desembocadura do Guadalquivir, por este, limitando a Norte com a Serra Morena e a sul com o mar<sup>266</sup>, constituindo, pois, um reino tampão que favorecia os próprios interesses de Castela, travando a expansão portuguesa para a margem esquerda do Guadiana. Esta situação, fronteiriça e estratégica, parece ser desde cedo assumida pelos castelhanos, gerando relações particularmente estreitas entre os dois reinos e propiciando mesmo ao infante D. Afonso (futuro Afonso X) ajuda militar contra a tentativa da conquista da cidade de Niebla por Muḥammad Ibn Hūd al-Mutawakkil, o qual, no seu levantamento anti-almóada, lograra dominar os territórios de Córdova, Sevilha e Mérida. Relações que levarão mesmo à vassalagem do reino muçulmano, num processo pouco claro mas datável de 1253, quando Ibn Maḥfūz aparece entre os confirmantes de diplomas de Afonso X, numa estratégia que M. González Jiménez considera como intimamente relacionado com a problemática da reivindicação do Algarve. Na sua perspectiva, “o rei castelhano estava consciente da debilidade de uma reclamação baseada simplesmente numa suposta doação do Algarve por um rei deposto e já defunto, como era o caso de Sancho II. Mais valor podia ter ressuscitar os direitos históricos do rei de Niebla.”<sup>267</sup> Seria neste

<sup>265</sup> Que se reflectem nas bulas de Gregório X dirigidas ao soberano e a seu irmão o infante de Serpa. Sobre este último ver - Armando de Sousa Pereira, “O infante D. Fernando de Portugal, senhor de Serpa (1218-1246): história da vida e da morte de um cavaleiro andante”, in *Lusitania Sacra* 10 (1998), 2ª série, pp.103-104

<sup>266</sup> Segundo o referido na *Crónica de Alfonso X - apud* A. M<sup>a</sup>. Anasagasti Valderrama; L. Rodríguez lañez Laureano, *Niebla en la época de Alfonso X*, Huelva, 1984, p. 10; F. Roldán Castro, “Ibn Mahfuz en Niebla (siglo VII/XIII)”, in *AEA* IV (1993), p. 167; *Niebla Musulmana (siglos VIII-XIII)*, Huelva, 1993, p. 73.

<sup>267</sup> M. González Jiménez, “Andalucía en tiempos de Alfonso X – Estudio Histórico”, in *Diplomatario Andaluz de Alfonso X*, ed. M. González Jiménez, Sevilha, 1991, p. XLVII.

contexto que se entenderia o vínculo jurídico da vassalagem, numa relação directa com um primeiro acordo entre castelhanos e portugueses, justamente realizado em 1253, e selado com o matrimónio de Afonso III com a filha ilegítima de Afonso X, D. Beatriz<sup>268</sup>. O segundo acordo, firmado em Maio de 1263, estaria, por sua vez, intimamente ligado com a conquista desse estado islâmico, concretizada em 1261, sem parecer ter existido qualquer *casus belli*, mas apenas uma forte razão de Estado: o soberano castelhano chegara à conclusão de que não podia fazer valer os seus direitos sobre o Algarve enquanto existisse um estado-tampão que impedisse a plena e total conexão entre os territórios situados em ambas as margens do Guadiana. Assim, os termos da capitulação de Niebla, tal como se referem na Crónica de Afonso X, permitiriam a saída de Ibn Maḥfūz e dos seus da cidade, dando-lhes o rei herdades com que pudesse manter-se e recebendo, em troca, a cidade de Niebla e “la tierra del Algarbe”<sup>269</sup>.

Não obstante, a delimitação desse espaço relativamente extenso, que constituiria o último reino islâmico do Ġarb al-Andalus, parece corresponder mais a uma pretensão do seu senhor ou a um empolamento da própria cronística de Afonso X, na justificação ideológica da sua pretensão a um Al-Ġarb alargado (que compreenderia as terras já conquistadas pelos portugueses na margem esquerda do Guadiana - Serpa, Moura, Noudar, Aroche e Aracena - e que Afonso X, em 1253, incorporaria no vasto termo assignado a Sevilha), do que propriamente a uma realidade vivida nessa zona de fronteira<sup>270</sup>. Justificação ideológica que o rei castelhano traduz na sua própria poesia, num cantar em que descreve o milagre da imagem da Virgem, que se teria

<sup>268</sup> Por lapso, o autor refere “doña Leonor” - *Ibidem*

<sup>269</sup> *Idem*, pp. XLVII – XLVIII. De facto, as condições favoráveis do tratado, que garantiam a Ibn Maḥfūz o direito de cobrar o dízimo procedente do azeite do Aljarafe, a Buhayra de Sevilha e a cobrança de certos impostos na judiaria de Sevilha, assemelham-se mais, como o refere F. Roldán Castro, à tomada de uma cidade por capitulação do que a uma rendição depois de um assédio que teria durado oito meses, e que contou com a participação de outro estado islâmico vassalo de Afonso X, o do reino nazarí de Granada - F. Roldán Castro, *Niebla Musulmana (siglos VIII-XIII)*, Huelva, 1993, p. 78. Sublinhando igualmente esta facto insólito, M. González Jiménez refere que, a confirmar-se o relato da Crónica de Afonso X, “esta foi a primeira vez que a conquista de uma cidade muçulmana depois de um largo assédio não implicou a expulsão automática de toda a sua população” – M. González Jiménez, *op. cit.*, p. LVIII. Situação que, não obstante, se não revela tão peremptória para o espaço português.

<sup>270</sup> Estes limites são apresentados sem qualquer problematização pelos autores que dedicaram o seu estudo a esta temática. O trabalho que poderia aprofundar mais esta questão, justamente a obra de F. Roldán Castro, *Niebla Musulmana (siglos VIII-XIII)*, limita-se, no entanto, ao estudo da *cora* de Niebla, o que exclui a análise de todo o território português.

verificado em Faro: "D'esto direi un miragre / que fezo en Faaron / a Uírgen Santa María / en tempo d'Aben Mafon / que o reino do Algarue / tijnh'aquela sazón / a guisa d'om'esforçado / quer en guerra, quer en paz."<sup>271</sup>.

Com efeito, a *Crónica do Algarve* desmente esta abordagem, ao consignar o que sugere uma situação de autonomia das cidades algarvias neste período, que se concretiza nesse relato pelo isolamento das várias praças fortes face à avançada cristã, cuja mobilização de recursos militares se insere num contexto puramente local. Apenas numa fase inicial da ocupação do território (após a passagem da serra do Caldeirão e da fixação das forças cristãs na Torre de Estombar e em Alvor, donde saíam as algaras contra os muçulmanos) se regista uma tentativa de coligação regional, entre, justamente, os habitantes de Faro, Tavira e Loulé, cujas tropas, não obstante, teriam sido desbaratadas pelos espatários. A descrição da tomada das praças é enfocada a partir desse episódio, como uma questão que implica apenas a população directamente envolvida, sem qualquer ajuda externa ou política defensiva concertada.

Aspecto que, aliás, é corroborado, como já foi referido, pela terminologia aplicada às autoridades locais, em que a Abem Falila, "senhor de Tavira" e ao "rei de Silves", Alamafom, se contrapõem "o alcaide e o almoxarife", para Faro, subordinados ao "*senhorio de Miramolim Rey de Marrocos*" especificando-se, mesmo, o detalhe da existência de uma fusta, com a qual se comunicaria com o Norte de África, e que justificaria o facto de a cidade se encontrar particularmente bem fornecida de "*gentes e mantimentos*"<sup>272</sup>. Refere-se, assim, que a conquista do Algarve português se inscreve num âmbito de dissensões políticas internas (o que explicaria a relativamente rápida conquista da região), opondo-se a uma cidade que guardaria ainda a dependência aos almóadas, como se verificaria para Faro, os poderes dos senhores locais de Silves e Tavira, nominalmente subordinado (ou não), ao reino de Niebla. A diferenciação entre os designativos de "senhor" e "rei", poderiam não obstante, referenciar, não tanto a preeminência de Silves, como a própria intervenção de Ibn Maḥfūz, cujo nome deturpado se consignaria na *Crónica* justamente como Alamafom, identificado apenas em função da principal cidade algarvia, e não

---

<sup>271</sup> *Cantigas de Santa Maria de Alfonso X El Sabio*, Madrid, 1889, p. 257, apud J. Leite de Vasconcelos e M. Viegas Guerreiro, "Moçárabes", in *Etnografia Portuguesa*, vol. IV, Lisboa, 1982, p. 274

no sentido mais amplo do seu domínio de Niebla<sup>273</sup>, o que justificaria que o relato da conquista fosse focado apenas numa perspectiva *nacionalista*. Aspecto problemático, tanto mais quanto o texto consigna a morte por afogamento do soberano no Pego do Pulo, no rio Arade<sup>274</sup>, o que não é, de forma alguma, consentâneo com a biografia desta personagem<sup>275</sup>.

A concatenação com as fontes árabes, nomeadamente um extracto da crónica merinida *Al-Dahira Al-Saniyya*, traduzida por José D. Garcia Domingues, confirma a verosimilhança do relato transmitido pela Crónica do Algarve relativamente à situação política da região, referindo-se que Ibn Ibn Maḥfūz teria entregue aos cristãos, em 1247 (645 H) “a cidade de Tavira, e Loulé e Silves e Ajaz e Alcazena e Marsuxa (estas três últimas localidades não identificadas) e Paderme e Albufeira”<sup>276</sup>. Faro não é, pois, citada como integrando os domínios do reino taifa de Niebla, sendo, neste contexto, perfeitamente plausível que se tratasse do último reduto almóada na Península Ibérica, compatível, aliás, com o facto de, depois da saída de al-Ma'mūn da Península Ibérica, em Outubro de 1228, e da progressiva diminuição da soberania dessa dinastia no Magrebe, se sucederem mais cinco califas (*'amir al-muslimin*, o *miramolim* da cronística portuguesa), falecendo o último, Abū Dabbūs, em 1269<sup>277</sup>.

<sup>272</sup> *Crónica da Conquista do Algarve (texto de 1792)* p. 250.

<sup>273</sup> Esta perspectiva é adoptada por José Pedro Machado, justificando a viabilidade de intervenção desse senhor no que era a segunda mais importante urbe do reino, depois da sua capital, Niebla. - José Pedro Machado, *Crónica da Conquista do Algarve (texto de 1792)*, nota 8, p. 255.

<sup>274</sup> O que, segundo José D. Garcia Domingues, teria dado origem a uma lenda que se conservaria até à actualidade, aparecendo o rei mouro com o seu cavalo, na noite de S. João, e saltando para a água, numa reprodução da morte de que teria perecido aquando da conquista da cidade. - José D. Garcia Domingues, *Aben Ma'fom e a conquista do Algarve pelos portugueses na "Adh-Dhakhyra As-Sanyya"*, separata da Revista *Brotéria*, Lisboa, 1955, p. 17.

<sup>275</sup> José D. Garcia Domingues aponta várias hipóteses sem, contudo, se comprometer com nenhuma delas: a existência de duas personagens distintas com o mesmo nome, sendo uma delas o alcaide de Silves, ou um putativo irmão ou filho do próprio rei (explicando-se, assim, o *laqab* comum) – *Ibidem*.

<sup>276</sup> *Idem*, p. 13. Do facto, Cr. Picard infere uma consequência distinta: de que Faro (Šantmaryya al-Garb ou al-Harūn) se teria entretanto tornado um centro urbano secundário, ultrapassado por Tavira, jogando, pois, um papel subalterno na geo-política do Reino de Niebla – Cristophe Picard, *Le Portugal musulman (VIII-XIII siècle): L'Occident d'al-Andalus sous domination islamique*, Paris, 2000, p. 191.

<sup>277</sup> M<sup>a</sup>. Jesús Viguera Molins, “Historia Política”, in *El Retroceso Territorial de Al-Andalus. Almorávidas y Almohades – siglos XI al XIII (=Historia de España Ramón Menéndez Pidal, VIII/2)*, coord. e prólogo de Maria Jesús Viguera Molins, 2<sup>a</sup> ed. Madrid, 1998, p. 105.

A cidade de Faro parece, pois, participar de uma situação paralela à das últimas autoridades nominalmente subordinadas a essa dinastia norte-africana, que se vêem compelidas, devido ao seu isolamento, a contemporizar face aos poderes cristãos, como sucederá com o governador almóada de Valência, °Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, bisneto do califa °Abd al-Mu'mīn, que cede a Jaime I, todos os seus direitos sobre as terras valencianas em 1223, com seu irmão °Abd al-Ḥaqq, que se entrega a Fernando III, depois da conquista de Sevilha, em 1248, e com os seus dois sobrinhos, filhos do último califa de Marraquexe, Abū Dabbūs, que se tornam colaboradores dos reis de Aragão<sup>278</sup>. Deste modo, a capitulação da urbe a Afonso III, a única reproduzida pela crónica portuguesa e que se perfila como uma opção singular mesmo no contexto da conquista do território algarvio, dever-se-ia, da mesma forma, à situação de isolamento das respectivas autoridades subordinadas aos almóadas, face ao conjunto do território, pelo menos nominalmente integrado no reino de Niebla, que, por esse facto, encontraria as condições, pelo menos teóricas, de uma resistência armada com mais probabilidades de sucesso.

Capitulação que, aliás, é confirmada, pelo próprio foral outorgado pelo soberano aos seus habitantes cristãos, que, à diferença dos restantes concedidos a terras algarvias, refere explicitamente, na delimitação das propriedades régias, serem as mesmas já reservadas por Afonso III "*desde aquele tempo que aceitei a cidade dos sarracenos*"<sup>279</sup>. Não obstante, a integração da população muçulmana no reino cristão, perspectiva-se, segundo o texto, não apenas para Faro ou Aljezur, cujos termos de capitulação seriam similares, como para zonas conquistadas (como já foi referido) nomeadamente Silves e "*outros lugares*", onde os alcáceres não eram combatidos, justificando uma subordinação ao poder cristão em moldes similares aos do anterior domínio muçulmano, discurso que, posteriormente, será incorporado pelo poder régio português.

O processo de *Reconquista* do território pauta-se, pois, por uma apreensão do espaço que parece predominantemente determinada por aspectos

<sup>278</sup> *Idem*, p. 113.

<sup>279</sup> "*acceppi villam sarracenis*" - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 83 v.; *PMH. Leges*, p. 737.

circunstanciais, em função da própria multiplicidade de protagonistas e da conseqüente discrepância de percepções e objectivos. Por isso, os ritmos do processo, que se modelam pela oscilação entre as tendências centrípetas e centrífugas do território muçulmano, não envolvem nem uma fórmula coerentemente aplicada, nem transmutações significativas no trato da população islâmica, como também não integram (senão pontualmente) um modelo conceptualmente estruturado de retenção espacial. Espaço cujas normas são, necessariamente, subordinadas a uma perspectiva fundamentalmente estratégica, numa conjuntura territorial que se reflectirá *a posteriori* no devir de uma nova realidade social e política, e que justificará a inexistência de qualquer concessão foralenga a muçulmanos entre 1170 e um período próximo, mas já posterior, ao final do processo da *Reconquista*.

Deste *circunstancialismo* emerge uma primeira consequência, já anunciada pela própria *Crónica da Conquista do Algarve*: que a uniformidade contratual institucionalmente reconhecida pelos forais às diversas comunidades islâmicas não implica, por parte destas, uma capitulação prévia face aos conquistadores cristãos. De facto regista-se, neste aspecto, toda uma cambiante de situações: a uma rendição anunciada, depois de um prolongado cerco, como em Lisboa e, em 1217, em Alcácer do Sal, a uma *quase-conquista*, como Silves, a uma conquista que parece efectuada pela força das armas, como Tavira e Loulé, ou, ainda, à capitulação de Faro e, hipoteticamente, de Elvas, correspondem exactamente as mesmas cláusulas delimitadoras da permanência destas comunidades.

Paradoxalmente outras comunidades, cuja capitulação é referenciada, como Aljezur, não se institucionalizam como comunas, excluindo-se também, quaisquer referências ao processo de integração da população das zonas rurais. Assim, se a comunidade islâmica de Sintra-Colares se revela como anterior ao reinado de Afonso III<sup>280</sup>, a prestação exigida em termos comunitários poderia relevar de uma pretensa continuidade de uma alcaria, tanto mais quanto D. Dinis estabelece, ainda, uma distinção entre as

<sup>280</sup> O qual teria aumentado as exigências tributárias para a entrega de metade da produção do reguengo - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 1, fl. 35; publicado: Pedro de Azevedo, *Os reguengos da Estremadura na 1ª dinastia*, separata de *Miscellânea de estudos em honra de D. Carolina Michaelis de Vasconcellos*, Coimbra, 1930, doc. X, p. 12.; Stéphane Boissellier, *Naissance d'une Identité Portugaise*, doc. 7, pp. 626-627.



propriedades que os muçulmanos teriam desde o povoamento desse lugar e as adquiridas posteriormente a cristãos<sup>281</sup>. Problemática é, contudo, a destrição do conceito de povoamento, que, se poderá corresponder a uma noção intrinsecamente ligada à passagem territorial para mãos cristãs, também possibilita outra interpretação, a de um efectivo estabelecimento posterior de uma nova localidade, e que as condições, pretensamente comunitárias, a que se sujeitam esses mudéjares correspondem, de facto, às impostas igualmente aos cristãos<sup>282</sup>, que recebem uma carta similar de D. Dinis, para entregar apenas o quarto da produção, contra a metade, exigida por seu pai<sup>283</sup>.

Deste modo, se as origens institucionais das comunas de Lisboa, Almada, Palmela, Alcácer do Sal, possivelmente Elvas e da região algarvia se constituem num período não muito distante da respectiva conquista e/ou capitulação, mais obscuras se revelam as primícias de comunidades como Santarém, Évora ou Beja, que poderão datar da própria *Reconquista*, como de períodos mais tardios, numa rentabilização desta minoria para as tarefas de efectivo povoamento do reino, à similitude com o que claramente se verifica com Setúbal ou Avis. Aspecto que a apropriação pela escrita da epopeia dos nossos primeiros reis, não poderia, de facto, senão subalternizar, nomeadamente pela omissão das negociações existentes para a entrega das praças, em função da apologia do esforço guerreiro e triunfante dos seus conquistadores. A desertificação ou morticínio do elemento humano, propugnado pelas fontes cronísticas, nomeadamente com o seu pretenso êxodo dos centros urbanos poderá, pontualmente, esconder outras realidades, como a ocupação cristã das alcáçovas e a posterior transferência das propriedades intra-muros para cristãos, com o acordo da saída dos muçulmanos para uma zona exterior, os arrabaldes (que se registam nos diplomatários dos outros reinos ibéricos, geralmente com a atribuição do período de um ano para efectuar essa mudança<sup>284</sup>), realidade que, aliás, se

<sup>281</sup> *"tam de hereditabus quos habuerant de christianibus quam de hereditabus quos abuerunt ex populacione ipsi loco"* - *Ibidem*

<sup>282</sup> *"et quod dent mihi quartam partem de illo quo laborauerint in dicto meum pomerium tam ipsi quam christiani quo ibi laborant et laborauerint"* - *Ibidem*

<sup>283</sup> - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 1, fls. 34 v.-35.

<sup>284</sup> Cf. o pacto otorgado por Afonso I aos mouros de Tudela (1115) - *"et que stent illos moros in lures casas que habent de intro per unum annum: completo anno, quod exeant ad illos barrios de foras com lure mobile et cum lures mulieres et cum lures filios"*. - F. Fernández y González, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, Madrid, 1985, doc. II, p. 286. A mesma



parece ter perfilado precocemente para Lisboa onde, para o reinado de Sancho I, Fr. António Brandão, baseando-se no autor coetâneo, Rogerio de Houedon, refere já que “*Mouros e Iudeus (...) viuião nos arrabaldes*”<sup>285</sup>. Mais do que no período de estado de guerra, propriamente dito, a mentalidade posterior revela-se participante de um alegado espírito de Guerra Santa (correspondendo, de facto, à afirmação de uma maioria cristã em oposição aos seus co-participantes sociais, os mouros e os judeus), eludindo retrospectivamente uma realidade coeva e justificando simultaneamente as pretéritas acções dos respectivos heróis.

Diferentes razões, embora com os mesmos resultados, se podem assacar às fontes árabes, completamente omissas no referente a esta problemática. A permanência destes mudéjares no *dār al-harb* e uma possível cumplicidade, em alguns casos, das classes dirigentes muçulmanas ou de outros estratos populacionais<sup>286</sup>, profundamente divididos, não caberiam no contexto ideológico da sua produção. De facto, a uma sociedade afectada pelo processo de conquista e pelas persistentes razias cristãs, juntam-se, a partir de finais do séc. XI e inícios da centúria seguinte, as referências a crises cerealíferas de forma constante e quase cíclica<sup>287</sup> que, articuladas com as crescentes necessidades fiscais de um Estado militarizado, na medida directa do incremento da pressão cristã (e que se reflecte, nomeadamente, nas *parias*

---

cláusula se encontra na capitulação concedida pelo conde de Barcelona, Ramón Berenguer, aos mouros de Tortosa, em 1143 – *Ibidem*, doc. V, p. 299.

<sup>285</sup> Fr. António Brandão, *Monarquia Lusitana, Parte Quarta*, p. 22 v.

<sup>286</sup> Já J. Mattoso assinala para a conquista de Santarém que a sua descrição “como uma operação-surpresa extraordinariamente feliz, parece de tal forma simples que custa a crer pudesse ter sido executada sem o auxílio de alguns habitantes da cidade, como de resto seria de esperar nessa época de graves tensões e cumplicidades, como tantas outras que por essa altura se verificavam em todo o território do Al-Andalus” – J. Mattoso, “D. Afonso Henriques”, in *História de Portugal*, dir. de José H. Saraiva, vol. I, Lisboa, 1983, p. 489. Na conquista de Lisboa referem-se, de facto, casos de entrega da população da cidade aos cristãos, se bem que justificados pela fome (“*Interim fame nimie Sarraceni coartari coeperunt, et, quod horrendum dictu est, tam canes quam catts devorare non abhorreant. Multi etiam e civitate clam fugientes, christianis ultro se tradiderunt*” – “Carta de Duodechino”, in *Fontes Medievais da História de Portugal. Anais e Crónicas*, vol. I, selecção, prefácio e notas de Alfredo Pimenta, Lisboa, 1982 pp. 127-128). Mais notória e consentânea com uma provável cumplicidade com as forças cristãs refira-se, no entanto, aquando do cerco da primeira conquista de Silves, a fuga da cidade de um muçulmano que teria entregue a Sancho I “*dois estupendos pendões que tinham lá dentro, com o que logo pela manhã fizemos grande festa, muito mais asseverando o Mouro que entraríamos na cidade tanto que tomássemos a Coiraça - Relação da derrota nava, façanhas e sucessos dos Cruzados que partirão do Escalda para a Terra Santa no anno de 1189*, [ed. e trad. de] J. B. da Silva Lopes, Lisboa, 1844, p. 24.

<sup>287</sup> Hermenegildo Fernandes, “O Poder e o Espaço: O campo muçulmano”, p. 76.

pagas pelos dirigentes islâmicos), consagram rupturas na estrutura social do Ġarb al-Andalus<sup>288</sup>.

A cronística refere insistentemente um clima de perturbações, enfatizando a participação de elementos marginais na insegurança sentida nesta região.

Assim, reportando-se-se a um período imediatamente anterior à revolta de Ibn Qasī, Ibn al-Ĥaṭīb, menciona que “*nos caminhos deixara de haver segurança; o bandoleirismo não tinha freio; nos campos os ladrões roubavam os gados afoitamente.*”<sup>289</sup> A sobrevivência, entre 1151 e 1167 de um poder autónomo em Tavira, sob ʿAbd Allāh b. ʿUbayd Allāh, dificilmente dominado pelos almóadas e apenas depois de uma segunda tentativa de conquista, é descrito por Ibn Šāḥib al-Šalā como congregando “*meliantes de toda a espécie, aventureiros e ladrões que perturbavam e se rebelavam e faziam dano aos muçulmanos por terra e por mar em todas as regiões. E era uma preocupação para as gentes do Estreito e do Andaluz o saque dos bens dos viajantes e dos comerciantes em terras e mares*”<sup>290</sup>.

Mesmo numa cidade aparentemente controlada pelo poder central almóada, como no caso de Beja, as acusações de conluio entre o seu governador berbere e o *qāḍi* e os segmentos inferiores da população, contra a aristocracia local (*ḥāṣṣa*) e o resto da população (ʿ *āmmā*), que teriam levado à morte do *faqīh* Abū Ġaʿfar b. al Anšārī e à saída da cidade dos Banū Šāḥib al-Šalā e os Banū al-Anšārī<sup>291</sup>, denotam um clima de tensão social, propiciadora de alianças externas por qualquer destes grupos, que surgem profundamente fraccionados.

Não obstante, apenas no caso de Faro é possível especular com a referência ao alcaide da comuna que, em 1302, era Mafomede Aben Harun

<sup>288</sup> Como o sintetiza Hermenegildo Fernandes “É precisamente nesta articulação [entre a guerra e as despesas militares, a carestia e o descontentamento popular] que mora o paradoxo maior da sociedade do Ġarb e do Andalus nas vésperas da conquista cristã: a própria estratégia de defesa, face ao perigo do Norte, potenciava as fracturas sociais no seu interior” – H. Fernandes, *op. cit.*, p. 78.

<sup>289</sup> Ibn al-Ĥaṭīb, *História do Andalus*, apud David Lopes, *Os Árabes na Obra de Alexandre Herculano*, separata do *Boletim de Segunda Classe da Academia Real das Ciências de Lisboa*, vols. III e IV, Lisboa, 1911, p. 113.

<sup>290</sup> *Portugal na Espanha Árabe*, organização, prólogo e notas de António Borges Coelho, vol. III, Lisboa, 1973, p. 275. Cf. Cr. Picard, *L’océan Atlantique musulman: de la conquête arabe à l’époque almohade*, Paris, 1997, pp.126-127.

<sup>291</sup> Ibn ʿIdārī al-Marrākuṣī, *Al-Bayān al-Mugrib*, prólogo, notas e tradução de Ambrosio Huici Miranda, tomo I, Tetuán, 1953, pp. 10-13.

(Muhammad b. Hārūn)<sup>292</sup>, que poderia, hipoteticamente (embora nenhum dado o confirme), ser ainda um descendente dos Banū Harūn que, entre 1026 e 1052, dominaram o reino independente de Faro, antes do seu controle pelos Abádidas. A omissão desta linhagem por parte da literatura genealógica faz pressupor uma origem *muwallad* (“conversa”) da mesma<sup>293</sup>, como aliás se verificara já na primeira *fitna* com os Banū Bakr, e o que constituirá uma continuidade notável ao longo do séc. XI, não apenas para Faro mas para todo o Ġarb al-Andalus. Situação que, aliás, se prolonga na centúria seguinte, com o protagonismo de chefes *muwalladūn* nos movimentos autonomistas, como era o caso declarado de Ibn Qasī e Ibn al-Mundir e, muito provavelmente, de Sidrāy b. Wazīr<sup>294</sup>.

Não é, pois, de excluir que estas elites profundamente radicadas num contexto local participem com certo dinamismo nas capitulações e nas relações contratuais firmadas com os cristãos, em troca de um papel político de relevo e de condições materiais favoráveis, que lhes permitissem, nesta primeira fase, a manutenção de um *status quo* consentâneo com as prerrogativas de que gozavam anteriormente. O que justificaria que a autoridade suprema da comunidade islâmica de Faro fosse, justamente, ocupado por um membro dessa mesma elite (ou que se arrogava como tal), numa perspectiva de continuidade propiciadora de uma mais fácil articulação com o poder cristão emergente.

#### 1.4. – Ordenamento da população islâmica

O foral dos mouros forros de Silves, Loulé, Tavira e Santa Maria de Faro é outorgado por Afonso III em Julho de 1269, com posterioridade ao acordo final

<sup>292</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 3, fl. 19. Curiosamente e o soberano, num reconhecimento expresso da sua importância social, distingue-o com a menção expressa da sua “linhagem”.

<sup>293</sup> Christophe Picard, *Le Portugal musulman*, p. 72.

<sup>294</sup> Adel Sidarus, com base na onomástica, propõe uma ascendência *muwallad* de Sidrāy b. Wazīr e de todos os chefes militares aliados à causa muridínica, Muhammad b. Yahyā de Saltes, Yūsuf b. Aḥmad al-Bitrūġi de Niebla e Muhammad b. ‘Alī al-Ḥaġġām de Badajoz (A. Sidarus, “Novas perspectivas sobre o *Gharb Al-Āndalus* no tempo de D. Afonso Henriques”, in *D. Afonso Henriques e a sua Época, Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, vol. 2, Guimarães, 1997, p. 261). Sobre Sidrāy b. Wazīr ver também: A. Khawli, “La famille des Banū

com Afonso X, o tratado de Badajoz, celebrado em 16 de Fevereiro de 1267, pelo qual o rei de Leão e Castela cedia definitivamente a Portugal o domínio do Algarve, recebendo, em troca, a desistência das pretensões portuguesas além-Guadiana<sup>295</sup>. No entanto, ainda antes dessa data, o soberano concedera já foral a Silves, em 1266, e, previsivelmente, num período imediatamente posterior a Loulé, Faro e Tavira<sup>296</sup>, sendo Castro Marim contemplado em 1277<sup>297</sup>. Consigna-se, deste modo, uma percepção do espaço tributária do recente passado islâmico, contemplando os que haviam sido os principais centros urbanos polarizadores da região.

Assim, a antiga Ocsonoba ou Uḥṣūnuba que, a partir do séc. X, passa a designar-se como Šantamariyya al-Garb e, na centúria seguinte, Šantamariyya al-Harūn, a partir do nome dos senhores que nesse período a dominaram, os Banū Harūn, transforma-se, a partir deste epónimo, em Faarom e, finalmente, em Faro<sup>298</sup>. Capital de uma *kūra* com a mesma designação (Ocsonoba)<sup>299</sup>, a sua primazia na região acaba, não obstante, por ser suplantada pela cidade de Silves durante o séc. X, embora mantendo o seu papel de sede jurídica, com a permanência de um qāḍī. Tendo conhecido já, durante a primeira *fitna* (finais do séc. IX e inícios do seguinte), um estatuto autonómico sob senhores *muwalladūn*, os Banū Bakr b. Zadlafa, torna-se novamente a sede de um pequeno estado independente entre 1026 e 1052, justamente com os também *muwalladūn* Sa'id b. Harūn e seu filho Muḥammad, conhecendo ainda um curto período de insubmissão durante as terceiras taifas, desta feita integrando o movimento de Ibn Qasī<sup>300</sup>.

A ascensão da Šilb árabe que, durante a primeira *fitna*, participou do pequeno estado dos senhores de Ocsonoba, revela-se, no séc. XI, com a sua

Wazīr dans le Garb d'Al-Andalus au XII et XIII siècles", in *Arqueologia Medieval* 5 (1997), pp. 103-115.

<sup>295</sup> A.H. de Oliveira Marques, "O Poder e o Espaço", p. 49.

<sup>296</sup> Nos três diplomas se refere: "Do itaque uobis de foro, et cetera que superius sunt expressa in supradicta carta registrata de foro de Silue" - *PMH .Leges*, pp. 736-737.

<sup>297</sup> *PMH .Leges*, p. 734.

<sup>298</sup> Cf. Cristophe Picard, *Le Portugal musulman*, p. 183.

<sup>299</sup> A. H. de Oliveira Marques, "O 'Portugal' Islâmico", in *Portugal das Invasões Germânicas à Reconquista*, coordenação de A. H. de Oliveira Marques (= *Nova História de Portugal*, vol. II, dir. de Joel Serrão e A.H. de Oliveira Marques), Lisboa, 1993, p. 187; Cristophe Picard, *Le Portugal musulman*, p. 183.

<sup>300</sup> Cristophe Picard, *Le Portugal musulman*, pp. 190-191; "L'évolution des localités de l'Algarve du XIème au XIIIème siècles", pp. 6-9; "Šhantamariyyat al-Gharb", in *E.I.*<sup>2</sup>, pp. 315-316.

autonomia sob os Banū Muzayn (de ascendência árabe) subjugados, em 1057, pelos abádidas de Sevilha, cujo sberano, al-Mu<sup>ç</sup>taḍid b. <sup>ç</sup>Abbād nomeia, justamente, o seu filho, al-Mutamid, como *wāli* da cidade. Trata-se, de facto, do que era considerada a segunda metrópole do reino, depois da sua capital, Sevilha, nunca perdendo o seu estatuto preponderante no Ġarb, nem sob os almorávidas ou o movimento liderado por Ibn Qasī (daí originário, juntamente com Ibn al-Mūndir), em que desempenhou um importante papel intelectual na elaboração ideológica dos *muridūn*<sup>301</sup>, nem sob os almóadas, cuja primeira prioridade, depois da ocupação de Sevilha, foi justamente o domínio dessa urbe. Tomada pelas forças conjuntas de Sancho II e dos Cruzados, em 1189 e ocupada pelo califa Ya<sup>ç</sup>qūb al- Mansūr em 1191, sofre profundas remodelações defensivas em 1227, conduzidas por Abū-l-<sup>ç</sup>Alā' Idris, que assumiria o califado em 1227<sup>302</sup>. É, aliás, sob o domínio almóada, que parece atingir um período de maior prosperidade, como o demonstra a qualidade das produções cerâmicas e as referências ao seu dinamismo comercial, nomeadamente com uma ligação regular ao porto de Salé<sup>303</sup>.

Ao contrário de Faro e Silves, Tavira e Loulé constituem centros urbanos de desenvolvimento mais tardio. Assim, a primeira aparece apenas referenciada em meados do séc. XII com al-Idrisī, como uma *qarya* (“aldeia”), sendo, contudo, designada por al-Marrākuṣī, em inícios do séc. XIII, como *madina* (“cidade”) (cf. infra). O seu incremento, ligado às actividades marítimas, consubstancia-se na autonomia política que conheceu num curto período de tempo, entre 1151 e 1167, sob a soberania de <sup>ç</sup>Abd Allāh b. <sup>ç</sup>Ubayd Allāh<sup>304</sup>. Mais problemática é a inexistência de uma caracterização evolutiva de de al-<sup>ç</sup>Ulyā', cujas primeiras menções datam somente do séc. XII, sendo também designada por *madina*, no roteiro de al-Marrākuṣī. De facto, na sua descrição são contemplados os quatro centros urbanos algarvios<sup>305</sup>, num contexto

<sup>301</sup> Cf. Cr. Picard, “L'evolution des localités de l'Algarve du XIème au XIIIème siècles”, p. 8.

<sup>302</sup> Christophe Picard, *Le Portugal musulman*, pp. 199-204; “L'evolution des localités de l'Algarve du XIème au XIIIème siècles”, pp. 6-9; Manuela Marín, “Shilb”, in *E.I.*, pp.458-459.

<sup>303</sup> Cr. Picard, *L'Océan Atlantique musulman: de la conquête arabe à l'époque almohade*, Paris, 1997, pp. 128 – 129.

<sup>304</sup> Cr. Picard, “L'evolution des localités de l'Algarve du XIème au XIIIème siècles”, pp. 13-14.

<sup>305</sup> “Desde Sevilha até à cidade de Silves, que está nas margens do mar maior, há cinco jornadas e no meio há pequenas cidades, como a de Niebla, o castelo de Mértola, a cidade de Tavira, a de al-'Alya e a conhecida por Santa Maria do Algarve” – Abū Muḥammad <sup>ç</sup>Abd 'Al-

verosímil que parece corresponder à realidade vivida na zona e que, aliás, será corroborada pelas fontes diplomáticas cristãs.

Serão estas, pois, as quatro cidades objecto de uma primeira intervenção do soberano português, numa dupla perspectiva: a da implementação de uma ocupação cristã do espaço, sem, contudo, negligenciar a vertente populacional muçulmana, indubitavelmente encarada pelo soberano como imprescindível para a preservação dos mecanismos económicos da região. Nesta perspectiva, Castro Marim, muito provavelmente a última localidade a ser contemplada com foral, inserir-se-ia numa geo-estratégica de reforço fronteiriço face a Castela, numa afirmação territorial que sobrepujaria as demais questões, inserindo-se, pois, numa outra lógica de radicação espacial. A Marsā Hāšim islâmica<sup>306</sup>, uma *qarya* segundo al-Idrisi, um *hisan* para al-Himyari<sup>307</sup> (cuja definição, aliás, condiz com os parâmetros terminológicos de *castellum*, utilizado na documentação cristã), deveria corresponder a um centro polarizador de um distrito secundário<sup>308</sup>, a que estariam adscritas comunidades rurais, conduzindo, a sua reduzida dimensão, a uma mais fácil e eficaz colonização cristã, na perspectiva régia, em oposição aos centros urbanos da região, mesmo que (como Tavira e Loulé) se inserissem numa categoria de urbes relativamente exíguas para os padrões islâmicos. Objectivo que, contudo, não será facilmente alcançado, já que, em 1282, D. Dinis procede a uma nova concessão foralenga, com o alargamento de privilégios ao município, nomeadamente na cedência do monopólio régio das moedas e da venda do sal, interdita apenas para região algarvia<sup>309</sup>.

Deste modo, o foral dos mouros forros de Silves, Loulé, Tavira e Santa Maria de Faro constitui-se, como caso único no panorama português, ao contemplar, não uma cidade (como se verificará posteriormente) ou um conjunto heteróclito de urbes e fortalezas, com carácter estratégico, como no

---

Wāhid Al- Marrākuši., *Kitāb al-Muf'ýib fi Taljís Ajbār al-Magrib – Lo Admirable en el Resumen de las Noticias del Magrib*, prólogo, notas e tradução de Ambrosio Huici Miranda, Tetuán, 1995, p.306.

<sup>306</sup> A identificação com a localidade algarvia não é, contudo, unânime entre os historiadores, referindo Cláudio Torres o “antigo porto de abrigo de Sines” como a “Marsa Hasine” da época islâmica – Cláudio Torres, “O Garb Al-Andaluz”, in *História de Portugal*, dir. de José Mattoso, Primeiro Volume, Lisboa, 1992, p. 391.

<sup>307</sup> Cr. Picard, “L'evolution des localités de l'Algarve du XIème au XIIIème siècles”, p. 13

<sup>308</sup> No foral de 1277 refere-se “*Castromarim (... ) et suis terminis*” – *PMH.Leges*, p. 734.

<sup>309</sup> I.A.N.T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 1, fls. 44v.- 46.

caso do diploma de 1170, mas um conjunto estruturado e coerente de centros urbanos, polarizadores de toda uma região que se estendia do barlavento ao sotavento algarvios. A ordenação do que se desenha como o mais importante foco populacional mudéjar do país parece, aliás, suscitar as preocupações régias no correspondente às demais comunidades islâmicas do reino, verificando-se, de facto, num período posterior mas cronologicamente próximo da concessão desse foral, uma conjuntura política da Coroa voltada para a regulamentação desta minoria<sup>310</sup>.

Como o refere Adão da Fonseca, ao longo do segunda metade do séc. XIII, ao esgotar-se o modelo de relações entre Portugal e Castela, assentes num âmbito imperial, com a correlativa formação de núcleos monárquicos (em que a autonomia portuguesa se inseriria num contexto negociado), a fronteira da reconquista, como factor legitimador da separação entre os dois reinos, cede progressivamente a uma outra, a fronteira dos limites entre as diferentes soberanias, numa “definição da intangibilidade territorial dos reinos”<sup>311</sup>. A questão do Algarve, situar-se-ia, pois, como o primeiro sinal da alteração do sistema, “numa conjuntura em que os avanços da reconquista colocam Portugal e Castela lado a lado no extremo meridional da Península, com a imperiosa necessidade de definirem as fronteiras em terras recentemente reconquistadas, estas regiões adquirem uma insuspeitada relevância porque se encontram na fachada de acesso a Gibraltar”<sup>312</sup>.

A sua “indiscutível marca insular”<sup>313</sup>, em meados do séc. XIII, que se reflecte na própria titulação do soberano português, reivindicando-se como rei de Portugal e do Algarve, assenta pois, não numa realidade física materializada por uma pretensa intransponibilidade da serra algarvia, mas num complexo “espacial luso-hispano-marroquino”, como o define J. Romero Magalhães<sup>314</sup>, reconhecido pelo monarca e por ele assumido politicamente ao outorgar aos

<sup>310</sup> Aspecto já referido por Saul António Gomes, “Grupos Étnico-Religiosos e Estrangeiros”, p. 333.

<sup>311</sup> Luís Adão da Fonseca, “O Algarve da Reconquista à conjuntura depressiva do século XIV”, in *O Algarve da Antiguidade aos nossos dias (elementos para a sua história)*, coord. de M<sup>a</sup>. da Graça Maia Marques, Lisboa, 1999, pp. 115-116.

<sup>312</sup> *Idem*, p. 116.

<sup>313</sup> *Idem*, p. 118.

<sup>314</sup> Joaquim Romero Magalhães, *A Conquista do Algarve aos Mouros* (Conferência proferida em Faro no dia 30 de Março de 1985), Faro, 1987, p.3.



seus mouros forros um foral de espectro tão alargado. Mas que se percebe, igualmente, noutros aspectos.

De facto, a concessão foralenga de Afonso III na região, se bem que seguindo o modelo de Lisboa (e portanto dirigida a um sistema urbano concelhio que Herculano classificaria de “centros perfeitos”), revela um aspecto original no referente à amplitude da apreensão de direitos e propriedades régios, que se demarca claramente dos demais diplomas outorgados até essa data. A magnitude dessas disposições impende de uma forma homogénea sobre os quatro forais algarvios, considerando que apenas no de Estremoz, de 1258, se verifica uma certa similitude, embora sem o mesmo carácter extensivo, reservando o soberano para si reguengos nos termos concelhios, vinhas, almuinhas, moinhos, azenhas e pisões, açougues, casas no perímetro urbano, e os direitos sobre montados e oitavas<sup>315</sup>.

Para Isabel M<sup>a</sup>. Barbosa, esta atitude inserir-se-ia numa dinâmica do fortalecimento de poder, aproveitando Afonso III uma situação “de uma certa inexperiência municipal daqueles concelhos, para alterar significativamente, a seu favor, o discurso foralengo, reservando para o seu património tudo aquilo que lhe pudesse garantir o domínio de instrumentos de produção, tais como azenhas, lagares, tendas, etc.; o monopólio de diversos direitos (padroado, por exemplo) e o controlo das estruturas de abastecimento local (pesca da baleia, açougues, salinas, vendas do sal, etc.)”<sup>316</sup>.

Sem ignorar esta coordenada, convém, no entanto, inseri-la num contexto político mais lato, nomeadamente no da afirmação do rei português face a Afonso X, num período ainda anterior ao tratado de Badajoz, em que vigorava o acordo estabelecido em Maio de 1263, cujo texto entretanto se perdeu. Assim o soberano incorpora no património régio bens que resultavam da revogação de doações realizadas pelo rei castelhano, designadamente o direito sobre todas as moendas, construídas e a construir<sup>317</sup> (com excepção dos moinhos

<sup>315</sup> Para a comparação entre os vários forais até 1277 ver Isabel M<sup>a</sup>. Lago Barbosa, “D. Afonso III, forais algarvios e fortalecimento de poder”, in *Actas das III Jornadas de História Medieval do Algarve e Andalusia*, Loulé, 1989, pp. 151-162, especialmente os quadros das pp. 154 e 159.

<sup>316</sup> *Idem*, pp. 159-160.

<sup>317</sup> Em 1261-V-8, D. Afonso X tinha doado ao novo bispo de Silves, D. Garcia (que sucedeu a D. Roberto, falecido em 1260), inúmeros bens, alguns deles já pertença do anterior, e que incorporavam algumas moendas: oito cavalarias, em Silves, Albufeira, Faro e Tavira, horta e casas em Tavira, a azenha da ponte da mesma vila (começada a construir por D. Roberto) a que se associam novas doações (um forno em Silves e um moinho na Asseca), para além da

que, em Tavira, tinha Domingos Ruiz, alvazil de Afonso X, doados a D. João de Aboim), a horta que tinha D. Martinho Egídio, as casas, adega e lagar e figueirais de Domingos Ruiz, a adega que tinha o deão de Braga, em Loulé, as vinhas do mesmo alvazil em Faro e, finalmente, a horta do bispo de Silves, em Tavira. Neste mesmo sentido, aliás, se deverá inserir o direito de padroado, doado por Afonso X à Sé e ao Cabido de Silves em Abril de 1261<sup>318</sup> e reservado por Afonso III em todos os forais algarvios, com excepção de Castro Marim.

Acresce ainda a esta conjuntura uma influência directa do(s) estado(s) islâmico(s), com contornos, contudo, pouco nítidos, face ao silêncio das fontes para a realidade económica e fiscal do período islâmico imediatamente anterior, incluindo-se nos forais de Silves, Faro, Tavira e Loulé, a pretensão do soberano sobre “*todas as tendas que os reis sarracenos tinham no tempo dos sarracenos*”<sup>319</sup>. É possível que a apreensão dos direitos régios nesta zona meridional se baseie noutros elementos constitutivos do património estatal islâmico, nomeadamente no que aos edifícios balneares se refere, o que

---

renda do almoxarifado e do dízimo das adegas do Algarve (*Diplomatario Andaluz de Alfonso X*, ed. Manuel González Jiménez, Sevilha, 1991, doc. 241, pp. 267-268).

<sup>318</sup> José Marques, “Afonso X e a Diocese de Silves, in *Relações entre Portugal e Castela nos finais da Idade Média*”, Lisboa, 1994, p. 112 e doc. nº 1, pp. 115 – 116.

<sup>319</sup> Cristophe Picard afirma que “para todas as localidades do Algarve, o soberano [Afonso III] conservava como seu privilégio o que relevava já do domínio exclusivo do Estado à época ‘dos sarracenos’: taxas e concessões de pesca por exemplo, ou a exploração do sal” – *L’Océan Atlantique musulman*, p. 20 -, assenta numa interpretação abusiva do foral de Silves. Ao enunciar que “nas cartas de 1277 [sic], relativas às cidades portuárias [Castro Marim, Tavira, Faro, Loulé (Quarteira) e Silves] ..., o rei Afonso III de Portugal reservava-se uma taxa sobre a pesca: uma espécie de patente sobre os barcos de pesca e sobre os próprios peixes”, refere que “no início desses documentos, ele recorda que não toma à sua guarda senão os que os soberanos muçulmanos tomavam para si: ‘*et retineo mihi (Afonso III) et omnibus successoribus meis in perpetuum ... ballenationem...et...bestia de piscato...quas reges sarracenis tenebant tempore sarracenorum*’” – *Idem*, p. 373. A citação revela-se incorrecta, decorrendo, efectivamente, desse foral que o relativo “quas” se aplica apenas às tendas e não aos demais direitos enunciados, o que, aliás, se patenteia também nos restantes diplomas, sobretudo, no de Faro em que as cláusulas se encontram claramente demarcadas. No foral de Silves lê-se: “*Et retineo mihi et omnibus successoribus meis omnes furnos panis et omnes salinas constructos et construendos, constructas et construendas, in et in terminis suis et omnes tendas quas reges sarracenis tenebant tempore sarracenorum*” (*PMH. Leges*, p. 735). No de Faro esta correlação é ainda menos ambígua: “*et retineo mihi et omnibus successoribus meis omnes furnos panis et omnes salinas constructos et construendos, constructas et construendas, in Sancta Maria de faarom et in terminis suis. Item retineo mihi et omnibus successoribus meis casas et apotecam quas ego solebam tenere ex quo tempore accepi villam sarracenis: et retineo mihi vineas quas solebat tenere Dominicus ruyz et omnes ficulnetas de Marim: Et omnibus sedes ueteres que fuerunt de azenis pro ad faciendam ibi azenias, uel pysones, uel molendinos. Item retineo mihi et omnibus successoribus meis omnes tendas quas Reges sarraceni solebant tenere tempore sarracenorum*” (*I.A.N.T.T.*, Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 83; *PMH.Leges*, p. 737).

contudo, à falta de fontes comprovativas, apenas se poderá inserir num âmbito hipotético, pelo menos na fase actual de investigação. Mas, o que é certo, é que o património do soberano português irá ainda adensar-se, para além dos contornos definidos nos diplomas foralengos, com as propriedades daqueles muçulmanos que, muito provavelmente devido à emigração para zonas do *dār al-Islām*, abandonam terras algarvias. Este factor não negligenciável é intrinsecamente adoptado por todos os soberanos peninsulares na fase imediatamente posterior à conquista, assumindo-se como legítimos possidentes dos bens abandonadas, por morte ou evasão dos seus anteriores ocupantes. Aben Falila, cujas “casas” e “horta” se destacam suficientemente para merecer uma referência especial no foral de Tavira (tendo sido, posteriormente doadas à Ordem de Santiago em Janeiro de 1272 <sup>320</sup>) deve corresponder ao senhor da cidade, aquando da sua conquista pelos cristãos<sup>321</sup>. Mas, para além dele, regista-se, em Agosto de 1250, a doação ao chanceler Estevão Anes, de todos os herdamentos, situados em Santa Maria de Faro “e em todo o Algarve”, casas e vinhas, almuinha, olivais, figueirais, salinas ou marinas, com todos os seus ingressos, que haviam sido de Abozaale (Abū Šāliḥ), mouro, e de sua mulher, Zaforona (Zuhrūna),<sup>322</sup>. Se bem que esses bens sejam mais sugeridos do que propriamente descritos, deveriam constituir, no seu conjunto, um fundo apreciável para serem objecto de doação ao próprio chanceler do reino.

Pese à inexistência de documentos escritos do tipo dos *Repartimientos* da região andaluz, que permitam aferir as formas de repartição e de distribuição das propriedades, e das consequentes fases de ocupação cristã dos territórios recém-conquistados, estes forais parecem consignar que a delimitação de, pelo menos, alguns reguengos se deve à população muçulmana, à semelhança do que se verifica, por exemplo, na circunscrição dos termos entre Gibraleón,

<sup>320</sup> I.A.N./T.T, Chancelaria de D.Afonso III, livro 1, fl. 154 v.

<sup>321</sup> St. Boissellier problematiza esta correspondência sem, no entanto, aduzir qualquer elemento significativo, a não ser a da “prudência” na associação entre o que seriam duas indivíduos distintas (Stéphanne Boissellier, “O sistema tributário”, in *O Algarve da Antiguidade aos nossos dias (elementos para a sua história)*, coord. de M<sup>a</sup>. da Graça Maia Marques, Lisboa, 1999, p. 92, nota 2). De facto, a importância das propriedades do que teria sido o senhor de Tavira, com a respectiva incorporação no património régio, parece, ao invés, corroborar a identificação de uma mesma personagem.

<sup>322</sup> I.A.N./T.T, Chancelaria de D.Afonso III, livro 1, fl. 106 v.; cit. por Alberto Iria, *O Algarve e os Descobrimientos* (= DP, Vol. II), tomo 1, Lisboa, 1988, p. 101.

Huelva, Niebla e Saltès, em que participam “os moros sabidores de la tierra e de los términos”<sup>323</sup>. A referência, no diploma de Loulé, a “quarenta arençadas de vinha, conforme são demarcadas por reguengos, por aqueles que as receberam do rei”<sup>324</sup>, em consonância com o próprio foral dos mouros forros do Algarve, que determina caber aos muçulmanos cultivar e preparar essas vinhas do soberano, aponta neste sentido, sugerindo-se a mesma realidade no foral de Tavira, ao referirem-se “os figueirais e vinhas, os quais receberam [os sarracenos] para seus [do rei] reguengos, conforme são demarcados”<sup>325</sup>.

Uma vez mais se revela pertinente a questão de se tratar, de facto, da incorporação de um património já adscrito aos poderes islâmicos anteriores ou a membros da sua elite, e assim conservado no período em que decorreu a questão do Algarve, aspecto que se justificaria numa perspectiva de continuidade da delimitação espacial e do respectivo aproveitamento económico. Mas que também se perfila como elemento legitimador do reconhecimento da propriedade que continua detida pela população islâmica, mencionando-se, num diploma de 1431, relativo à comuna de Loulé, que “as dizimas das herdades que ham no quarto de telheiros e figueiraaes de bilhas que pello primeiro Rey que a tera tomou aos mouros lhys foy leixada com çertas condições antre as quaes era que ouuessem o quarto dos herdamentos da dicta billa de loulle jsento de todo tributo e foro e que soamente pagassem a dizima das noujdades que ouuessm a nos [o rei]”<sup>326</sup>. A menção à terra que foi deixada a esses muçulmanos parece inserir-se, pois, numa mesma configuração de apreensão do espaço directamente tributária do período islâmico, em que o duplo *dominium* régio, sobre a propriedade e a respectiva população, que se mantém maioritariamente muçulmana, limita, necessaria e, quiçá, deliberadamente, a necessidade de uma penetração dos poderes senhoriais nos centros urbanos e seus termos.

Num duplo sentido se inscreve esta política de Afonso III, que parece, também, estruturar-se em oposição a Afonso X, numa definição não apenas territorial mas simultaneamente populacional de um Algarve português de

<sup>323</sup> *Diplomatario Andaluz de Alfonso X*, doc. 323, p. 353.

<sup>324</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 83 v.; *PMH .Leges*, p. 736.

<sup>325</sup> I.A.N.T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 84;- *PMH.Leges*, p. 737.

<sup>326</sup> I.A.N./T.T., Gaveta 12, maço 1, doc. 11; publ.: *As Gavetas da Torre do Tombo*, II, Lisboa, 1962, p. 746 ; I.A.N./T.T, Livro 1 de Direitos Reais, fl. 242.

aquém-Guadiana. De facto, a desapareição do reino taifa de Niebla, ao proporcionar o repovoamento e estabelecimento de concelhos cristãos nos principais centros urbanos da região, limita os mudéjares andaluzes maioritariamente às áreas rurais, estendendo-se mesmo entre 1262 e 1263, com o desalojamento dos muçulmanos do vale médio do Guadalquivir da única praça importante onde ainda formavam o grosso da população, Écija<sup>327</sup>. O desrespeito pelos pactos firmados e a consequente restrição das liberdades e propriedades islâmicas a favor de colonos cristãos, acaba por desembocar na revolta dos mudéjares, apoiados pelo rei de Granada, na Primavera de 1264, (entre 15 de Abril e 5 de Junho). Derrotados pela ofensiva cristã do Verão de 1264 e Primavera de 1265, as suas consequências saldaram-se pela tremenda redução da população muçulmana, com a sua expulsão em massa e o decisivo avanço da colonização cristã, quer na Andaluzia<sup>328</sup>, quer nas outras zonas do reino castelhano<sup>329</sup>.

Parece, pois, que a um *Al-Ġarb* além-Guadiana, enquanto herdeiro do reino de Niebla, que se pretende fundamentalmente cristão, se perspectiva um outro Algarve o de aquém-Guadiana, cuja definição passa, não apenas pelo acordo de fronteiras política e fisicamente delimitadas, como também pela própria expressão da sua geografia humana. A uma postura geo-estratégia do soberano leonês-castelhano, posterior a 1262 e ainda prévio à rebelião mudéjar, que postula o afastamento da população islamizada dos principais centros urbanos (naturalmente agravada pelas condições *post* 1264), Afonso III incrementa uma política que, opostamente, se baseia na concentração desses mesmos muçulmanos nas principais cidades algarvias. O foral, outorgado após a revolta andaluz, poderia funcionar mesmo como um foco de atracção para essa mesma população expulsa das regiões limítrofes, referindo-se, de facto, para o território português, ainda em 1298, os mouros provenientes de Leão e Castela<sup>330</sup>.

<sup>327</sup> Miguel Angel Ladero Quesada; Manuel González Jiménez, "La población en la frontera de Gibraltar y el repartimiento de Vejer (siglos XIII a XIV)", in *Historia. Instituciones. Documentos* 4 (1977), pp. 202-203.

<sup>328</sup> M. González Jiménez, "Andalucía en tiempos de Alfonso X – Estudio Histórico", in *Diplomario Andaluz de Alfonso X*, pp. LXXIV – LXXVIII.

<sup>329</sup> Os sucessivos *repartimientos* do reino de Múrcia permitem claramente aferir da progressão da propriedade cristã em detrimento da mudéjar – Juan Torres Fontes, "Introducción", in *Repartimiento de Murcia*, ed. Juan Torres Fontes, Madrid, 1960, pp. VII – XVIII.

<sup>330</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, Livro 3, fls. 5 – 5 v.

Avulta, logicamente, nesta dualidade de perspectivas, o próprio posicionamento geográfico de ambos os reinos, numa situação de fronteira terrestre com Granada e, portanto, mais vulnerável, o castelhano; numa situação mais cómoda, porquanto litoral, o português, embora também exposto a um outro modelo fronteiro, demarcado pelo Oceano Atlântico, propiciador de incursões sarracenas por mar. Não obstante, o isolamento político do Algarve relativamente ao *dār al-Islām*, evidente aquando da sua conquista, prefigura a continuidade de uma matriz marginal com uma carga potencialmente menos conflitual e crítica do que a castelhana, mesmo relativamente ao Norte de África (com o qual, aliás, se manterão as relações comerciais), verificando-se que, de facto, a intervenção das tropas merinidas na Península Ibérica se processará em função das alianças com o reino muçulmano de Granada, não envolvendo, em nenhum caso, o território português.

Confrontam-se, pois, dois modelos distintos, o de uma sociedade de guerra, marcada pelo esforço da *Reconquista*, que se prolongará ainda por cerca de dois séculos, e o de uma outra em que as prioridades se cingem, doravante, a uma afirmação da uma intangibilidade territorial, determinado pelo desfecho desse mesmo processo bélico. Dito de outro modo, ao contrário de Castela, a concepção ideológica de *fronteira*, enquanto limite entre os dois blocos civilizacionais, representados pela cristandade e o Islão, perde o seu sentido a nível das representações mentais do poder político português, materializando-se na assimilação ao próprio discurso do soberano da dupla titulação de rei de Portugal e do Algarve. A expressão da identidade e territorialidade portuguesa estruturar-se-á, pois, já não nas balizas de um antagonismo religioso, mas de uma oposição assente numa outra noção evolutiva de *fronteira*, em função das zonas limítrofes com o poderoso reino vizinho, numa postura conflitual que se prolongará por largos séculos. Aliás, a dilação da posse plena do Algarve insere-se, como já foi referido, neste novel contexto, deslocando a própria imagem do contendor, do muçulmano para o castelhano, e justificando por si só uma evolução ideológica do poder central para o qual o primeiro se constituiria, antes de tudo, como uma mais-valia a preservar.

Deste modo é da região algarvia que nos chegam os testemunhos mais palpáveis de uma significativa propriedade detida pelos mudéjares, cuja posse, pese aos avanços da colonização cristã, será salvaguardada através de ordenações gerais tendentes a evitar a sua transferência para os membros da maioria, num período tão tardio como o século XV<sup>331</sup>. A permanência, senão massiva, pelo menos bastante expressiva desta população em proporção à cristã é, aliás, sugerida, ainda em inícios da centúria quatrocentista, através do rol das igrejas de 1320-1321<sup>332</sup>, que denota um fraca implantação cristã na região, assim como das medidas tendentes à sua efectiva colonização, numa perspectiva de complementaridade entre os membros de ambos os credos. Intenção que, simbolicamente, se projecta no aforamento colectivo dos reguengos de Silves "*fecta christianis et Sarracenis*" (1277-VIII-28), determinando o soberano uma divisão equitativa de metade das propriedades para cada um dos grupos, sujeitos igualmente ao mesmo foro, que consistia na quarta parte da produção, à semelhança do que se verificava em Lisboa e nos seus termos, como igualmente a proibição de tais contratos se fazerem com os habitantes do próprio reguengo<sup>333</sup>. A parte final do diploma, que postula a ida dos cristãos junto ao soberano<sup>334</sup> remete para uma efectiva deslocação geográfica destes elementos alienígenas, em contraponto aos mudéjares arraigados na região.

Contudo, as profundas transformações estruturais que implicam a incorporação desta população no reino português evidenciam, desde logo, que a realidade urbana, expressa na região algarvia como, de resto, em todo o país, resulta de uma política sistemática de concentração dos mudéjares, numa atitude de controlo estrito de uma população que, embora não já conotada como o *inimigo*, em termos bélicos, não deixa de representar um corpo social estranho e, como tal, a expressão de uma alteridade que se pretende sob constante vigilância e supervisão cristã. Neste sentido, as cidades representam, indubitavelmente, os espaços onde, ao estabelecer-se um mais complexo aparelho administrativo, se faz sentir, com mais acuidade, a

---

<sup>331</sup> Cf. Capítulos III e IV.

<sup>332</sup> Cf. A.H. de Oliveira Marques, *Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV (=Nova História de Portugal*, vol. IV, dir. de Joel Serrão e A.H. de Oliveira Marques), Lisboa, 1986, Mapa 1, p. 17.

<sup>333</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 143 v.

eficácia do poder político e, conseqüentemente, uma maior efectividade na subordinação dessas comunidades à jurisdição régia a que estão adscritas<sup>335</sup>.

Se, na sua excepcionalidade, o foral dos mouros forros do Algarve, entendido numa concepção abrangente de toda uma região, se poderia interpretar numa perspectiva mais lata do que a sugerida pela mera enunciação dos centros urbanos, envolvendo igualmente os muçulmanos dos respectivos termos ou alfozes, o certo é que as medidas centrípetas, numa área demarcada, geralmente no exterior das muralhas dos burgos, os arrabaldes, que se estendem por todo o país, remetem para uma configuração espacial especificamente urbana, que se começa a esboçar já no séc. XIII em toda a zona meridional.. Em 1270, D. Afonso III faz doação aos muçulmanos de Elvas de um campo que se situa entre a estrada que sai pela Porta Nova “*et vadit per ad balnea*” e a que se dirige para Badajoz, para aí fazer casas, contra o pagamento de 30 soldos de terrádigo<sup>336</sup>, encontrando-se no início do reinado de D. Dinis (1281) referências específicas a um terreno ainda vago em Faro “*que foi dividido para mouraria*”<sup>337</sup>. É, aliás, neste contexto, em parâmetros temporais muito próximos, que se regista uma menção ao “*Arrualde nouum de mauri*” de Lisboa, em 1280<sup>338</sup>, revelador de uma transferência espacial ou, quiçá, de um alargamento da pré-existente mouraria.

Esta ordenação espacial insere-se também num plano simbólico que acompanha toda a organização sócio-económica cristã, inscrevendo-se na própria paisagem através do fenómeno do encastelamento, com características

<sup>334</sup> “*Et christiani ueniant ad me cum nostra carta et ego dabo eis cartam de foro pro ad se et pro suis successoribus pro ad semper*” – *Ibidem*.

<sup>335</sup> Stéphane Boissellier refere que as razões profundas deste reagrupamento dos indígenas, tanto como a sua amplitude, nos escapam largamente, dado que essa “população inerme” não representaria já uma ameaça militar e interroga-se se a mesma não responderia às necessidades imediatas de mão-de-obra para a reparação das fortificações, justificando a reunião dos vencidos “numa espécie de campos de trabalho, sobretudo ao redor das cidades, bastante danificadas pelos combates e esvaziadas dos seus habitantes” - Stéphane Boissellier, *Naissance d'une Identité Portugaise*, p. 107. Não obstante, as condições concretas da vivências dessas comunidades, quer a nível do direito quer na sua vertente sócio-económica, não fundamentam de modo algum uma fictícia existência de “campos de trabalho”, como também o não justificam as próprias condições de tomada das cidades, por vezes, mesmo, por rendição (como no caso de Faro), o que invalida, à partida, a pretensa premência de recuperação das mesmas.

<sup>336</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 88

<sup>337</sup> “*in illo terreno quod iaci uidoo quod fuit diuisus pro ad mourariam*”; “*in illo meo terreiro quod iaez in cerco qui fuit diuissus pro ad mourariam*” – I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 1, fl. 32 v.

<sup>338</sup> I.A.N./T.T., Colegiada de Santa Cruz do Castelo, maço 1, doc. 4.



naturalmente divergentes do da realidade islâmica<sup>339</sup>. A exteriorização material dos poderes e da própria hierarquização institucional complementam-se nestas mourarias, também elas emblematicamente “encasteladas” (pelo menos nas centúrias seguintes), mas à margem das muralhas das urbes, na expressão de uma segregação social que simultaneamente se corporaliza e cristaliza na própria paisagem. A radicação dos mudéjares nestes espaços previamente delimitados consubstancia-se, não obstante, como um processo gradual (e, em alguns casos, nunca de todo consumado), em função de ritmos diacrónicos divergentes, envolvendo, não apenas uma concentração dos habitantes islâmicos que ainda perdurariam nas cidades, mas igualmente os dos espaços rurais envolventes.

Deste modo, o acentuado declínio demográfico que os dados arqueológicos apontam, por exemplo, para o concelho de Mértola e para o Algarve Oriental, no qual se detecta o abandono dos pequenos *habitats* de montanha, em detrimento de novas aglomerações nas recém-criadas paróquias (algumas das quais situadas mesmo perto de antigas alcarias) poderão de facto estar associadas às vicissitudes decorrentes do processo da Reconquista, como o sugere Helena Catarino<sup>340</sup>, nomeadamente com uma emigração populacional para o *dār al-Islām*, mas também, e principalmente na região algarvia, a uma deslocação para os centros urbanos, para onde os muçulmanos seriam forçosamente impelidos em função das medidas de concentração dos poderes cristãos. Este progressivo abandono das alcarias, certamente mais dilatado para a zona da serra, *a priori* de mais difícil controlo, prefigura um novo tipo de povoamento cristão rural, caracterizado, quer por aqueles *habitats* concentrados em redor das igrejas, quer por uma outra unidade económica, dispersa em pequenos casais, os montes<sup>341</sup>.

A sistematização do ordenamento espacial e jurídico desta minoria, que parece desencadeada pela própria problemática do Algarve, sendo outorgada com posterioridade carta de foral a Évora, apenas em 1273 (e, possivelmente

<sup>339</sup> Sobre esta questão ver: André Bazzana; Patrice Cressier; Pierre Guichard, *Les Châteaux Ruraux d'Al-Andalus. Histoire et Archéologie des Husūn du Sud-Est de l'Espagne*, Madrid, 1988, principalmente cap.I, pp. 17 – 43.

<sup>340</sup> Helena Catarino, *O Algarve Oriental durante a Ocupação Islâmica*, (= *Al-'Ulya*, nº 6), vol. 2, Loulé, 1997/8, pp. 562-563.

<sup>341</sup> *Idem* p. 563.

num período cronologicamente próximo, também a Elvas), é complementada por medidas de regulamentação económica, visando a rentabilização máxima desta população em função do erário régio. Se, de facto, este aspecto é já contemplado nos diplomas foralengos, o reconhecimento da estabilização da população muçulmana no reino, implica necessariamente um outro reconhecimento, o da sua integração na vida económica, com os potenciais proventos que, a nível quer do património alodial quer do domínio útil de propriedade urbana e rural do soberano, essa população representa para o rei. Terminado o processo da Reconquista, e extintas as vantagens materiais do processo bélico contra os infiéis, derivadas da presúria e do resgate de cativos, faceta não despicienda nos ganhos monetários dos senhores cristãos, há que reformular os parâmetros económicos e fiscais dessa população entretanto submetida, em função da captação do seu produto social excedentário, em trabalho ou em renda.

Os elementos relativos a esta primeira fase referem-se apenas ao poder central (sendo provável, contudo, que um processo paralelo decorra igualmente nos senhorios) e, conseqüentemente, aos muçulmanos sob sua dependência pessoal. Uma tendência bem marcada no reinado de Afonso III veicula a exploração da propriedade urbana em Elvas, através do aforamento de tendas a mudéjares, na paróquia de Santa Maria dos Açougues, justamente em espaços partilhados com cristãos, dentro do perímetro da antiga medina, num período que oscila entre 1262 e 1277. Num único caso, esta população é chamada (uma vez mais em similitude com o que se verifica com os membros da maioria com que coabitam) a contribuir para a reedificação da área urbana, justamente na mesma paróquia, com o aforamento de metade de um campo a Brafame (Ibrâhîm) e a sua mulher Mariame (Maryam), para nele construir casas ou tendas<sup>342</sup>. Aspecto que releva para uma colonização tardia deste centro urbano em que, pese à primeva intenção do monarca de concentrar essa população numa zona extra-muros, as necessidades de uma efectiva ocupação da medina determinam a sua rentabilização na propriedade urbana régia, numa dupla perspectiva, material e fiscal.

---

<sup>342</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 66

A nível da propriedade rural, para além do já referido aforamento colectivo do reguengo de Silves a muçulmanos e cristãos, regista-se ainda a exigência à comunidade muçulmana de Colares da entrega de metade da produção agrícola do reguengo, ao contrário do terço, que lhe fora consignado anteriormente<sup>343</sup>.

A política de D. Dinis estrutura-se na continuidade da do seu progenitor, quer a nível do ordenamento jurídico, com a concessão do foral aos mouros forros de Moura, em 1296 (apenas cerca de um ano após o acordo que se traduziu na obtenção para a coroa portuguesa de Moura, Serpa e seus termos e da outorga dos respectivos forais à população cristã), do ordenamento espacial (como parece ser o caso de Faro) ou ainda da rentabilização do património régio através dos seus *súbditos* mudéjares. Os dois últimos aspectos comportam, contudo, uma perspectiva ainda não delimitada pelos parâmetros estritos de uma rigorosa exclusão espacial, evidente, por exemplo, no escambo de umas casas na freguesia de S. Nicolau, em Lisboa, em que "*moram ora Martim Lourenço e adela mouro*", doadas pelo rei a Martim Durães, seu fruteiro, em troca de outras, na Rua Nova (1319-VII-15)<sup>344</sup>. A própria lógica da inserção sócio-profissional demarca-se necessariamente dessa tendência, verificando-se na Rua dos Esteireiros, freguesia da Madalena da mesma cidade, um emprazamento justamente a um esteireiro muçulmano, Mafomede (Muhammad) Arangoês e a sua mulher, Aziza (<sup>c</sup>Aziza), em suas vidas e de uma segunda pessoa, de uma tenda régia, por 35 libras e 5 soldos, pagos às terças do ano (1315-VIII-8)<sup>345</sup>. Mas, paralelamente, revela-se, ainda, um pendor centrípeto, com a fixação de mudéjares em centros urbanos onde não existe (ou não está documentada) qualquer comunidade muçulmana, como é o caso de Guimarães, com um aforamento a Çaide (Sa<sup>c</sup>id), mouro forro da dita cidade, sua mulher Vivas e todos os seus sucessores de uma tenda do soberano a par dos açougues, por quatro maravedis e meio (1292-VII-1)<sup>346</sup>.

Por outro lado, a preocupação patrimonial régia orienta-se também para o aproveitamento da propriedade rústica, nomeadamente em Elvas

<sup>343</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 1, fl. 35; publicado: Pedro de Azevedo, *Os reguengos da Estremadura na 1ª dinastia*, pp. 14-17; Stéphane Boissellier, *Naissance d'une Identité Portugaise*, doc. 7, pp. 626-627.

<sup>344</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, Livro 3, fl. 126 v.

<sup>345</sup> *Idem*, Livro 4, fl. 87 v.

(possivelmente como complemento das medidas tomadas no reinado anterior sobretudo dirigidas à parte urbana da cidade), com o aforamento a enfiteutas islâmicos de herdamentos na ribeira de Chinchês<sup>347</sup>, no reguengo de Selas<sup>348</sup> (onde, aliás, as confrontações referidas remetem para uma expressiva presença muçulmana) e, ainda, no reguengo junto à ribeira de CanCan<sup>349</sup>, significativamente zonas todas elas irrigadas. Contudo, se estas situações remetem para uma situação contratual dirigida a indivíduos isolados ou ao par conjugal, com uma única excepção que contempla dois casais (Adela Benaziz-<sup>°</sup>Abd Allāh b. <sup>°</sup>Aziz -, seu genro, Mafomade - Muḥammad- e respectivas esposas<sup>350</sup>), registam-se dois aforamentos colectivos, respectivamente em Faro (1281-IV-2)<sup>351</sup> e em Moura (1312-III-3)<sup>352</sup>. que, contemplando um número significativo de indivíduos (possivelmente ligados entre si por laços de parentesco) propiciam uma mais estreita ligação desses agregados familiares a uma terra cujo domínio útil passará aos seus sucessores, criando um forte elo de solidariedades horizontais.

No último caso, a concentração na vasto e fértil reguengo de Ardila, parece corresponder ao que equivaleria à elite económica e socialmente mais prestigiada da comuna de Moura, como o sugere a referência a um *al-faqih* e a um filho de Ali (<sup>°</sup>Ali) Pinto, o qual dará mesmo o nome a um dos arruamentos da mouraria de Moura<sup>353</sup>. Por outro lado, esta empresa comum é necessariamente consonante com os interesses do monarca, numa rentabilização maximal que se traduz na entrega de metade de toda a produção no celeiro do rei em Moura, no pagamento da dízima sobre a restante e no foro de 20 libras e algumas galinhas por cada uma das dez courelas que existiam na dita várzea, cujo aproveitamento competia a cada indivíduo isoladamente. Condições que, apesar de tudo, se revelam potencialmente atraentes para os próprios enfiteutas, congregando mesmo elementos

<sup>346</sup> *Idem.*, Livro 2, fl. 37 v.

<sup>347</sup> *Idem.*, Livro 4, fls. 9 v. – 10.

<sup>348</sup> *Idem.*, Livro 2, fl. 23 e fls. 74 v. – 75.

<sup>349</sup> *Idem.*, Livro 2, fl. 87.

<sup>350</sup> *Idem.*, Livro 2, fls. 74 v. – 75.

<sup>351</sup> *Idem.*, Livro 1, fl. 32.

<sup>352</sup> *Idem.*, Livro 4, fl. 63. Para a análise destes diplomas cf. Capítulo IV, item 4.1.3.

<sup>353</sup> A rua de Ali Pinto é referida em dois documentos de 1340 – Cf. *Chancelarias Portuguesas. D. Afonso IV*, vol. III, docs. 263 - 264, pp. 19 – 20.

originários de pontos díspares da região, como é o caso de dois descendente de um mouro de Serpa e de um indivíduo originário de Arronches.

Diferentemente, o reguengo do Almargem, em Faro, atesta uma realidade mista que associa cristãos e muçulmanos, estes indubitavelmente em maioria percentual (correspondendo a sete indivíduos contra, apenas dois), o que poderia hipoteticamente imputar-se a uma situação de conversão dos cristãos citados, D. Guerao e seu genro, Gonçalo Domingues, ocorrência que não implica, como outros casos o comprovam, uma quebra nas solidariedades familiares. A obrigatoriedade exarada remete, apenas, para a entrega da terça parte da produção nos celeiros do rei, parecendo inserir-se numa estratégia distinta de exploração económica, já veiculada no aforamento do reguengo de Silves por Afonso III, em que, claramente, se propiciam condições mais favoráveis para os enfiteutas, numa tentativa de os fixar e/ou atrair para a zona algarvia. É, no entanto, muito provável que o pagamento da dízima por parte desses muçulmanos, embora omissos neste diploma, constitua também uma condição *sine qua non* da exploração da propriedade, em conformidade, aliás, com o prescrito no respectivo foral.

Finalmente, é de sublinhar a política dionisina relativamente à questão tributária, globalmente caracterizada por um abrandamento das exigências previamente fixadas, quer fossem elas fiscais, quer de prestação fundiária. Assim, se aos mouros forros do reguengo de Colares é reposta a entrega do terço da produção, contra a metade exigida por Afonso III (1281)<sup>354</sup>, a comuna de Lisboa é isenta da dízima do trabalho (1284-VIII-20)<sup>355</sup>, exacção aplicada também na de Elvas, mas acrescida ainda das imunidades relativas ao imposto que incidia sobre o tráfego de mercadorias e à alfita das mulheres e crianças (1284-VIII-15)<sup>356</sup>. Em ambos os casos, o soberano justifica estas medidas com a necessidade de melhor povoar o Arrebalde (no diploma de Lisboa) e a cidade (“*villa*” – no de Elvas), alegando ainda quanto ao primeiro que “*em terra de mouros nom pagom os mouros ao Senhor da terra algum direito per razom do trabalho de sas mãos*” e, quanto ao último, o serviço (não especificado) que os

<sup>354</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 1, fl. 35; publicado: Pedro de Azevedo, “Os reguengos da Estremadura na 1ª dinastia”, doc. X, p. 12; Stéphane Boissellier, *Naissance d'une Identité Portugaise*, doc. 7, pp. 626-627.

<sup>355</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 5, fl. 32

<sup>356</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 23, fl. 16

muçulmanos da comuna tinham feito ao monarca (*"quod ita mihi placeat eis facere ex mea voluntate propter seruiçum quod mehi factum abeate"*).

#### 1.4.1. Conflitos jurisdicionais

O ordenamento da população islâmica não incumbe, contudo, apenas ao poder central, conduzindo-se paralelamente um processo similar nos domínios senhoriais (provavelmente decalcado dos moldes régios) de que, não obstante, o acervo documental guardou escassos e indirectos testemunhos, e cuja percepção apenas se torna possível através de situações conflituais, em que o confronto de interesses antagónicos se sujeita a um arbítrio institucional. Se, de facto, a população muçulmana se concentra preferencialmente nas zonas a Sul do Tejo, concorrem com o soberano na sua desejada fixação territorial as poderosas Ordens Militares, sobretudo a de Santiago e Avis, cujos extensos domínios se estendem pelas áreas meridionais.

Assim, logo em 1272 a Cúria Régia é chamada a julgar uma disputa entre Afonso III e o mestre da Ordem de Santiago, D. Paio Peres Correia, o qual se agravava da intervenção do soberano sobre os mouros que considerava do seu domínio (*"quod ego [o rei] faciebam sibi forciam super mauris forris vel que se forrabant Regno Portugali et Algarbil"*), determinando uma delimitação de competências entre as duas partes em confronto. Deste modo, os muçulmanos de Portugal e do Algarve que se forrassem não podiam ser recebidos nas cidades (*"villis"*) da Ordem, em dano do rei, considerando-se implicitamente sob a sua jurisdição. Por outro lado, aos espatários competia administrar os mouros que vivessem nos seus domínios *"de populacia terra"*, os que se tinham alforriado ou viessem a fazê-lo nessas *"villas"*, ou, ainda, os que não sendo do reino, aí quisessem morar<sup>357</sup>.

Se as relações tensas entre a Ordem de Santiago e o soberano sobre esta matéria poderão ter a sua origem num período recuado, com a concessão régia do foral dos mouros forros de 1170 a terras posteriormente doadas aos espatários (Almada, Palmela e Alcácer do Sal), criando complexas questões de

---

<sup>357</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 155 v.; Gavetas, maço 3, doc. 2.

jurisdição, a problemática da população islâmica parece, no entanto, ter-se ampliado consideravelmente à data deste diploma. Que, aliás, se por um lado revela que as necessidades de colonização do território eram encaradas, tanto pelo prisma do poder central, como dos senhores feudais, numa perspectiva não apenas redutível à população cristã, atesta igualmente uma concorrência pela mão-de-obra islâmica que teria de passar pela estruturação de um ordenamento jurídico nos domínios senhoriais, suficientemente competitivo com os do aparelho régio para propiciar as desejadas condições de fixação territorial. E, neste aspecto, as estratégias parecem não diferir consideravelmente, verificando-se, do mesmo modo, a estrita concentração islâmica nos centros urbanos, ao referirem-se apenas e insistentemente as “*villas*” dos espatários, sem qualquer menção ao espaço rural, ou a fluidez entre o regime de mouros “cativos” e “forros”, admitindo-se similarmemente como normal uma dinâmica na transição de um para o outro estatuto, numa postura que se pretende de atracção desses povoadores para os respectivos domínios. Enquanto demonstrativo de um período formativo da problemática mudéjar, em que a definição da orgânica a aplicar à população muçulmana flutua, ainda, nas vertentes jurisdicionais e jurídicas, o diploma é também revelador da grande mobilidade populacional que se regista neste período, quer dentro do Reino quer mesmo com a contribuição de elementos vindos do exterior (possivelmente numa relação directa com as revoltas dos mudéjares da Andaluzia e as consequentes sequelas políticas a que foram sujeitos). Se esta noção de territorialidade/fronteira (expressa na carta de sentença por “*os outros [mouros] que não são do reino de Portugal e do Algarve*”<sup>358</sup>) necessariamente emana do aparelho estatal, será, não obstante, extremamente difícil de interiorizar por parte das comunidades muçulmanas (como de resto da demais população), sobretudo das situadas na raia em permanente contacto com as suas congéneres castelhanas, como se verificará ainda ao longo do séc. XV, com uma continuada migração de e para um e outro lado da fronteira.

Mobilidade populacional que se atesta de novo no período dionisino, com a agudização dos conflitos entre o soberano e a Ordem de Santiago, patentes em dois diplomas, respectivamente de 1298<sup>359</sup> e de 1310<sup>360</sup> (contendo

<sup>358</sup> “(...)..et alii [mauri] qui non sunt de Regno Portugalii et Algarbij”

<sup>359</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 3, fls. 5 – 5 v..

este último a confirmação e o traslado do primeiro), reveladores do agravamento das tensões que se arrastavam desde o reinado anterior.

O mestre, D. João Osório, acusa os funcionários régios (almojarifes, escrivães e sacadores dos direitos dos mouros) de infracção ao cumprimento da carta “*de composiçom*” feita com D. Afonso III e, implicitamente, da sua actuação em terras da Ordem. D. Dinis determina a validade do diploma, especificando que nos domínios dos espatários (nas “*vilas*”) possam morar os muçulmanos que aí vivem “*da pobraçom da terra continoadamente*” ou os que, sendo cativos, aí se forraram ou forrarem, e ainda os mouros forros que “*aduserem de Castela ou de Leom que nom seja dos d’alem mar*”, sobre os quais, não incidirá qualquer tributação régia (“*destes de susso dictos nom levedes pera mim [reij] nem migalha*”). Em contrapartida, não poderão aí ser aceites os que, tendo saído para domínios do monarca, pretendam voltar, nem os muçulmanos de Além-Mar (sujeitos, naturalmente, à alçada régia), sob pena de perderem o referido privilégio.

Não obstante, essa interferência não parece casual, indiciando antes uma tentativa deliberada do soberano em fazer valer a sua jurisdição (e os consequentes benefícios fiscais) nos domínios da Ordem, como o demonstra a repetição das queixas em 1310, desta feita pelo mestre D. Diogo Moniz. O endurecimento do discurso é evidente, sendo claramente enunciado “*que os mouros foros que moram na terra da Ordim que son seus [do mestre] e de sa jurisdiçom*” e especificado que a responsabilidade das infracções cabe ao monarca, que manda “*aaquele que esta por meu [do reij] almojarife de Setuval que os ouvesse de ver*”. A D. Dinis não lhe resta, face ao decorrer de todo o processo, senão ratificar o diploma de 1298 e, pelo menos no plano teórico, renunciar às suas pretensões sobre esta população, sem, no entanto deixar de sublinhar que o acordo se deve realizar “*muy bem e dereitamente*”, sem receber o soberano “*engano Açiente*”, sob pena de os espatários perderem os privilégios de seu pai e seus.

---

<sup>360</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 3, fls. 73 – 73 v.; DP, vol. I, doc. 310, pp; *História Florestal, Aquícola e Cinegética. Colectânea de Documentos existentes no Arquivo Nacional da Torre do Tombo – Chancelarias Reais*, vol. I (1208 – 1483), direcção e selecção de C.M.L. Baeta Neves, Lisboa, 1980, doc. 29, p. 53.



Este longo processo demonstra claramente que a minoria muçulmana não se encontrava na sua totalidade sob jurisdição régia, repartindo-se, antes, sob diversas alçadas, numa dependência estritamente pessoal dos respectivos senhores. Mesmo considerando que a esta realidade pudesse corresponder, no plano ideológico, uma reivindicação teórica da supremacia régia sobre os seus *súbditos* islâmicos (justificando a asserção constantemente repetida pela historiografia portuguesa, de que as minorias pertenciam ao rei, instituindo-se desde sempre os "seus" mouros e judeus sob o seu domínio directo), tal facto não é corroborado por nenhum discurso emanado do poder central senão no reinado de Afonso IV, que numa ordenação respeitante à minoria muçulmana, refere dever ser essa tomada "*por lei geralmente contra todos mouros forros de nossos Regnos e senhorio*"<sup>361</sup>. Paradoxalmente é sob esse soberano que se regista a última situação conflitual entre a coroa e um outro poder, desta feita representado pela Ordem de Avis, que, embora disputada de forma indirecta, não deixa de revelar que as claras intenções centralizadoras do monarca sobre a questão mudéjar esbarram, ainda, com a resistência senhorial a essa ingerência.

Em 10 de Março de 1331, defrontam-se perante o rei, D. Gil Peres e Mafamede (Muhammad) Francelho, este último acusado, conjuntamente com o comum dos mouros de Avis, de ter conseguido enganosamente a confirmação do monarca à sua eleição para alcaide. Inquirido se trazia procuração para representar a comuna, o muçulmano respondeu negativamente, pelo que o pleito foi adiado por uns dias, enquanto se apregoava nas audiências, sem contudo aparecer, nesta primeira fase, qualquer procurador da comunidade, que, por isso, foi julgada à revelia. Mafamede (Muhammad) Francelho, instado a contestar as alegações do mestre, referiu, que tendo-lhes sido outorgado e confirmado o foro de Elvas, competia aos muçulmanos eleger o seu alcaide, o que tinha acontecido no seu caso, e o que sempre a comuna usara fazer. D. Gil Peres refutou estas afirmações, afirmando que esse foro apenas se aplicava aos litígios internos da comuna, pois, desde o povoamento da

---

<sup>361</sup> *Ordenações Afonsinas*, livro 2, tit. Cl., p. 534.

terra, os alcaides haviam sido nomeados pelos Mestres, costume que os seus antecessores sempre tinham usado.

Perguntadas as partes se poderiam dar prova do que afirmavam, o último respondeu afirmativamente, limitando-se o arguido a recusar a apresentação de qualquer testemunho, reiterando esta postura face à insistência régia para apresentar qualquer comprovativo justificativo, para não dever ser privado do seu ofício da alcaidaria. Neste ponto do pleito, que durava há já cinco dias, chegou à corte o procurador da comuna, Bochechas (pelo que é designado por "*mau procurador*"), ao qual é facultado o processo e pedido, uma vez mais, a apresentação do direito dos mouros, com a certeza de que o mesmo, a existir, seria respeitado pelo soberano. Não obstante, o mudéjar responde como o havia feito o alcaide, acrescentando que os muçulmanos da comuna lhe haviam transmitido não desejar outro pleito com o Mestre. Não restava, pois, ao soberano, outro recurso que não o de validar a posição da Ordem, revogando a eleição do alcaide Mafamede (Muhammad) Francelho e, implicitamente, o seu acto de confirmação régia do mesmo<sup>362</sup>.

Todo o discurso deste caso aponta para a intenção premeditada do soberano em fazer valer os direitos dos muçulmanos, e por consequência a sua própria interferência em terras da Ordem, numa comuna de jurisdição privada, cuja concessão do foral, se devera, mesmo, aos cavaleiros de Avis, ainda que seguindo os parâmetros do diploma régio de Elvas. Assim, Mafamede Francelho aparece referido como alcaide logo no início do diploma, pese à contestação do Mestre e, ao longo de todo o processo, é reiteradamente solicitada a apresentação de provas, que pudessem apoiar as pretensões do comum, chegando-se mesmo a afirmar que, no caso de serem apresentadas, o seu direito seria salvaguardado.

Mas a intervenção régia teria de ter uma base legal, que apenas aos muçulmanos cabia validar. E, neste aspecto, sente-se que a comunidade vacilou. De facto, o seu procurador apresenta-se muito tardiamente na corte, o que significa que, apenas com grande dificuldade, se chegou a um consenso

interno, registando-se logo à partida uma quebra de solidariedade, ao ser negado ao alcaide (que, aliás, fora eleito pela própria comunidade) a capacidade de representar os interesses do comum. De resto, não existem divergências no discurso de Mafamede (Muhammad) Francelho e do procurador Bochechas: para ambos, o feito não deve prosseguir, há que resolver as coisas rapidamente, e não agravar a situação com provas e contra-provas. A autoridade da Ordem apresenta-se bem mais coerciva, porque mais imediata e presente do que a distante alçada régia, tanto mais quanto é nas suas terras que são forçados a viver, razões que sem dúvida levam os muçulmanos a recuar<sup>363</sup>.

O período formativo da minoria islâmica em Portugal, que abarca as primícias de um estatuto jurídico (em permanente mutação ao longo dos sécs. XIV e XV ) e a organização espacial destas comunidades, revela-se, pois, bastante dilatado no Portugal medievo, apresentando uma complexidade que vai para além de uma mera permanência estática de estruturas e populações pré-existentes. Por isso, é tarefa difícil definir com exactidão limites temporais, dada, quer a escassez documental no que a este período se refere, quer sobretudo a impossibilidade de determinar com rigor barreiras cronológicas para qualquer processo histórico, fluidas, naturalmente em função das conjunturas e da diversidade dos espaços em análise. Um limite bastante lato consistirá no período compreendido entre o reinado de D. Dinis e o de D. Afonso IV, remetendo, o primeiro, para o *terminus* da concessão foralenga e o último para o encerrar de um ciclo de conflitualidade com os poderes senhoriais e a afirmação ideológica da Coroa sobre os *seus mouros forros* do Reino.

---

<sup>362</sup> I.A.N./T.T, Ordem de Avis (Documentos vindos da Repartição das Finanças de Portalegre), doc. 379.

<sup>363</sup> Cf. sobre esta problemática: M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, "A Ordem de Avis e a minoria muçulmana", in *Ordens Militares. Guerra Religião e Poder. Actas do III Encontro sobre Ordens Militares*, Vol. II, Lisboa, 1999, pp. 167 – 173.



## 2 – A População

*“ (...) os mouros que em esta ujlla [Elvas] viuem som tam arreigados de beens e acham esta terra tam doce pera seu proueyto que de muy maa mente a lleixariam ”*

I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 2, fl. 9

Os espaços e a própria constituição do grupo islâmico português constituem-se como variáveis cuja mutabilidade se assinala em função de uma evolução das conjunturas históricas do Reino português. Variáveis que determinam, por exemplo, *espaços de mouros* ou *espaços com mouros*, coincidindo, por vezes, nas mesmas realidades urbanas, mas em períodos cronológicos distintos, ou ainda uma maior ou menor interpenetração de elementos alógenos, que permitem perspectivar sub-grupos culturais no devir de algumas destas comunidades.

Os vectores de alteridade/ identidade consubstanciam-se, pois, nas vertentes espaciais (o corpo, ou o espaço vivencial), mas também numa auto e/ou hetero-identificação destes elementos minoritários, enquanto objecto de um discurso plasmado pela escrita. A etnicidade do grupo islâmico português expressa-se, pois, através de múltiplos mecanismos de interacção pluri-religiosa, em discursos compósitos que, constantemente, apelam e re-interpretam o *mouro*, enquanto co-protagonista de um cenário comum.

### 2.1. Rupturas e continuidades

Em primeiro lugar considere-se a constituição da população islâmica no período imediatamente posterior à conquista cristã. Aspecto tanto mais problemático, quanto se revelam inexistentes quaisquer elementos que permitam aferir do peso demográfico ou da estratificação social dessas comunidades.

De facto, o próprio carácter, comunitário, que claramente se delineia no texto dos forais<sup>1</sup>, inscreve, paradoxalmente, sob o domínio cristão o ideal universalista e igualitário preconizado pelo Islão, num discurso *ortodoxo* que parece indiciar que a representatividade destas comunidades se encontrava assumida pelos ulemas<sup>2</sup> (pelo menos no séc. XII, à data do foral de Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer), face à decomposição das estruturas políticas e militares muçulmanas. A coesão identitária estrutura-se, por parte dos vencidos, na afirmação dum rigorismo legal auto-imposto em convergência com as exigências do novo poder cristão, centradas numa maximização produtiva e fiscal dessas comunidades. Discurso que se inscreve num ideal religioso super-classista, sublinhado pela própria eleição comunitária do respectivo alcaide, obliterando a realidade social estratificada que, pese às convulsões decorrentes dos processos de conquista e colonização cristãs, se perfilaria ao nível interno destes grupos organizados.

Este provável protagonismo dos ulemas e sobretudo dos juristas, visível nesta primeira etapa de institucionalização do fenómeno mudéjar peninsular<sup>3</sup>, não implica, contudo, uma continuidade imobilista desta elite junto das comunidades em formação. Como o demonstra Manuela Marín, a partir da *Takmila*, dicionário biográfico de Ibn al-<sup>c</sup>Abbār, embora desempenhando um papel primordial no estabelecimento de relações entre os novos senhores e os seus correligionários, a sua resposta à conquista cristã não foi uniforme, oscilando entre a permanência e a emigração (preferencialmente para zonas

<sup>1</sup> Pierre Guichard interpreta este aspecto, relativamente à realidade valenciana, atribuindo a assimetria documental, infinitamente mais abundante para os cristãos, à própria natureza dessa documentação: os mudéjares eram considerados pelos conquistadores como "uma massa ou uma colectividade caracterizada pelas suas crenças, os seus modos de vida, o perigo permanente que representavam e não um conjunto de indivíduos com os quais se pudesse estabelecer relações pessoais". Ao contrário, a documentação cristã é constituída por cartas régias ou contratos privados que põem em cena particulares, nas suas relações recíprocas ou com o poder. – Pierre Guichard, "Las comunidades rurales en el país valenciano (siglos XI-XIV)", in *Estudios sobre historia medieval*, Valencia, 1987, p. 248

<sup>2</sup> Sobre o papel e o significado dos ulemas de Andalus: Manuela Marín, "Ulemas de Al-Andalus", in *El saber en Al-Andalus*, ed. Pedro Cano Ávila, Idefonso Garijo Galán, pp. 151 – 161.

<sup>3</sup> A legislação aplicada nas várias zonas da Península aos muçulmanos que aí permanecem rege-se, sem excepção, pelos princípios de tributação preconizada pelo direito islâmico, embora com variantes locais na sua aplicação - cf. Soha Abdul Hagar, "Leyes musulmanas y fiscalidad mudéjar", in *Finanzas y Fiscalidad Municipal, V Congreso de Estudios Medievales*, Ávila, 1997, pp. 167-205. Neste sentido observa P. Guichard a existência do carácter uniforme da fiscalidade mudéjar no séc. XII – Pierre Guichard, "Introdução", in *Fontes da História de al-Andalus e do Gharb*, ed. Adel Sidarus, Lisboa, 2000, pp. 17- 18.

peninsulares ainda sob domínio islâmico, mas também para o Norte de África), acabando, contudo, por se impor a segunda solução, “como a única escolha possível”, progressivamente intensificada em função do avanço territorial cristão<sup>4</sup>.

Emigração que, no entanto, não afecta apenas as elites letradas. Joaquín Vallvé contrapõe os êxodos maciços da população islâmica das grandes cidades castelhanas (numa opção facilitada, em alguns casos, pelos reis cristãos<sup>5</sup>), à sua continuidade nos pequenos centros urbanos e nas zonas rurais. Equilíbrio demográfico que, contudo, seria abruptamente interrompido pela sublevação mudéjar de 1264, e a consequente expulsão desses elementos<sup>6</sup>. Processo similar se verificaria no reino de Valência, conquistado por Jaime I de Aragão, determinando, mesmo, em 1278, a expulsão de um contingente significativo de mudéjares para a cidade norte-africana de Tlemcén<sup>7</sup>.

Este movimento populacional de “milhares de desalojados”, implicaria “um verdadeiro comércio de exportação dos muçulmanos da Península para o Maghreb”, criando graves problemas logísticos nos locais de destino preferenciais, nomeadamente em Ceuta, onde a chegada contínua de barcos das Baleares, Valência, Múrcia e Andaluzia levou à obrigatoriedade de abandono imediato da cidade por esses imigrados, conquanto pretextassem fazer a peregrinação aos lugares santos do Islão<sup>8</sup>.

Embora as posições historiográficas oscilem quanto à amplitude destes movimentos emigratórios, (R. I. Burns defende, por exemplo, a permanência da maioria dos vencidos no reino de Valência, se bem que ignorada pela massa documental, produto da administração central e de uma dominante minoria cristã<sup>9</sup>) a relevância destas deslocações para o *dār al-Islām* é unanimemente

<sup>4</sup> Manuela Marín, “Des migrations forcées: les ‘*ulama*’ d’al-Andalus face à la conquête chrétienne”, in *L’Occident Musulman et l’Occident Chretien au Moyen Age*, coord. Mohammed Hamman, 1995, pp. 43 - 59.

<sup>5</sup> Como acontece com a evacuação de Sevilha por D. Fernando III, que proporciona à população islâmica os meios de transporte para o Norte d África – CF. Joaquín Vallvé, “La emigración andalusí al Magreb en el siglo XIII (despoblación y repoblación en Al-Andalus)”, in *Relaciones de La Península Ibérica con el Magreb (siglos XIII-XIV)*. *Actas del Coloquio*, ed. Mercedes García-Arenal e M<sup>a</sup>. de Jesus Viguera, Madrid, 1988, p. 110.

<sup>6</sup> *Idem*, p.p. 87-130.

<sup>7</sup> *Idem*, pp. 111-113.

<sup>8</sup> *Idem*, pp. 113-114.

<sup>9</sup> Robert Ignatius Burns, *Islam Under The Crusaders. Colonial Survival in the Thirteenth-Century*

reconhecida, registando-se mesmo nos centros urbanos que capitularam, e aos quais foram outorgados pactos proteccionistas (como Saragoça e Toledo). Movimento que constitui uma significativa contribuição demográfica, não apenas para os territórios norte-africanos, como também para o que se constituirá o último reduto muçulmano peninsular, o reino nazarí de Granada. O refluxo territorial do Islão implicará, necessariamente, uma retracção da população muçulmana, incidindo, nesta primeira etapa, numa particular visibilidade das dramáticas vicissitudes dos desalojados, quer por força das condições de conquista, quer pela inviabilidade de adaptação a uma vivência subordinada ao domínio cristão.

A inexistência de referências similares para território português (na vertente cristã, como na árabe) não permite avaliar de forma cabal os movimentos emigratórios na fase post-conquista, nem, conseqüentemente, definir fronteiras sociais entre os muçulmanos que partiram e os que permaneceram. Os poucos elementos respeitantes às cidades que, pretensamente, foram objecto de conquista pelas armas e, em consequência, esvaziados dos respectivos habitantes, parecem remeter para uma postura de fuga para outros centros urbanos muçulmanos, mais ou menos próximos, como se verifica com os moradores de Santarém, que procuraram refúgio em Lisboa<sup>10</sup> (embora o governador da cidade, Abū Zakariyya, se tivesse deslocado para Sevilha, centro do poder almorávida<sup>11</sup>) e os de Silves, parte dos quais se dirigiu para Cádiz<sup>12</sup>. No entanto, tal não significa uma opção colectiva do conjunto da população de um dado centro urbano: a dispersão dos habitantes da cidade de Beja, cuja reconstrução, realizada a partir de Novembro de 1174 e durante o ano seguinte, por ordem do califa Abū Ya'qūb Yūsuf, reuniu cerca

---

*Kingdom of Valentia*, Princeton-New Jersey, 1973, pp. 9 –10. Esta posição é, no entanto, posta em causa por P. Guichard, que refere ser essa realidade parcialmente viável para o período anterior às revoltas de 1267-68, mas não posteriormente. – Pierre Guichard, *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XIe-XIIIe Siècles)*, Tomo II, Damas, 1991, p. 469.

<sup>10</sup> *Conquista de Lisboa aos Mouros em 1147: Carta de um Cruzado Inglês que participou nos acontecimentos*, apresentação e notas de José da Felicidade Alves de Oliveira, Lisboa, 1989, p. 35.

<sup>11</sup> Fr. António Brandão, *Monarquia Lusitana, Parte Terceira*, Introdução de A. da Silva Rego, Notas de A. Dias Farinha e Eduardo dos Santos, Lisboa, 1973 p.165; *Crónica de Portugal de 1419*, ed. crítica com Introdução e Notas de Adelino de Almeida Calado, Aveiro, 1998, p. 47; Duarte Galvão, *Crónica de El-Rei D. Afonso Henriques*, apresentação de José Mattoso, Lisboa, 1986, p. 117.

<sup>12</sup> *Relação da derrota naval, façanhas e sucessos dos Cruzados que partirão do Escalda para a Terra Santa no anno de 1189*, [ed. e trad. de] J. B. da Silva Lopes, Lisboa, 1844, pp. 46-47.



de 200 dos seus antigos moradores, apenas foi possível depois de “*expedidas cartas a todo o país*”, determinando a sua reunião em Sevilha<sup>13</sup>.

Para um período cronologicamente mais tardio, e no referente à região algarvia, parece, contudo, delinear-se uma tendência que conflui na emigração de elementos dos grupos dirigentes, como no caso dos já referidos Aben Falila, senhor de Tavira aquando da conquista cristã da cidade, e de Abozaale (Abū Ṣāliḥ) e de sua mulher, Zaforona (Zuhrūna), ambos os casos referenciados em função da passagem dos respectivos bens para o soberano. Curiosamente, as informações sobre os ulemas de Silves sugerem um êxodo anterior mesmo à definitiva ocupação cristã do território: Ibn Qādim, discípulo de Ibn al-<sup>c</sup>Aql, morre em 626/1228-1229 no Norte de África, como se verifica com Aḥmad b. Mūsā b. <sup>c</sup>Abd Allāh b. Bakr b. Muzāhim al-Laḥmī, morto em Fez depois do ano 600/1203-4 e com Yaḥyā b. Ḥasan al- Murādī al-Naḥwī, morto em Marraquexe em 614/1217-18<sup>14</sup>. Mais do que a ameaça latente dos portugueses, com a conquista, de resto efémera, de Silves, ocupada apenas entre 1189 e 1191, como o sugere Manuela Marín<sup>15</sup>, é possível que esta preferência pelos centros de poder almóada se relacione com a retracção desta dinastia norte-africana do território algarvio, no conturbado período em que a sua influência terá sido, pelo menos nominalmente substituída pela do reino de Niebla (com excepção de Faro).

De facto, estes movimentos migratórios, se bem que intensificados com o definitivo avanço cristão, nunca deixaram de se fazer sentir em território peninsular, como resultado das próprias divisões e contendas internas do campo muçulmano. A existência de dois “*patrões tutelares*” de al-Qasr al-Kabir, ambos originários de Silves, um dos quais seria um membro destacado do movimento murinida de Ibn Qāsi<sup>16</sup>, indicia, igualmente, uma emigração anterior

<sup>13</sup> Ibn <sup>c</sup>Idārī al-Marrākuṣī, *Al-Bayān al-Mugrib*, tomo I, prólogo, notas e tradução de Ambrosio Huici Miranda, Tetuán, 1953 p. 15.

<sup>14</sup> Manuela Marín, “À l’extrémité de l’Islam Médiéval: élites urbaines et islamization en Algarve”, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2 (1998), p. 380. Esta situação contrapõe-se à que ocorre em Beja, onde a elite urbana dos *ulemas* surgindo num contexto cronológico anterior a Silves e consentâneo com a segunda etapa da islamização do conjunto das cidades peninsulares – séc. IX/inícios do X – desaparece, contudo, ao longo do séc. XI – Manuela Marín, “Los Ulemas de Beja: formación y desaparición de una elite urbana”, in *Elites e redes clientelares na Idade Média. Problemas Metodológicos. Actas do colóquio*, ed. Filipe Themudo Barata, Lisboa, 2001, pp. 27-44.

<sup>15</sup> *Ibidem*

<sup>16</sup> Stéphane Boissellier, *Naissance d’une Identité Portugaise. La Vie Rurale entre Tage et*

das elites ocidentais, devida, provavelmente a dissensões internas. Seriam, aliás, dissidências de ordem social e política que estiveram também na base da saída de Beja dos Banū Ṣāhib al-Salā e dos Banū al-Anṣārī, parentes por afinidade de Abū Muḥammad b. Wāzīr, que por eles intercede junto do califa almóada para que lhes fosse permitido viver em Sevilha, tendo entrado nessa cidade (segundo Ibn ʿIdāri) em 23 de Fevereiro de 1172, “com o mais ligeiro dos seus bens e pertenças”<sup>17</sup>. Elementos antroponímicos testemunham, igualmente, a emigração para outras zonas da Península Ibérica. Depois da conquista de Maiorca por Jaime I de Aragão, em 1229, encontra-se, mesmo, um al-Šilbī (“de Silves”) referenciado no respectivo *Llibre del Repartiment*<sup>18</sup>, sendo também do Algarve uma outra referência posterior, datada de 1409, de Ali Abualfaqui Algarbi (ʿAlī Abū Al-Faqīh Al-Garbī), morador na alcaria de Maurar (reino de Valência) que pode, contudo, denotar uma emigração já posterior à do período inicial<sup>19</sup>.

Uma perspectiva radicalmente inovadora na definição dos parâmetros sociais da sociedade medieval portuguesa do post-conquista deve-se a Stéphane Boissellier. Este autor postula que o silêncio das fontes relativamente aos êxodos maciços da população islâmica corresponderia a uma realidade concreta: a opção do exílio seria sobretudo adoptada pelas elites urbanas, que teriam mais a perder com a chegada dos novos senhores cristãos, não atingindo a imensa maioria camponesa, pela inviabilidade económica o que implicaria, não apenas o abandono de todos os bens, mas também a despesa de “somas consideráveis no dizer dos juristas islâmicos”<sup>20</sup>. Deste modo, é defendida a tese da fusão dos elementos indígenas do *Ġarb*, através de uma conversão maciça e espontânea que, depois de uma fase de resistência das gerações que conheceram a conquista, se multiplicaria rapidamente nos anos

---

*Guadiana de l'Islam à la Reconquête (Xe-XIve siècles)*, Lisboa, 1998, p. 94.

<sup>17</sup> Ibn ʿIdāri al-Marrākuṣī, *Al-Bayān al-Mugrib*, Tomo I, pp.12-13.

<sup>18</sup> Maria Magdalena Riera Frau, “La onomastica andalusi de *Madinat Mayūrqa* a traves del *Llibre del Repartiment*”, in *EOBA II* (1989), p. 184.

<sup>19</sup> Felipe Mateu y Llopis, “Nomina de los musulmanes de las montañas del Coll de Rates, del Reino de valencia en 1409”, in *Al-Andalus VII* (1942), p 328.

<sup>20</sup> Stéphane Boissellier, *Naissance d'une Identité Portugaise*, p. 92. Não é mencionada qualquer nota explicativa sobre essas misteriosas somas consideráveis de que fariam os juristas islâmicos, nem qualquer fonte abonatória desta mesma afirmação.

1270-1320, antes de cair na “cristalização” das posições religiosas e da formação do verdadeiro mudejarismo<sup>21</sup>.

Embora o próprio pressuposto da tese de que o mutismo das fontes subentende, automaticamente, a ausência de êxodos maciços<sup>22</sup> seja, no mínimo, problemática e polémica e, paradoxalmente, contraditória com o discurso propugnado a seu favor (esse mesmo mutismo estende-se, similarmemente, sobre o postulado da conversão dos camponeses muçulmanos, cuja cristianização, como o próprio autor reconhece, “não suscita qualquer interesse por parte dos observadores contemporâneos”<sup>23</sup>), é sem dúvida pertinente a questão das conversões ao cristianismo na sociedade portuguesa do período post-conquista, numa postura que encontra também o seu reflexo noutras zonas peninsulares<sup>24</sup>

<sup>21</sup> *Idem*, p. 102. Esta tese é reiterada noutros artigos do mesmo autor, que afirma nomeadamente que “se a maioria cristã se focaliza pouco na alteridade dos mudéjares até meados do séc. XIV, é porque ela é constituída por antigos mouros convertidos, cuja consciência da diferença reside, antes de tudo, na religião (...)” - Stéphane Boissellier, “Les mudéjars dans le sud portugais: l'étranger, l'intégration et le quotidien- XIIIe-XIVe siècle (une approche globale de l'altérité vécue)”, in *L'étranger au Moyen âge. Acte du XXXe Congrès de la SHMESP (Göttingen, 1999)*, Paris, 2000, p. 190.

<sup>22</sup> Para reforçar os argumentos aduzidos a favor das dificuldades de emigração, é referida uma *fatwā*, que pretensamente contradiria o bom acolhimento reservado aos refugiados pelos soberanos almóadas, preconizado pela cronística árabe, “sublinhando ... o desejo dos exilados de regressar ao Andalus” - Stéphane Boissellier, *Naissance d'une Identité Portugaise*, p. 94. Ora a *fatwā* em questão (exarada de *Al-Mi'yar: la pierre de touches des Fétouha de Ahmed al-Wancharisi: choix de consultations juridique des faqih-s du Maghreb*, tradução e comentários de Émile Amar, Vol 1 (= *Archives Marocaines*, 12) Paris, 1908, pp. 194-200), emitida pelo próprio compilador da obra, Al-Wanšarisi em 23 de Setembro de 1491, refere-se, portanto, a uma realidade tardia, sem qualquer aplicabilidade para o período em questão. - Cf. Vincent Lagardère, *Histoire et Société en Occident Musulman au Moyen Âge - Analyse du Mf'yar d'Al-Wanšarisi*, Madrid, 1995, nº 181- I, p. 48.

<sup>23</sup> Stéphane Boissellier, *Naissance d'une Identité Portugaise* p. 99.

<sup>24</sup> Paradigmático desta aculturação profunda às normas de uma sociedade dominante, revela-se o caso de Abū Zayd, sobrinho do califa ‘Abd al-Mum’min e governador do reino de Valência como representante da dinastia almóada. Despojado da cidade de Valência pelo dissidente Zayyan b. Mardaniš, em 1229, os sucessivos acordos de submissão ao rei aragonês (depois de um contacto secreto com o papa Gregório X e de uma conversação gorada com o legado papal) acabam por esvaziar de conteúdo o papel político que pretendia, ainda, desempenhar, sendo-lhe, mesmo, usurpado, em finais de 1236, o título de *rex*, doravante assumido pelo soberano Jaime I. A sua trajectória pessoal consuma-se com a conversão ao cristianismo, sob o nome de Vicente - Robert Ignatius Burns, *Islam Under The Crusaders. Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valentia*, pp. 32-35. Na recém-conquistada cidade de Toledo, M<sup>a</sup>. Jesus Rubiera Mata constata um movimento maciço de conversões, quer entre membros da elite, quer nas camadas populares, que justifica através do importante papel mediador dos moçárabes da cidade - Maria Jesus Rubiera Mata, “Os primeiros Mouros convertidos ou as primícias da tolerância” in *Toledo, séculos XII-XIII. Muçulmanos, Cristãos e Judeus: o saber e a tolerância*, dir. de Louis Cardillac, Lisboa, s.d., pp. 96 - 105 -, numa visão, contudo, contestada por Jean-Pierre Molénat, para quem os muçulmanos toledanos teriam, de facto, emigrado em massa para zonas do *dār al-Islām* - Jean-Pierre Molénat, “Mudéjares, cativos e libertos”, in *Toledo, séculos XII-XIII*, pp. 106-118.

A documentação parece remeter este fenómeno para o nível das camadas populares. Assim, o único caso de conversão de um membro da aristocracia atestado pelas fontes, respeita ao alcaide de Alcácer do Sal, °Abd Allāh, membro dos Banū Wāzīr, importante família do sul do Ġarb, estreitamente vinculada ao poder político e militar almóada<sup>25</sup>, conquanto num contexto específico e excepcional O assédio da cidade por tropas cristãs, integrando intervenientes no âmbito da Quinta Cruzada, e a derrota dos reforços islâmicos, mobilizados no exterior, conduzem a uma capitulação, cujos contornos as fontes silenciam, mas que deveriam ser mais penosos do que as acordadas para outros centros urbanos, já que o alcaide é solenemente baptizado com mais cem elementos da sua gente, apenas como pretexto de uma sobrevivência ameaçada, pois que, logo que as condições o permitiram, empreende a fuga para território islâmico<sup>26</sup>.

Também condições excepcionais se encontrariam na base das conversões verificadas aquando da conquista de Lisboa, motivadas, igualmente, pelas necessidades mais elementares de sobrevivência. Na epístola do cruzado teutónico<sup>27</sup> é referido que, por causa da fome sentida pelas camadas mais baixas da população, a quem os seus congéneres sonegavam alimentos, muitos se entregariam aos cristãos, recebendo o sacramento do baptismo, sendo outros reenviados para a cidade, com as mãos cortadas, e

<sup>25</sup> Seu avô Abū al-Hassan °Ali era irmão de Ibn Wāzīr, senhor de Évora, e um dos protagonistas da revolta murinida, iniciada por Ibn Qasī, que, ao contrário deste último, se subordinou ao poder almóada. Ambos os irmãos desempenharam um papel relevante, incorporando as novas hierarquias de comando na luta contra os cristãos. Abū al-Hassan °Ali foi nomeado governador de Beja e, posteriormente, de Serpa, sendo seu filho Muḥammad morto na batalha de Navas de Tolosa e seu neto, °Abd Allāh, o último governador islâmico de Alcácer do Sal. – Abdallah Khawli, "La famille des Banū Wāzīr dans le Ġarb d'Al-Andalus au XII et XIII siècles", in *Arqueologia Medieval* 5 (1997), pp. 111-112.

<sup>26</sup> *Monumenta Henricina*, vol. I, Coimbra, 1960, pp. 45-54. A preeminência da mentalidade cruzadística na tomada de Alcácer do Sal, tão oposta às atitudes face aos vencidos que se registam tanto em períodos anteriores, como posteriores (nomeadamente com a conquista do Algarve), é justificável em face da ausência do próprio soberano e do conseqüente protagonismo dos chefes dos cruzados, em detrimento mesmo das autoridades portuguesas, cujos interesses se verão, aliás, totalmente marginalizados na repartição do saque, não sendo mesmo entregues ao bispo de Lisboa os dez cativos por ele reclamados – Cf. M<sup>re</sup>. Teresa Lopes Pereira, "Memória cruzadística do feito da tomada de Alcácer (1217)", in *D. Afonso Henriques e a sua Época. Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, vol. II, Guimarães, 1997, pp. 321-357.

<sup>27</sup> Existem três textos atribuídos a cruzados teutónicos, respectivamente a Vinando, a Duodechino e a Arnulfo, muito semelhantes entre si, que correspondem, de facto, a versões de um mesmo modelo – cf. Susan B. Edginton, "The Lisbon letter of the Second Crusade", in *Historical Research* 69 (1996), pp. 328-339.

lapidados pelos seus correligionários junto às muralhas<sup>28</sup>. Estas conversões *forçadas* colidem com o que parece ser a postura da hierarquia eclesiástica, consignando o discurso do arcebispo de Braga, D. João Peculiar, ao apresentar aos sitiados as propostas de capitulação preconizadas pelo lado cristão (que, de resto, seriam recusadas pelos muçulmanos), o respeito pela liberdade religiosa dessa população, ressaltando os que *“livremente”* quisessem *“aumentar a Igreja de Deus”*<sup>29</sup>.

A expressividade deste fenómeno social revela-se suficientemente significativa para integrar o feito legislativo, consubstanciando-se, tanto nos códigos municipais, como nas ordenações gerais do reino. Nos *Costumes e foros* da Guarda, a conversão de *“mouro ou moura”* ao cristianismo respeita apenas a população servil e as cartas de alforria outorgadas em função dessa mudança religiosa<sup>30</sup>. Esse conceito alarga-se nos concelhos mais meridionais, contemplando também a população livre, determinando-se, para Santarém, a pena de 60 soldos, paga ao alcaide, por aquele que chamar *tornadiço* ao converso muçulmano<sup>31</sup> e para Beja, a quantia de 9 soldos pela mesma infracção, mas enunciada numa perspectiva mais lata, abrangendo qualquer neófito *“que era doutra leey”*<sup>32</sup>.

É também neste contexto abrangente dos membros das duas minorias, que Afonso II aborda esta questão, decretando que filho de judeu ou mouro *“tornado aa fe de Jesu cristo”* não possa ser deserdado (numa clara violação do direito islâmico), havendo de imediato os bens que lhe competiriam por morte dos pais, *“de guisa que nunca seia tomado a uiuer antre seus parentes”*.

<sup>28</sup> *“Interea Sarraceni civitas, qui alimentis abundant, suis concivibus egentibus alimenta adeo subtrahebant, ut quamplurimi eorum fame moreentur, quidem autem eorum canes et cattos non abhorrebant devorare. Horam pars plurima Christianis se obstulit, et baptismi sacramenta suscepit. Quidam autem illorum, truncatis manibus ad murum remisi, a suis concivibus lapidati sunt”* – *PMH. Scriptores*, p. 406. Noutra versão desta epístola (imputada ao cruzado Duodechino) refere-se que *“multi etiam e civitate fugientes, christianis ultro se tradiderunt, quos partim baptizatos in societatem christianorum susceperant, aliquos decollaverunt”* – *Fontes Medievais da História de Portugal. Anais e Crónicas*, selecção, prefácio e notas de Alfredo Pimenta, vol. I, Lisboa, 1982, p. 128.

<sup>29</sup> *Conquista de Lisboa aos Mouros em 1147*, p. 45.

<sup>30</sup> *“Todo mouro ou moura que se tornar christao e seu senhor carta a el fezer de engynhidade e alguu ome der aquella carta a condessar e a negar se ouuer casa na uilha lide. E se casa nom ouuer prenda o ferro ou lide qualquier o dono da carta.”* – *PMH. Leges*, II, p. 5

<sup>31</sup> *“Custume he que se alguem chamar alguun homem que foy mouro e cristaão se lhy diser – tornadiço- que peyte LXª soldos ao alcaide se for prouado quer per homem quer per molher”* – *PMH. Leges*, II, p. 30

<sup>32</sup> *“Costume he que quem chamar tornadiço ao que era doutra leey e se uolueu christaão pague IX soldos ao alcaide e seer ante prouado.”* – *PMH-Leges*, II, p.61.

A apostasia destes elementos acarretaria a pena de morte (“*perca porende a cabeça*”), mas apenas se, depois de admoestados, persistissem no seu erro<sup>33</sup>.

A antroponímia indicia igualmente este fenómeno profundo de aculturação, através da aposição do descritor *mouro* a um nome cristão em substituição do patronímico, no que parece constituir o reconhecimento de uma origem muçulmana, recente ou remota, veiculada pela sociedade envolvente. Este aspecto, referido por St. Boissellier em favor da sua tese<sup>34</sup>, ignora, a comparação com os território a Norte do Tejo (que não se constituem, de facto, como objecto da sua análise), nos quais, desde períodos recuados, o fenómeno parece revelar-se recorrente, como foi anteriormente analisado<sup>35</sup>.

Os elementos parecem confluir num efectivo fenómeno de conversão de elementos islâmicos que, desde pelo menos o séc. XII, se verificaria nas zonas Norte e Centro do país, suscitado pela utilização de significativos contingentes de cativos muçulmanos num mercado constantemente alimentado por uma economia de guerra. A origem servil de grande parte destes elementos, com a sua consequente disseminação nos domínios ou ambientes domésticos em que estariam integrados, assim como os incentivos à liberdade pela conversão (não necessariamente compulsivos, mas, pelo menos, com uma conexão implícita, como se infere dos *Costumes da Guarda*), tornavam essa população mais permeável a um processo de aculturação aos parâmetros da maioria e, conseqüentemente, a uma plena assimilação nas suas estruturas sociais. Aspecto que, aliás, encontra a sua corroboração na análise toponímica do Noroeste Peninsular, numa significativa concentração de topónimos com base em nomes pessoais árabes<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> *Ordenações Del-Rei Dom Duarte*, edição preparada por Martim de Albuquerque e Eduardo Borges Nunes, Lisboa, 1988, p. 53; *Ordenações Afonsinas*, Livro II, tit. LXXVIII, p. 465.

<sup>34</sup> Stéphane Boissellier, *Naissance d'une Identité Portugaise*, pp. 102-103, especialmente nota 57. A incerteza que o autor refere no caso de Ali Pinto, epónimo de uma rua na mouraria de Avis, não se justifica neste contexto, visto tratar-se claramente de um mudéjar, cuja estrutura onomástica se reflecte na adopção de um primeiro nome muçulmano e de um segundo cristão (*Idem*, nota 59, p. 103).

<sup>35</sup> Cf. Capítulo 1, item 1.1.

<sup>36</sup> Pedro Cunha Serra, *Contribuição topo-antroponímica para o estudo do povoamento do Noroeste peninsular*, Lisboa 1967, p. 98. A aduzir a sua tese, que coincide com a defendida neste trabalho, o autor menciona elementos das *Inquirições* que expressamente consignam uma relação directa com a realidade muçulmana, nomeadamente “dois casais de mouros” e um prado mourisco – *idem*, p. 99 – e exemplifica a alargada presença de mouros cativos na região – *idem*, pp. 101-111.

Em contraponto, a realidade meridional, que sugere desde o seu início a integração de grupos islâmicos organizados (como se verifica, pelo menos, em Lisboa, Almada, Palmela, Alcácer, Elvas e na região algarvia) proporcionaria as estruturas identitárias que garantiam a coesão interna destas comunidades e a consequente possibilidade de integração dos cativos, entretanto alforriados<sup>37</sup> (não excluindo, contudo, os mecanismos de conversão à religião dominante)<sup>38</sup>. No entanto, o silêncio das fontes sobre as condições de conquista na zona entre Tejo e Guadiana e o destino desta população no período imediatamente posterior e até à *cristalização* do fenómeno mudéjar nesse território, levanta ainda grandes problemas, apenas hipoteticamente resolúveis com a recorrência a uma documentação mais alargada<sup>39</sup>.

### 2.1.1. Espaços e territorialidade: distribuição populacional

A territorialidade da população islâmica (entendida enquanto ocupação de um espaço já organizado) perspectiva-se, segundo as referências documentais, numa relação espaço-temporal que, longe de imutável, se revela como um processo dinâmico, variável em função das respectivas coordenadas cronológicas. Poder-se-á, assim, definir *grosso modo* uma evolução marcada por três tempos, o de formação e de período inicial, o de expansão e, finalmente, o de retracção, que os mapas seguintes, de algum modo, documentam.

Evolução que, contudo, será pautada pela própria indefinição conceptual destas comunidades, que parece remeter os respectivos parâmetros vivenciais para realidades percebidas como distintas pelos poderes cristãos. De facto, independentemente da questão da outorga foralenga, consignam-se, no

<sup>37</sup> A existência de um alfaqueque islâmico, em Lisboa, em 1371 - *DP*, vol. I, Lisboa, 1988, doc. 123, p. 141 - assim como as práticas posteriores das comunas na remissão dos seus congéneres, fazem pressupor que, também neste período, os grupos organizados desempenhariam um significativo papel na manumissão e integração desses cativos.

<sup>38</sup> Paradoxalmente, o Norte revelar-se-ia geneticamente mais muçulmano do que o Sul, pese à denominação de *mouros* utilizada pelos nortenhos para designar, ainda hoje, os *sulistas*.

<sup>39</sup> A análise dos dicionários biográficos árabes, cuja publicação dos dados se prepara em Espanha, poderá aclarar a situação dos *ulemas* do território ocidental, à semelhança do que se verifica com o estudo de Manuela Marín para a região algarvia. Por outro lado, para o conjunto da população islâmica seriam importantes as análises sobre a onomástica dos mudéjares peninsulares, de forma a detectar possíveis situações de emigração do espaço português, assim como um estudo mais detalhado sobre a colonização cristã para as zonas meridionais

território português, grupos islâmicos que, apesar de fixados em núcleos urbanos ou para-urbanos, nunca serão denominados como *comuna* ou *comum*, ou outros, que o sendo numa primeira fase, o deixarão de ser posteriormente, pese à comprovada permanência de elementos muçulmanos. Estruturam-se, assim, dois conceitos de comunidades urbanas diferentes entre si: as reconhecidas politicamente como tal, as comunas, que, com o seu conjunto de órgãos religiosos, administrativos e legais melhor traduzem o feito identitário islâmico; os grupos aferidos apenas enquanto um conjunto de indivíduos de fé islâmica, cuja autonomia administrativa nunca será politicamente assumida ou, sendo-o numa primeira fase, deixa de o ser posteriormente, nomeadamente por razões de ordem demográfica. Neste sentido, a estrutura destas colectividades urbanas aproxima-os das comunidades rurais: perspectivadas como *inorgânicas* e *a-jurídicas*, pelos poderes cristãos, os seus parâmetros vivenciais específicos, enquanto grupo diferenciado, obrigariam, contudo, a uma regulamentação e organização internas, em consonância com os imperativos do seu credo religioso. Mas que, no campo político, gozariam de uma representatividade nula, numa subordinação implícita às autoridades cristãs locais, conquanto indubitavelmente matizada pela evolução e costumes dos núcleos em que se inseriam. Comunidades necessariamente mais permeáveis às influências do exterior e às oscilações conjunturais, que, por vezes, é difícil distinguir de unidades familiares ou elementos isoladas, cuja presença também se afere a nível do território português.

A antinomia entre estas vivências colectivas deve-se, igualmente, estruturar no feito tributário e fiscal, obedecendo as comunas a parâmetros mais constrictivos que lhe advêm de um duplo factor: o do peso da sua estrutura comunal e dos funcionários a ela adscritos; o do seu explícito reconhecimento jurídico, que desencadeia obrigações colectivas a nível interno, mas também em função do poder central, senhorial e mesmo concelhio, que recaem sob a alçada do comum. Adverte-se, pois, um ónus redobrado, incidindo tanto sobre o indivíduo como sobre o grupo, a que escapam as comunidades resultantes de um *modus vivendi* implicitamente aceite, cujas imposições incorreriam apenas no primeiro aspecto.



Nas comunidades rurais, como se verifica com Sintra-Colares, releva, também, uma particularidade tributária, passando, certamente, a apreensão do excedente social pelos mesmos parâmetros individualizados que marcam estatutariamente o *mouro forro*, mas a que acresce um factor colectivo, o da obrigatoriedade de exploração nas propriedades régias que, até ao édito de 1496, permanece cristalizada na renda em espécie<sup>40</sup>, ao contrário do que se verifica com a população das comunas, cujos moldes tributários evoluem em consonância com o gradual desenvolvimento da circulação monetária.

Neste sentido, a perspectiva diacrónica propugnada assenta em quatro categorias distintas, que permitem perceber estas assimetrias populacionais: comunas, grupos muçulmanos, comunidades rurais e unidades familiares. Definidos os parâmetros desta proposta tipológica, em função das fontes arquivísticas<sup>41</sup>, a análise remete para as diferentes etapas acima referidas, cujas barreiras cronológicas se revelam, contudo, mais fluidas (como naturalmente o são as balizas de qualquer processo social) do que o sugerido pela cartografia apresentada.

1. Formação e período inicial (Mapa 1) – Esta fase oscila entre a data do primeiro foral dos mouros forros (1170) e os inícios da centúria trezentista (mais do que, de facto, o artificial corte representado pelo término do séc. XIII), caracterizando-se, por um lado, pela institucionalização do feito comunal muçulmano e, por outro, pelas consequências desse acto legislativo, com a organização e correlativa fixação espacial destes grupos humanos. Desenham-se os focos deste povoamento, numa primeira área, *grosso modo*, estruturada em função da linha do Tejo, em que avultariam os centros polarizadores de Lisboa e Santarém e num círculo mais amplo relativamente ao primeiro, Colares-Sintra e Almada.

<sup>40</sup> Em 1499 é outorgada à rainha D. Leonor a quantia de 2.480 rs., correspondente aos “*dous moios de pam terçado*” que rendiam os dízimos dos mouros de Sintra e Colares – I.A.N./T.T., Livo 4 de Místicos, pp. 76 v. – 77. Cf. M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, *A Comuna Muçulmana de Lisboa – sécs. XIV-XV*, Lisboa, 1998, p. 91.

<sup>41</sup> Que, naturalmente, deverá ser completada e, mesmo, corrigida em função de ulteriores contributos de estudos monográficos, centrados nas realidades locais, da componente arqueológica tardo-medieval e, mesmo, de possíveis achados epigráficos.

Santarém, pese à referência tardia ao respectivo foral<sup>42</sup>, traduz o que parece constituir um núcleo de população islâmica desde tempos pretéritos. Assim, logo em 1221, numa carta de venda a cristãos de uma vinha em Alvisquer, termo de Santarém, registam-se, para além dos respectivos vendedores muçulmanos (Brafame - Ibrāhīm - e sua mulher Mariame - Maryam), mais quatro mudéjares entre as testemunhas do acto (Brafame - Ibrāhīm -Varudo, Brafame, filho de Jucefe – Ibrāhīm b. Yūsuf -, Mordafaz - Muṣṭafā- e Jucefe - Yūsuf), entre sete cristãos e dois judeus<sup>43</sup>. Em 1226, confirma-se esta noção de grupo organizado, quando, noutra carta de venda de uma herdade na Torre da Malofa, também no termo da cidade, igualmente realizada por muçulmanos a cristãos, se registam treze nomes distintos, entre as referências aos vendedores, aos seus parentes directos, e às nove testemunhas islâmicas (em conjunto com o mesmo número de cristãos), entre as quais figuram o alcaide da comunidade, Focem (Ḥusayn) e uma figura identificada apenas como “Alfaquime” (Al-Ḥakīm), que deverá corresponder ao juiz da mesma<sup>44</sup>.

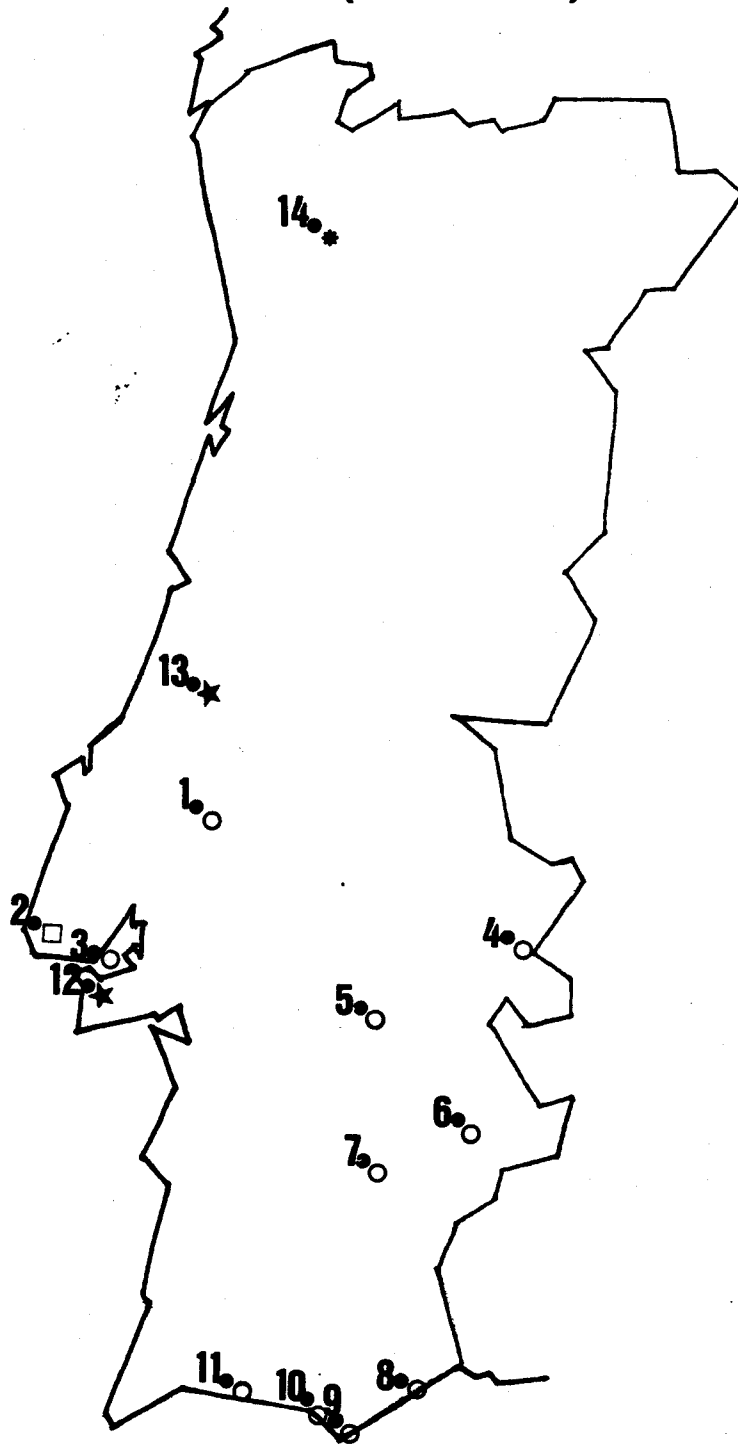
A preteridade desta comunidade é, aliás, reforçada pelo facto de se tratar, em ambas as situações, de uma data correspondendo ao momento da venda, e conseqüentemente de propriedade detida em períodos anteriores, e, mesmo, no último caso, há, pelo menos, duas gerações. Propriedade alodial, cuja transacção para mãos cristãs poderá ainda perspectivar um momento crucial da vida dos muçulmanos scalabitanos, numa tendência de retracção patrimonial que delinearía uma ulterior dependência económica, com a correlativa transição de possidentes para enfiteutas, de um domínio eminente da propriedade para o domínio útil, circunscrito à mera exploração da mesma. Mas que, também, indicaria, provavelmente, um movimento populacional centrífugo de concentração no próprio centro urbano, em que a

<sup>42</sup> A menção ao diploma foralengo regista-se apenas no séc. XV, aquando da doação dos direitos régios da cidade por Afonso V a seu irmão D. Fernando – Cf. Capítulo 1, *item* 1.2.1.

<sup>43</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Chelas, maço 5, doc. 82.

<sup>44</sup> *Idem*, maço 11, doc. 220; maço 12, doc. 236. O termo “alfaquim” pode derivar do árabe *ḥakīm*, “sábio” ou *ḥakīm*, “juiz”, registando-se no catalão do séc. XIII com o primeiro significado semântico– cf. Robert I. Burns; Paul E. Chevedden, *Bilingual Surrender Treaties in Muslim-*

# MAPA 1 - DISTRIBUIÇÃO POPULACIONAL (SEC. XIII)



- - Comuna
- - Comunidades Rurais
- ★ - Grupos Muçulmanos
- \* - Unidades Familiares

0 50km

- 1 - Santarém
- 2 - Colares/Sintra
- 3 - Lisboa
- 4 - Elvas
- 5 - Évora
- 6 - Moura
- 7 - Beja
- 8 - Tavira
- 9 - Faro
- 10 - Loulé
- 11 - Silves
- 12 - Almada
- 13 - Leiria
- 14 - Guimarães



progressiva apreensão patrimonial por parte dos cristãos funcionaria como vector estruturante na definição de novos parâmetros económicos, centrados nos espaços urbano e peri-urbano.

Para Lisboa, à relativa multiplicidade de referências jurídico-normativas<sup>45</sup>, corresponde um vazio informativo das vivências comunitárias, que se estende até à segunda metade do séc. XIII, na qual emerge, contudo, quer um espaço já definido num arrabalde da cidade, quer uma organização interna estruturada<sup>46</sup>. Às informações exponencialmente acumuladas sobre essa comuna a partir dessa data, contrapõe-se o mutismo documental sobre a comunidade rural de Sintra-Colares, cujas barreiras cronológicas se prolongam, contudo, até à data do édito de expulsão/ assimilação, sendo mencionada já no reinado de D. Afonso III<sup>47</sup>.

Em Almada, objecto da concessão do foral de 1170, conjuntamente com Lisboa, Palmela e Alcácer, e das posteriores confirmações régias de D. Sancho I e de Afonso II, a documentação consigna o que parece constituir uma inserção pontual e tardia de elementos islâmico, sem contudo chegar a constituir-se uma verdadeira comunidade, que, a ter existido anteriormente, se dispersaria depois das investidas almóadas de 1190-91. Assim, em finais da centúria de duzentos, Azona (°Āyšūna) e suas filhas, Maryame (Maryam) e Eysa (°Ā'īša), compram, na vila, uma casa com sua quintãa, a Estevão Soares e a sua mulher, D. Sancha Peres (1289-VII-11)<sup>48</sup>, não sendo ulteriormente aduzidos quaisquer outros dados sobre este local.

Outra região em que se concentram comunas islâmicas respeita à zona oriental do território de Além-Tejo, conquanto sugerindo contextos diferenciados na génese das respectivas comunidades.

*Crusader Spain*, Leiden-Boston-Köln, 1999, p. 138.

<sup>45</sup> Da concessão do foral, em 1170, às respectivas confirmações dos reinados de D. Sancho I e de Afonso II, e aos privilégios outorgados ao concelho de Lisboa, pelo primeiro desses soberanos, determinando que os judeus e mouros feridos se queixassem ao pretor e alvazis, segundo fora concedido no reinado anterior (cf. Capítulo I, *item* 1.1. ).

<sup>46</sup> Em 1262, D. Afonso III faz doação das casas "da pretoria" ao alcaide Galebo (Gálib), mencionando-se o seu predecessor no cargo, Omar (°Umar) - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 66 v.

<sup>47</sup> M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, *A comuna Muçulmana de Lisboa (sécs. XIV-XV)*, p. 22.

<sup>48</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de S. Vicente, maço 4, doc. 17

Assim, as incorporações tardias de Elvas e de Moura no território nacional (a segunda apenas pelo tratado assinado em Alcañices, em 1297, embora cedida pelos castelhanos, em 1295, em conjunto com outras localidades raianas) perspectivam uma continuidade islâmica sem rupturas, determinada, no primeiro caso, por uma provável capitulação das autoridades muçulmanas face às forças de Sancho II<sup>49</sup>. Mais problemáticos se revelam os indicadores populacionais relativos a Évora e Beja. De facto, para o primeiro centro urbano a comunidade muçulmana aparece referida a partir de 1273, data do respectivo foral (o de Beja não deveria, aliás, ter sido muito posterior, sendo já referenciado nos *Costumes* do concelho), e novamente assinalada em 1280, numa concordata entre D. Dinis e o respectivo concelho, em que este solicita que “os mouros forros e os judeus usem com eles os feictos da almotaçaria assi como vesinhos”, petição que o rei defere<sup>50</sup>. No entanto, para ambas as urbes, os diplomas contratuais de carácter privado com população islâmica remetem apenas para meados do século XIV. Embora tal se possa assacar a um processo alietório de conservação documental, é possível que indicie, de facto, uma estruturação comunal tardia, em que se assistiria a uma gradual recomposição do estrato muçulmano, coadjuvada pelo necessário incentivo régio<sup>51</sup>. Os diplomas foralengos revestir-se-iam, neste caso, de um carácter distinto dos restantes, destinando-se, mais do que a institucionalizar um *modus vivendi*, a proporcionar as bases de uma efectiva recuperação populacional, numa conjuntura extemporânea que parece corroborada

<sup>49</sup> Como o demonstra o diploma de 1391, que refere a “*composiçom*” feita entre os muçulmanos da cidade e “*o primeyro Rey que esta terra os mouros guanhom*” - Eurico Gama, “Pergaminhos da Colegiada de Santa Maria de Alcáçova de Elvas”, in *Arqueologia e História I* (1986), 9ª série, doc. nº 9, pp. 207 – 208. Cf. Capítulo I. De facto, as referências à comunidade islâmica de Elvas datam do período imediatamente posterior à tomada da cidade, na 2ª metade do séc. XIII - Cf. Fernando Branco Correia, *Elvas na Idade Média*, diss. de Mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa, vol. I, Lisboa, 1999, pp. 166-175.

<sup>50</sup> Gabriel Pereira, *Documentos Históricos da Cidade de Évora*, Lisboa, 1998, doc. XXII, p. 33.

<sup>51</sup> Como refere Hermenegildo Fernandes, a presença em Beja de um elemento muçulmano diferenciado parece ter engrossado após a conquista cristã com a eventual chegada de novos elementos atraídos das povoações vizinhas pela presença protectora de um concelho régio – Hermenegildo Nuno Goinhas Fernandes, *Organização do espaço e sistema social no Alentejo Medieval. O caso de Beja*, diss. de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1991, p. 19. Cf., para o processo de integração da comuna islâmica de Évora: Filipe Themudo Barata *et alii*, “Elites sociais e apropriação do espaço no Além-Tejo na Idade Média”, in *Ler História* 40 (2001), pp. 34-35.

pelo facto de não ser referida qualquer propriedade alodial (indiciadora de uma prévia fixação e/ou permanência continuada), mas antes menções exclusivas ao estatuto de enfiteutas dos muçulmanos de ambos os centros urbanos<sup>52</sup>.

Finalmente, o Algarve, com as comunas de Silves, Loulé, Faro e Tavira, permite perspectivar um processo consequente da efectiva permanência e integração desta população muçulmana, numa sequência que, embora lacunar em alguns aspectos (sobretudo no que se refere ao período imediatamente posterior à conquista do território) se revela, contudo, como a mais coerente e documentada, mormente porque contextualizada nos parâmetros abrangentes de um todo regional.

As três zonas polarizadoras do povoamento islâmico no séc. XIII, não esgotam, contudo, as possibilidades de inserção noutras áreas geográficas. A comuna de Leiria, referida apenas num diploma de 1303, com a menção do respectivo alcaide e do local de culto, a mesquita<sup>53</sup>, atesta uma realidade que deverá ter a sua origem, pelo menos, em finais desta centúria, com a captação de muçulmanos para as tarefas de ampliação do tecido urbano, através da sua fixação num arrabalde, e do seu consequente enquadramento económico. Também de uma integração urbana, intimamente ligada a actividades artesanais, se verifica no caso de um casal muçulmano, Çaide (Sa<sup>c</sup>id) e Vivas, moradores na cidade de Guimarães, que, em finais da centúria, aforam ao soberano uma tenda a par dos açougues da dita cidade (1292-VII-1)<sup>54</sup>.

2. Expansão (Mapa 2) – O século XIV, correspondendo a um período de consolidação interna do reino, conhece um incremento significativo das comunidades islâmicas, pese às graves crises demográficas da centúria (ou, provavelmente, em correlação directa com elas). A inserção espacial continua a polarizar-se em volta das regiões anteriormente ocupadas, mas com um significativo desenvolvimento no Além-Tejo, uma vez mais com o predomínio da zona oriental, numa provável hierarquização dos pequenos núcleos

<sup>52</sup> Apenas num caso, relativo a Évora, a toponímia sugere o que, hipoteticamente, poderá ter constituído propriedade alodial muçulmana, na designação do *"logo que chamam a Erança de Mouros"* (1366) - BPE, Casa Forte/ Pergaminhos Avulsos ["Contem 40 folhas"], fl. 4.

<sup>53</sup> Saul António Gomes, "A mouraria de Leiria. Problemas sobre a presença moura no centro do país", in *Estudos Orientais* II (1991), doc. 3, p.173. Cf. Capítulo I, item 1.2.1.

relativamente aos mais importantes, localizados nos principais centros urbanos da região, o que explicaria a sua relativa proximidade e dispersão em redor desses focos polarizadores.

Deste modo, se é desta etapa que se regista uma sistematização de referências documentais às numericamente significativas comunidades islâmicas de Évora e de Beja, é também nela que surge a comuna de Avis institucionalizada em inícios do século, pelo mestre da Ordem aí sediada, D. Gil Martins, segundo o foro de Elvas<sup>55</sup> e, provavelmente, a de Estremoz (referenciada apenas no reinado de D. Pedro)<sup>56</sup>, registando-se, ainda a existência de população islâmica em Serpa, cujos direitos régios, doados por D. João I a Gonçalo Vasques de Melo, explicitamente enunciam os “*seruços dos judeus e a renda dos mouros*” dessa localidade (1384-VIII-22)<sup>57</sup>.

Na região da bacia do Sado assinalam-se as primeiras referências à instalação de comunas muçulmanas, após o distante foral de 1170, com a *recuperação* de Alcácer do Sal e a plausível recente instituição de Setúbal, numa zona cuja jurisdição (sobre a população islâmica, mas não só) foi sempre disputada entre o soberano e a Ordem de Santiago.

É desta última um diploma de 1327, em que se mencionam “*as Rendas dos foros das Cassas e dos Mouros fforros*” de Setúbal, que se encontravam aplicadas, conjuntamente com outros bens, à manutenção do convento-sede e, ainda, “*as Rendas dos Mouros fforros e das casas fforeyras dj d’alcacer*”<sup>58</sup>. Alguns anos mais tarde, a doação, em préstamo, dos direitos das comunas de Setúbal e Alcácer, realizada por D. João I ao cavaleiro Pedro Eanes de Lobato (1398-V-20)<sup>59</sup>, revela a crescente afirmação régia sobre estas comunidades, reforçada no

<sup>54</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, Livro 2, fl. 37 v.

<sup>55</sup> I.A.N./T.T., Ordem de Avis (Documentos vindos da Repartição das Finanças de Portalegre), doc. 379.

<sup>56</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I (1357-1367)*, ed. preparada por A.H. de Oliveira Marques, Lisboa, 1984, doc. 764, p. 345.

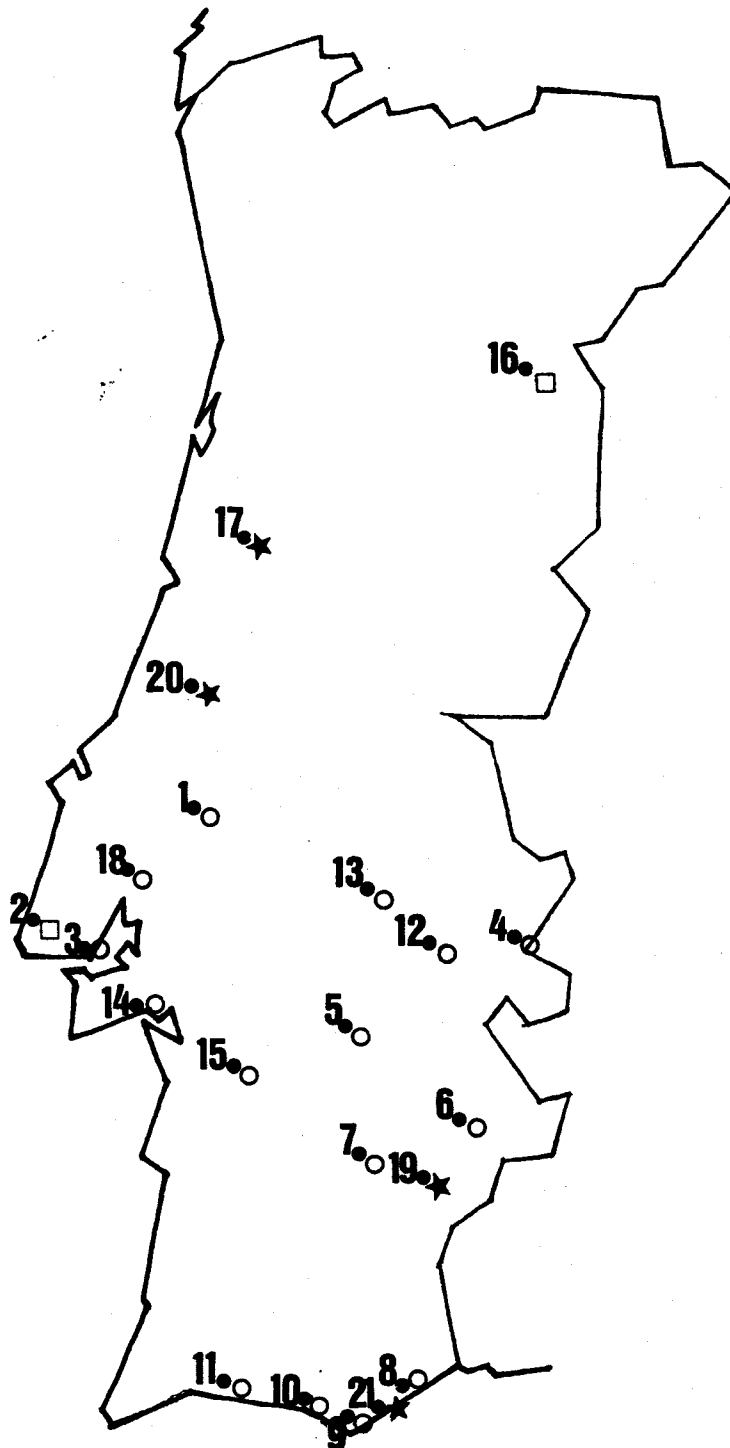
<sup>57</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 1, fl. 24 v.

<sup>58</sup> I.A.N./T.T., Ordem de Santiago, (Antiga Colecção Especial), Documentos Particulares, maço 1, doc. 21.

<sup>59</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 2, fl. 49; *idem*, livro 5, fls. 16 v. – 17. Cf. M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, “As comunas muçulmanas em Portugal - subsídios para o seu estudo”, in *Revista da Faculdade de Letras VII* (1990), II série, pp. 92-93; Paulo Drumond Braga, *Setúbal Medieval (Séculos XIII a XV)*, Setúbal, 1998, p. 199; M<sup>a</sup>. Teresa Lopes Pereira,



## MAPA 2 – DISTRIBUIÇÃO POPULACIONAL (SEC. XIV)



- 1 - Santarém
- 2 - Colares/Sintra
- 3 - Lisboa
- 4 - Évora
- 5 - Évora
- 6 - Moura
- 7 - Beja
- 8 - Tavira
- 9 - Faro
- 10 - Loulé
- 11 - Silves
- 12 - Estremoz
- 13 - Avis
- 14 - Setúbal
- 15 - Alcácer do Sal
- 16 - Marialva
- 17 - Coimbra
- 18 - Alenquer
- 19 - Serpa
- 20 - Leiria
- 21 - Olhão

- - Comuna
- - Comunidades Rurais
- ★ - Grupos Muculmanos
- \* - Unidades Familiares

0 ————— 50km



próprio discurso através da aposição do designativo *nossas* precedendo o termo *mourarias*<sup>60</sup>. De facto, este processo consolida-se na centúria seguinte, impondo-se claramente a jurisdição do poder central na comuna de Setúbal, com as intervenções recorrentes do soberano em defesa das suas liberdades e direitos, em oposição ao silêncio que, neste aspecto, se faz sentir, relativamente a Alcácer do Sal (a qual, como sede da Ordem, se encontraria, desde a sua origem, sob um controle mais estrito dos espatários). Este factor, conjuntamente com o gradual desenvolvimento da cidade como zona portuária, explicaria um dinamismo económico indutor de uma maior concentração demográfica islâmica naquele centro urbano, que se constituiria, ao longo do séc. XV, como o núcleo polarizador dessa população em toda a Península de Setúbal e da bacia do Sado, induzindo mesmo ao desaparecimento da comuna de Alcácer como tal. Significativo desta situação e da própria transferência de elementos anteriormente aí radicados, revela-se o requerimento de dois irmãos, Focem (Ḥusayn) e Fadela (Faḍila), para vender “*çertos beens de rraiz em a villa d'alcaçer (...) dos quaees nom aujam proueito alguum por asy serem moradores em a dicta vjlla de setuual*” (1469-II-20)<sup>61</sup>.

Este crescimento comunitário não é tão acentuado nas restantes zonas do país, verificando-se, mesmo assim, na região algarvia, o que parece constituir uma pequena comunidade em Olhão, que se perspectiva apenas na carta de foro de uma courela que fora do *alcaide mouro*, Hiça (Ḥisā), e que confrontava com outro muçulmano, Adela (ʿAbd Allāh) (1397-IV-2)<sup>62</sup>, e na zona do Tejo, a de Alenquer<sup>63</sup>.

Esta última parece conformar um claro processo de formação tardia de uma nova comunidade islâmica. De facto, em 1185, na aquisição de propriedades em Alenquer pela rainha D. Dulce, registam-se, como

---

*Alcácer do Sal na Idade Média*, Lisboa, 2000, pp. 194-195.

<sup>60</sup> Cf. M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, “A Ordem de Avis e a minoria muçulmana”, in *Ordens Militares – Guerra Religião e Poder. Actas do III Encontro sobre Ordens.* Vol. II, Lisboa, 1999,, p. 169..

<sup>61</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D.Afonso V, livro 35, fl. 2. Cf. M<sup>a</sup>. Teresa Lopes Pereira, *Alcácer do Sal na Idade Média*, p. 197.

<sup>62</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Fernando, livro 4, fl. 26 v.

<sup>63</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I*, doc. 1111, p. 525

proprietários de algumas dessas parcelas, entre 61 indivíduos, três designados pelo apositivo *mouro*: *Menendus Maurus*, *Petrus Gomez mouro*, *Petrus Mouro de Triana*<sup>64</sup>. Elementos que sugerem a conversão de parte da população islâmica da zona que, deste modo, asseguraria a possidência dos respectivos bens (excluindo *a priori* a população islâmica da detenção dos mesmos), consubstanciando-se apenas o fenómeno da comunidade mudéjar em período extemporâneo, possivelmente como resposta às necessidades económicas e populacionais desse centro urbano.

De 1395 data, ainda, a referência à população muçulmana na cidade de Coimbra, a qual devia ao soberano apenas a capitação, que orçava em 20 soldos da moeda antiga e, muito possivelmente, de, pelo menos, finais da centúria, a comunidade rural de Marialva, testemunhada pelo edifício da mesquita no termo da povoação, desactivada e transformada em pardieiro já em Setembro de 1415, aquando da sua doação, por D. João I, ao marechal do reino, Gonçalo Vasques Coutinho<sup>65</sup>.

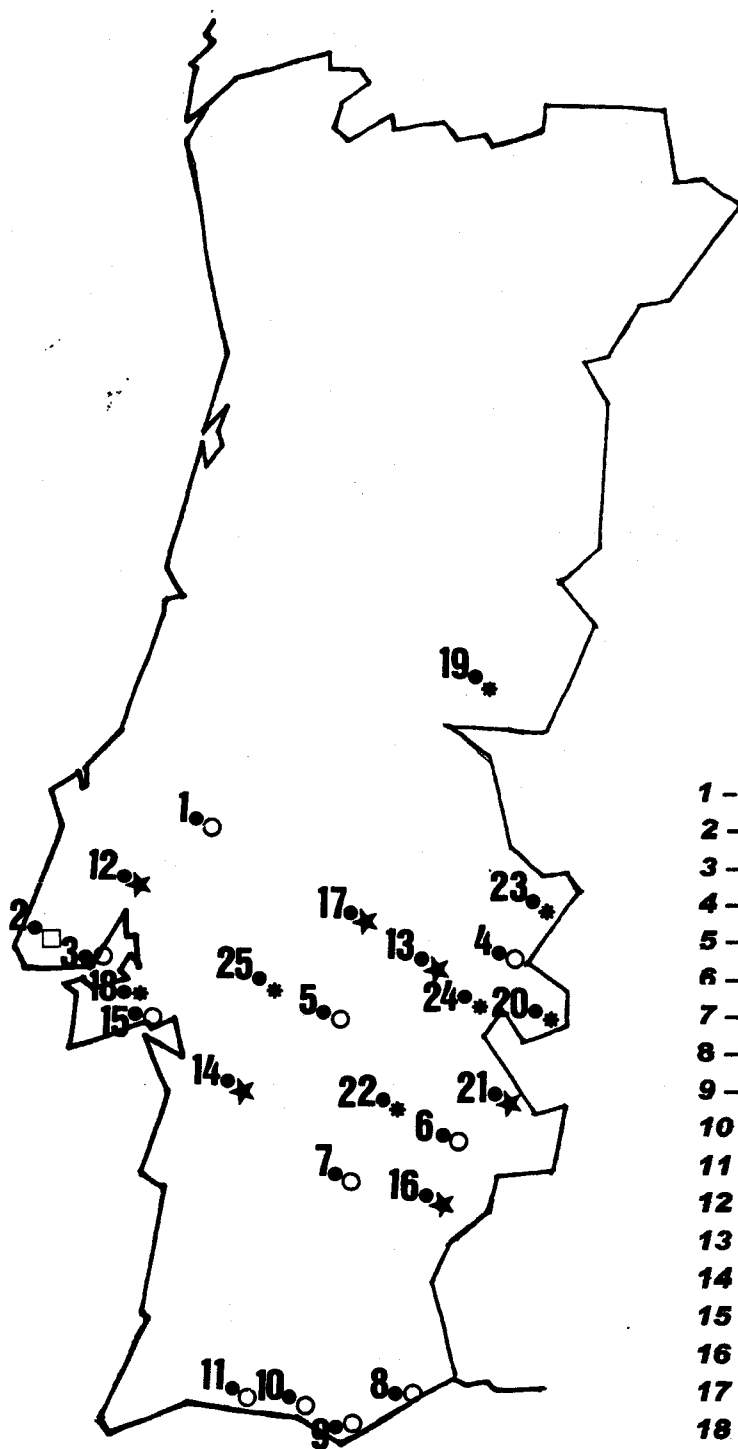
3. Retracção (Mapa 3) – No séc. XV cristaliza-se o culminar deste processo evolutivo, confluindo um vector de efectiva retracção do feito comunal, numa estruturação hierarquizada de sobrevivência apenas das comunidades mais significativas (*grosso modo*, as inseridas nos principais centros urbanos), com uma paralela e acentuada dispersão de elementos muçulmanos, isolados ou em contextos familiares restritos. Embora tal realidade não se possa, somente, assacar ao decréscimo populacional e ao contexto de crise de finais da centúria, agravado pelas muitas “pestes” que, ainda no séc. XV se seguiram à Peste Negra<sup>66</sup>, este factor deve, no entanto, ter contribuído fortemente para fragilizar as débeis estruturas demográficas das comunas numericamente menos significativas. O que, conjuntamente com uma diversidade de outras circunstâncias (nomeadamente as dificuldades de reprodução biológica destas

<sup>64</sup> Pedro de Azevedo, *Os reguengos da Estremadura na 1ª dinastia*, separata de *Miscelânea de estudos em honra de D. Carolina Michaelis de Vasconcellos*, Coimbra, 1930, pp. 14-17. Cf. João Pedro Ferro, *Alenquer Medieval (sécs. XII-XV). Subsídios para o seu estudo*, Cascais, 1996, pp. 77-78

<sup>65</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 3, fl. 149.

<sup>66</sup> Cf. A.H. de Oliveira Marques, *Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV (=Nova História de Portugal vol. IV, dir. de Joel Serrão e A.H. de Oliveira Marques)*, Lisboa, 1986, pp. 20-32.

# MAPA 3 – DISTRIBUIÇÃO POPULACIONAL (SEC. XV)



- 1 - Santarém
- 2 - Colares/Sintra
- 3 - Lisboa
- 4 - Elvas
- 5 - Évora
- 6 - Moura
- 7 - Beja
- 8 - Tavira
- 9 - Faro
- 10 - Loulé
- 11 - Silves
- 12 - Alenquer
- 13 - Estremoz
- 14 - Alcácer do Sal
- 15 - Setúbal
- 16 - Serpa
- 17 - Avis
- 18 - Palmela
- 19 - Castelo Branco
- 20 - Olivença
- 21 - Mourão
- 22 - Vidigueira
- 23 - Campo Maior
- 24 - Vila Vicosa
- 25 - Montemor-o-Novo

- - Comuna
- - Comunidades Rurais
- ★ - Grupos Muçulmanos
- \* - Unidades Familiares

0 50km



comunidades, os fenómenos de conversão à religião dominante e os fluxos emigratórios), inviabilizaria, em alguns casos, a manutenção de estruturas administrativas próprias que, necessariamente, requeriam um substracto demográfico relativamente estável para suportar as correlativas despesas comunitárias, agravadas pelas sucessivas desvalorizações monetárias que marcaram este período<sup>67</sup>.

Deste modo, desaparecem as comunidades de Leiria e Olhão e as comunas de Alenquer, Avis e Estremoz, e, num período mais tardio a de Alcácer do Sal, cujos privilégios ainda são confirmados em 1444<sup>68</sup>, mas que não será mencionada por D. Manuel, em inícios do séc. XVI, quando estabelece a indemnização a pagar à Ordem de Santiago pelos direitos que recebia dos judeus e mouros estabelecidos nos seus domínios<sup>69</sup>. Este facto não implica, contudo, o desaparecimento de uma vivência muçulmana, que se continua a registar na maior parte dessas localidades<sup>70</sup> assinalando-se, mesmo, para Alenquer, a continuidade de um pequeno grupo islâmico, cujos direitos se encontravam, em 1496, na posse da rainha D. Leonor<sup>71</sup>. Similarmente a mesma realidade se deve ter perfilado, pelo menos, para Estremoz e Serpa, onde se assinala o cargo de Juiz dos Mouros e Judeus (respectivamente entre 1487-1496<sup>72</sup>

<sup>67</sup> *Ibidem*, pp.209-216

<sup>68</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 24, fl. 2, Cf. M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, "As comunas muçulmanas em Portugal - subsídios para o seu estudo", p. 92.

<sup>69</sup> O diploma, de 7 de Julho de 1517, estabelece que a Ordem receberia, a partir de 1 de Janeiro do ano imediato, a quantia de 2.268 rs. "em satisfação do direito das livras que a Ordem tinha e havia dos Mouros da Mouraria da vila de Setúbal e da pensão que lhe pagava o escrivão da tença do Raby dos judeus da dita vila", dos quais a Ordem estava em posse ao tempo que o rei "mandara lançar os ditos mouros e judeus fora de nossos reinos" - B.N.L., Manuscritos, 90, nº 9, fls. 1-1v.; I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 13, fl. 50 v.; publicado: Sousa Viterbo, "Ocorrências da vida mourisca", in *Arquivo Histórico Português V* (1907), pp.258-259.

<sup>70</sup> No séc. XV assinalam-se, ainda, muçulmanos moradores em Avis, Estremoz - M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, "As comunas muçulmanas em Portugal - subsídios para o seu estudo", pp. 93-94 - e Alcácer (com posteridade a 1444) - M<sup>a</sup>. Teresa Lopes Pereira, *Alcácer do Sal na Idade Média*, p. 198.

<sup>71</sup> Que será indemnizada, em 1499, no valor correspondente de 800 rs. - I.A.N./T.T., Livro 4 de Místicos, fls. 76 v.-77. A exiguidade desta quantia remete, de facto, para uma muito pequena comunidade em comparação com as suas congéneres (cf. para comparação dos dados M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, *A Comuna Muçulmana de Lisboa - sécs. XIV-XV*, Quadro I, p. 169), e, conseqüentemente, da inviabilidade de manter uma estrutura administrativa. Assim, mais do que uma omissão documental, que se poderia dever ao facto de Alenquer se constituir como "uma vila das rainhas" (cf. João Pedro Ferro, *Alenquer Medieval (Séculos XII-XV)*, pp.219-223), e determinar, como tal, uma jurisdição não consignada pelo discurso régio, o desaparecimento da comuna justifica-se por si só em face destes elementos documentais.

<sup>72</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro livro 19, fl. 67 v.; Chancelaria de D. Manuel, livro

e em 1475<sup>73</sup>), o mesmo se verificando para áreas limítrofes, como no caso de Veiros, localidade próxima do primeiro núcleo (1440<sup>74</sup> e 1445<sup>75</sup>), Viana do Alentejo (1482)<sup>76</sup>, Portalegre e seu termo (1482-1497)<sup>77</sup>, ou, mais distantes, como Castelo Branco (1454)<sup>78</sup>, Guarda (1453 e 1483)<sup>79</sup>, Almeida (1496)<sup>80</sup> e Castelo Rodrigo (1484)<sup>81</sup>. De facto, elementos complementares comprovam a existência de muçulmanos em alguns destes núcleos populacionais, nomeadamente em Viana do Alentejo, onde um diploma régio de explicitação das competências, justamente do Juiz dos Órfãos, Mouros e Judeus, Lopo de Serpa, enuncia, expressamente, ambas as minorias dessa localidade (1482-VI-25)<sup>82</sup>. Também em Castelo Branco se registariam pelo menos grupos familiares islâmicos, como o parece demonstrar a antoponímia de um muçulmano de Lisboa, designado Mafamede (Muhammad) de Castelo Branco (1446)<sup>83</sup> e o relato de uma viagem a esse núcleo populacional, “*a ver huns seus parentes*”, de Ale (‘Alī), também morador nessa cidade (1455-VI-15)<sup>84</sup>. Finalmente, é também o elemento onomástico de um mudéjar de Avis, e de dois de Beja, Veiros<sup>85</sup> que indicia a existência de muçulmanos nesse local, sendo omissa a documentação nos demais casos, em que, pese à titulação abrangente do juizado dos mouros e judeus, este poderia, de facto, apenas restringir-se à jurisdição da

---

32, fl. 141

<sup>73</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 30, fl. 8

<sup>74</sup> *Idem*, livro 20, fl. 51

<sup>75</sup> *Idem*, livro 25, fl. 53

<sup>76</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 6, fls. 88 - 88 v.

<sup>77</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 43, fl. 40 v.

<sup>78</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 10, fl. 21

<sup>79</sup> *Idem*, livro 4, fl. 49 v.; Chancelaria de D. João II, livro 23, fl. 12

<sup>80</sup> “*Item Joham do Cacho cryado d el Rey dom Joham que deus aja escriuam d almotaçeria e Judeuos e orffamos e mouros*” – apud João José Alves Dias, *A Beira interior em 1496 (Sociedade, Administração e Demografia)*, separata de *Arquipélago IV*, Angra do Heroísmo, 1982, p. 168. Esta referência, exarada de uma inquirição ordenada por D. Manuel, na Beira, corrobora o facto de não se tratar de muçulmanos ou, pelo menos, de um contingente minimamente significativo dos mesmos, os contemplados por esta jurisdição, referindo-se especificamente “*mouRaRya non a ha aquj*” (*Ibidem*).

<sup>81</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 23, fl. 13 v.

<sup>82</sup> *Idem*, livro 6, fls. 88 - 88 v.

<sup>83</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Chelas, maço 5, doc. 103

<sup>84</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 15, fl. 68.

<sup>85</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 25, fl. 8; , livro 15, fl. 70.



minoria judaica, comprovadamente presente na totalidade desses núcleos populacionais<sup>86</sup>.

Paralelamente, a dispersão de elementos muçulmanos, correspondendo, sobretudo, a menções avulsas de indivíduos isolados, verifica-se uma vez mais, com insistência na região do Alentejo oriental, correspondendo à provável disseminação de, pelo menos, parte da população que constituiria os núcleos comunais entretanto desaparecidos. Mas que também participaria de um contexto mais amplo determinado pelas próprias necessidades económicas dos concelhos meridionais, também eles afectados pelas crises, cujas soluções passavam pela sobreposição das ordenações gerais do reino, e, mesmo, da própria consciência de discriminação identitária.

A rarefacção de oficiais mecânicos expressa-se, em 1445, numa petição do concelho de Mourão ao soberano, que alegava estar a vila minguada de ofícios como sapateiros, alfaiates, oleiros e tosadores, e não quererem os cristãos aí morar devido à pobreza do município. Acrescentava, porém, que alguns mouros e judeus dos ditos ofícios desejavam fixar-se na vila, contanto que gozassem do estatuto de vizinhos, pelo que solicitavam esse privilégio ao soberano, que o outorga a cinco oficiais, judeus ou mouros (um sapateiro, um alfaiate, um tosador, um ferreiro e um oleiro), enquanto aí residissem (1445-II-12), o que será confirmado posteriormente por D. João II (1486-IX-13)<sup>87</sup>. Em Loulé verifica-se, em Julho de 1403, a contratação de um ferreiro e ferrador judeu, Belhamim Cachado, porque não existia aí tal oficial “o qual fazia muita mengua no dicto logo”<sup>88</sup>. No mesmo sentido aponta o privilégio concedido a Diogo Anes, homem solteiro de Avis, autorizando-o a estar durante dois anos em casa de um mouro sapateiro, também aí morador, para aprender o respectivo ofício, contanto que não passasse

<sup>86</sup> Cf. M<sup>a</sup>. José Pimenta Ferro Tavares, “Judeus e Mouros no Portugal dos Séculos XIV e XV (Tentativa de estudo comparativo)”, in *Revista de História Económica e Social* 9 (Janeiro-Junho 1982), mapa da pág. 83; A.H. de Oliveira Marques, *Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV*, Mapa 9, p. 38.

<sup>87</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 8, fl. 219 v. O resumo do documento encontra-se em: Henrique de Gama Barros, “Judeus e Mouros em Portugal em tempos passados”, in *Revista Lusitana* 34 (1936), item 19, p. 175.

<sup>88</sup> *Actas de Vereação de Loulé (Séculos XIV-XV)*, revisão e estabelecimento definitivo do texto de Luis Miguel Duarte, separata de *Al-'Ulya* 7, Loulé, 1999/00, pp. 136-137.

a noite em sua casa (1473-X-26)<sup>89</sup>, e a solicitação dos procuradores dos concelhos de Silves, Faro e Lagos, em 1449, a favor do seu *mouro albardeiro*, Adela (‘Abd Allāh) Çado. Este, sendo morador em Faro, servia, contudo, as três povoações, que não tinham “*outro que saiba do dito officio*”, pretendendo, no entanto, deixar a terra, por ser “*costrangido e sogigado nos emcarregos e seruentias da cumuna*”. Face ao requerimento dos referidos procuradores, instando a que ele fosse “*escusado de todolos emcarregos e officios da dita cumuna*”, para não “*perderem huum tam boom official que lhe tanto he necessario*”, Afonso V vai ainda mais longe, isentando-o de quaisquer tributos e serviços devidos à comuna, ao concelho e ao rei<sup>90</sup>. Esta inserção profissional concretiza-se no caso de Mestre Ale (‘Ali), morador em Vila Viçosa e, provavelmente, oficial sapateiro, já que no seu palame teriam sido encontrados couros roubados na vila (1472-III-12)<sup>91</sup> e, provavelmente, no caso do agrupamento islâmico instalado em Mourão, cujos direitos régios de judeus e mouros foram doados pelo soberano ao cavaleiro João Falcão, alcaide da vila, em 1451 (X-9)<sup>92</sup>.

Outro aspecto que contribuiria para a dispersão da população islâmica e a sua fixação entre cristãos seria o determinado pelos vínculos de verticalidade das relações sociais, que prevaleceriam, em alguns casos, sobre os laços de solidariedade horizontal, determinados pelo feito comunitário.

É o que parece verificar-se com Azmede (Aḥmad), residente em Olivença e *homem* do cavaleiro Vasco da Gama que, conjuntamente com este e com Diogo Lopes, recebe carta de perdão por uma *arroido* em que participaram e de que resultou uma morte (1472-III-12)<sup>93</sup> e, provavelmente, com Mafamede (Muḥammad), morador em Campo Maior, que alega, numa petição, ter participado na batalha de Alfarrobeira “*em companhia dos filhos de Ruj gomez da silua*” (1454-IX-

<sup>89</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 33, fl. 44 v. O resumo do documento encontra-se em: Henrique de Gama Barros, “Judeus e Mouros em Portugal em tempos passados”, in *Revista Lusitana* 35 (1937), item 26, p. 195.

<sup>90</sup> I.A.N./T.T., Livro 3 de Guadiana, fl. 236.

<sup>91</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 29, fl. 48

<sup>92</sup> *Idem*, livro 11, fl. 129 v.

<sup>93</sup> *Idem*, livro 29, fl. 48

11)<sup>94</sup>. No entanto, no primeiro caso parece registar-se, igualmente, uma emigração da comuna de Elvas, sensível nesta centúria, verificando-se, em 1456, a venda de uma casa na referida mouraria por Aice (ʿĪsā) Infante e sua mulher Zoaira (Zuhayra), ambos qualificados como *moradores em Campo Maior*<sup>95</sup>

Os restantes casos de menções isoladas de muçulmanos revelam-se bastante lacunares:

Ale Boinombre (ʿAlī Abū ʿAmr), morador em Palmela<sup>96</sup>, fora acusado entre outros delitos, de ter promovido a fuga de dois mouros cativos de Setúbal (1462-XI-17)<sup>97</sup>; Xira (Šurayḥ), residente na Vidigueira, afirmara “*que os christãos Criam em huum bollo*”, decorrendo, desse facto, a sua prisão (1486-IX-4)<sup>98</sup>; finalmente, de Montemor-o-Novo regista-se Brafome (Ibrāhim), aí morador, culpado na morte de um cristão (1459-VI-20)<sup>99</sup> e Falle, apenas referenciado como *mouro forro* entre as testemunhas da venda de umas casas na Ribeira, arrabalde de Alcácer do Sal, cujo contrato foi celebrado, contudo, nessa localidade, nas *casas de morada* dos vendedores, o escudeiro Fernão Rodrigues Carvalho e sua mulher Teresa Serra (1461-IV-9)<sup>100</sup>.

As inferências passíveis desta análise - conquanto metodologicamente restrita às fontes arquivísticas e delimitada, reitera-se, por uma perspectiva determinada pela assimetria documental, em que a alietoriedade da preservação das fontes escritas também representará um outro factor de distorção - relevam para uma dupla vertente, consignando, por uma lado, uma vitalidade das comunas régias em contraponto ao das de senhorios privados,

<sup>94</sup> *Idem*, livro 10, fl. 101.

<sup>95</sup> I.A.N./T.T., Livro 3 de Odiana, fls. 70-70 v.

<sup>96</sup> Noutra carta de perdão, outorgada à mesma personagem com uma diferença de um mês, refere-se, contudo, que seria morador em Setúbal (cf. I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 1, fl. 116). Este facto pode-se imputar a uma confusão do escrivão, pois que, de facto, os acontecimentos sucederam-se em Setúbal, sugerindo o relato a hipótese exarada no outro diploma, ao especificar que o alegado infractor “*sse fora da ujlla de palmella aa dicta villa de setuall*”.

<sup>97</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 12, fl. 118

<sup>98</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 8, fls. 32 - 32 v.

<sup>99</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 26, fl. 126

<sup>100</sup> I.A.N./T.T., Ordem de Santiago (Antiga Colecção Especial), maço 3, doc. 11.

representados pelas Ordens Militares, e, por outro, uma estreita relação entre o crescimento das comunas judaicas e a correlativa retracção das islâmicas.

Relativamente ao primeiro aspecto é notório que são justamente as implantações populacionais muçulmanas nas sedes das Ordens (Alcácer e Avis) as que demonstram uma menor capacidade de sobrevivência, traduzindo um contexto global mais favorável sob jurisdição régia, mesmo antes da sua imposição sob o conjunto dos mudéjares nacionais. Poder-se-ia, de facto, interpretar esse factor no sentido contrário, dado o silêncio total das fontes sobre as condições que pesavam sobre os muçulmanos nos domínios senhoriais: ou seja, à semelhança do que se regista no reino castelhano, onde a jurisdição senhorial se mostrava “mais suave” do que a régia, nomeadamente no que respeitava à Ordem de Santiago<sup>101</sup>, o desaparecimento dessas comunidades seria, justamente, imputável à imposição de uma autoridade régia e de um conseqüente agravamento tributário. O que, não obstante, contraria a quase inexistência de uma reprodução comunal nesses domínios para além das primevas institucionalizações, em oposição mesmo ao dinamismo das zonas régias ao longo do séc. XIV, reforçado, ainda, pelas circunstâncias que, em 1331, opuseram a comuna de Avis ao Mestre dessa Ordem, reveladoras de um maior estrangimento e controlo das comunidades sob alçada particular e do seu desejo de se estabelecerem sob a jurisdição do monarca<sup>102</sup>.

Aspectos que não se podem dissociar da própria ordenação territorial determinada pela post-conquista em que, aos imensos domínios outorgados a essas mesmas Ordens, o rei opõe a sua autoridade sobre os principais centros urbanos meridionais ( nenhuns dos quais integrarão esses territórios), onde, justamente, se perspectiva com mais acuidade a vivência muçulmana, materializada no feito comunal, permitindo uma conseguida integração económica e a conseqüente sobrevivência dessas comunidades. Que, no entanto, sofrerão, a partir de finais da centúria de trezentos e inícios de quatrocentos, a pressão demográfica crescente dos judeus de Castela e Aragão, objecto de perseguições e morticínios nos seus reinos de origem<sup>103</sup>,

---

<sup>101</sup> Miguel Angel Ladero Quesada, “Los Mudejares de Castilla en la Baja Edad Media”, in *Los Mudejares De Castilla y Otros Estudios de Historia Medieval Andaluza*, Granada, 1989, pp.59-

60

<sup>102</sup> Cf. Capítulo I, item 1.4.1.

<sup>103</sup> M<sup>ª</sup>. José Pimenta Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, vol. I, Lisboa, 1982,

cujas comunas, em franca expansão, se multiplicam em Portugal, ao longo dos séculos XIV e XV<sup>104</sup>.

Se é certo que ambas as comunidades participam numa percepção colectiva, dimensionando a posse da terra uma hierarquização social, mais do que económica, a (pretendida) marginalização destas minorias ao seu acesso consubstancia os contextos mentais da sociedade coeva na consciência da subalternidade desses *infiéis*<sup>105</sup>, que, forçosamente, necessitam adoptar estratégias de especialização económica, os *nichos ecológicos particulares*, constitutivos das bases materiais da sua expressão identitária. Aspecto que não se poderá divorciar da cosmologia inerente a ambas as religiões, determinando, de facto, percursos e opções divergentes em alguns sectores, mas que confluem, inevitavelmente, numa área comum, determinada pelas actividades intelectuais, artesanais, comerciais e, num menor grau, mesmo as agrícolas<sup>106</sup>.

Na questão do comércio com o exterior, actividade em que os judeus claramente se destacam<sup>107</sup>, a própria legislação que, a partir do séc. XIV, recai sobre os muçulmanos, tendente a estancar o fluxo emigratório e a controlar as saídas do país (cf. *infra* 2.2.1 – Emigrações), inibe os contactos mercantis com o exterior, pese às relativamente escassas excepções daqueles que, ultrapassando os condicionalismos da lei, prosseguem o tráfego mais ou menos regular com a *Terra de Mouros*.

Esta confluência em alguns sectores da vida económica implica, necessariamente, uma coexistência de ambas as comunidades, reforçada mesmo por princípios religiosos comuns, como os referentes às prescrições

p. 420.

<sup>104</sup> M<sup>a</sup>. José Pimenta Ferro Tavares, "Judeus e Mouros no Portugal dos Séculos XIV e XV (Tentativa de estudo comparativo)", p. 81.

<sup>105</sup> O que não quer dizer que mouros e judeus não possuam propriedade, mas antes que a respectiva posse os não define como grupo. O processo de senhorialização e da respectiva apropriação patrimonial revela-se, aliás, estruturante neste aspecto, não apenas para a definição do espaço e da hierarquização social, como da própria mentalidade colectiva. Processo que se reflecte nos protestos dos procuradores dos concelhos contra a aquisição de bens imobiliários rurais por parte dos judeus, ao longo da centúria quatrocentista, os quais requerem a D. Afonso V, em 1434 e 1472, que lhes proíba a compra dessas propriedades, com excepção de vinhas - M<sup>a</sup>. José Pimenta Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, vol. I, p. 275.

<sup>106</sup> Cf. Capítulo IV.

<sup>107</sup> Cf. Maria José Pimenta Ferro, *Os Judeus em Portugal no séc. XIV*, Lisboa, 1979, pp.111-115; M<sup>a</sup>. José Pimenta Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, vol. I, pp. 279-294.

alimentares e ao respectivo abate do gado, registando-se, mesmo, um carnicero judeu que, em Elvas, exercia esse ofício na carniçaria da comuna dos mouros da dita cidade (1466-V-29)<sup>108</sup>. Mas pressupõe igualmente um emolumento entre as duas minorias, cujo desfecho, embora matizado por outros vectores, é perspectivado pela própria vitalidade das comunas judaicas em oposição à retracção das muçulmanas. A compra pelo judeu David Aliote de uma courela com figueiras em Natal, termo de Faro, ao muçulmano Ale (‘Ali) Moquiz (1464-V-24)<sup>109</sup>, pese às ordenações que interditavam essa transacção, simbolicamente evidencia as relações que, nos aspectos económico e demográfico, norteiam essas comunidades ao longo da centúria quatrocentista.

## 2.2.. Mobilidade populacional: movimentos migratórios

A continuidade islâmica em território nacional veicula, logo na fase da etnogenese dessa minoria, uma heterogeneidade populacional que se se reflecte, por um lado, na própria enunciação estatutária (com a tendência claramente delineada de alforria dos elementos servis e do seu conseqüente enquadramento nas estruturas comunais), encontra também a sua expressão nos movimentos migratórios, verificáveis tanto a nível interno como externo do país. Esta complexa dinâmica social é, contudo, apreendida através de perspectivas díspares, determinadas predominantemente pelos laços de solidariedade horizontal e de um feito identitário comum, enquanto vivência muçulmana *global*, percepcionada pelas comunidades envolvidas, ou pelos ditames políticos de estruturação de uma entidade territorial, que diferenciam os *naturais* do reino dos elementos *alógenos* provenientes não apenas de Castela-Leão, como também do Norte de África.

Discurso que enquadra uma realidade concebida em termos *nacionalistas* (ou mais exactamente *territoriais*) no que à situação dos reinos cristãos se refere, mas que retoma, em certa medida uma longa duração na

<sup>108</sup> Numa carta de perdão refere-se que, no ano anterior, “*Josepe Abam carnicero (...) morador em elluas*” era “*carniceiro da cumuna dos muros [sic]*” - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 14, fl. 88. Este aspecto é reiterado num diploma similar, outorgado pelo mesmo delito ao alcaide dessa comuna, Ale (‘Ali) Pote (1466-III-26) - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 14, fl. 58.

<sup>109</sup> I.A.N./T.T., Livro 4 de Guadiana, fls. 14 v. – 15.

supra-estrutura ideológica, em que os enunciados cristãos do *muçulmano* se traduzem numa percepção étnica, distinguindo claramente entre os naturais da Península Ibérica e os elementos a ela exteriores.

Na carta do pseudo-Osberno regista-se a expressão reiterada de *mouros e moabitas*<sup>110</sup> e na descrição da primeira conquista de Silves, uma definição mais extensiva que classifica os muçulmanos da Hispânia como Andaluses (*Andelucis*), os de África, como Mucimitas (*Mucimiti*), Maximitas (*Maximiti*) ou Moedimas (*Moedimi*) e os do Marrocos como Moraviditas (*Moravidi*)<sup>111</sup>, numa distinção significativa, entre os elementos almorávidas e almóadas intervenientes em solo peninsular. Em contraponto, o pseudo-Osberno imputa aos muçulmanos de Lisboa uma inteligibilidade da realidade cristã igualmente marcada por essa destrição, sendo os cruzados apelidados de *estrangeiros e bárbaros*<sup>112</sup> (*“peregrinis et barbaris”*<sup>113</sup>), numa apreensão, porém, distinta dessa alteridade, que, numa tradição clássica, subordina as vertentes identitárias religiosa e étnica à questão linguística, referindo desses *bárbaros* que era melhor conhecido *“o valor que a língua”* (*“barbari quorum virtutem satius quam linguam novimus”*)<sup>114</sup>.

No entanto, um outro elemento discrepante sobressai já nesta fonte, vinculando uma noção compósita de território/população, expressa quer no discurso do arcebispo de Braga, D. João Peculiar, aos sitiados, explicitamente referindo *“o vosso e nosso rei”* a quem os *“mouros e moabitas”* fraudulentamente teriam *roubado* o reino da Lusitânia<sup>115</sup>, quer na resposta dos

<sup>110</sup> Ao referir-se à cidade do Porto, o cruzado refere ter sido ela destruída *“com a vinda dos mouros e moabitas”* e restaurada há cerca de 80 anos. No discurso do bispo do Porto aos Cruzados, este refere *“que a vingança de Deus feriu à ponta da espada toda a Espanha, com a incursão dos mouros e moabitas”*. O arcebispo de Braga, D. João Peculiar, ao dirigir-se aos muçulmanos da cidade, instando à sua rendição, acusa: *“Vós, os da raça de mouros e moabitas fraudulentamente roubastes ao vosso e nosso rei o reino da Lusitânia”* - *Conquista de Lisboa aos Mouros em 1147*, pp. 22, 27 e 28.

<sup>111</sup> *Relação da derrota naval, façanhas e sucessos dos Cruzados que partirão do Escalda para a Terra Santa no anno de 1189*, edição e tradução de J. B. da Silva Lopes, Lisboa, 1844, p. 17. Na designada, por Alexandre Herculano, *Chronica Gothorum* inscreve-se também esta diferenciação, referindo-se *“multitudo Sarracenorum, et Moabitarum, et Arabum”*. - *PMH. Scriptores*, p. 11.

<sup>112</sup> *Conquista de Lisboa aos Mouros em 1147*, p. 46.

<sup>113</sup> Versão latina *“Crucesignati anglici epistola de expugnatione olisiponensis”*, in *PMH. Scriptores*, pp. 398-399.

<sup>114</sup> Numa apreensão da realidade cujos moldes recuam ao império romano - *Conquista de Lisboa aos Mouros em 1147*, p.47; *PMH. Scriptores*, p. 399.

<sup>115</sup> *Conquista de Lisboa aos Mouros em 1147*, p.44. *“Vos ex mauris et moabitis Lusitaniae*

habitantes da cidade que acusam os *portugueses* de abandonar demasiadas vezes a sua "pátria" ("*domus*")<sup>116</sup>. O *regnum* e *rex* comuns, e a *domus*, conquanto apartada, consubstanciam uma percepção de auto e hetero-pertença a um espaço definido (embora ainda de forma imprecisa) e, concomitantemente, definidor, que será naturalmente desenvolvida e tipificada pelo poder político em função da gradual afirmação dos reinos cristãos peninsulares e da consequente protecção intransigente da sua *intangibilidade territorial*.

De facto, esta percepção é inerente (pelo menos da parte cristã) a uma subordinação pessoal bem concreta, num binómio indissociável *rex/regnum*, que se descentra e desmultiplica progressivamente na pirâmide social em *senhor/dominium*, este último integrando sempre uma dupla vertente de território/população. Mas as fronteiras, enquanto criação política, preconizam a interiorização de uma vivência num espaço doravante por elas definido, como *continente* de um *conteúdo* simultaneamente espacial e populacional, que viabilizando um discurso do poder, só muito gradativamente se consolidará e interiorizará (em períodos muito posteriores) no inconsciente colectivo da *nação*<sup>117</sup>.

Interiorização que corresponderá, obviamente, a imperativos políticos, desenvolvendo-se, por isso, num sentido vertical de cima para baixo, a partir dos discursos dos centros de produção intelectual, legal e administrativa, numa concepção de *reino* e do consequente binómio interior/exterior que apenas tardiamente, e por força das sanções legais, será, em certa medida, adoptado pela população envolvida. No entanto, a própria terminologia empregue nas chancelarias régias e nos documentos particulares reflecte o pragmatismo do quotidiano, utilizando uma noção de espaço bem mais restrita e familiar à vivência individual, identificando a população cristã, muçulmana ou judaica em função do local em que possuíam bens e eram por eles tributados (*morador*

---

*regnum regi vestro et nostro fraudulenter subripuistis.*" *PMH. Scriptores*, p. 398.

<sup>116</sup> *Conquista de Lisboa aos Mouros em 1147*, p.46. "*Numquid verò vobis vestra placent aut ullam domi contraitis culpam totiens migrantes*" - *PMH. Scriptores*, p. 399.

<sup>117</sup> Sobre a questão do conceito de "fronteira" e da polissemia do termo cf.: Hermenegildo Fernandes, "Fronteiras e Reconquista" in *Portugal Islâmico. Os últimos sinais do Mediterrâneo* (Catálogo de exposição), Lisboa, 1998, pp. 269-276; *Entre Mouros e Cristãos. A Sociedade de Fronteira no Sudoeste Peninsular Interior (Séculos XII-XIII)*, diss. de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2000, principalmente pp. 242-249.



em)<sup>118</sup> e esbatendo progressivamente, no que aos mouros refere, a pretensão de uma diferenciação étnica. Com uma ressalva, contudo, no que respeita aos elementos minoritários, os quais, por lei, não eram considerados vizinhos dos concelhos<sup>119</sup>: a aceção estrutura uma dupla faceta, integrando tanto o aspecto fiscal como o de residência em determinado centro populacional, de facto assumida no discurso dos concelhos meridionais.

Este conceito de *morador*, insculpindo-se no *presente*, como o momento da acção e o motor da inteligibilidade em que se inscreve a prática política, não invalida, contudo, a questão da *naturalidade*, subjacente nos discursos de poder, nunca explicitamente enunciada em relação à população autóctone, por via da sua ineficácia conceptual – um *natural* de um lugar ou, num sentido mais lato, do reino, encontra-se *a priori* subordinado às autoridades que aí se exercem; mas a viabilidade desse domínio só se concretiza efectivamente se aí permanecer na sua condição de *morador*, sujeito, portanto, aos trâmites particulares do exercício desses mesmos poderes.

A inerência e complementaridade dos dois conceitos manifesta-se, contudo, na formulação *negativa* dessa mesma *naturalidade*: os muçulmanos que saem do país sem licença régia *desnaturam-se*<sup>120</sup>, numa rejeição física tanto do espaço em que nasceram e que vivenciaram, como de subtracção ao exercício do poder régio, numa atitude que, simbolicamente, se insurge contra uma pretendida ordem natural da sociedade. Esta dupla *traição* acarretará, por isso, ao longo do séc. XV, uma correspondente dupla punição, com a perda de todos os bens e da própria liberdade, caso fossem capturados em território nacional, numa nivelção ao estrato mais ínfimo da própria cadeia social que traduz o direito imanente do soberano, não apenas sobre as propriedades, como também sobre os indivíduos.

Assim, a utilização do conceito de *naturalidade* por parte do poder central, no que aos muçulmanos concerne, apenas encontra a sua

<sup>118</sup> Cf. João José Alves Dias, *Gentes e Espaços (em torno da população portuguesa na primeira metade do séc. XVI)*, Lisboa, 1996, pp. 37-38.

<sup>119</sup> Cf. sobre o conceito de "vizinho": *idem*, pp. 31-39.

<sup>120</sup> Moreima, (Murayma) de Elvas, casara e vivia em Mérida, "por a quall rrezom por ella asi desnaturar de nossos regnos", os seus bens são doados - I.A.N./T.T, Chancelaria de D. Afonso V, livro 16, fl. 127 v.; Abraômeque (Abraham?), filho do capelão Amer (Amr) e morador na mouraria de Lisboa, saíra do reino "e per bem da sua partida se desnaturara dellos" (1471-IV-30)- I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 16, fl. 63.

operacionalidade na identificação dos *estrangeiros* e sobretudo dos norte-africanos<sup>121</sup>, num enunciado globalizante, revelador de uma apreensão de espaço menos familiar e, portanto, da dificuldade de referências espaciais mais concretas, e na justificação de medidas que pressupõem, de facto, o binómio interior/exterior com carácter de excepcionalidade.

Em 1469 (IX-15) é outorgada a Omar (°Umar), mouro forro “*naturall do rregno de fez*” licença régia para voltar para a sua terra, pese às ordenações feitas em contrário<sup>122</sup>; em 1470 (XII-26) dois irmãos “*naturais d'africa*” são autorizados a morar no reino<sup>123</sup>; em 1472 (XII-3), Alle (°Ali) recebe autorização régia para vir com mais quatro muçulmanos “*naturaees do Regno de ffez e asi alguuns outros das partes d'africa*”, comerciar livremente em Portugal. Numa perspectiva diferente se insere a petição de Mafamede (Muhammad) Anaçar e seu filho Azmede (Aḥmad) Anaçar, “*mouros forros naturaees da nossa villa d'arzilla*”, que solicitam ao soberano carta régia que lhes permita andar sem sinais, pois temiam-se de o fazer por terem sido cativos na tomada da dita cidade, sendo-lhe outorgada a respectiva licença régia em 1472-XII-11, visto serem forros e moradores na mouraria de Lisboa<sup>124</sup>. De facto, a imposição de um sinal distintivo para os muçulmanos cativos, que se perfila na legislação do séc. XV português<sup>125</sup>, inserindo-se no contexto da expansão para o Norte de África e na subsequente necessidade de identificação imediata destes elementos islâmicos face aos forros, releva, neste caso concreto, de uma percepção *rácica* da sociedade envolvente, que tendia a assimilar o tipo físico do norte-africano ao estatuto de cativo. O temor desses muçulmanos (já libertos e integrados numa estrutura comunal, pelo que não precisariam de exhibir o respectivo sinal), justifica-se em função das vicissitudes e vexames

<sup>121</sup> Os parâmetros identificativos dos mouros dos reinos cristãos peninsulares parecem obedecer às mesmas normas dos “nacionais”: em 1468, um privilégio a dois comerciantes muçulmanos, Ale (°Ali) Cordeiro e Junça Cordeiro, define-os como “*moradores em arauello mouros forros dos Regnos de castella*” – I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 28, fl. 16 v.

<sup>122</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 31, fl. 107

<sup>123</sup> *Idem*, livro 31, fl. 142

<sup>124</sup> *Idem*, livro 38, fl. 77 v.

<sup>125</sup> M<sup>ª</sup>. Filomena Lopes de Barros, *A comuna muçulmana de Lisboa (sécs. XIV-XV)*, Lisboa, 1998, p. 140.

que a confusão estatutária lhes poderia acarretar, fundamentando a sua identificação como naturais de Arzila. Situação que será ultrapassada e reposta nos parâmetros normalizadas, quando, em 15 de Dezembro do mesmo ano, em resposta régia a outra petição para comerciar com o reino de Fez, o mesmo Mafamede Anaçar (Muḥammad al-Nāṣir) (ou Nacar) é identificado como “*mouro forro morador na mouraria da cidade de lixboa*”<sup>126</sup>.

O mesmo binómio e carácter de excepcionalidade, reforçados, ainda pelo intuito de enfatizar o sentimento de pertença ao Reino ou a um local específico do mesmo, levam alguns muçulmanos a enunciar a sua naturalidade, conquanto em contextos restritos e, na sua maior parte, induzidos pela sua própria infracção às ordenações gerais do reino. Esta ênfase deliberada destina-se, com uma única excepção, a reforçar as respectivas petições para voltar ao reino depois de uma situação de emigração não sancionada por licença régia<sup>127</sup>, numa postura que se pretende de passagem de *desnaturalizado* para *morador*, em que a questão de ser *natural* (*nascido em*), relevando mais para um campo psicológico, se inscreveria na eficácia discursiva de um apelo dirigido tanto à sensibilidade como à razão. E, pese à contravenção da lei, essa *naturalidade*, acompanhada, obviamente, pelo móbil de uma vivência anterior à fuga, revela-se suficientemente significativa (em oposição, mesmo, aos elementos islâmicos alógenos, sobretudo provenientes do Norte de África) para pesar como um factor da anuência régia a estas petições e perdoar as pesadas penas a que estes elementos estariam sujeitos.

Deste modo, recebem este privilégio Mafamede (Muḥammad) Çadim, mouro forro que fora morador em Moura, e pretendia voltar para “os *dictos nossos Regnos donde asy era naturall*” (1451-VII-7)<sup>128</sup>, Mafamede (Muḥammad) Patana, “*naturall da nossa çidade d'euora*” (1468-XII-16)<sup>129</sup>, Azmede (Aḥmad) Çadim “*naturall destes nossos Reignos*” (1472-VI-13)<sup>130</sup>, Brafeme (Ibrāhīm) “*naturall da nosa uyla d'eluas*” (1473-IX-

<sup>126</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 29, fl. 262 v.

<sup>127</sup> Cf. sobre esta problemática M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, *A comuna muçulmana de Lisboa* (sécs. XIV-XV), pp.125 – 126.

<sup>128</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 11, fl. 83 v.

<sup>129</sup> *Idem*, livro 28, fl. 125 v.

<sup>130</sup> *Idem*, livro 29, fl. 76

10)<sup>131</sup>. Apenas num caso de fuga concretizada se refere o infractor, Azmede (Aḥmad), como “*naturall da villa de Moura*”<sup>132</sup>, aplicando-se aos restantes emigrados a designação de *moradores* (embora o não fossem já à data da emissão dos diplomas) ou *morador que foi/era*. Como excepção, refira-se o caso do alcaide islâmico de Santarém, em 1383, Mafamede (Muḥammad) Abranteiro, que utiliza esse argumento como factor persuasório da aceitação da petição que dirige ao soberano, contra a exigência de apresentação de fiadores cada vez que ia comerciar a “*alem mar a terra de mouros*”. Alega o facto de ser “*noso [do rei] natural e arreigado no dicto logo de Sanctarem*”, conseguindo, (embora por intercessão de Violante Afonso, aia da infanta D. Beatriz), que essa exigência legal lhe fosse retirada, sendo-lhe, mesmo, permitido levar consigo nas sua viagens um mancebo mouro para seu serviço<sup>133</sup>.

Esta percepção configura-se numa perspectiva identitária<sup>134</sup> e relacional, na vivência de um espaço partilhado, simultaneamente, com os vivos e com os mortos (ou, como é definido num requerimento, “*homde senpre ujuerom e moreram sseus padre e madre*”<sup>135</sup>). Mas não invalida nem se sobrepõe aos laços de solidariedade horizontal que unem os mouros do reino à demais população muçulmana (seja ela peninsular ou norte-africana), induzindo movimentos emigratórios ou deslocações pontuais, determinados por contextos familiares ou económicos, globalmente designados pelo poder central como “*fugas*”<sup>136</sup>, pois que pressupõem a efectiva saída da área *nacional* sem a

<sup>131</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 10, fl. 46 v.

<sup>132</sup> *Idem*, livro 19, fl. 17. Esta percepção do sentimento de adscrição a um espaço, circunscrita pelos próprios actores sociais, é referido por St. Boissellier: “ainda que os Mouros sejam considerados como estrangeiros no plano cultural [asserção que não justifica], são admitidos nos outros aspectos como “nacionais” em nome de um nacionalismo monárquico e territorial.” – Stéphane Boissellier, “Les mudéjars dans le sud portugais: l'étranger, l'intégration et le quotidien XIIIe-XIVe siècle (une approche globale de l'alterité vécue)”, in *L'étranger au Moyen Âge. Actes du XXXe congrès de la SHMESP (Göttingen, 1999)*, Paris, 2000, p. 189.

<sup>133</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Fernando, livro 3, fl. 35.

<sup>134</sup> “Nascer, é nascer num lugar, ter uma residência fixa. O lugar do nascimento é, nesse sentido, constitutivo da identidade individual (...)” – Marc Augé, *Não-Lugares. Introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, Vendas Novas, 1998, p. 59.

<sup>135</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 34, fl. 49.

<sup>136</sup> A terminologia aplicada pelo poder central nestes casos oscila entre as expressões “*ir-se do reino sem licença régia*” (cf, por ex., *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I*, ed. preparada por A.H. de Oliveira Marques, Lisboa, 1984, doc. nº 1020, pp. 483 – 484; I.A.N./T.T., Livro 8 de Guadiana, fl. 243; *Documentos das Chancelarias Reais Anteriores a 1531 Relativos a Marrocos*, ed. de Pedro de Azevedo, Tomo I Lisboa, 1915, doc. CCXXXII, pp. 270-271; *Idem*, Tomo II, 1934, doc. XCI, pp. 93 – 94; *idem*, doc. CCVIII pp. 214 – 215) e “*fuga*” (Cf. I.A.N./T.T.,

exigida licença régia. A interiorização de uma recorrência ao aparelho administrativo central e da noção de “fronteira”, subordinam-se, pois, (e até ao édito de 1496) a uma construção do *espaço vivido* que não coincide, mas antes sobrepuja, o espaço politicamente definido do reino português.

### 2.2.1. Emigrações

A apreensão dos movimentos emigratórios processa-se fundamentalmente (se bem que não em exclusivo) em função de uma tipologia documental bem definida: a das cartas régias de doação dos bens desses muçulmanos emigrados. Contudo, esses mesmos diplomas enfermam de graves limitações, imputáveis quer ao formulário interno e à consequente aplicabilidade efectiva das medidas por eles preconizadas, quer, numa outra perspectiva, da própria interpretação de intencionalidades subjacente a esse específico contexto comunicativo.

Relativamente ao primeiro aspecto, sobressai, logo numa primeira análise, o carácter hipotético da doação, subordinado às cláusulas restritivas que prevêm a tomada de posse desses bens apenas depois de um processo judicial que ateste a efectiva legitimidade régia da sua possessão, resguardando-se, às partes interessadas, o direito de apelação da sentença<sup>137</sup>. Neste sentido, todo o texto se desenvolve em função da expressão “se assim é”, enunciada sempre imediatamente depois da identificação do usufrutuário do benefício, remetendo para uma indefinição no desfecho do processo, paralela,

---

Chancelaria de D. Fernando, livro 1, fl. 132; Livro 8 de Guadiana, fls. 240 v.– 241; Chancelaria de D. Afonso V, livro 25, fl. 10; *Idem*, livro 5, fl. 74; *Documentos das Chancelarias Reais Anteriores a 1531 Relativos a Marrocos*, Tomo II, doc. CII, p. 105; *ibidem*, doc. CVII, pp. 111-112).

<sup>137</sup> A fórmula correntemente utilizada refere: “E porem mandamos ao corregedor e juizes da dita cidade e a todas outras nosas justiças a que o conhecimento desto pertencer a que esta carta for mostrada que sendo o dito mouro ou partes citados e ouvidos segundo direitoamente devem, saibam desto o certo e vão por este feito adiante como for direito, tirando sobre ele inquirição judicial como é ordenado. E achando que assim é como nos foi dito e que por a dita razão os bens do dito mouro a nos pertencem, e que de direito os podemos dar, o julguem assim por sentença. E se o tedor ou tedores deles, por eles quiserem estar, façam logo meter em posse deles (...) e se as ditas partes quiserem apelar ou agravar da dita sentença, dêem-lhes a apelação e agravo nos casos que o direito outorga.” (cf. I.A.N./T.T, Chancelaria de D. Afonso V, livro 15, fl. 43; *Idem*, livro 25 fl. 10; *Idem*, livro 10, fl. 119; *Idem*, livro 1, fl. 100 v.; *Idem*, livro 8, fl. 178; *Documentos das Chancelarias Reais Anteriores a 1531 Relativos a Marrocos*, ed. de Pedro de Azevedo, Tomo II, doc.CXI, pp. 93-94; *idem*, doc. CVII, pp. 111-112; *idem*, doc. CCLXXVI, pp. 235-236). Por vezes estas cláusulas aparecem abreviadas (cf. I.A.N./T.T, Chancelaria de D. Afonso V, livro 9, fl. 33).

aliás, à que se verifica na tipologia das cartas de perdão<sup>138</sup>: Indefinição acentuada, ainda, por outra cláusula inserta em alguns desses diplomas, que salvaguarda o facto de a doação só ser válida, se não tiver sido objecto de outorga anterior<sup>139</sup>.

Outras condições coarctam também a actuação do donatário, através da interdição de qualquer acordo (“avença”) com as partes, sem a respectiva licença régia, expresso em praticamente todos os diplomas (e cuja infracção pressuporia a perda dos bens ou do dinheiro por eles recebido), e, já na fase posterior a todo o processo (subentendendo-se que o mesmo, após essa dilação, seria favorável ao interessado), a cláusula frequente que preconizava a obrigatoriedade da transacção das propriedades a pessoa moura, no período de um ano ou de um ano e um dia (cf. Anexo - Quadro 1). A medida permitia ao soberano recuperar a dízima que incidia sobre todo o património muçulmano (possuído ou de domínio útil), cuja suspensão, como parte integrante do privilégio, se encontrava inerente ao acto jurídico de doação a um usufrutuário cristão. Apenas num caso, que contemplava o dr. Lopo Vasques de Serpa, corregedor na cidade de Lisboa, esse contributo é especificamente salvaguardado, mesmo durante a etapa anual prevista para a sua posse, especificando-se que, nas casas que lhe foram doadas na mouraria da cidade, se ressalvaria o pagamento da dízima ao monarca, “*porque ante que o dicto mouro fogise era nosa*”<sup>140</sup>.

O controle deste esquema restritivo era assegurado pela obrigatoriedade de fazer registar a respectiva *venda ou trespasse* a pessoa moura perante o almoxarife ou o seu recebedor, que arrecadaria dos muçulmanos a quarentena do respectivo preço (imposição que pesava sobre a população islâmica, incidindo sobre todas as compras e vendas de bens de raiz) e inscreveria os bens e os respectivos usufrutuários, para deles ser abonado, daí para a frente, a conseqüente contribuição predial.

---

<sup>138</sup> Cf. Luis Miguel Duarte, *Justiça e Criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481)*, Lisboa, 1999, pp. 30-33.

<sup>139</sup> “*se a outrem primeiro nom som dados [os bens] por nossa carta*” – cf. I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 25, fl. 10; *idem*, livro 1, fl. 100 v.; *Documentos das Chancelarias Reais Anteriores a 1531 Relativos a Marrocos*, Tomo II, doc. CII, p. 105; *idem*, doc. CVII, pp. 111-112; I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 10, fl. 46 v.)

<sup>140</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 25, fl. 10.

Outro aspecto limitativo refere-se à questão interpretativa da efectiva intencionalidade de emigrar, condicionados como estão estes diplomas, como produto do aparelho administrativo central, pelas directivas legais, empregando o designativo de *fuga* e as consequentes sanções punitivas em qualquer caso de passagem da fronteira, independentemente do desígnio subjacente a essa partida. Assim, a expressão vaga de *fuga/saída do reino sem licença régia* encobre toda uma heterogeneidade de situações, na sua maior parte dificilmente destringíveis, que apenas em casos pontuais, comportam, de facto, uma clara postura emigratória.

Jufez (Yūsuf) Chacado, de Lisboa, partiu para *Além- Mar*, “e se Aposentou Ala e nom quis vir” (1374-III-V)<sup>141</sup>; certos mouros forros de Faro dirigiram-se para *Terra de Mouros* “e alla som” (1445-I-16)<sup>142</sup>; Moreima (Murayma), de Elvas, fora para Castela “e lla sse casara e vivia em merida” (1471-VIII-3)<sup>143</sup>; Brafeme (Ibrāhim), de Elvas, “lançara se destes Regnos pera os de graada homde uive ora” (1473-IX-10)<sup>144</sup>; Focem (Husayn) Sirgo, da mesma cidade, “se fora vjuer destes nossos Regnos pera os de castella” (1475-V-19)<sup>145</sup>

Paradigmática desta indefinição de intenções revela-se o caso de Ale (ʿAlī), mouro solteiro, morador em Lisboa, que se dirigira a Castelo Branco para visitar uns seus parentes, onde entretanto chegaram “dous mouros seus tios com mercadoria”, os quais acompanhou à localidade castelhana de Alcantara “pera folgar com suas tias e parentas que hy som moradores”, tendo aí permanecido um mês. Chegando a Portugal fora, no entanto, preso “como mouro que fogira de nossos Regnos pera os de castella” e doado a D. Vasco Tinoco, abade do Mosteiro de Bouro, tendo conseguido fugir quando era escoltado por dois homens seus da vila de Portalegre, pelo que andava “amorado e nom ousava de vijnr aa dicta cidade omde dantes morava”, embora fosse essa a sua vontade. No seu requerimento solicita ao soberano que o houvesse novamente por forro, “assy como dantes era”, merecendo a

<sup>141</sup> I.A.N./T.T, Mosteiro de Chelas, maço 2, doc. 23.

<sup>142</sup> *Documentos das Chancelarias Reais Anteriores a 1531 Relativos a Marrocos*, Tomo II, doc. 232, pp. 270-271.

<sup>143</sup> I.A.N./T.T, Chancelaria de D. Afonso V, livro 16, fl. 127 v.

<sup>144</sup> I.A.N./T.T, Chancelaria de D. João II, livro 10, fl. 46 v.

<sup>145</sup> I.A.N./T.T, Chancelaria de D. Afonso V, livro 30, fl. 66 v.

sua narração dos factos (embora passível de ser interpretada como um intento emigratório gorado) a satisfação das suas aspirações e a correlativa licença régia para “*seguramente vir morar a dicta çidade de lixboa*” (1455-VI-15)<sup>146</sup>

Pese a estas condicionantes, as tendências dos movimentos emigratórios desenham-se mais claramente a partir de finais do séc. XIV e, sobretudo, ao longo do XV, em contraponto com o que se verifica no período imediatamente posterior à *Reconquista*, como resultado directo da afirmação do poder central e da conseqüente legislação restritiva à mobilidade populacional islâmica. As ordenações gerais, conquanto referidas nos diplomas, não são, curiosamente, consignadas nas grandes compilações legislativas (nem nas *Ordenações de D. Duarte*, nem nas *Ordenações Afonsinas*), devendo, contudo, relacionar-se directamente com as crises demográficas do séc. XIV. Efectivamente é do reinado de D. Pedro a primeira referência a uma partida do reino “*sem licença régia*”<sup>147</sup> e do seguinte a menção à correlativa “*defesa e ordenaçom*”<sup>148</sup>, tendo-se prolongado esta especificidade legislativa (em paralelo, aliás, com o que se regista nos demais reinos ibéricos<sup>149</sup>) como uma tentativa do poder central em estancar os fluxos migratórios islâmicos, num reconhecimento expresso do significativo contributo desta minoria para o erário régio. Posteriormente, deverão ter confluído factores estratégicos, relacionados com a expansão portuguesa no Norte de África e com a tendência de minimizar, em alguns aspectos, os contactos entre os muçulmanos de um e do outro lado do Estreito. Deste modo, para os judeus portugueses, alheios a esta problemática, perfila-se apenas, a 10 de Junho de 1354, um interdito semelhante, mas numa perspectiva meramente economicista, já que incide apenas na proibição de saída do reino sem licença

<sup>146</sup> *Idem*, livro 15, fl. 68.

<sup>147</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I*, doc. 1020, pp. 483 – 484.

<sup>148</sup> I.A.N./T.T, Chancelaria de D. Fernando, livro 3, fl. 64 v.

<sup>149</sup> No reino catalão-aragonês, em inícios do séc. XIV, parece ser um costume, mas ainda não obrigatório, pelo menos a nível das deslocações comerciais, o pedido de licença às autoridades locais para empreender uma viagem, exigindo estas uma fiança como garantia do respectivo retorno, imposições que, no entanto, se generalizam a partir de meados da centúria. – M<sup>a</sup>. Teresa Ferrer I Mallol, *Els Sarraïns de la Corona Catalano Aragonesa en el Segle XIV-Segregació i Discriminació*, Barcelona, 1987, pp.137-144. Para Castela, Ladero Quesada refere as “duras disposições das Cortes de 1407” que impediam os muçulmanos de sair do reino e de mudar de residência dentro dele.- Miguel Angel Ladero Quesada, *Los Mudejares de Castilla en Tiempos de Isabel I*, Valladolid, 1969, p. 25.



régia de qualquer judeu possuidor de 500 ou mais libras, o que, desde logo, suscita protestos junto do monarca, alegando-se as grandes perdas que redundariam, também, em prejuízo do soberano<sup>150</sup>.

A análise do Gráfico 1 permite concluir alguns dados sobre a relação origem/destino dos muçulmanos portugueses. Assim, registam-se situações de quase exclusividade, como no caso das emigrações da região algarvia, centradas no Norte de África (com excepção dos elementos referentes a Loulé, que contemplam, contudo, o que constitui uma fuga colectiva, que parece premeditadamente organizada pelo castelhano Garcia Eanes de Enxariz<sup>151</sup>), de Elvas, direccionadas para Castela (com uma única reserva de um elemento que daí se teria passado para Granada<sup>152</sup>), e de Setúbal e Santarém, inteiramente dirigidos para o último reduto muçulmano peninsular, o reino de Granada. O conjunto das restantes localidades oscila entre estes três destinos, sem o que parece constituir qualquer tendência definidora especialmente marcada para cada um deles.

Se estes elementos, nos casos do Algarve e de Elvas, contemplam logicamente o factor da proximidade geográfica, ela não constitui, por si só, o elemento decisivo das motivações desta emigração, como de resto os restantes exemplos o demonstram. Mas, essa mobilidade é estimulada pela própria situação fronteiriça, face, respectivamente ao Norte de África e a Castela, e as consequentes facilidades nos acessos de comunicação, que perspectivam uma afinidade e complementaridade económicas entre essas zonas de origem e as do destino de emigração.

Assim, na região algarvia, é claramente perceptível que é dos portos marítimos (Tavira e, sobretudo, Faro) que o fluxo migratório é mais significativo, em parâmetros cronológicos que se definem a partir de finais do séc. XIV (a que se referem, aliás, todos os dados relativos a Tavira), num movimento que se poderá relacionar com a intensificação de uma colonização cristã ao longo dessa centúria, preferencialmente dirigida às zonas litorais e que, por isso mesmo, não abrange, com a mesma premência, as áreas interiores de Loulé e de Silves (caracterizadas por um maior *conservadorismo* social do elemento

---

<sup>150</sup> M<sup>a</sup>. José Pimenta Ferro, *Os Judeus em Portugal no século XIV*, Lisboa, 1979, p. 111.

<sup>151</sup> I.A.N./T.T, Chancelaria de D. Afonso V, livro 8, fl. 178. Cf. Anexo I, Quadro 1.

<sup>152</sup> IAN/TT, Chancelaria de D. João II, livro 10, fl. 46 v. Cf. Anexo I, Quadro 1.

islâmico, documentado ao longo do séc. XV). Será, aliás, em função do contexto sócio-económico e das respectivas conjunturas que se explicarão as fugas colectivas, particularmente documentadas para esta região (cf. Anexo - Quadro 1), pressupondo uma prévia e cuidada organização e uma deliberada intencionalidade de transferência para outras zonas geográficas assumida por pequenos grupos, cujos laços pessoais, familiares ou de vizinhança, facilitariam a sua ulterior inserção em novos espaços e contextos.

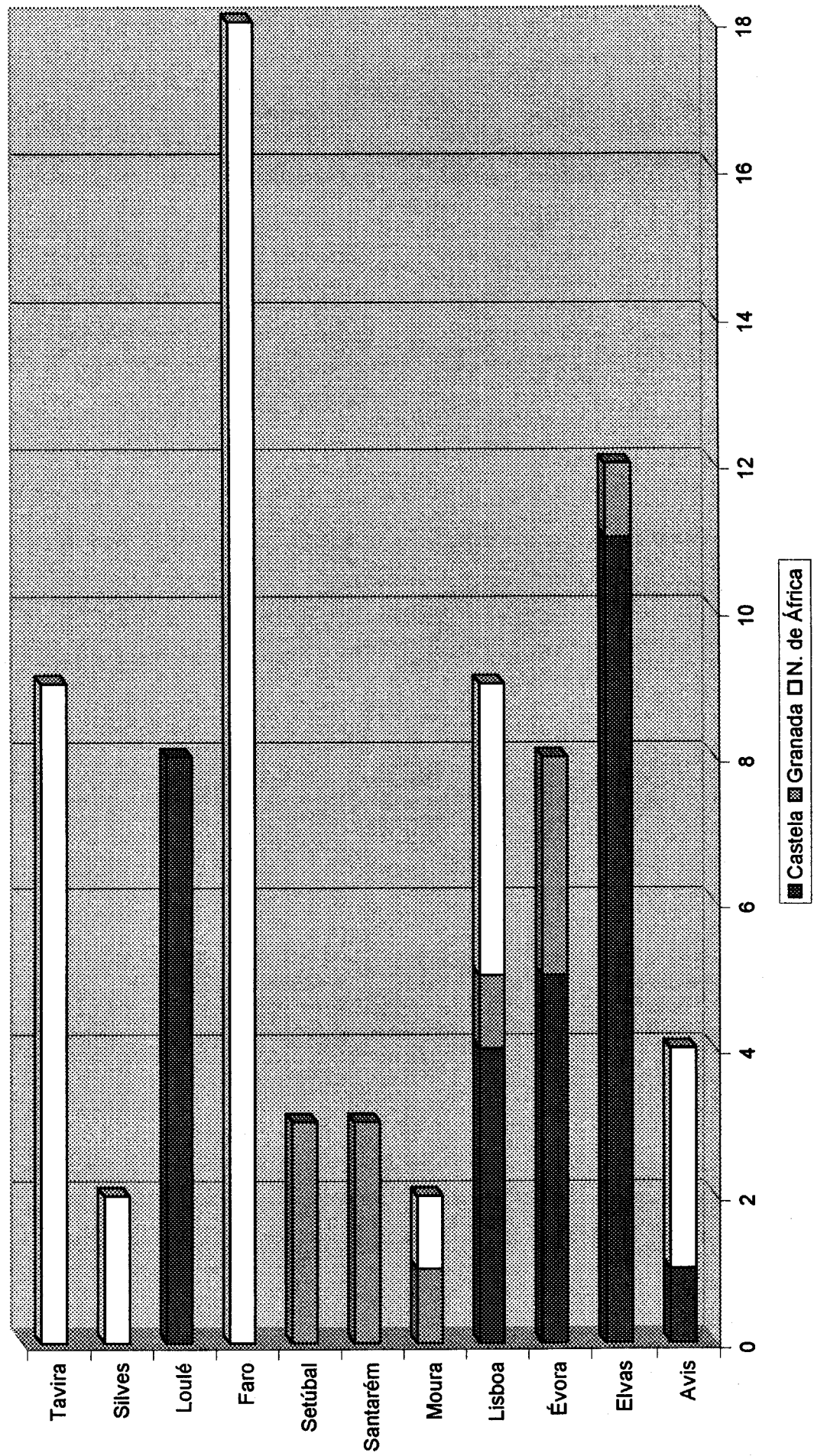
Em 1383, as comunas algarvias expõem ao soberano os seus agravos, dirigidos contra a actuação concelhia, acusando os almotacés de os sobrecarregarem com direitos indevidos sobre o peixe, o marisco e a caça que traziam para vender nas cidades, sendo-lhes, ainda, limitados por posturas municipais o tempo e o espaço em que poderiam realizar essas transacções, de os obrigarem a prestar serviços agrícolas escassamente remunerados nas terras dos cristãos, e ainda de outros abusos, nomeadamente de lhes tomarem "*suas bestas de sella (...) e de albardas*". Esta situação justificava o facto de se terem verificado fugas de muçulmanos para Além-Mar "*e alguus outros querem fugir*" (1383-VI-27)<sup>153</sup>.

A problemática económica é, contudo, a enfatizada pelos procuradores do concelho de Faro que justificam a fuga de alguns muçulmanos da cidade pela carestia de pão que se verificara no ano de 1438, e que obrigara esses elementos à venda antecipada da fruta que produziam em troca de cereal, tendo-se, não obstante, evadido antes de satisfazerem os seus compromissos. Doadas as respectivas propriedades ao almoxarife Fernão de Seixas, os procuradores solicitam que essas dívidas lhes sejam por ele pagas, pois os ditos mouros com eles "*asy vjzjnharom e doutra guisa se nom poderom soportar*"<sup>154</sup>.

<sup>153</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Fernando, livro 3, fls. 87 v.- 88; publicado: *História Florestal, Aquícola e Cinegética. Colectânea de Documentos existentes no Arquivo Nacional da Torre do Tombo – Chancelarias Reais*, direcção e selecção de C.M.L. Baeta Neves, vol. I, Lisboa, 1980, doc. 186, pp. 165-168

<sup>154</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 2, fl. 5.; publicado: *Documentos das Chancelarias Reais Anteriores a 1531 Relativos a Marrocos*, ed. de Pedro de Azevedo, Tomo I doc. 56, p. 519. Sobre a sua análise e datação cf. Alberto Iria, *O Algarve nas Cortes medievais portuguesas do século XV (Subsídios para a sua história)*, Vol I, Lisboa, 1990, nota 76, pp. 75-76 e p. 78.

Gráfico 1 - Saídas do Reino sem licença régia





Para Elvas, avulta uma marcada proximidade física com comunidades mudéjares do território da *Extremadura* castelhana<sup>155</sup>, propiciadora de estreitas relações familiares entre um e o outro lado da fronteira, e de uma actividade mercantil, suficientemente relevante para merecer a própria intervenção dos representantes concelhios na defesa da mobilidade desta população.

Nas Cortes de Torres Vedras, de 1441, os procuradores de Elvas insurgem-se contra a legislação de D. Duarte (provavelmente uma reiteração dos interditos anteriores), que proibia a deslocação dos muçulmanos a Castela, sob pena da perda dos respectivos bens e da própria liberdade. Argumentam que essa *“defesa He muyto odiosa a esta ujlla e aas nossas rrendas porquamto os mouros que em esta ujlla viuem som tam arreigados de beens e acham esta terra tam doce pera seu proueyto que de muy maa mente a lleixariam pera hirem vjuer a castella”*, referindo os benefícios municipais, advindos da actividade mercantil (*“E porquanto todos os mais dos mouros husam de comprar e vender e vão a castella e trazem grande proueyto pera esta terra e per aas nosas rrendas”*) e a estabilidade dessa comunidade, demonstrada pelos casamentos efectuados em Castela que comportariam, contudo, a vivência na dita vila das mulheres assim esposadas (*“e aas uezes acontece que alguuns mouros desta ujlla casam em castella asy como soyam fazer ante desta defesa e traziam as molheres pera esta ujlla como oge em dja viuem e per bem da defesa o nom ousam de fazer”*). À solicitação final da licença das deslocações a Castela, de que os muçulmanos gozavam no tempo de D. João I, anui o monarca, salvaguardando, contudo, a livre circulação apenas dos muçulmanos mais ricos, devendo os restantes dar por si fiadores e submeter-se todos a um prazo determinado para as viagens (*“A Nos praz que posam hjr a castella se teuerem beens abastantes ou derem fiança e tomem a certo tempo”*)<sup>156</sup>.

<sup>155</sup> Cf. Fernando Manuel Rodrigues Branco Correia, *Elvas na Idade Média*, diss. de Mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa, vol. II, Lisboa, 1999, mapa *intra* páginas 596 e 597.

<sup>156</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 2, fl. 9. Sobre esta problemática e as actividades económicas dos mouros de Elvas cf. Fernando Manuel Rodrigues Branco Correia, *Elvas na Idade Média*, vol. II, pp. 582 – 599.

O discurso persuasivo dos procuradores, silencia, logicamente, os factores em contrário da sua tese do profundo arreigamento da comunidade aquela “*terra tam doce*”. Assim, apenas são mencionados os enlaces matrimoniais dos varões, dado que, sendo de ordinário a residência post-marital virilocal – as mulheres iam viver com os maridos –, não conviria referir a situação que envolvia o sexo oposto, e que deveria ser igualmente comum, como se regista no caso de Moreima (Murayma), moradora em Elvas e filha de Brafome (Ibrāhīm) Palurdo, que vivia, em 1471, em Mérida, onde se casara com o muçulmano Xame<sup>157</sup>. Silenciadas são também as actividades económicas marginais à lei, particularmente induzidas pela própria situação raiana da urbe, avultando a controversa questão do contrabando de gado, acusação que impendia, em 1486, sobre Xoai (Šu<sup>ç</sup>ayb), morador na referida cidade que, conjuntamente “*com seus parceiros*” passara para Castela trezentos carneiros, tendo-se, por esse delito, amorado “*com temor das ... justiças*”<sup>158</sup>.

Estes casos remetem para uma tipologia das situações emigratórias que, contemplando os contextos económicos e sociais, os parâmetros de estruturação familiar e a complementaridade económica (estes últimos particularmente visíveis nas zonas fronteiriças), incidem, ainda, sobre uma multiplicidade de outros factores, determinados também pelos percursos pessoais de cada indivíduo. Nesta última circunstância inserem-se as evasões induzidas por alegadas actividades criminais (à semelhança, aliás, do que se verifica com a restante população do reino<sup>159</sup>), numa premeditada subtracção ao exercício da justiça e das consequentes sanções legais em que esses elementos incorreriam pelos seus actos, sobretudo marcados por situações concretas de homicídio.

Azmede (Aḥmad), filho de Sea e morador em Avis, fora para Castela, por ser *culpado* da morte de Omar (ʿUmar) (1383-VII-5)<sup>160</sup>; Focem (Ḥusayn)

<sup>157</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 16, fl. 127 v.

<sup>158</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 1, fl. 85.

<sup>159</sup> Uma ordenação de D. Duarte refere a situação dos “*moradores nos lugares dos extremos dos Nossos Regnos*”, que se vão morar a Castela, particularizando o caso dos homiziados, e estabelecendo que venham viver para o reino ou vendam os respectivos bens no período de um ano e um dia, sob pena de os perder – *Ordenações Afonsinas*, livro IV, tit. XXXXVIII, pp. 165-167.

<sup>160</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Fernando, livro 3, fl. 31

Picom, de Santarém, acutilou outro muçulmano “*pela qual rezam*” fugira para Granada (1443-VIII-3)<sup>161</sup>, o mesmo acontecendo com Focem (Husayn), de Évora, também pelo assassinato de outro muçulmano (1472-I-1)<sup>162</sup>; o sapateiro Mafamede Abicaire (Muḥammad Abī-l-Hayr) e sua mulher Moula (Mawlā), de Lisboa, “*se foram destes nosos Regnos pera os de castella por causa d'huum omizyo que tinham*” (1487-III-12)<sup>163</sup>.

O estrito controlo e vigilância sociais, perspectivados a nível das cartas de doação dos bens desses evadidos através da expressão do discurso régio “*a nos disseram*”, parece, contudo, comportar um factor de grande cumplicidade por parte dos seus congéneres muçulmanos, atestando-se, num único caso, a denúncia comprovada desta situação por um dos familiares próximos, mestre Ale (‘Alī), de Elvas, que informa as autoridades da fuga de seu irmão e cunhada para Castela<sup>164</sup>, acabando por constituir-se usufrutuário dos respectivos bens (1480-II-15)<sup>165</sup>. No entanto, tal circunstância poderia advir de um prévio acordo entre as partes, tanto mais quanto, no conjunto das doações desses bens, a grande maioria dos contemplados é, efectivamente, cristã, numa apreensão progressiva da propriedade muçulmana, que abrange um leque social alargados, da alta nobreza aos funcionários administrativos da Coroa, embora teoricamente contrariada pela obrigatoriedade de trespasse da propriedade a pessoa moura, no período de um ano, cláusula que, contudo, não se aplica ao conjunto dos donatários. Cumplicidade que pode, aliás, constituir-se ela própria como factor determinante da fuga destes muçulmanos.

Em Setembro de 1454, Azmede (Aḥmad) Gordo, de Elvas, é condenado à perda de todas as suas propriedades (outorgadas a Lopo de Cerveira, do conselho régio e vedor da fazenda) por, no ano anterior, sendo ele alcaide da comuna, ter consentido na fuga de Ale (‘Alī) Lix e sua família para Castela, dos quais guardou os bens que mantinham na cidade e ajudou posteriormente, a transportá-los para o reino vizinho, numa deslocação que, para o efeito, efectuara a mulher do muçulmano

<sup>161</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 25, fl. 10

<sup>162</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 29, fl. 212 v.

<sup>163</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 19, fls. 135 - 135 v.

<sup>164</sup> “...a nos disse ora mestre alle...”

<sup>165</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 32, fl. 67.

evadido<sup>166</sup>. Contudo, esses bens, em conjunto com os de sua mulher Sapa (Sabā), haviam sido já objecto de doação, em Julho do mesmo ano, ao escudeiro Álvaro de Cerveira, alegando-se a sua *passagem* para Castela, sem licença régia<sup>167</sup>.

Os intentos emigratórios se, na grande maioria dos casos, se revelam aparentemente, bem-sucedidos, comportam uma percentagem mínima de regressos ao reino (como já foi referido), sancionados pela respectiva licença régia (cf. Anexo - Quadro 1). Por outro lado, e a título excepcional, as condições de emigração podem ser propiciadas e autorizadas pelo próprio poder central.

D. Fernando outorga a uma família de Évora, constituída pela mãe, Mariame (Maryam), pelos filhos, Brahem (Ibrāhīm) e Canofamede (Aḥmad?), ambos sapateiros e Ahis (Ya<sup>c</sup>is), oleiro, e por uma filha, Fatos, a licença régia para "*hir pera alem mar sem outro embargo nenhum da nosa defesa e ordenaçom que auemos feita em contrairo desto*" (1384-III-28)<sup>168</sup>. No mesmo ano, um privilégio similar é concedido a uma família de Loulé, constituída por Brafome (Ibrāhīm) Bochechas, sua mulher, Moreima (Murayma) e respectivos filhos, Omax (<sup>c</sup>Umar) e Foteima (Fuṭayma), especificando que poderão ir para Terra de Mouros cada vez que quiserem e venderem livremente seus bens a mouros, judeus e cristãos, não embargando as ordenações feitas em contrário, sendo esta prerrogativa conferida "*A Rogo d'afomso Ribeiro noso copeiro que por eles nos pediu mercçe*" (1384-VIII-11)<sup>169</sup>. Já no séc. XV, outro agregado familiar de Lisboa, composto por Ale (<sup>c</sup>Ali), filho de Fabili, sua mulher e dois filhos, recebe idêntica licença, conquanto restringindo a venda dos respectivos bens apenas a muçulmanos (1468-X-22)<sup>170</sup>, similantemente com o que se verifica com Azmede (Aḥmad) Choupim, também da mesma cidade (1469-V-25)<sup>171</sup>. Jufez (Yūsuf), igualmente de Lisboa, é objecto de isenções mais latas, com a autorização para viver

<sup>166</sup> *Idem*, livro 10, fl. 109.

<sup>167</sup> *Documentos das Chancelarias Reais Anteriores a 1531 Relativos a Marrocos*, Tomo II, Lisboa, 1934, doc. CCVIII, pp. 214-215.

<sup>168</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Fernando, livro 3, fl. 64 v.

<sup>169</sup> *Idem*, livro 3, fl. 88 v.

<sup>170</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de Afonso V, livro 28, fl. 90.



em Terra de Mouros acompanhada pela licença de vir ao reino quando quiser, por “*alguumas cousas*” do serviço do monarca (não especificadas) e pelo seguro régio incidindo tanto sobre a sua pessoa, como sobre as mercadorias que com ele transportasse (1469-V-20)<sup>172</sup>.

Esta legislação que, a partir de meados do séc. XIV e ao longo da centúria seguinte, pretende contrariar o fluxo emigratório islâmico, percepçiona uma realidade interna de estabilização populacional e jurisdicional consolidada, de facto, no período em questão. É a gradual afirmação régia sobre o conjunto da minoria muçulmana que permite a definição e aplicação dos parâmetros restritivos à sua mobilidade espacial, ao contrário do que se verifica, por exemplo, no reino catalão-aragonês, em que, pelo menos numa primeira fase, competiria às autoridades locais, o controle da respectiva população<sup>173</sup>. Define-se, igualmente, a superação dos conflitos relativos às migrações internas (que se arrastaram, com a Ordem de Santiago, até inícios do séc. XIV), prementes ainda em Castela, em que os muçulmanos permaneciam impedidos de abandonar a jurisdição a que estavam sujeitos e o respectivo lugar de residência<sup>174</sup>.

Legislação que, logicamente, afectará, não tanto os elementos que de facto se pretendiam evadir do reino, e que teriam em conta essas condicionantes legais, como aqueles que, por razões comerciais, familiares ou, mesmo religiosas, veriam coarctado o seu campo de acção e a consequente mobilidade, num espaço que se afirmava cada vez mais *cristão*, em que a um controlo progressivo por parte da sociedade envolvente correspondia a correlativa circunscrição espacial dessa minoria.

### 2.2.2. Imigrações

As emigrações são, contudo, de certa forma matizadas por um correspondente movimento imigratório, que se estrutura, similarmemente, em função dos espaços mais próximos do reino português, quer sejam eles os

<sup>171</sup> *Idem*, livro 16, fl. 34

<sup>172</sup> *Idem*, livro 31, fl. 43

<sup>173</sup> M<sup>a</sup>. Teresa Ferrer I Mallol, *Els Sarraïns de la Corona Catalano Aragonesa en el Segle XIV-Segregació i Discriminació*, p. 137.

<sup>174</sup> Miguel Angel Ladero Quesada, “Los Mudejares de Castilla en la Baja Edad Media”, p. 58;

restantes territórios peninsulares, quer as zonas norte-africanas. No entanto, a partir de inícios do século XV, o movimento expansionista determinará um contexto social específico, reintroduzindo, com o confronto bélico no Norte de África, a acuidade da oposição cristãos/muçulmanos e a consequente problemática de cativo do *mouro*, que, naturalmente, se alargará com a exploração da costa africana e a vulgarização do escravo em todas as camadas da sociedade portuguesa.

Aferem-se, deste modo, dois critérios distintos na entrada e/ou fixação de população islâmica em território nacional: uma imigração volitiva e consciente de elementos livres; uma transferência forçada dos cativos, demarcada, fundamentalmente, pelo feito bélico (mas que não lhe é exclusivamente imputável), passíveis, igualmente, de se integrarem nas estruturas sócio-económicas do reino com o estatuto de libertos. Em ambos os casos, releva uma estreita relação entre estes elementos alógenos e a população islâmica autóctone, conotada, sobretudo, com as respectivas estruturas comunais que, como personalidades jurídicas, gozam de uma importante atribuição social na integração dos seus congéneres estrangeiros.

De facto, se a *Reconquista* determinara uma quase absoluta identificação entre o descritor *mouro* e o estatuto de cativo, o término deste processo parece indiciar, como o refere Filipe Themudo Barata, que Portugal, “afastado das tradicionais regiões onde obtinha os escravos, era um crónico importador de servos”<sup>175</sup>, sendo adquiridos não apenas muçulmanos, mas elementos das mais variadas origens (nomeadamente tártaros e russos), situação que se inverterá a partir de 1415<sup>176</sup>. Entre os dois períodos, contudo, “o estado de guerra endémico”, representado pelo corso, exercido tanto contra o Islão (mormente junto às costas do Magreb), como contra cristãos, não deixará de alimentar, ainda que de forma esporádica, o mercado dos muçulmanos cativos em território nacional<sup>177</sup>.

As muitas queixas dos soberanos aragoneses contra estas práticas perpetradas por embarcações portuguesas no Mediterrâneo Oriental,

---

*idem*, *Los Mudejares de Castilla en Tiempos de Isabel I*, p. 25.

<sup>175</sup> Filipe Themudo Barata, *Navegação, Comércio e Relações Políticas: os Portugueses no Mediterrâneo Ocidental (1385-1466)*, Lisboa, 1998, p. 125.

<sup>176</sup> *Idem*, p. 126.

<sup>177</sup> Cf. *idem*, pp. 303-309. 11

envolvem, em alguns casos, os respectivos súbditos mudéjares, como se verifica, em 1434, quando a rainha Maria de Aragão solicita a D. João I de Portugal a libertação de Abdurramen (°Abd al-Raḥmān), Madçor da mouraria de Valencia, aprisionado pelo capitão da armada portuguesa quando se dirigia de Almeria a Tlemcén “*por aprender e estudar*”<sup>178</sup>. D. Dinis, em 1321, tinha encarcerados cinco mouros, dois dos quais de elevado estatuto social (Abu Çarfam - Abū Sirhām - e Afia, seu irmão, filhos de Abu Afia -Abū-l-°Āfiya), capturados pelo Almirante português, pelos quais exigia o resgate de 10.000 dobras de ouro, reduzidas posteriormente a 7.000, quantia que o senhor de Salé se comprometeu a pagar<sup>179</sup>.

A mentalidade, contudo, evoluirá em função da crescente presença de população cativa em território português, que progressivamente se polariza não apenas em torno do *mouro*, como de elementos negros africanos, islamizados ou não, que gradualmente se impõem como o substracto socialmente mais representativo a nível das estruturas de escravidão<sup>180</sup>. Tal facto pressupõe a introdução de novos critérios de diferenciação, baseados não apenas num referente adscrito a uma identidade religiosa, que não comporta já a totalidade do objecto referenciado, como também em descritores que precisam as particularidades somáticas ou étnicas da população considerada.

Deste modo, se já em finais do séc. XIV se circunstancia a diferenciação entre dois muçulmanos cativos, “*huum que auja nome aly mouro o qual era braanco e o outro auja nome affya o qual era preto*” (1397-V-5)<sup>181</sup>, essa destrição aprofunda-se e generaliza-se na centúria seguinte, com as reiteradas menções à cor da pele (através dos qualificativos de *negro/preto, branco/alvo, baço*), por vezes acompanhada ou substituída pela origem geográfica globalmente enunciada (*mouro guineu, escravo da Guiné, mouro negro da Guiné*) ou, ainda, pela pertença étnica, como

<sup>178</sup> Roser Salicrú I Lluch, *Documents per a la Història de Granada del regnat d'Alfons el Magnànim (1416-1458)*, Barcelona, 1999, doc. 284, pp. 337-338.

<sup>179</sup> DP, Suplemento ao vol. I, doc. 17, p. 27.

<sup>180</sup> Cerca de 1550, os negros parecem ter substituído os *mouros* como o principal grupo étnico entre os escravos, “constituindo, então, até 10% da população de Lisboa e de outras cidades” – A.C. de C.M. Saunders, *A Social History of black slaves and freedmen in Portugal –1441-1555*, Cambridge, 1982, p. XI.

<sup>181</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 5, fls. 33 v.-34

se verifica com Luís “*que foy azenegue*” (1464-II-10)<sup>182</sup>, com Fátima “*azenega*” escrava do lisboeta Caçome (Qāsim) Santolai (1466-VIII-4)<sup>183</sup>, ou, ainda, com Ali (<sup>c</sup>Ali) “*azenegue*”, morador na mouraria de Lisboa em finais do séc. XV<sup>184</sup>.

Se, de facto, este quadro contempla uma realidade que vai para além da meramente enquadrada pelos adeptos do Islão, a que se continua, em alguns casos, a denominar, indiscriminadamente, como *mouro*, a onomástica permite aferir, contudo, que o inverso também é verdadeiro, ou seja que a uma designação de *escravo da Guiné* pode corresponder um indivíduo islamizado, como se verifica no caso de “*huum escauo de guijnee per nome chamado homar*” (1471-XII-18)<sup>185</sup>, ou de dois “*escravos de gujnea*”, Bucar (Bakr) e sua mulher Axa (<sup>c</sup>Ā’iša), pertencentes a Gonçalo de Freitas, escudeiro do infante D. Fernando e morador em Setúbal (1471-X-21)<sup>186</sup> Esta indefinição terminológica, que parece advir de um paralelismo na relação entre a cor negra da pele e uma implícita origem africana subsariana, globalmente entendida como Guiné<sup>187</sup> (numa interpretação da sociedade envolvente que poderia revelar-se errónea, já que esses elementos seriam, também, escravos negros dos muçulmanos do Norte de África ou, mesmo, população livre aí estante), especifica-se, contudo, no que às condições de manumissão se refere, em que a *naturalidade* desses muçulmanos é claramente enunciada. Menciona-se, assim, a *terra de Arzique*<sup>188</sup>, *Gabel Fabyby*<sup>189</sup>, a cidade de Arzila<sup>190</sup>, e, mais correntemente, o reino de Fez<sup>191</sup>, num discurso em que as características raciais se subordinam

<sup>182</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 8, fl. 6

<sup>183</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 38, fl. 61. A palavra “*azenegue*” vem do singular *azenug* (pl. *idzagen*) que denomina essa etnia berbere - A.C. de C.M. Saunders, *A Social History of black slaves and freedmen in Portugal -1441-1555*, p. 5.

<sup>184</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo nº 318, fl. 53

<sup>185</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 17, fl. 39

<sup>186</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 22, fl. 61 v.

<sup>187</sup> Para Gomes Eanes de Zurara, na sua *Crónica dos Feitos da Guiné mouro* é, por excelência, o distintivo da alteridade, sendo aplicado a quaisquer elementos africanos com que os portugueses entram em contacto. No entanto, a documentação arquivística denota, neste aspecto, toda uma diversidade de critérios, nem sempre assimilando esse descritor aos escravos estantes em território nacional. Neste sentido revela-se, aliás, inexacta a ilação inserta por um dos comentadores dos *Monumenta Henricina*, a partir desse mesmo cronista, de que “os termos *mouro*, *moura* tiveram, na época, também o significado de *negro*, *negra*” - *Monumenta Henricina*, vol. 5, doc. 61, p., nota 1.

<sup>188</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 10, fl. 44 v.

<sup>189</sup> *Idem*, livro 29, fl. 217

<sup>190</sup> *Idem*, livro 32, fl. 68 v.

<sup>191</sup> *Idem*, livro 31, fl. 86 v.; livro 14, fl. 8; fl. 61 v.

inteiramente à lógica da origem geográfica, numa quase *redenção*, por um lado, da *humanidade* destes recém-libertos (ou em vias de o ser), cujos parâmetros identificativos redimensionam o indivíduo com o espaço concreto do que foi (e poderá voltar a ser) a sua vivência como ser livre. A relação homem/espaço parece, pois, perspectivar, na mentalidade coeva, também neste aspecto, um binómio indissociável: o escravo, enquanto estatuto que se define pela negativa (como uma quase não-figura jurídica) revela-se, também implicitamente aos olhos dos seus contemporâneos, como um apátrida que, apenas ao recuperar a liberdade, readquire uma dimensão finalmente projectada num espaço físico e concreto de realização social. O escravo é, por fim, um *estrangeiro sem terra* (se bem que originário de uma vaga Guiné); o livre possui uma terra matricial, que justifica a sua *naturalidade* e fundamenta o seu potencial como súbdito de pleno direito.

O que conduz à pertinente observação de Jacques Heers, sobre a dificuldade de avaliar “a distinção entre escravo cativo e escravo objecto de um trato mais ou menos longínquo” que pode “certamente parecer subtil” e de limites pouco nítidos<sup>192</sup>. Em Portugal, contudo, delineia-se uma partição mais legível desta realidade que passa, justamente, pela fronteira delimitada pelo feito religioso muçulmano, *grosso modo* definidor (embora não em absoluto) do limite que separa o cativo de guerra do escravo subsariano, potencializando a própria proximidade geográfica, bem como um substracto cultural comum, coadjuvado pela existência de população islâmica organizada, condições facilitadoras da manumissão do primeiro. E, neste aspecto, as comunas intervêm com um significativo papel de mediadoras, numa postura que se poderá desdobrar em dois momentos cronológicos distintos, consonantes com as orientações do poder central face à problemática desta população.

1. Séc. XIV e inícios do XV (até 1415) – Para além dos cativos muçulmanos empregues nas actividades quotidianas, o soberano conta ainda com aqueles de estatuto social elevado que, aprisionados através da actividade corsária, representam um meio de obter ingressos monetários, convencionados através da exigência do respectivo resgate.

---

<sup>192</sup> Jacques Heers, *Escravos e escravidão doméstica na Idade Média*, Lisboa, 1983, p. 57.

É o que se verifica com o caso já referido de dois irmãos, Abu Çarfam e Afia (Yahyā,) capturados pelo Almirante, por quem D. Dinis exigiu a soma final de 7.000 dobras de ouro ou, ainda, de Benatim (Ibn ʿAṭīyya) e de Çaide (Saʿid), seu filho, naturais de Ceuta e presos em Lisboa, que contratam com D. Fernando a quantia de três mil e cem dobras “*mouriscas de boo ouro*” em troca da sua liberdade e do regresso seguro à terra de origem (1371-VI-24)<sup>193</sup>

Mas estes elementos valem, ainda, como *moeda de troca* pelos cativos cristãos aprisionados no Norte de África e comportam, mesmo, em alguns casos, uma componente traduzível na aproximação das relações diplomáticas com os dirigentes dos estados islâmicos.

D. João I, que comprara seis mouros e os colocara sob guarda das autoridades da comuna muçulmana de Lisboa, ordena, em 1397, que fossem entregues a Mafamede (Muḥammad) de Avis, seu servidor, quatro deles para os conduzir a *Terra de Mouros* e aí os comutar por outros tantos cristãos cativos, e os dois restantes, Mafomade (Muḥammad) Alfaie e Azmede (Aḥmad), ambos de Granada, “*pera leuar a El Rey de graada em serujço*”<sup>194</sup>.

Regista-se, assim, ao lado dos escravos estantes no reino, uma população islâmica flutuante, numa ambiguidade estatutária em que o cativo é considerado meramente transitório e cujo desfecho é assumido, por ambos os lados, numa previsível manumissão e no conseqüente retorno à terra de origem. A percepção de um feito identitário religioso joga, neste aspecto, um papel relevante, quer por parte da maioria cristã, como o demonstra a responsabilização dos seis cativos islâmicos de D. João I, que recai sob a comuna de Lisboa, quer, naturalmente, por parte dos mudéjares portugueses, na consolidação das relações com a realidade muçulmana do Norte de África e do reino de Granada, perspectivando mesmo uma abertura cultural destas comunidades aos moldes evolutivos do *dār al-Islām*. O intercâmbio geográfico reflecte-se nas próprias deslocações autorizadas aos muçulmanos nacionais, num contexto já de restrição à mobilidade dessa população, como se verifica

<sup>193</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Fernando, livro 1, fl. 2 v.; resumo do documento: DP, Suplemento ao vol. I, doc. 413, p. 406

<sup>194</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 5, fls. 33 v.-34

com Mafamede (Muhammad) de Avis e, em período anterior, com o alcaide e alfaqueque da comuna lisboeta, Adela (Abd Allāh), a quem D. Fernando outorga licença régia para ir seguramente com outros dois mouros forros, seus *homens*, “a terra de mouros asy Aalem mar como Aquem mar” com cativos alforriados pelas comunidades islâmicas (1371-VI-3)<sup>195</sup>.

2 – Séc. XV (post 1415) – Os discursos transformam-se, contudo, no decorrer da centúria quatrocentista. A mais-valia representada pelos cativos, extensível a praticamente todas as camadas sociais, para mais, num período de recomposição demográfica da população portuguesa, obriga a um esforço legislativo face a esses elementos alógenos, demonstrativo da importância dos mesmos nas estruturas sócio-económicas do país<sup>196</sup>. E, neste sentido, as percepções estruturam-se cada vez mais na identificação de uma fronteira religiosa, pautada pela adscrição ao Islão, numa relação directa entre esses muçulmanos sujeitos ao cativo e os mouros forros nacionais.

Tal facto leva mesmo aos protestos da comuna de Lisboa contra as violências de que os seus elementos eram alvo quando se verificava a fuga de cativos, com a intromissão na respectiva mouraria, o roubo dos seus bens e, ainda, os tormentos a que eram sujeitos em caso de resistência, sublinhando o facto de constituírem actos perpetrados à margem da lei. D. João I determina o fim desses abusos e a obrigatoriedade da instituição de um processo judicial nos casos em que a acusação o justificasse, com o juramento do queixoso e a apresentação de testemunhas competentes (1421-V-5)<sup>197</sup>.

Relação que, por parte do poder central, é claramente assumida numa premeditada política de integração dos elementos entretanto alforriados, cujas autorizações régias de manumissão, a partir da segunda metade da centúria quatrocentista, compelem, na sua grande maioria, à imposição de permanecer no Reino, numa cláusula restritiva enunciada no final do corpo do diploma, imediatamente antes do escatocolo (“*contanto que ele viva em os ditos nossos Reinos e se não vá deles sem nossa licença*”).

<sup>195</sup> DP, vol. I, doc. 123, p. 141.

<sup>196</sup> Cf. Maria Filomena Lopes de Barros, *A Comuna Muçulmana de Lisboa*, pp. 99 – 106.

<sup>197</sup> *Ordenações Afonsinas*, livro 2, tit. CXVIII, pp. 559-561.

De facto, estas licenças pressupõem a superação da lei instaurada por D. Afonso V em 1452, segundo a qual a manumissão apenas se poderia concretizar com dinheiro trazido de fora do Reino ou por resgate de cristão cativo em Terra de Mouros, alegando-se que os “*modos*” anteriores “*eram pouco proveitosos aos ditos nossos naturaaes e donos delles, e ainda se recrecia dello dapno aa nossa terra*”<sup>198</sup>. A permissão para que esses cativos comprassem a sua liberdade com a remuneração proveniente do trabalho desenvolvido em Portugal que, como a própria ordenação o testemunha, implicava uma concorrência económica com a maioria cristã que claramente se fazia sentir, já em meados do séc. XV, implica, como contrapartida a sua permanência em território nacional, aproveitando habilmente um *status quo* de plena integração económica desses libertos, ou em vias de o serem, na vida activa do país.

É o que se verifica com Çoleima (Sulaymān), cativo de João Gonçalves, de Santarém (1466-III-15)<sup>199</sup>, Cana, *mouro escravo* de João de Beja (1469-VI-10)<sup>200</sup>, Mafamede (Muḥammad) Noajae (?), *mouro cativo*, natural de Arzila (1471-10-18)<sup>201</sup>, Bucar (Bakr) e sua mulher, Axa (Ā’iṣa), *escravos* de Gonçalo de Freitas, de Setúbal (1471-10-21)<sup>202</sup> Omar (Ā’Umar), *escravo* de Beatriz Eanes de Setúbal, (1471-12-18)<sup>203</sup> Ale (Ā’Alī), *cativo* de João de França de Lisboa (1472-VII-18)<sup>204</sup>, Ale (Ā’Alī), carpinteiro, *mouro de* Rui Gomes de Loulé (1472-XII-3)<sup>205</sup>, Aixa (Ā’iṣa), *moura cativa* de mestre Moussem Calladro (1475-XI-20)<sup>206</sup>, Alacem e Barque (Bakr), *escravos* de Domingos Vaz Rasco e de Gonçalo Eanes, de Tavira (1476-VI-20)<sup>207</sup>, Mafamede (Muḥammad), *escravo* de Afonso V, “*que anda em a nossa Estrebarya*” (1480-I-21)<sup>208</sup>, Mafamede

<sup>198</sup> *Ordenações Afonsinas*, livro IV, tit. CXI, pp. 404-405. Contudo, registam-se, também, cartas régias que autorizam os libertos a regressar às suas terras de origem – cf. Maria Filomena Lopes de Barros, *A Comuna Muçulmana de Lisboa*, p. 103.

<sup>199</sup> I.A.N./T.T, Chancelaria de D. Afonso V, livro 14, fl. 61 v.

<sup>200</sup> *Idem*, livro 33, fl. 153

<sup>201</sup> *Idem*, livro 22, fl. 75

<sup>202</sup> *Idem*, livro 22, fl. 61 v.

<sup>203</sup> *Idem*, livro 17, fl. 39

<sup>204</sup> *Idem*, livro 29, fl. 217 v.

<sup>205</sup> *Idem*, livro 33, fl. 73

<sup>206</sup> *Idem*, livro 30, fl. 166

<sup>207</sup> *Idem*, livro 7, fl. 111

<sup>208</sup> *Idem*, livro 32, fl. 7-7v.



(Muhammad), *escravo* de João Afonso, de Lisboa (1481-IV-17)<sup>209</sup>, Mafomede Zarroeo (Muhammad Zarrū), *servo* de João Lopes (1481-XI-11)<sup>210</sup>, Ale (‘Alī), *escravo* do fidalgo Pero de Queirós (1482-IX-6)<sup>211</sup>, Zara (Zahrā’), *escrava alva* do escudeiro João Palatim, de Santarém (1484-IV-20)<sup>212</sup> e, ainda, Zara (Zahrā’), *moura escrava branca* de mestre Pero Navarro (1484-XI-30)<sup>213</sup>. Na confirmação régia de uma carta de alforria, contratada entre o Conde de Atalaia e o seu *mouro* Jufez (Yūsuf) Alveres, é, também, acrescentada a obrigatoriedade de permanecer no Reino, posto tal não constar das cláusulas originais da transacção (1484-IX-9)<sup>214</sup>.

Se o poder central pretende um estrito controlo desta população, cabendo ao soberano a concessão das cartas de alforria e/ou a ratificação de qualquer acordo realizado entre o cativo e o respectivo senhor, sob pena da ilegitimidade do vínculo contratual e da perda do escravo a favor do monarca<sup>215</sup>, no que aos muçulmanos concretamente se refere o processo prolonga-se, naturalmente, depois de terminados os trâmites de libertação, com a sua transformação em súbditos de pleno direito, nos moldes secularmente definidos para as estruturas comunais do país. Aspecto reforçado por D. João II que, ao autorizar os mouros cativos de Tavira a contratar directamente com os seus senhores o respectivo resgate, ressalva a cláusula da permanência no Reino “*na maneyra dos outros mouros forros das mourarias E dellas se nam partam sem nossa liçemca*” (1487-VII-18)<sup>216</sup>. Às comunas compete, assim, completar um ciclo de aculturação e assimilação destes elementos alógenos, cuja renovação demográfica releva bilateralmente, para as próprias comunidades, como para o poder central. Interesse invocado como

<sup>209</sup> *Idem*, livro 26, fl. 109 v.

<sup>210</sup> *Idem*, livro 26, fl. 144 v.

<sup>211</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 3, fl. 48 v.

<sup>212</sup> *Idem*, livro 23, fl. 74

<sup>213</sup> *Idem*, livro 22, fl. 103 v.

<sup>214</sup> *Idem*, livro 22, fls. 102-103 v. Uma publicação deste diploma refere o nome do muçulmano como Infez Alnuciez e Infez Allnuciez - *Documentos inéditos de Marrocos- Chancelaria de D. João II*, dir. de P.M. Laranjo Coelho, em execução do plano elaborado por David Lopes, vol. I, Lisboa, 1943, doc. CXL, p. 153

<sup>215</sup> Cf. Maria Filomena Lopes de Barros, *A Comuna Muçulmana de Lisboa (sécs. XIV-XV)*, pp. 101-102. Estes contratos sem intervenção régia ou mesmo as cartas de alforria outorgadas pelos donos dos escravos revelam-se, no entanto, assaz comuns.

<sup>216</sup> I.A.N./T.T., Livro 2 de Odiana, fl. 254 v.

fundamentação de alguns destes requerimentos, referindo o desejo de “*viuer e morar em as mourarias*” do Reino<sup>217</sup>, ou mesmo, por parte do soberano, no argumento da concessão do perdão e da ratificação do acto de Inês Martins, viúva de João de Castela, moradora em Tavira, que juntamente com seu marido, unilateralmente forrara Ale (‘Alí), natural de Granada, “*se asy he que o dicto alle he cassado e viue na dicta villa (...) amtre os outros mouros*” (1466-III-12)<sup>218</sup>.

A mutação das normas processuais e dos objectivos que norteiam as relações entre a sociedade envolvente e estes cativos, pressupõe, necessariamente, uma alteração nos procedimentos e discursos das próprias comunas, numa *praxis* fundamentalmente orientada para a assimilação dos mesmos nas suas estruturas sociais. É significativa, neste sentido, a inexistência de quaisquer referências a alfaqueques mudéjares (que parecem ter sido substituídos por norte-africanos, como denota a carta régia outorgada por D. Afonso V a “*mafamede achachi d’alcacer alfaqueque de molely xeque Rey de feez*” – 1472-III-17<sup>219</sup>), como também os requerimentos de um mesmo teor apresentados pelas comunas portuguesas ao poder central entre 1463 e 1487, solicitando o levantamento da ordenação que impunha trazer o resgate de fora do reino ou realizá-lo por troca com cristão cativo em Terra de Mouros.

As petições referem “*que em tenpo dos Rex meu avoo e padre que deus aja*”, a comuna e alguns elementos dela compravam mouros e mouras cativas para com eles casar, prática que não ousavam prosseguir devido à ordenação feita em contrário, pedindo que a mesma lhes fosse autorizada “*por quamto era nosso seruiço*”. O soberano outorga a respectiva “*liçemça e lugar*” para que comprassem quaisquer cativos, autorizando-os mesmo a que os pudessem forrar, “*comtanto que viuam em nossos rregnos asi como viuem os outros mouros das cumunas e sse nom vãao delles ssem nossa liçemça*”<sup>220</sup>. Este privilégio é concedido a Loulé (1463-VII-15)<sup>221</sup>, Santarém (1466-III-11)<sup>222</sup>, Tavira (1466-VIII-

<sup>217</sup> Como se verifica no caso de Zara (Zahrā’), escrava de Pero Navarro - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 22, fl. 103 v.

<sup>218</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 37, fl. 82

<sup>219</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 37, fl. 100

<sup>220</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 9, fls. 105 v.-106

<sup>221</sup> *Ibidem*

<sup>222</sup> *Idem*, livro 38, fl. 60

11)<sup>223</sup>, Lisboa (1471-XI-8)<sup>224</sup>, Elvas (1472-III-7)<sup>225</sup>, Moura (1474-VIII-7)<sup>226</sup> e Beja (1487-I-12)<sup>227</sup>.

Pese, contudo, às numerosas referências à integração destes muçulmanos libertos, é difícil avaliar o seu contributo demográfico no contexto das comunas portuguesas, tanto mais quanto os parâmetros identificativos que lhe são doravante aplicados se uniformizam em função da realidade islâmica pré-existente. Deste modo, a aposição do qualificativo *mouro forro*, após a enunciação do nome do sujeito, pauta o novel estatuto que se perfila (pelo menos para o poder central) como o único elemento significativo na identificação destes elementos, doravante assimilados à realidade muçulmana nacional e ao conseqüente feito tributário. Homogeneidade perante a lei que oblitera, mesmo, no discurso régio quaisquer outros factores relacionados com as características raciais dos indivíduos<sup>228</sup>.

Em alguns casos, no entanto, a onomástica remete para uma clara origem norte-africana, o que poderia indiciar um prévio estatuto de cativo, mas que, por si só, não constitui, um indicador fiável dessa situação. De facto, a denominação dos já referidos Mafamede (Muhammad) Anaçar e de seu filho, Azmede (Ahmad) Anaçar, mouros forros, moradores na mouraria de Lisboa, não inclui qualquer elemento que os relacione com uma procedência forâneo sendo, no entanto, explicitamente referido num diploma de privilégio “*sseerem dos que foram tomados*” em Arzila (1472-XII-11)<sup>229</sup>. Inversamente, essa mesma origem não pressupõe necessariamente tratar-se de população alforriada, pois que ao lado dos muçulmanos cativos, regista-se, igualmente, uma imigração de elementos livres, determinada por motivações variadas, nomeadamente uma colaboração militar com os portugueses no Norte de África.

É o que se verifica com dois irmãos “*azmede E azemde (...) mouros forros naturais d'afrika*” que, conjuntamente com seu pai, colaboraram militarmente com os portugueses de Alcácer. Tendo aquele sido morto

<sup>223</sup> *Idem*, livro 14, fl. 109 v.

<sup>224</sup> *Idem*, livro 21, fl. 73 v.

<sup>225</sup> Diploma confirmado em 1487-VI-8 - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 21, fl. 125

<sup>226</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 33, fl. 160

<sup>227</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 20, fl. 30 v,

<sup>228</sup> Uma única excepção verifica-se com Guerrez, designado como “*mouro negro forro*”, morador em Setúbal, ao qual é outorgada licença régia para “*viuer na christandade*” em conjunto com sua mulher (1475-III-11) - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 30, fl. 89

<sup>229</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 38, fl. 77 v.

no regresso à sua terra, e temendo-se da mesma sorte, ambos solicitam licença para viver no Reino, o que lhes é outorgado, acrescentando-se, mesmo, amplas isenções tributárias e fiscais relativas aos direitos régios, e aos do concelho e comuna onde vivessem (1470-XII-26)<sup>230</sup>. Mafamede Alcaçari (Muhammad al-Qasri), em consideração pelo serviço prestado ao soberano (mas não especificado), é também contemplado (em conjunto com sua mulher, seus filhos e filhas, um primo, um criado e dois escravos), com a total imunidade tributária, não tendo de contribuir em *“nenhuuns seruiços peitas Nem dereytos que os mouros das nossas mourarias de nossos Regnnos nos sooem E sam obrigados de pagar”* (1485-VIII-26)<sup>231</sup>

Deste modo, complementares, como o são, os elementos procedentes de uma análise onomástica, eles não comportam nem a totalidade dos indivíduos imigrados para o Reino nem, paralelamente, uma adscrição anterior a um prévio estatuto de cativo, que se poderia, de facto, induzir das identificações a partir de um topónimo de origem africana. No entanto, permitem detectar situações de fixação no Reino de população alógena, como o Quadro 7 o documenta (cf. páginas finais do capítulo).

Entre estes elementos, regista-se um único antropónimo étnico entre a população livre das comunas, justamente o referente a um berbere azenegue, morador na mouraria de Lisboa<sup>232</sup>. O tratamento dos dados<sup>233</sup>, que, como o refere Iria Gonçalves, não se pode revestir de rigor absoluto, contempla uma heterogeneidade de situações que se desdobram entre uma denominação individual, pressupondo uma efectiva imigração pontual no tempo considerado, e a respectiva transformação em apelido de família, quando aplicada a uma pluralidade de indivíduos<sup>234</sup>. No entanto, esta partição é tanto mais problemática, quando induzida apenas pela aplicação de um antropónimo comum, sem qualquer corroboração expressa dos efectivos laços de parentesco que uniriam esses indivíduos e que a documentação silencia em

<sup>230</sup> *Idem*, livro 31, fl. 142

<sup>231</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 21, fl. 6 v.

<sup>232</sup> Para além deste, regista-se, ainda, a referência a uma Fátima Azenegue, que era, contudo, escrava, de uma família muçulmana de Lisboa.

<sup>233</sup> Sobre as limitações deste tipo de análise, cf. Iria Gonçalves, “Amostra de antroponímia alentejana do séc. XV”, in *Imagens do Mundo Medieval*, Lisboa, 1988, pp. 83-84.

<sup>234</sup> Para uma análise mais completa veja-se o item 2.4.

todos os casos considerados. Assim, se os Ceutas de Évora, assinalados ainda antes de 1415 e mantendo-se até ao édito de 1496<sup>235</sup>, parecem constituir, de facto, uma linhagem, comprovada pela aposição de o *Moço* a um dos seus elementos (o que pressuporia um parente próximo, possivelmente o avô paterno, portador do mesmo nome)<sup>236</sup>, já o antropónimo Castelão, que se regista na mesma cidade, não compartilha da mesma realidade, referindo-se expressamente numa carta de privilégios de Azmede (Aḥmad) Castelão, carpinteiro, serem-lhe outorgadas as isenções tributárias “*por ser estrangeiro E bom ofjcial he neçesario aa dicta çidade*” (1466-IX-9)<sup>237</sup>.

Deste modo, é arriscado concluir desta análise mais do que “uma deslocação de pessoas, na geração estudada ou numa das imediatamente anteriores”<sup>238</sup>, ressaltando, contudo, que a maior diversidade destas designações de origem geográfica se regista na comuna de Lisboa, traduzindo uma atracção de elementos forâneos a que não será, seguramente, estranha a sua evolução como principal porto atlântico no contexto da expansão portuguesa.

É, aliás, nesta cidade que se registam referências ao que parece constituir uma população flutuante de origem norte-africana, verificando-se, em 1488, a presença de Çaide Alfaquim (Saʿīd Al-Ḥākīm), “*CauaLeiro da casa d'azamor*”, na casa do capelão da comuna lisboeta, Mafamede (Muḥammad) Láparo, onde participou, juntamente com notáveis da referida comunidade, como juiz alvedrio num processo relativo à escrivania da câmara da comuna de Loulé (1488-VII-25)<sup>239</sup>. O feito religioso comum, materialmente representado pelos próprios edifícios das mesquitas, propiciando aos crentes um espaço de concretização dos preceitos sagrados, em tanto que uma zona comum de sociabilidade, atrai também a própria população muçulmana cativa da

<sup>235</sup> Cf. Ângela Beirante, *Évora na Idade Média, Évora na Idade Média*, [Lisboa], 1995, Quadro “Inventário dos apelidos de família”, pp. 167-226 (Ceuta, p. 198).

<sup>236</sup> Em 1466 é referido Azmede (Aḥmad) de Ceuta, o *Moço* – I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 37, fl. 82 v.

<sup>237</sup> Diploma confirmado em 1482-VII-10 - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 12, fls. 136 – 136 v.

<sup>238</sup> Iria Gonçalves, *op. cit.*, p. 83

<sup>239</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 15, fls. 86 – 86 v. O diploma é confirmado por D. Manuel aos dois interessados neste caso, Mafamede (Muḥammad) Baboso e Brafome Alquenini (Ibrāhīm Kināni), respectivamente em 1496-III-15 e 1496-VI-14 - I.A.N./T.T.,

cidade, como se testemunha, cerca de 1444, quando, na mouraria lisboeta, se perpetró um homicídio de uma criança cristã, “*per certos mouros cativos que em ella estavam*” (1446-VIII-26)<sup>240</sup>. Na segunda metade do séc. XV regista-se, mesmo, um cativo, Mafamede (Muhammad), designado por *mouro de Afonso Nogueira*, ou *de Granada*, casado com Fátima, muçulmana livre e sobrinha do escrivão da comuna, Focem (Husayn) Picaveco, que actua como réu num processo levantado pelo Mosteiro de Santos sobre umas tendas de olaria, cujo usufruto se encontrava, de facto, na posse de sua mulher (1451-XII-20)<sup>241</sup>. Esta diversidade populacional deve explicar a necessidade da manutenção de duas mesquitas na área relativamente restrita do bairro muçulmano de Lisboa (caso único no conjunto das mourarias portuguesas), como possível resposta às exigências religiosas heterógeneas representadas por um conjunto heteróclito tanto de moradores, como de elementos aí transitoriamente instalados.

Mas a relação não se perspectiva apenas entre muçulmanos livres ou em vias de o ser, verificando-se que os membros das comunas possuíam igualmente escravos islâmicos, pese à própria norma igualitária e universalista em que se inscreve o Islão e à imanente definição do *muçulmano* enquanto ser livre. A influência da sociedade envolvente neste sentido, reforça-se com a própria legislação geral do Reino. Assim, D. Afonso V interdita aos judeus a posse de qualquer *mouro cativo* que se convertesse entretanto ao cristianismo, sendo-lhe concedido um prazo de dois meses para o vender a pessoa cristã, sob pena de o perder para a Coroa<sup>242</sup>. Embora esta ordenação não seja explicitamente enunciada para os mouros forros portugueses, inegavelmente também se lhes aplica, dada a dicotomia da sociedade medieva e a afirmação constante da superioridade cristã face aos grupos minoritários, referindo-se numa lei de D. Duarte ser interdito aos muçulmanos terem cristãos por

---

Chancelaria de D. Manuel, livro 26, fls. 81 v.-82; livro 34, fls. 49-49 v.

<sup>240</sup> A carta de perdão com esta data refere que o caso se consumara “*poderia auer huum ano e meio e mais*” - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 5, fls. 90-90 v.

<sup>241</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Santos-o-Novo, caixa 7, doc. 582

<sup>242</sup> *Ordenações Afonsinas*, livro IV, tit. LI, pp. 184-185.

servidores<sup>243</sup>. Uma aplicação concreta dessa legislação regista-se, aliás, no caso de Fernando, o qual, sendo *mouro*, fora comprado por Brafome (Ibrâhim), morador em Faro. Contudo, o cativo tornara-se cristão e “tanto que o asy fora o dicto brafome nom curara delle mays por nom teer em elle dereito” (1473-II-10)<sup>244</sup>.

No entanto, as limitações decorrentes da lei e a própria atitude dos cativos que, como o exemplo o demonstra, poderiam recorrer à religião da maioria como forma de se subtrair à propriedade dos elementos minoritários, parecem restringir o emprego de escravos islamizados entre os muçulmanos portugueses. Neste particular regista-se, ainda, em Lisboa um caso mais, protagonizado pela azenegue Fátima *escrava* de Caçome (Qâsim) Santolai (1466-VIII-4)<sup>245</sup>, testemunho também do significativo relevo da servidão no âmbito da vida doméstica e do conseqüente papel das mulheres neste domínio. E, neste aspecto, realça a importância de que se reveste, tanto para muçulmanos, como para judeus, o facto de se tratar de elementos islâmicos, portadores de uma interiorização de normas religiosas e dos conceitos do puro e do impuro, comuns a ambas as crenças, possibilitadoras de uma mais fácil integração na vida familiar, nomeadamente pela questão da preparação de alimentos segundo as regras canónicas.

As condicionantes decorrentes da legislação e do conseqüente temor da perda dos respectivos escravos podem levar, contudo, a que se faça passar o cativo comprado por muçulmano, como meio de evitar possíveis problemas posteriores. Aspecto tanto mais fácil quanto a barreira da cor da pele não constitui, por si só, uma fronteira entre os elementos islâmicos e não islâmicos, perfilando-se, contudo, no que aos escravos subsarianos se refere, uma verdadeira demarcação numa primeira fase da sua chegada ao Reino, determinada pelo feito linguístico. Este aspecto deve ter decidido a acção de Murça (Mūsā) Toque, mouro forro, morador em Silves, que, tendo comprado um “moço negro *escrauo*”, o “çercundou E o *retalhou*”, pelo que perde o mesmo para a Coroa, depois de concluído o respectivo processo judicial (1463-VIII-

<sup>243</sup> *Idem*, livro II, tit. CVI, p. 42.

<sup>244</sup> I.A.N./T.T, Chancelaria de D. Afonso V, livro 33, fl. 60

<sup>245</sup> *Idem*, livro 38, fl. 61

12)<sup>246</sup>. Se a documentação não permite aferir das intencionalidades subjacentes aos actos dos sujeitos, é possível, contudo, que a circuncisão fosse acompanhada por outras medidas reveladoras de um proselitismo religioso que, neste caso, não conviria, de facto, levar ao conhecimento do poder central<sup>247</sup>.

### 2.3. – Vivência e espaços identitários

Ao laconismo do discurso legal da nomenclatura de *mouro forro* e da sua conseqüente categorização enquanto personalidade jurídica, corresponde uma complexidade cultural específica, em tanto que uma materialização física, também ela definidora do *muçulmano* enquanto tal. Materialização que se afere por dois níveis distintos: na paisagem humana, enquanto expressão corporal diferenciada e facilmente identificadora do *outro*; no espaço físico urbano, na projecção de uma vivência comunitária em bairros próprios, globalmente designados por mourarias. Estrutura-se, assim, uma categorização do *muçulmano*, expressa, num primeiro nível, num espaço perceptual, enquanto apreensão egocêntrica que conecta os padrões da intencionalidade individual ao movimento corporal e à percepção; mas que, intrinsecamente, se conota com um espaço existencial ou espaço vivido, como construção de experiências concretas dos indivíduos socializados enquanto grupo. Vectors que convergem, naturalmente, numa deliberada criação, tangibilidade, visibilidade e sensibilidade do próprio *espaço*, através dos modelos arquitecturais, também eles estruturadores de percepções, que moldam as vivências das comunidades a ele adscritas<sup>248</sup>.

Delineiam-se, deste modo, os contornos de uma outra realidade (a que a documentação apenas muito imperfeitamente, permite aceder), marcada por uma percepção sensorial, em que a visão, a audição ou mesmo o paladar, o

<sup>246</sup> *Idem*, livro 8, fl. 159 v.

<sup>247</sup> Conquanto silenciado pelas fontes qualquer acto de manumissão perpetrado por muçulmanos portugueses, é no entanto de referir que, à semelhança do cristianismo, o islão encoraja essa prática, já referida no Alcorão (XXIV, 3; XLVII, 4-5), realizando-se em moldes muito similares, em ambas as civilizações, nomeadamente a partir de motivações religiosas – cf. Allan G.B. Fisher; Humphrey J. Fisher, *Slavery and Muslim Society in Africa. The Institution in Saharan and Sudanic Africa and the Trans-Saharan Trade*, London, 1970, pp. 43-51.

<sup>248</sup> Cf. para a definição de conceitos Christopher Tilley, *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments*, Oxford-Providence, 1974, pp. 16-17.



olfacto ou o tacto, perspectivando, em alguns casos, padrões comuns, constituem-se, igualmente, como delimitadores de fronteiras culturais, enquanto efectivações concretas de sistemas cosmológicos díspares. Fronteiras que, contudo, se parecem aproximar numa sociedade medieva, caracterizada pela verticalização extrema das relações sociais, mas também por uma horizontalidade, determinada pelo feito da *vizinhança*, não encarada numa perspectiva jurídica, mas numa genuína vivência partilhada pelas camadas populares, que se projecta para além dos limites da lei<sup>249</sup>. E, neste sentido, a convivialidade determina transferências culturais que não se fazem apenas sentir no sentido maioria – minorias, mas que igualmente se verificam na direcção contrária. Como exemplo, refira-se o factor do paladar que, indirectamente, se afere da presença da população cristã nos talhos muçulmanos, como se verifica em Elvas<sup>250</sup> ou em Évora<sup>251</sup>. A partilha da carne, preparada segundo os preceitos canónicos, comuns a judeus e muçulmanos, e, como tal dessangrada, excluindo, ainda, os animais considerados impuros, como o porco, marca um consumo desses centros populacionais, indiferentemente praticado pelos membros das três religiões. Do mesmo modo, a visão e a audição encontram-se intimamente ligadas na apreciação estética dos dançares e cantares mouriscos, envolvendo essa população nos principais eventos festivos do Reino ou transpondo-os, mesmo, para a esfera do privado<sup>252</sup>, determinando, ainda, a percepção sensorial, o gosto da sociedade

<sup>249</sup> Se no discurso dos procuradores de Faro, em 1441, se refere expressamente que os mouros fugidos da cidade, com eles "*vzjnharom*" - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 2, fl. 5; publicado: *Documentos das Chancelarias Reais Anteriores a 1531 Relativos a Marrocos*, Tomo I, doc. 56, p. 519. – já a *praxis* de Loulé testemunha esta estreita convivialidade nas reuniões concelhias em que se consigna a presença de homens bons, tanto cristãos como muçulmanos e judeus – Cf. *Actas de Vereação de Loulé (Séculos XIV-XV)*, pp. 78-79; 99-102; 130-131; 224-226; 234-237.

<sup>250</sup> O alcaide da comuna de Elvas, Ale (°Ali) Pote, recebe carta régia de perdão por se ver envolvido num incidente na carniçaria da mouraria, de que resultara a amputação de um dedo da mão direita de um moça cristã, Leonor Pilitreira, quando esta se lançara para tomar mais um pedaço de carne, que o carnicheiro, o judeu Josepe Abon, entretanto cortava com um cutelo (1466-III-26) - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 14, fl. 58.

<sup>251</sup> Adela (°Abd Allāh) Caeiro, de alcunha o Bexigoso, almoxarife da comuna de Évora quando distribuía carne, fora agredido sob seu ofício, por um outro muçulmano Azmede (Aḥmad), coadjuvado por cristãos (1491-X-10) - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 11, fls. 88 v. -

89

<sup>252</sup> Cf. Maria Filomena Lopes de Barros, "Os Mudéjares Portugueses e a afirmação da identidade nacional: da invisibilidade ao exotismo", in *The Linguistic Construction of Social and Personal Identity: First International Conference on Sociolinguistics in Portugal*, Évora, 1996, pp.108 – 109.

cristã pela produção tapeteira dos mouros de Lisboa, especialmente protegida pelo soberano<sup>253</sup>.

Inversamente, as transferências culturais da maioria perfilar-se-ão como prementes, numa demarcação, mesmo, do *ethos* do grupo, determinando variados estádios de aculturação, com as aceitações forçadas, volitivas, ou inconscientes e, mesmo, com as rejeições deliberadas dos valores e normas dominantes.

### 2.3.1. O corpo como fronteira

A primeira fronteira entre o *ego* e o *outro* passa necessariamente pela apreensão do próprio corpo, cuja percepção se estrutura em moldes completamente distintos nos sistemas cosmológicos cristão e islâmico. Para este, as categorias de puro e de impuro, estritamente definidas pelo *fiqh*, materializam-se numa visão ética do corpo, que exclui a noção de pecado original, mas que implica uma constante dialéctica do físico e do biológico para readquirir uma pureza, continuamente ameaçada pelas funções fisiológicas do próprio corpo, numa conceptualização de *tahāra*, ou purificação ritual. Assim, é o próprio facto da existência da corporalidade, através das funções de eliminação e de excreção, que gera uma categoria de impuro (*hadaṭ*), transcendida pela técnica da purificação, cuja natureza, de ordem metafísica, permite sublimar o corpo, apagando as máculas materiais, físicas, psicológicas ou morais e restituindo ao homem a capacidade do diálogo com o sagrado. Este papel do ritual, em que se encontra ausente o conceito de pecado, determina um assumir pleno do plano biológico do indivíduo, ressacralizando-o continuamente, numa distinção entre duas espécies de *hadaṭ*: a impureza maior (*ḡanāba*), resultante das emissões de esperma, menstruação e lóquios, à qual corresponderá uma purificação de todo o corpo (*ḡuṣl*); as impurezas menores, contraídas depois de qualquer excreção, a que incubem apenas abluções parciais (*wuḍū*)<sup>254</sup>.

A *tahāra* materializa, pois, um conceito estruturante de contaminação material, subjacente à cosmogonia de judeus e muçulmanos, opondo-se a uma

<sup>253</sup> M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, *A comuna muçulmana de Lisboa*, pp. 96-99.

concepção canónica cristã que, desde os tempos primitivos, enfatizou a negação de uma aceção religiosa do corpo, demarcando-se, assim do judaísmo. Definindo a fronteira entre o muçulmano e o não muçulmano, a *tahāra* é também importante numa hierarquização interna, discriminadora dos que se dedicam a ofícios impuros ou vis, nomeadamente os que estão em contacto directo com o sangue, ou mesmo numa diferenciação de género, na constrição do papel da mulher. De facto, o género feminino é o mais susceptível de passar por estados de impureza, mormente nos períodos menstruais ou após o parto, inviabilizando, então, a sua participação nos espaços religiosos, que pode contaminar e, portanto, dessacralizar, devido à mácula da sua condição física.

A reivindicação da *fisicalidade* humana, enquanto ética corporal assente nas categorias do puro e do impuro, determinando uma ruptura metafísica, em tanto que cultural, com os cânones cristãos, pressupõe igualmente comportamentos sociais dispares que, necessariamente, se materializam no devir quotidiano. Mas que, curiosamente, parecem ter, de alguma forma, *contaminado* a sociedade cristã medieva.

Uma das referências mais antigas surge numa cláusula dos *Costumes de Santarém* a qual estipula que, em caso de agressão entre mouro e cristão de que resultem ferimentos, não se jure sobre os mesmos<sup>255</sup>, ao contrário do que se estabelece entre cristãos, em que o agressor deve “*poer a mão na ferida*”<sup>256</sup>. A bipolaridade desta disposição é ultrapassada nos *Costumes de Beja*, sendo o contacto proibido em todos os casos que envolvam cristãos e membros de alguma das minorias<sup>257</sup>. Se é certo que estes elementos deixam transparecer uma situação em que o próprio tacto hierarquiza, em tanto que delimita, as barreiras corporais socialmente aceitáveis entre o grupo dominante e o *outro*, parece, contudo, relevar de um contexto do lícito/ilícito que, talvez de forma inconsciente, se estrutura em função da antinomia puro/impuro das doutrinas judaica e islâmica, tanto mais quanto se refere a uma situação que pretensamente poderia envolver o derramamento de sangue. A contaminação material, se bem que em contextos mentais diferentemente enquadrados,

<sup>254</sup> Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, 2ª ed., Paris, 1979, pp. 59-74.

<sup>255</sup> *PMH-Leges*, p.20.

<sup>256</sup> *Ibidem*, p. 29.

parece, pois, alargar-se às vivências quotidianas populares, como suporte de uma prática socialmente admitida, independentemente de a sua origem se dever à iniciativa dos representantes das comunidades minoritárias ou da oligarquia dominante.

Embora impossível de definir o âmbito desta reacção comportamental, é significativo que a mesma se exteriorize no que foram centros urbanos de relevo no Ocidente de al-Andalus, podendo imputar-se, inclusivamente, ao peso dos conversos nessas sociedades meridionais. Não se registam posteriores elementos que indiciem esta prática a nível do estrato popular, conquanto ela pareça, de certa forma, ter influenciado a mentalidade coeva, ressaltando, em período tardio, desta feita pela voz de uma das principais autoridades eclesiásticas portuguesas.

Deste modo, é o arcebispo de Braga, D. Luís Pires, que institui numa das suas constituições sinodais (1477-XII-11), a obrigatoriedade de ser um cristão (pressupondo-se um ourives) a pesar as peças de igrejas e mosteiros; não o havendo em algum lugar, mas apenas judeu, não deveria ser consentido que este *“toque nem ponha a mão na dicta prata porque hé sancta”*, incumbindo aos clérigos o acto de as pôr e, posteriormente, retirar da balança<sup>258</sup>. Outra cláusula prevê, ainda, que não seja dada a *“judeu, mouro nem infiel a fazer nem refazer nem correger vestimentas nem dalmaticas nem quaaesquer outros ornamentos nem calizes nem patenas nem cruces nem reliquairos nem quaaesquer outros vasos e ornamentos sagrados ou beentos ou que o ouverem de seer”*, justificando-se tal medida pelo facto de os mesmos *“pollo odio e avorrecimento que teem aa nossa sancta fé catholica”*, tratarem vilmente e fazerem *“muitas çugidades e torpezas”* quando quer que essas alfaias lhes chegavam às mãos<sup>259</sup>.

Ainda mais explicitamente, ressalta destas constituições a noção da contaminação material que, em princípio, deveria ser alheia à cosmogonia cristã. A conceptualização de uma corporalidade baseada na antinomia puro/impuro, como definição das fronteiras religiosas de judeus e muçulmanos,

<sup>257</sup> PMH-Leges, p.64.

<sup>258</sup> *Synodicum Hispanium. II Portugal*, dir. de Antonio Garcia y Garcia, Madrid, 1982, constituição 13, p. 89.

subverte-se, pois, invertendo-se, no discurso deste prelado, como argumento de exclusão desses mesmos grupos, que a reivindicam: a impureza destes *infiéis* (associada à *sujidade e torpeza*) implica que o mero toque físico seja suficiente para conspurcar a pureza dos objectos religiosos, dessacralizando-os. Paradoxalmente, um princípio canónico do judaísmo e do islamismo é assimilado e utilizado pela hierarquia eclesiástica na retórica de definição da alteridade religiosa.

Mas se este vector advém de uma transferência cultural imputável às minorias, outros elementos se registam em sentido contrário, pautando a influência da sociedade maioritária sobre os mudéjares portugueses. Na *tahāra* ressalta, logicamente, a importância da água, necessária nas abluções e técnicas de purificação dos muçulmanos<sup>260</sup>. E, neste sentido, avulta o significado dos banhos públicos (*hammām*), enquanto locais de efectivação dos rituais de essência religiosa, numa tradição que, embora com carácter distinto, remonta à civilização romana, prolonga-se no período islâmico, e marca igualmente o feito civilizacional ibérico após a conquista cristã, encontrando-se esses estabelecimentos um pouco por todo o país<sup>261</sup>. Em Portugal, os *balnea* constituem-se (pelo menos nas zonas a sul do Tejo) como domínio senhorial, reservando o soberano a sua posse nos principais centros urbanos<sup>262</sup>, o mesmo acontecendo com a Ordem de Santiago, que, em Setúbal, vê contestado pelo concelho esse monopólio, defendendo os seus procuradores a construção livre de banhos no espaço urbano, o que lhes é interdito pelos espatários, que se comprometem, contudo, a fazer “*acaentar*” os mesmos, “*nom leuando deles mays que aquilo que senpre foy usado*” (1341-IV-26)<sup>263</sup>.

<sup>259</sup> *Idem*, Constituição 59, pp. 132-133.

<sup>260</sup> Nas zonas onde a água é escassa, o que não é o caso da Península Ibérica, os rituais islâmicos prevêm a sua substituição por areia.

<sup>261</sup> A.H. de Oliveira Marques, “A higiene e a saúde”, in *A Sociedade Medieval Portuguesa*, 3ª ed., Lisboa, 1974 p. 90.

<sup>262</sup> Como se verifica nos forais de Faro, Silves, Castro Marim, Loulé. É, no entanto, significativa a referência ao que parece constituir banhos privados na cidade de Lisboa, mencionando-se, no arrolamento das propriedades detidas pela Ordem de Santiago nessa cidade, uma parte dos banhos que tinham sido de mestre João (“*Et habent partem in domibus. et in balneis que fuerunt magistri iohannis*”) (1220-1221) – José Manuel Vargas, “O património das Ordens Militares em Lisboa, Sintra e Torres Vedras, segundo uma inquirição do reinado de Afonso II”, in *Ordens Militares: guerra, religião, poder e cultura. Actas do III Encontro sobre Ordens Militares*, vol. II, Lisboa, 1999, p. 121.

<sup>263</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Afonso IV*, organização de A.H. de Oliveira Marques, vol. II, Lisboa, 1992, doc. 51, p. 108. No reino de Valência os banhos (assim como os caravansais)

A utilização destas práticas recua, no entanto, à semelhança do que se faz sentir no resto da Europa, conjugando uma específica apreensão biológica do corpo, com a deslocação das percepções de decência e pudor<sup>264</sup>, determinadas pela própria ideologia cristã<sup>265</sup>, tornando supérfluos esses edifícios, alguns dos quais se encontravam abandonados e em ruínas, já em finais do séc. XIV.

Em 1390 são aforados, por D. João I, uns pardieiros que haviam sido banhos, em Faro<sup>266</sup>, referindo-se, também, em Silves, em 1472, “os chãos que em outro tempo fforam banhos”, os quais integravam igualmente o património régio<sup>267</sup>. As referências aos edifícios balneares de Elvas datam da segunda metade do séc. XIII, sendo, contudo omissas daí em diante<sup>268</sup>. Em Moura, mencionam-se ainda “as aruores dos banhos”, em 1457, não existindo, no entanto, qualquer elemento que permita aferir da sua utilização<sup>269</sup>. Também de um período tardio data a informação de Alcácer do Sal, onde, em 1443, o administrador de Santa Maria dos Mártires empraza a particulares umas casas de morada com seus “Baynhos e logradores”<sup>270</sup>. Em Évora registam-se, no antigo arrabalde de Alconchel, três banhos públicos que eram explorados por particulares (mas cujos parâmetros cronológicos não são referidos)<sup>271</sup>.

A privatização destes espaços parece acompanhar uma diminuição da sua importância na sociabilidade medieval<sup>272</sup>, numa postura que comporta uma redução drástica de frequência dos mesmos e, necessariamente, um correlativo decréscimo dos réditos que daí advinham, determinando o próprio

---

serão, igualmente, objecto de apropriação dos poderes senhoriais – cf. R.I. Burns, “Baths and Caravanserais in Crusader Valencia”, in *Speculum* 46 (1971), pp. 443-458.

<sup>264</sup> Cf. Georges Vigarello, *O Limpo e o Sujo. A Higiene do Corpo desde a Idade Média*, Lisboa, 1988, especialmente pp. 25-37.

<sup>265</sup> A.H. de Oliveira Marques, “A higiene e a saúde”, p. 90.

<sup>266</sup> I.A.N./T.T, Chancelaria de D. João I, livro 2, fl. 10 v.; Livro 6 de Odiana, fl. 273 v.

<sup>267</sup> *Livro do Almoxtarifado de Silves (Século XV)*, identificação e transcrição de Maria José da Silva Leal, Lisboa, 1989, p. 13

<sup>268</sup> Fernando Manuel Rodrigues Branco Correia, *Elvas na Idade Média*, vol. I, pp. 404-405

<sup>269</sup> Santiago Macias, “Moura na baixa Idade Média: elementos para um estudo histórico e arqueológico”, in *Arqueologia Medieval* 2 (1993), p. 144.

<sup>270</sup> Maria Teresa Lopes Pereira, *Alcácer do Sal na Idade Média*, p. 115.

<sup>271</sup> M<sup>ª</sup>. Ângela Rocha Beirante, *Évora na Idade Média*, p.399

<sup>272</sup> Veja-se, por exemplo, para um período anterior, as disposições sobre os banhos exaradas no modelo dos costumes de Castelo Rodrigo, determinando, por exemplo, os dias correspondentes às mulheres e aos homens – Cf. Luís F. Lindley Cintra, *A Linguagem dos*

desinteresse dos poderes senhoriais na sua exploração. Significativos desta evolução revelam-se os tombos da propriedade do soberano na cidade de Lisboa que, se em 1398, ainda referem os banhos do soberano na freguesia da Sé<sup>273</sup>, não os inserem já no arrolamento desses bens em períodos posteriores<sup>274</sup>.

Para os muçulmanos portugueses, a referência aos banhos públicos nos seus bairros próprios são escassas, decorrendo, muito provavelmente, do carácter tardio das fontes, reveladoras de uma realidade em que o ciclo de aculturação se encontrava, neste aspecto, já completado. Assim, apenas se documentam aos banhos da mouraria de Lisboa, o que é significativo de como a mentalidade da sociedade envolvente penetra dentro dos muros das mourarias, subvertendo os próprios parâmetros canónicos do islamismo, e criando padrões comportamentais próximos da realidade cristã. E, neste aspecto, a evolução desses banhos é exemplar.

Sitos num dos limites do bairro, na esquina da Rua de Benfica com a Rua Grande Direita<sup>275</sup>, a sua propriedade é detida, pelo menos no séc. XIV, pelo soberano, que, em 1311, os afora a Domingo Peres e sua mulher, Elvira Eanes<sup>276</sup> (1311-X-14), possivelmente com o objectivo de proceder à sua exploração, já que ainda em 1375, se detecta, nas confrontações de duas propriedades régias, a menção explícita aos banhos do soberano<sup>277</sup>, como se cumprissem, ainda, a sua função original. Contudo, em 1393, D. João I afora "*huuns pardieiros (...) que soyam de seer banhos*", a Mafamede (Muhammad), filho de Custas, "*pera fazer em elles casas*" (1393-VII-8)<sup>278</sup>, não se registando, depois dessa data, qualquer tentativa de recuperar o edifício para o seu primitivo uso, consignando a sua transformação efectiva em espaço habitacional e/ou artesanal. Perdura, contudo, a memória das suas

---

*Foros de Castelo Rodrigo*, Lisboa, 1959, tit. XXXVIII – XXXV, p. 81.

<sup>273</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 314, fl. 3 v. No reinado de D. Afonso III refere-se, também, a delimitação de uma propriedade "*apud Balnea domini Regi*" - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 155.

<sup>274</sup> Estes tombos registam-se para os anos de 1453-1454, 1465-1466, 1506 e 1508 - I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nºs 317, 319, 318 e 333, respectivamente.

<sup>275</sup> Luís Filipe Oliveira; Mário Viana, "A Mouraria de Lisboa no século XV", in *Arqueologia Medieval* 2 (1993), p.198.

<sup>276</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 314, fls. 103 v. – 104..

<sup>277</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Fernando, livro 1, fl. 167 e fl. 184 v.

primitivas funções, mencionando-se *as casas que foram banhos* ainda em 1425<sup>279</sup> e 1436<sup>280</sup>.

Se este abandono implícito de um dos traços marcantes da civilização árabo-islâmica não implica, necessariamente, uma completa subversão das fronteiras determinadas pela percepção corporal, parece, contudo, indiciar uma grande proximidade com os padrões mentais da maioria<sup>281</sup>, embora a água continue a ser uma referência fundamental nos actos litúrgicos. As cinco orações diárias obrigatórias pressupõem abluções prévias, razão pela qual se regista um poço no quintal da mesquita grande<sup>282</sup>, situando-se, a pequena, numa zona particularmente privilegiada nesse aspecto, justamente perto do edifício dos banhos<sup>283</sup>.

Mas, e pese à maior ou menor aproximação dos contextos mentais entre muçulmanos e cristãos, as barreiras corporais serão objecto de contínuas limitações, num crescendo que encontrará na Igreja o necessário suporte ideológico, na consecução de um objectivo prioritário: o de uma absoluta segregação dos membros das duas minorias, cuja convivalidade com os cristãos resulta *“em dapno e despendio de suas almas”*<sup>284</sup>.

A prioridade, na perspectiva cristã, passa, necessariamente, pelas relações sexuais, consignando-se, nas *Ordenações Afonsinas*, a interdição de ajuntamento carnal de judeu ou mouro com cristã ou, inversamente, de cristão com moura ou judia, para o que se invoca a necessidade de guardar a *Ley de Deos* (no que sugere uma aplicação do cânone 68 do Quarto Concílio de Latrão, de 1215<sup>285</sup>), *“por serem gentes de Leyx desvairadas, e de tal*

<sup>278</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 2, fl. 88

<sup>279</sup> *Idem*, livro 4, fl. 92;

<sup>280</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Duarte*, edição preparada e revista por João José Alves Dias, vol. 1, tomo 2, Lisboa, 1998, doc. 1119, pp. 341-342; doc. 1122, p. 345

<sup>281</sup> Aspecto que contrasta com a análise de alguns historiadores relativamente à questão mais tardia dos mouriscos, que enfatizam a noção de *tahāra* enquanto categoria conceptual que define a identidade muçulmana e que, naturalmente, a afasta irremediavelmente do grupo cristão. – cf. Mercedes García Arenal, “Moriscos – estado de la cuestión”, in *Islão minoritário na Península Ibérica*, ed. de Adel Sidarus, Lisboa, 2001, pp. 45-66, especialmente pp. 55-60. Os traços identitários, nomeadamente o da problemática da contaminação material, exarcebam-se, de facto, em contextos hostis e persecutórios, o que diferencia sensivelmente a questão mudéjar da mourisca.

<sup>282</sup> Luís Filipe Oliveira; Mário Viana, *op. cit.*, p. 198.

<sup>283</sup> *Ibidem*

<sup>284</sup> Como, em 1403, se enuncia no sínodo de D. João Esteves da Azambuja - *Synodicum Hispanium. II Portugal*, art. 11, p. 329.

<sup>285</sup> Cf. F. Fernández y González, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, Madrid, 1955 (ed. fac-similada de 1866), doc. XII, pp. 307-308.



*ajuntamento se poderia ligeiramente seguir cousa de grande desserviço ao Senhor Deos*". A pena correspondente seria a mais severa, a morte, exceptuando-se, contudo, os casos em que a mulher era forçada ou ignorava que o seu parceiro era um membro das minorias, circunstâncias em que não sofreria penalidade alguma<sup>286</sup>. O rigor do castigo não se revela, contudo, suficientemente persuasivo para impedir estes códigos comportamentais, profundamente enraizados na sociedade medieva, como o demonstram bastamente as cartas de perdão a eles atinentes, relevando de uma estreita proximidade física e de uma convivalidade quotidiana que, pese à força da lei, e às insistentes disposições sinodais em contrário, não será, de facto, erradicada.<sup>287</sup>

O símbolo mais visível e tangível desta fronteira, situa-se, porém, na própria corporalidade enquanto factor social e socializante, ou seja, expressa através do vestuário, numa comunicação em que a presença de códigos e a correspondência quase imediata entre o referente e o signo, identifica em tanto que materializa a hierarquização da sociedade medieva. O *fiqh* regula estritamente a maneira como cada um dos sexos se deve vestir, tratando de substituir, às formas anatómicas do corpo, um simbolismo sexual do vestuário, que implica, para além de uma função utilitária, a própria transcendência do biológico pelo teológico, numa ética que regula, não apenas a definição dos trajes, como as cores a serem utilizadas ou os cuidados corporais (em que a barba, por exemplo, é objecto de amplas disposições, reconhecendo-se o estatuto social de um homem em função do comprimento, forma e cor da mesma)<sup>288</sup>. Com este vector identitário conflui, nas sociedades cristãs, o imperativo da distinção vestimentária entre os membros dos três credos, propugnado pelo papado, uma vez mais no Quarto Concílio de Latrão, de 1214,

---

<sup>286</sup> *Ordenações Afonsinas*, livro V, tit. XXV, pp. 94-95. A jurisdição destas causas parece, no entanto, gerar alguma polémica com as autoridades eclesiásticas, referindo D. João Esteves de Azambuja, arcebispo de Lisboa, entre as coisas que "a nós pertecem abssolluçom ou aaquelles que pera ello nosso poder teem", "aquelles que jazem com judias ou com mouras ou aquellas que jazem com mouros ou judeus" - *Synodicum Hispanium. II Portugal*, p. 321.

<sup>287</sup> cf. Capítulo 4, item 4.3.3.

<sup>288</sup> Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, pp. 46-50. Embora omissa na documentação arquivística, a barba deveria representar um vector de identidade para os muçulmanos portugueses, referindo-se no *Cancioneiro Geral* uma comparação "com barba de mouro" - *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, fixação do texto e estudo por Aida Fernandes Dias, vol. I, Lisboa [imp. 1990], p. 160.

e cuja aplicação, em Portugal, se revela apenas tardiamente, decorrendo as primeiras referências do reinado de D. Pedro I.

O comum de Moura agrava-se ao soberano pelo facto de, sendo eles *“homens lauradores e de grande afam”*, não poderem executar as respectivos tarefas com *“as aljubas que eu mando trazer a todollos mouros do meu senhorio”*, aspecto exarcebado, ainda, pela obrigatoriedade de dois palmos de largura das respectivas mangas. O soberano, embora cedendo neste último aspecto, ao determinar que estas poderiam ser menores, reitera, a determinação de, quando circulassem, trazerem *“suas alujbas [sic] ou albernozes de qualquer pano segundo as pessoas forem”*, com *“quartos diante nos peitos”* sobre todos os trajes, *“de guisa que sejam conhecidos por mouros”*, permitindo, não obstante, que as pudessem tirar ao chegar ao local de trabalho e enquanto aí laborassem (1359-II-18)<sup>289</sup>.

Um conflito irá surgir, posteriormente, entre os mouros da comuna de Lisboa e o alcaide pequeno da cidade, sobre a mesma temática, implicando o papel mediador do soberano.

Os muçulmanos da cidade invocam o costume, *“que eles usarom sempre”*, de trazer sobre as roupas *“albernozes, e escapulaios, e balandraes”*, tendo, contudo, o alcaide pequeno da cidade, proibido a utilização dos primeiros, pelo que solicitam ao soberano que lhes mandasse guardar os *“seos boos usos, e custumes, de que sempre usaarom, e custumaarom, maiormente que os ditos albernozes era traje usado, e costumado em terra de Mouros”*. D. Duarte, vistas as cartas, privilégios e a ordenação feita sobre os trajes, e ouvido o alcaide pequeno, delibera a favor dos mouros da cidade, consignando que *“andem assy como sempre andarom, visto como o traje, que ora trazem, he assaz devisado dos dos Chrisptaãos, e o sempre assy trouverom”* (1436-XI-22)<sup>290</sup>.

O texto, inserto nas *Ordenações Afonsinas*, irá servir de base para a lei geral de D. Afonso V, aplicável a todos os mouros forros do Reino, que especifica as indumentárias obrigatórias aos membros desta minoria:

<sup>289</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I*, doc. 360, p. 143.

<sup>290</sup> *Ordenações Afonsinas*, Livro II, tit. CIII, pp. 536-538.

- aljubas com aljubetes, “segundo que as sempre trouverom e acustumaram a trazer”, com mangas tão largas “que possam revolver em cada huma dellas huma alda de medir pano”;
- quando envergassem albornozes, estes deveriam ser fechados e cosidos, com os seus escapulários;
- ao utilizarem balandrais ou capuzes, deveriam também trazer escapulários detrás, “como de sempre trouxeram”.

A pena aplicada pela omissão deste vestuário, seria a perda da respectiva roupa, metade da qual caberia ao alcaide pequeno, destinando-se a restante às “pontes, e fontes, e calçadas do dito Lugar”, e a prisão por tempo indeterminado ou, por um período de quinze dias, se, envergando as indumentárias especificadas, não se seguisse, contudo, rigorosamente as prescrições previstas na ordenação<sup>291</sup>.

No entanto, esta lei será, posteriormente, objecto de mais um agravo dos muçulmanos de Lisboa, que protestam contra o facto de, contra seu costume e de todos os mouros forros do Reino, serem obrigados a envergarem as capas “todas cosseitas E carradas per diante”, o que as tornava “muyto pejudas” para trabalhar, solicitando que tal situação lhes fosse corrigida e repostado o seu costume, o que lhes é outorgado pelo soberano, permitindo-lhes trazer as referidas capas abertas por diante com seus *capelos de capuz* (1454-XII-11)<sup>292</sup>.

As normas pressupunham, pois, uma particularidade vestimentária, por vezes globalmente designada por *traje de mouro*<sup>293</sup>, em que o costume e, implicitamente as regras canónicas do Islão (postulando que as roupas não deveriam ser justas, nem moldar os contornos do corpo), se materializam nas túnicas largas, a aljuba, o balandrau, e o albornoz, e no revestimento da cabeça (em que o termo *escapulário* parece, neste contexto concreto, remeter para os capuzes adscritos aos mantos), numa expressão identitária traduzida pelos próprias signos linguísticos decorrentes da língua árabe (aljuba > *al-ğubba*; albornoz > *al-burnus*)<sup>294</sup>. E se a aljuba se perfila, igualmente, como traje

<sup>291</sup> *Idem*, pp. 538-539.

<sup>292</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 10, fl. 119 v.

<sup>293</sup> Cf. I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 10, fl. 119 v.; livro 14, fl. 61.

<sup>294</sup> Características que se parecem aproximar das das camadas populares nos períodos almorávida e almóada – Manuela Marín, “La vida cotidiana”, in *El Retroceso Territorial de Al-*

adoptado pelos cristãos<sup>295</sup>, o vector de discriminação e de subalternização desta minoria não será obliterado, reflectindo-se na obrigatoriedade da largura das mangas (que ressalta tanto dos queixas dos muçulmanos de Moura, como da ordenação geral), que, pressupondo uma dupla distinção no próprio vestuário, se constitui, também, como vector inibidor e obstaculizante da relação do corpo com o mundo perceptivo envolvente, condicionador, por si só, de uma expressão gestual diferenciada e de uma postura própria nas actividades quotidianas (sobretudo evidente quando em conjunto com cristãos), nomeadamente pela questão da acessibilidade aos objectos<sup>296</sup>.

Por outro lado, o postulado da ordenação dirige-se apenas ao vestuário exterior (porquanto é de facto a *exterioridade*, enquanto objecto de percepção visual, que se pretende atingir), intentando clausurar por completo a corporalidade do muçulmano dentro de um vestuário cerrado, os albornozes cosidos, de que, no entanto, o costume muçulmano justifica a respectiva supressão. É este carácter de *exterioridade*, aliás, que fundamenta a concessão outorgada a Brafome (Ibrāhīm), mouro solteiro de Setúbal, de envergar qualquer pano de seda, “*assy giboões como em outras rroupas*”, desde que o faça sob o *traje de mouro* “*E doutra maneira nom*” (1466-IV-25)<sup>297</sup>. O diploma consigna o que, pelo menos no séc. XV, parece propugnar uma aproximação vestimentária entre os membros dos três credos, embora, nos casos dos muçulmanos, parcialmente envolta sob mantos amplos, registando-se uma utilização indiferenciada da camisa<sup>298</sup>, como se verifica através de uma agressão perpetrada contra o alcaide mouro de Évora, Ale (‘Alī) Jaiam por dois dos seus correligionários, em que se agrava, não apenas da ferida recebida

---

*Andalus - Almorávides y Almohades – siglos XI al XIII (=Historia de España Ramón Menéndez Pidal, VIII/2)*, coord. e prólogo de Maria Jesús Viguera Molins, 2ª ed., Madrid, 1998, p. 393.

<sup>295</sup> Cf. A. H. de Oliveira Marques, “O traje”, in *A Sociedade Medieval Portuguesa*, 3ª ed., Lisboa, 1974, fig. 31.

<sup>296</sup> A questão das mangas como factor de humilhação e discriminação dos grupos minoritários revela-se já anteriormente nas medidas tomadas pelo califa almóada al-Mansūr (1198/1199) que, segundo as fontes cronísticas, compeliu os judeus dos seus domínios a envergar um traje específico de cor azul, com “mangas muito compridas que chegavam quase até aos pés” - Manuela Marín, “La vida cotidiana”, p. 393.

<sup>297</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 14, fl. 61

<sup>298</sup> Sobre a vulgarização desta peça de vestuário e a consequente transformação nas formas de trajar a partir do séc. XIV, cf. A. H. de Oliveira Marques, “O traje”, pp. 34-35; Georges Vigarello, *O Limpo e o Sujo. A Higiene do Corpo desde a Idade Média*, pp. 47-50.

(uma “*rascadura no papo de uma unha*” que sangrara) como ainda do facto de lhe ter sido rasgada essa peça de vestuário (1473-XI-10)<sup>299</sup>.

Aspecto que, aliás, ressalta dos capítulos gerais das cortes de Santarém, de 1451, em que os procuradores populares, ao insurgir-se contra o uso de tecidos preciosos por parte dos elementos minoritários, referem expressamente o facto de “*muitos mouros de Nossos Reynos*” envergarem “*gibões de seda e vestiduras de gram preço*”, solicitando que mouros e judeus “*nom traguam barretes nem camisas franzidas nem capellos de trufas nem pano de seeda em gibooes nem nos sayos pano de moor vallor que de çimqoenta Reais brancos que se possa conhecer a nobreza de huuns e outros per Vestidos*”. A proposta recebe a anuência do soberano que exceptua, no entanto, os casos de recepção ao rei e de festas, em que seria permitido o uso desses trajés<sup>300</sup>.

A problemática é novamente retomada, pelos mesmos protagonistas, no reinado de D. João II, abarcando mesmo dois capítulos das cortes de Évora-Viana de Alvito, de 1482, que denotam um certo laxismo na aplicação e consecução das regulamentações legais e na consequente proximidade vestimentária entre os membros dos três credos.

O primeiro refere que “*parece aos Povos*” que mouros e judeus, assim como suas mulheres, deveriam, em sinais e trajés, andar “*como antigamente andavam*”, sendo passíveis do reconhecimento público como tal, o que, contesta o soberano, levar resposta noutra capítulo<sup>301</sup>. O segundo, onde, de facto, se concretiza essa réplica, trata de um ataque dirigido aos sinais exteriores de riqueza dos judeus (a que se junta o que parece constituir a objecção principal, “*E pior ainda é serem rendeiros*”), mencionando-se, no decorrer da argumentação, a “*dapnada dissullução amtre os judeus, mouros e Christaaos assy no viver como nos trajés*”. O soberano, face a um discurso que se baseia e explicitamente invoca o direito canónico, reitera, para os judeus, a interdição do uso da seda e a visibilidade do sinal *acostumado*, determinando, ainda, que não possam usar senão “*vestido çarrado*” e

<sup>299</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 33, fl. 44

<sup>300</sup> I.A.N./T.T., Suplemento de Cortes, maço 2, fl. 44 v.

<sup>301</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 118, fis. 157-158.



propugnando, no mais, o respeito da legislação vigente, embora, para a sua melhor consecução tenha mandado “*ora que se recolham todos a viver nas Judiarias*”. A pressão dos procuradores populares faz-se, igualmente, sentir, como que por arrastamento, relativamente aos muçulmanos, decretando-se que os “*Mouros das Mourarias (...) tragam todos os trajos como athé ora trouverom assi em vôdaz e Recebimentos, e outras festas, como continuamente*”, ressalvando, contudo, que não possam já envergar os “*capuzes abertos por diante*” mas somente “*çarrados, e sem mangaz, nem maneiras*”, ou, se os quiserem trazer abertos, tenham que apor uma lua vermelha no ombro<sup>302</sup>

A invisibilidade do vestuário interior acaba, pois, por se impor por força de lei, pese à anterior resistência mudéjar neste sentido, consagrando um processo de enclausuramento da própria corporalidade, enquanto resposta política às exigências das oligarquias municipais. Contudo, e apesar das ambiguidades da própria utilização do *traje de mouros*, o valor diferenciador do vestuário externo revela-se, durante um período de tempo considerável, suficientemente expressivo e imediatamente reconhecível para excluir a obrigatoriedade de outros tipos de distintivos<sup>303</sup>, mormente o do sinal imposto aos judeus (em conformidade com o disposto no 4º Concílio de Latrão, de 1215), cuja cor, conformação, tamanho e zona de aposição tinham sido cuidadosamente legislados por D. João I, com o objectivo de assegurar a respectiva visibilidade, em resposta aos protestos dos representantes populares<sup>304</sup>.

<sup>302</sup> *Idem*, fls. 172 v. – 173. Existe um outro traslado dos capítulos das Corte de 1472, também do séc. XVIII, que, no entanto, apenas transcreve o primeiro pedido dos procuradores populares, com a segunda resposta do soberano, ignorando a última petição dos primeiros e a anterior resposta do último - I.A.N./T.T., Cortes, maço 3, fls. 10-10 v. O carácter tardios destas produções poderá explicar uma hipotética deturpação do vocábulo “mangas” ou do contexto em que é utilizado, que não se revela consentâneo com as anteriores ordenações de D. Afonso V.

<sup>303</sup> Neste aspecto, aliás, o soberano praticamente nunca transige, verificando-se apenas uma carta de privilégio em que a faculdade de “*trazer quaaesquer vestidos que lhe prouuer*” é outorgada a Brafome (Ibrāhīm) Lexune, “*tanjedor*” e morador na mouraria de Lisboa (1485-XI-28) - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 1, fls. 124-124 v. No entanto, um diploma posterior, concedido devido a embargos da comuna ao cumprimento do primeiro, omite já essa benesse (1486-I-16) - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 1, fl. 95 v.

<sup>304</sup> Os sinais seriam vermelhos, de seis pontas, “*tam grandes, como o seu seello redondo*” e colocados na roupa exterior, na altura do peito “*a cima da boca do estamago*” - *Ordenações Afonsinas*, livro II, tit. LXXXVI, pp. 499 –501.

A inexistência de um traje específico justificaria, por si só, o argumento invocado de que os judeus se não “*devisavam dos Chrisptaãos*”, excluindo, *a priori*, os muçulmanos de uma ordenação similar, que, embora esboçada no reinado de D. Pedro (referindo-se, no diploma de Moura, os “*quartos diante nos peitos*”) não parece ter qualquer continuidade posterior, sendo, apenas, retomada, por D. João II, no sentido de minorar os agravos populares, e apenas nos casos em que o uso de vestes exteriores abertas permitia entrever os trajes similares aos dos cristãos. Esse mesmo sinal, contudo, funcionava, na centúria quatrocentista, como classificativo de uma dupla vertente, religiosa em tanto que estatutária, sendo a sua aplicação obrigatória, em qualquer caso, para os mouros cativos<sup>305</sup>, esbatendo-se, com essa medida, a delimitação visual que os separaria dos forros, simbolicamente reveladora de parâmetros mentais mais constrictivos e discriminatórios no último quartel do séc. XV.

Neste sentido, e pese a esta evolução, a população islâmica portuguesa revela uma adscrição cultural mais marcada do que a dos seus congéneres peninsulares, bem como uma expressão discriminatória menos vincada por parte da sociedade circundante. Em Castela, se bem que documentados os trajes próprios em diversas miniaturas da segunda metade do séc. XIII, a diferença do vestuário, a nível das camadas populares, parece progressivamente ter-se esbatido, conduzindo a imposições legais que permitissem a necessária distinção corporal, através das formas de penteado e da barba. Numa disposição de 1252 ordena-se que os mudéjares cortem o cabelo em redondo e usem as barbas segundo a sua tradição, reiterando-se as mesmas premissas nas Cortes de 1362. As proibições de utilizar determinados tipos de tecidos valiosos, peles, panos e sapatos de algumas cores, jóias de ouro e prata, que se estendem nomeadamente às mulheres, revelam-se uma constante até ao séc. XV, a que se junta, ainda, a obrigatoriedade do uso de um sinal azul sobre o ombro direito (acrescentando-se, para os varões, um capuz de cor amarelo-esverdeado), cujas primeiras disposições datam das Cortes de Palência, de 1312 e do Sínodo de Zamora de 1313<sup>306</sup>. Menos

<sup>305</sup> Cf. M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, *A comuna muçulmana de Lisboa (sécs. XIV-XV)*, p. 140. São vários os exemplos de mouros cativos condenados ao açoitamento por não trazerem o respectivo sinal – Cf. I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 17, fl. 84; livro 16, fl. 39.

<sup>306</sup> Cf. Miguel Angel Ladero Quesada, “Los Mudejares de Castilla en la Baja Edad Media”, pp. 62-65.

drástica nas medidas tomadas, a coroa catalã-aragonesa, combate, igualmente a uniformidade indumentária, que se parece exceptuar em Tortosa, onde os Costumes, recompilados entre 1272 e 1277-79, previam, de facto, uma marcada distinção vestimentária, assim como um corte de cabelo específico e a barba comprida, impondo progressivamente, ao longo do séc. XIV, o corte de cabelo preconizado em Tortosa, vestuário diferenciado e, mesmo, um sinal distintivo, aposto sobre o braço direito<sup>307</sup>.

A comparação remete para outro aspecto desta problemática, o referente ao vestuário feminino, que parece excluir-se das ordenações portuguesas (embora sumariamente enunciado nas Cortes de 1472), cuja preocupação se centra, naturalmente, no elemento masculino, o mais susceptível de participar nos espaços públicos comuns, enquanto agente de uma actividade económica reconhecida. De facto, no seu conjunto, a legislação pressupõe uma antinomia de género, que se estrutura em vectores antitéticos que postulam, para o homem, o mundo do trabalho, do público e da conseqüente visibilidade, e para a mulher os do domicílio, do privado, e de uma pretendida invisibilidade. Pressupostos que, advindo da própria mentalidade muçulmana, se materializam na *Declaração dos direitos dos mouros forros* na cláusula que consigna o facto de as mouras não pagarem direito sobre o trabalho, implicitamente porque o não exerceriam<sup>308</sup>. Mas que, igualmente, ressalta nas ordenações do reino que prevêm, apenas, o *ajuntamento carnal* entre os varões muçulmanos e judeus, e as cristãs, assim como uma uniformidade indumentária daqueles, que, em alguns casos, “*se vestem em abitos Christãos, nomeado-se por Christãos, e conversando com elles, nom seendo conhecidos por aquelles, que verdadeiramente som*”, com azo de pecar com alguma cristã, e cuja pena preconizada consistiria, “*sem outra sentença*”, em serem feitos cativos do soberano<sup>309</sup>.

O *fiqh* reafirma a demarcação dos limites sexuais da personalidade, propugnando uma clara distinção entre o aspecto exterior de ambos os sexos, numa dicotomia que, contudo, segundo os textos normativos, se reflecte, mais

<sup>307</sup> Cf. Maria Teresa Ferrer I Mallol, *Els Sarraïns de la Corona Catalano Aragonesa en el Segle XIV-Segregació i Discriminació*, pp. 41-60.

<sup>308</sup> “*E as mouras nom trabalham*” - *PMH-Leges*, p. 100; I.A.N./T.T., Gaveta 10, maço 12, doc. 17, fl. 11.

<sup>309</sup> *Ordenações Afonsinas*, Livro V, tit. XXVI, p. 96.



nos tecidos e nas cores do que propriamente nos cortes do vestuário, participando de uma nomenclatura claramente ambígua, em que os mesmos termos designam, indiferentemente, as roupas masculinas e as femininas<sup>310</sup>. Contudo, pelo menos nos espaços públicos, o signo diferenciador do género reflecte-se na presença do véu, entendido numa perspectiva global, como qualquer peça levada pelas mulheres, com a intenção de tapar o corpo ou, pelo menos, parte dele<sup>311</sup>.

Apenas num diploma se consagram algumas linhas a esta problemática, justamente numa *carta de arras* que, datando de 1473, estabelece que o noivo entregue de *alfadia* (do árabe *al-hadiyya* – oferta nupcial) à futura esposa, “*huuma ajyuba galega de pano de Bristol de sete covodos e mais outra alyuba mourisca de quatro covodos de pano vermelho e mais humas argollas de prata de cinco honças de prata e mais huum alfame de linho com ourelas de seda e mais huum alaanbuz tunicil e mais huuma enxeravia mourisca*”<sup>312</sup>. Sob o ponto de vista da indumentária, referem-se, como no caso masculino, as aljubas, mas também um *alambuz* (que parece advir do árabe *al-lubūs*, no sentido genérico de *roupa, vestido*) um *alfame* (>*al-lifām*), ou seja, véu, que se constitui, aliás, como a peça mais luxuosa do conjunto (referindo-se a sua guarnição em seda), e, finalmente, o que parece constituir um adorno ou cobertura para a cabeça, a *enxeravia*<sup>313</sup>, num conjunto pautado pela relativa modéstia do donativo, reveladora da adscrição social dos nubentes.

É de referir que dois destes termos (*alambuz* e *alfame*) não foram importados para o português (sendo, por isso, omissos nos respectivos dicionários), surgindo o vocábulo *alfareme*, para designar o véu das mulheres<sup>314</sup>, como se manifesta numa poesia do *Cancioneiro Geral*<sup>315</sup>. Aspecto

<sup>310</sup> Manuela Marín, *Mujeres en al-Ándalus*, Madrid, 2000, p. 187.

<sup>311</sup> *Ibidem*, p. 188. A transcendência do uso do véu constitui-se como “uma verdadeira teologia da manutenção da pureza feminina”, projectando-se metaforicamente na casa muçulmana que constituirá um “véu de pedra”, substituindo o véu de algodão ou de lã” - Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, pp.49-50.

<sup>312</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de S. Vicente de Fora (2ª incorporação), caixa 29, doc. 18.

<sup>313</sup> A palavra árabe *šarbiyya*, significa “banda, fita, atilho para a cabeça” – cf. “Enxaravia”, in *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, 3ª ed., vol. II, Lisboa, 1977, p. 415. O mesmo termo é assinalado no *Elucidário*, mas num outro contexto, definindo-se como uma “beatilha de seda vermelha”, que as alcoviteiras deviam trazer na cabeça, como insígnia oprobiosa, enquanto não partiam para o desterro – Fr. Joaquim de Santa Rosa de Viterbo, *Elucidário*, ed. crítica de Mário Fiúza, vol. II, Porto, 1966, p. 221.

<sup>314</sup> Do árabe, *al-harām*, “proibido, ilícito”, que em português medieval, apresenta também outras acepções – cf. “Alfareme”, in Fr. Joaquim de Santa Rosa de Viterbo, *Elucidário*, vol. I, p. 351.

que, provavelmente, remete para uma diferenciação entre o aspecto da mulher islâmica e o da cristã, também pela utilização desse adereço. De facto, as próprias denominações do diploma apontam neste sentido, veiculando a enunciação das vestes em árabe, significativamente reforçadas pelo aposto *mourisco* que, implicitamente, se contrapõe a um vestuário percebido como *cristão*.

O véu será, aliás, referido num outro diploma que, contemplando um furto a Ale (°Ali) Cansado, de Loulé, refere terem-lhe sido sonegados “*alJubas veeos E Joyas d'ouro E de prata*” (1439-VI-3)<sup>316</sup>, numa enunciação que abrange, igualmente, outro aspecto da corporalidade, o dos respectivos objectos de adorno. De facto, às argolas de prata, prometidas na carta de arras, juntam-se as múltiplas menções a jóias exaradas em cartas de perdão, globalmente designadas mas não descritas, reiterando-se, contudo, num alegado roubo a uma muçulmana de Évora, Aixa (°Ā'īša) (1452-VII-5), a menção, nessa categoria, uma vez mais de argolas<sup>317</sup>, o que pressupõe uma certa generalização desse tipo de ornamentos (muito possivelmente brincos) entre as muçulmanas portuguesas. Aspecto que se comprova, aliás, numa cláusula exarada das *Ordenações Afonsinas*, em que se estabelece pertencerem à mulher casada, entre outros bens, “*abotoaduras, e chapas, e argollas, e fios de aljofar, e anees, e todos outros guarnimentos (...) deputados para uso da mulher*”<sup>318</sup>.

A documentação é omissa sobre os tecidos, cores (exceptuando o vermelho da aljuba atribuída na carta de arras), cosméticos ou perfumes, cujo uso, no entanto, caracterizava a sociedade islâmica peninsular<sup>319</sup>. O *fiqh*, ao postular a interdição dos tecidos de seda e das jóias de ouro aos homens, autoriza-os, contudo às mulheres<sup>320</sup>, para as quais os adornos constituem, também, uma reserva de capital, adquirida aquando dos intercâmbios

<sup>315</sup> “*Mas vos yreis embuçadas / dalfareme de çendal / de tres moços agoardada, / muy olhada, / poys nom vay nenhuma tal.*” - *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, fixação do texto e estudo por Aida Fernandes Dias, vol. III, Lisboa, [imp. 1993], p. 212.

<sup>316</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 19, fl. 16

<sup>317</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 12, fl. 93 v.

<sup>318</sup> *Ordenações Afonsinas*, livro II, tit. XXVIII, p. 238

<sup>319</sup> Cf. Manuela Marín, *Mujeres en al-Ándalus*, pp. 208-217.

<sup>320</sup> Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, p. 47; Manuela Marín, *Mujeres en al-Ándalus*, p. 212.

económicos que formalizavam os contratos matrimoniais<sup>321</sup>. No entanto, a utilização da seda, mesmo entre o género masculino, generalizou-se em al-Andalus<sup>322</sup>, sendo igualmente adoptada pelos mudéjares nacionais, como se verifica nos protestos populares das Cortes de 1451 ou no privilégio outorgado a Brafome (Ibrāhīm), de Setúbal, embora remetida para a interioridade do vestuário, numa não-visibilidade imposta no espaço público comum. As próprias ordenações do Reino consignam esta realidade, ao determinar que aos muçulmanos aquantados em cavalos e bestas de garrucha que *“teverem algumas roupas de seda, como elles acostumam trazer”*, sejam avaliadas para os primeiros, apenas duas vestimentas suas e duas de suas mulheres, e para os últimos, a sua totalidade, excluindo-se *“as outras roupas de panno de lãa. ou de linho”*<sup>323</sup>.

Este critério permite entrever a pluralidade de que se revestem esses *espaços públicos*, enquanto determinados e hierarquizados por uma mentalidade e ideologia dominantes: a uma concepção abrangente de um espaço em que, relutantemente, (sobretudo a partir, do séc. XIV) se condescende com a (necessária) presença de mouros e judeus, contrapõem-se as áreas próprias de vivência, também elas portadoras de uma outra diferenciação dos conceitos de público e privado. E, neste aspecto, o vestuário parece reflectir essa mesma dicotomia, identificando socialmente não apenas através dos trajes exteriores, intimamente relacionados com uma área partilhada com os cristãos (como se refere no diploma de Moura, relativamente ao material têxtil dessas vestes *“de qualquer pano segundo as pessoas forem”*), como também numa ambiência ainda pública, mas já no domínio diferenciado das mourarias, pela indumentária subjacente, também ela susceptível de parâmetros identificativos dentro da realidade social do próprio grupo.

---

<sup>321</sup> Manuela Marín, *Mujeres en al-Ándalus*, p. 213.

<sup>322</sup> Manuela Marín, “La vida cotidiana”, p. 394; Fernando Díaz Plaja, *A vida quotidiana na Espanha muçulmana*, Lisboa, 1995, p. 190.

## 2.3.2. Espaços circunscritos e espaços partilhados

### 2.3.2.1. As mourarias

É, igualmente, a problemática do espaço enquanto materialização de um etnocentrismo cristão, que se reflecte na obrigatoriedade de bairros próprios, propugnada a partir das Cortes de Évora de 1361, em resposta aos artigos gerais do povo, cujos procuradores alegam sofrerem os cristãos “*scandalo e noio*”, em alguns lugares do reino, onde judeus e mouros viviam “*misturados antre os christãaos*”, solicitando que aos mesmos fosse assignado “*logar apartado*” para morarem. A medida recebe a anuência de D. Pedro, especificando-se que a mesma se entendesse “*nas villas grandes e nos otros logares hu ouuer ata dez Judeus ou Mouros*”<sup>324</sup>. Se a ordenação reflecte, de facto, as preocupações já enunciadas no IV Concílio de Latrão da estrita separação entre os membros dos três credos, significativa é que a mesma seja exigida pelos representantes populares e, tanto quanto as fontes o documentam, sem qualquer prema da Igreja portuguesa.

Situação que, aliás, se reflecte posteriormente, quando, mais uma vez a voz dos procuradores do povo se ergue em defesa da aplicação das determinações do Concílio de Viena de 1311, que interditava aos muçulmanos sob domínio cristão a chamada do muezín à oração, e as peregrinações aos túmulos dos seus santos<sup>325</sup>. Neste caso concreto, a aplicação exigida referia-se, apenas, à primeira disposição, sendo solicitada nos capítulos gerais das Cortes de Coimbra de 1390, invocando-se a “*ordinhaçom (...) da santa Egreia*” que impedia “*aos mouros que façam em cada huum dia encouaçam de mafamede em sua misquita a quall se faz em blasfamy de deus*”, o que é aceite pelo soberano, ordenando que se guardasse “*a ordenaçom da Egreia em este caso*”<sup>326</sup>.

A introdução desta norma na legislação portuguesa faz-se, pois, de forma completamente distinta da que se verifica no reino catalão-aragonês,

<sup>323</sup> *Ordenações Afonsinas*, livro I, tit. LXXI, p. 484

<sup>324</sup> *Cortes Portuguesas. Reinado de D. Pedro I (1357-1367)*, ed. preparada por A.H. de Oliveira Marques e Nuno José Pizarro Pinto Dias, Lisboa, 1986, Capítulos Gerais, art. 40, p. 52.

<sup>325</sup> Cf. F. Fernández y González, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, doc. LXII, pp. 376-377.

onde a iniciativa da sua introdução recai, em 1318, sobre o poder central, por pressão da Santa Sé, decretando Jaime II a pena de morte para os respectivos infractores<sup>327</sup>. E, neste sentido, salienta-se o que parece uma abstenção dos prelados nacionais e o pouco empenho do papado junto do soberano português (numa percepção das diferentes dimensões do contingente de súbditos islâmicos, que avultaria, sobretudo, para o território valenciano), apesar de, na bula *Accedit nobis*, Gregório XI (1377-X-12) instar ao cumprimento das referidas determinações do Concílio de Viena<sup>328</sup>. Em contraponto, regista-se um protagonismo popular, concretizado, no entanto, num contexto tardio, apenas 79 anos após as decisões conciliares. Aspecto tanto mais relevante, quanto a convivalidade entre os membros dos três credos será objecto de constantes obstáculos legais e interditos sinodais, denotando uma prática quotidiana profundamente enraizada na sociedade medieva.

Em 1307, o sínodo de Lisboa de D. João Martins de Soalhães preconiza a excomunhão para os cristãos que sirvam judeus em sua casa ou que amamentem os seus filhos, medida que deveria ser anunciada pelos clérigos nos serviços religiosos festivos e dominicais<sup>329</sup>. D. João Esteves da Azambuja, arcebispo de Lisboa, denuncia, em 1403, “*a familiaridade ou participaçom doestadeira e avorecedoira, a qual alguuns nom boons christãaos e christãas nom avorecem nem ham vergonha de fazer com os judeus e com os mouros*”, estabelecendo que não sirvam cristãos em casas de membros das duas minorias, não lhes criem os filhos, nem vão às suas bodas e, ainda, que lhes não aluguem casas fora das mourarias e judiarias, ou, nos sítios em que estas não existirem, lhes impeçam trabalhar aos domingos e dias festivos e cozinhar carne publicamente às sextas-feiras e no período da Quaresma<sup>330</sup>. Revoga, contudo, a pena de

<sup>326</sup> A.M.C.M.L., Livro Primeiro de Cortes, art. 17, fl. 68 v,

<sup>327</sup> A medida encontrará, contudo, forte resistência por parte dos muçulmanos valencianos, assim como excepções parciais no espectro na respectiva aplicação, determinadas pela própria ambivalência régia, empenhada na recuperação demográfica das aljamas mudéjares – cf. Maria Teresa Ferrer I Mallol, *Els Sarraïns de la Corona Catalano Aragonesa en el Segle XIV-Segregació i Discriminació*, pp.87-95. Para uma síntese de todo este processo: Robert I. Burns, “Muslims in the thirteenth-century realms of Aragon: interaction and reaction”, in *Muslims under Latin Rule, 1100-1300*, ed. James M. Powell, Princeton, 1990, p. 95.

<sup>328</sup> DP, vol. I, doc. 141, pp. 161-162.

<sup>329</sup> *Synodicum Hispanium. II Portugal*, art. 9, p. 309.

<sup>330</sup> *Idem*, art. 11 e 12, p. 329.

excomunhão do seu antecessor, que recaía sobre os cristãos que recorressem a físico *“judeu, nem de homem da outra lei”*, tomassem suas *mezinhas* ou partilhassem suas *viandas*<sup>331</sup>. No séc. XV é o arcebispo de Braga, D. Luis Pires, que, em 1477, interdita *“a todollos infiees, judeus e judias, de todo nosso arcebispado”*, abrir tendas sitas fora dos seus bairros, nos Domingos e dias festivos, acrescentando, no final, uma referência aos mouros, que não teriam sido mencionados, *“porque somos enformado que os nom há nesta terra”*, mas nos quais, *“se os hi há ou ao despois ouver”* se deve, igualmente, entender a constituição<sup>332</sup>.

O próprio poder central estabelece, na segunda metade do séc. XIV, para a cidade de Lisboa, e em virtude da informação de alguns homens-bons, de que mulheres cristãs, *“per aazo e engano e arteirice do diabo”* cometiam *“pecado de fornizio”* com homens de outra lei, a proibição de elas penetrarem no arrabalde dos mouros, podendo apenas contornar a mouraria por caminhos especificados<sup>333</sup>, ressaltando a entrada nas judiarias da cidade apenas quando acompanhadas por dois homens cristãos, quando casadas, e por um, se viúvas ou solteiras. A pena para o judeu ou mouro que acolhesse qualquer mulher cristã em sua casa seria a morte. Determina ainda, o soberano, que qualquer elemento minoritário apanhado fora do respectivo bairro depois do pôr-do-sol, seria açoitado *“com pregom per essa cidade”* (1366-IX-19)<sup>334</sup>. No séc. XV a pena exarada nas *Ordenações Afonsinas* a mouro e judeu achado fora do bairro, *“acabadas as tres badaladas”* das Vésperas, é de dez libras de moeda antiga, arrecadadas pelo alcaide<sup>335</sup>, ao qual compete, ainda, a cobrança da multa de vinte e cinco libras aplicada aos membros das duas minorias apanhados a beber *“na taverna de Christãos”*<sup>336</sup>

<sup>331</sup> *Idem*, art. 23, pp. 335-336.

<sup>332</sup> *Idem*, art. 56, pp. 130-131.

<sup>333</sup> Cf. a delimitação destas vias em Luís Filipe Oliveira; Mário Viana, “A Mouraria de Lisboa no século XV”, Planta 1, p. 193.

<sup>334</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I*, doc. 1131, pp. 534-535.

<sup>335</sup> *Ordenações Afonsinas*, livro I, tit. LXII, item 13, p. 356

<sup>336</sup> *Idem*, item 17, p. 357

Neste contexto, e num período de alterações e de crise profunda, como se verifica ao longo do séc. XIV, serão as camadas populares as que mais sentirão a competitividade económica das minorias étnico-religiosas, (perspectivadas enquanto grupo e não indivíduos), reiterando, a ideologia propugnada pela Igreja, a interiorização de um vector religioso triunfante, em tanto que hierarquicamente superior. Vector que se perfila como estruturante da própria expressão identitária de um etnocentrismo que se consolida em contraponto à alteridade representada por mouros e por judeus. E, neste sentido, é na acção política que se manifesta activamente esta tendência, quer através da intervenção em Cortes, quer da actuação dos concelhos no alargamento progressivo das suas competências em detrimento das autoridades comunais (veiculando uma gradual transferência de jurisdições, apenas restringida pelo sincrónico processo de centralização do poder central), que se sublima numa conceptualização *importada* do discurso eclesiástico.

Deste modo, se a produção do *scriptorium* de S. Vicente de Fora de Lisboa propugna, neste período, uma visão específica do *mouro* enquanto servo do soberano<sup>337</sup>, o mesmo referente é utilizado pelo arcebispo de Braga, D. Luís Pires, em 1477, na constituição que proíbe mouros e judeus de trabalharem nas tendas fora dos respectivos bairros, nos Domingos e dias festivos, “*os quaaes pois som servos deviam seer contentes seerem leixados como de facto som e averem licença e franqueza como de facto ham*”, acrescentando um articulado mais contundente ao imputar aos mesmos um comportamento excessivo e provocatório, pois que, “*soportados, pella benignidade da piadosa sancta madre Egreja e pollas ordenações do Regno, mais sobejamente se estendem e devassam em muitas cousas em vituperio e desprezo da sancta fé catholica e grande escandallo dos fiiies christãos.*”<sup>338</sup>.

Esta imagética hierarquizadora de mouros e judeus enquanto servos e, como tal, subordinados e dependentes de uma benevolência cristã, é adoptada, igualmente, no discurso dos procuradores populares em Cortes, quando a bilateralidade de interesses os opõem, directamente, a esses

<sup>337</sup> Na *Crónica da Tomada de Lisboa aos Mouros e da Fundação do Moesteiro de São Vicente de Lixboa*, que justifica a sujeição dos cavaleiros mouros de Lisboa a Afonso Henriques, pelo facto de ficarem “*por seus servos para sempre*” - *PMH-Scriptores*, p. 408. Cf. Capítulo I, item 1.3.1.

<sup>338</sup> *Synodicum Hispanium. II Portugal*, art.56, pp. 130-131.

grupos minoritários. Assim, no caso dos muçulmanos, é a legislação que obriga os cristãos a pagar o dízimo também ao soberano, para além do da Igreja, ao adquirir terras de mouros, que leva à impetração de “os enfiéis que som servos teeem razom d’emrequyzer e os christãos ser pobres”<sup>339</sup>. No mesmo sentido se delineiam os protestos de Elvas, nas Cortes de Torres Vedras, de 1441, contra as isenções outorgadas a elementos das duas minorias no referente ao serviço de aposentadoria, alegando “grande sem razom o livre ser servo e o infieill isento”<sup>340</sup>.

O discurso político, revelador das relações que condicionam a interacção dos vários grupos, reflecte-se, logicamente, na perspectiva institucional dos concelhos sobre a convivialidade entre os membros dos três credos (repercutindo-se nas orientações da Igreja e nas ordenações gerais do reino), assim como na própria noção do espaço, cujo controle prioritário materializa no tecido urbano, tanto um exercício de poder das oligarquias municipais, como um etnocentrismo cristão face à alteridade religiosa. Aspecto que, em última análise, justifica o pedido dos procuradores populares no ordenamento dos bairros distintos para as duas minorias nos lugares onde eles não existiam, traduzindo, para além de uma exacerbação das fronteiras mentais, uma afirmação política do estrato popular com respeito ao domínio do espaço urbano e às próprias organizações comunais, que representam poderes paralelos. E, neste sentido, a acção da Igreja, como a do Estado ou dos concelhos, centra-se, uma vez mais, na contestação da *exterioridade* e *visibilidade* das manifestações públicas (e não, ainda, na refutação ideológica das crenças), enquanto perturbadoras de um domínio público que se pretende homogéneo e expurgado de qualquer discurso estranho ao dos valores da sociedade cristã, na definição de um espaço, também neste aspecto, progressivamente *cristianizado*.

Esta problemática não surge, de facto, apenas no século XIV. O próprio processo da *Reconquista* determina, como foi analisado, o pressuposto do afastamento do inimigo derrotado dos núcleos urbanos, propriamente ditos, num exercício de domínio que advém, no entanto, do soberano (e, provavelmente, dos restantes poderes senhoriais), no contexto de uma

<sup>339</sup> I.A.N./T.T, Chancelaria de D. Afonso V, livro 20, fl. 90 v.

<sup>340</sup> *Idem*, livro 2, fl. 9.



emergente apropriação e ordenação territoriais. Contudo, a sua concretização revela-se bastante flutuante, em conformidade com as diferentes evoluções locais, e mesmo, em alguns casos, tardia, sugerindo a documentação compulsada, que a ordenação geral do Reino terá sido, pontualmente, a responsável por uma efectiva consubstanciação dessa realidade. Que, no entanto, não terá um efeito imediato, como o testemunham as reclamações populares expressas nos capítulos gerais das Cortes de Coimbra de 1390, em que novamente é solicitado ao soberano que *“os judeus fossem morar dentro em suas Judarias E os mouros em seus aRaualdes se os no lugar em que viuem ouuer”*, não embargando os privilégios que em contrário tivessem, ao que anui D. João I, determinando mesmo que, onde esses bairros não existissem, os mesmos fossem *apartados* pelos juizes e vereadores do lugar<sup>341</sup>. Ou ainda, na carta do mesmo soberano ao concelho de Évora (muito provavelmente publicada igualmente noutros municípios), em que é reiterada a obrigatoriedade de mouros e judeus morarem nos seus bairros próprios e referida a proibição de os muçulmanos fazerem a chamada à oração nas suas mesquitas<sup>342</sup>.

Mas com estes aspectos externos e discriminatórios, concorre, logicamente, também um vector identitário, enquanto materialização do próprio exercício de poder comunal num espaço concreto, e, no sítios em que essas entidades administrativas não existem ou, entretanto, desapareceram, numa definição de um espaço comunitário, em que a coesão interna do grupo se afirma em tanto que se consolida, pela própria contiguidade física da vivência dos seus elementos, projectando num área pública, a expressão da prática religiosa, individualizadora do grupo como tal. A alteridade, inscreve-se, pois na paisagem, numa visibilidade que se pretende circunscrita pelos poderes cristãos, mas cujas medidas, em última análise, apenas tenderão a reforçar a homogeneidade cultural das minorias étnico-religiosas, numa materialização que se expressa de forma heterógena na tessitura urbana dos núcleos populacionais.

Os dados referentes às mourarias revelam-se, no seu conjunto, bastante tardios, datando fundamentalmente do séc. XV, permitindo, contudo delinear

<sup>341</sup> A.H.C.M.L, Livro 1º de Cortes fl. 66.

<sup>342</sup> Gabriel Pereira, *Documentos Históricos da Cidade de Évora*, Lisboa, 1998, p. 101.

uma tipologia de implantação destes bairros no que à Baixa Idade Média se refere.

1. Arrabaldes – O discurso dos procuradores populares às Cortes de Coimbra de 1390, referindo os *arrabaldes dos mouros* e *as judiarias*, reflecte, em certa medida, a realidade mais generalizada ao longo do país, em que, aos bairros muçulmanos corresponderá uma situação nitidamente periférica de arrabalde, em contraponto às judiarias, normalmente inseridas dentro dos núcleos urbanos. De facto, constituem-se em arrabaldes, pelo menos as mourarias de Lisboa, Leiria, Alenquer, Santarém, Moura, Silves, Faro<sup>343</sup>, Loulé<sup>344</sup> e Tavira (Cf. Figura 1 - Arrabaldes), numa situação geográfica diferenciada (a sudoeste das alcáçovas como em Moura, Leiria, e Silves, a norte, como em Lisboa ou Santarém ou, ainda, numa colina oriental, como em Alenquer<sup>345</sup>), mesmo em relação à posição relativa destes arrabaldes face aos respectivos centros urbanos. À proximidade física que se regista em Alenquer (onde o bairro se localiza muito perto da Porta da Vila, embora numa situação de isolamento determinado pelo seu urbanismo próprio e pela dificuldade dos acessos<sup>346</sup>), em Tavira (em que a Mouraria se encostaria, exteriormente ao próprio lanço da muralha<sup>347</sup>), em Faro, ou em Loulé<sup>348</sup>, registam-se igualmente ocorrências em que a distância é bastante mais marcada, como em Silves ou Leiria. Casos que, contudo, denotam uma evolução diferenciada: o primeiro centro urbano sofre uma marcada retracção, recuando para o interior das muralhas da almedina (quando a cintura árabe se estendia até o rio), numa estreita relação com o assoreamento do Arade e de um desenvolvimento económico,

<sup>343</sup> A área correspondente à mouraria de Faro foi identificada através de um topónimo, mas não ainda objecto de de um estudo intensivo – cf. Francisco Lameira, *Faro: a arte na história da cidade*, Faro, 1999, pp. 32-33.

<sup>344</sup> Neste centro urbano subsiste apenas, actualmente, um pequeno arruamento sem saída, denominado Rua da Mouraria, sito a sul do espaço amuralhado, do qual o separa a actual Rua Engenheiro Duarte Pacheco. Esta localização corresponde, contudo, à veiculada pela documentação medievá que situa esse bairro junto “a porta de farom” (BPE, ACSE, CEC 3 -VII-B, fl. 209), ainda hoje conservada.

<sup>345</sup> O que permite aproveitar melhor a insolação de um monte coroado por um castelo, como se verifica na generalidade das mourarias da zona de *Calatayud* - Francisco Javier García Marco, *Las comunidades mudéjares de la comarca de Calatayud en el siglo XIV*, Catalayud, 1993, pp. 138-139.

<sup>346</sup> João Pedro Ferro, *Alenquer Medieval (sécs. XII-XV). Subsídios para o seu estudo*, Cascais, 1996, pp. 67-68.

<sup>347</sup> Arnaldo Casimiro Anica, *Tavira e o seu termo - Memorando Histórico*, Tavira, 1993, p. 84.

<sup>348</sup> No exterior da Porta de Faro

## Figura 1

### Arrabaldes

#### 1.1. - Leiria

**Bibliografia:** A.H. de Oliveira Marques, Iria Gonçalves e Amélia Aguiar Andrade, *Atlas de Cidades Medievais Portuguesas (Séculos XII-XV)*, vol. I, Lisboa, 1990, p. 53.

#### 1.2. - Alenquer

**Bibliografia:** João Pedro Ferro, *Alenquer medieval (Séculos XII-XIV). Subsídios para o seu estudo*, Cascais, 1996, Gravura VIII, p. 59.

#### 1.3. - Santarém .

**Bibliografia:** A.H. de Oliveira Marques, Iria Gonçalves e, Amélia Aguiar Andrade, *Atlas de Cidades Medievais Portuguesas (Séculos XII-XV)*, vol. I, Lisboa, 1990, p.67.

#### 1.4. - Évora

**Bibliografia:** *Idem*, p. 85.

#### 1.5. - Silves

**Bibliografia:** *Idem*, p. 91.

#### 1.6. - Tavira (Planta de 1992)

**Bibliografia:** Arnaldo Casimiro Anica, *Tavira e o seu termo*, Tavira, 1993, p. 68,


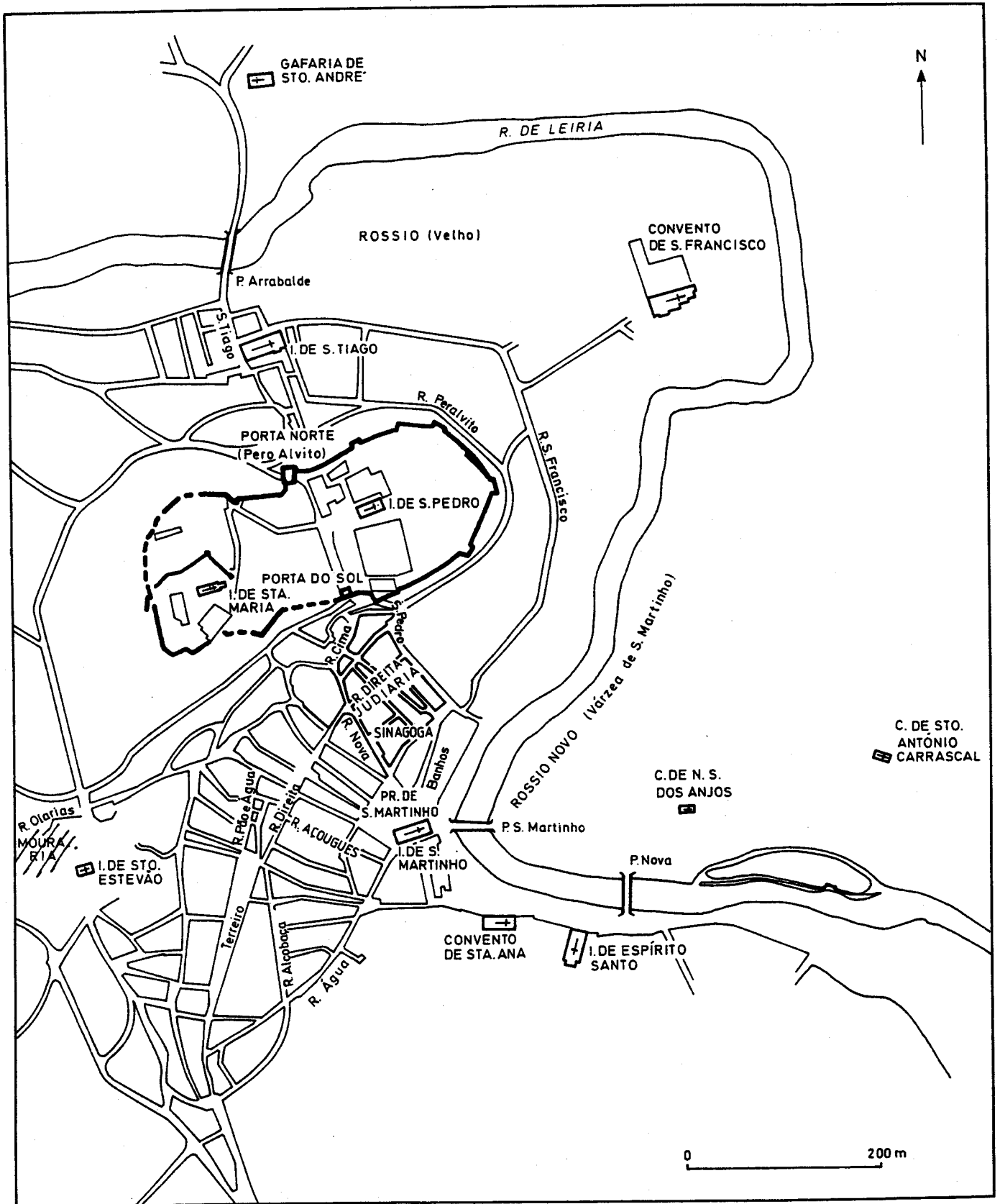
**Legenda:**  Mouraria

Figura 1.1.

LEIRIA



ALENQUER MEDIEVAL

Figura 1.2.

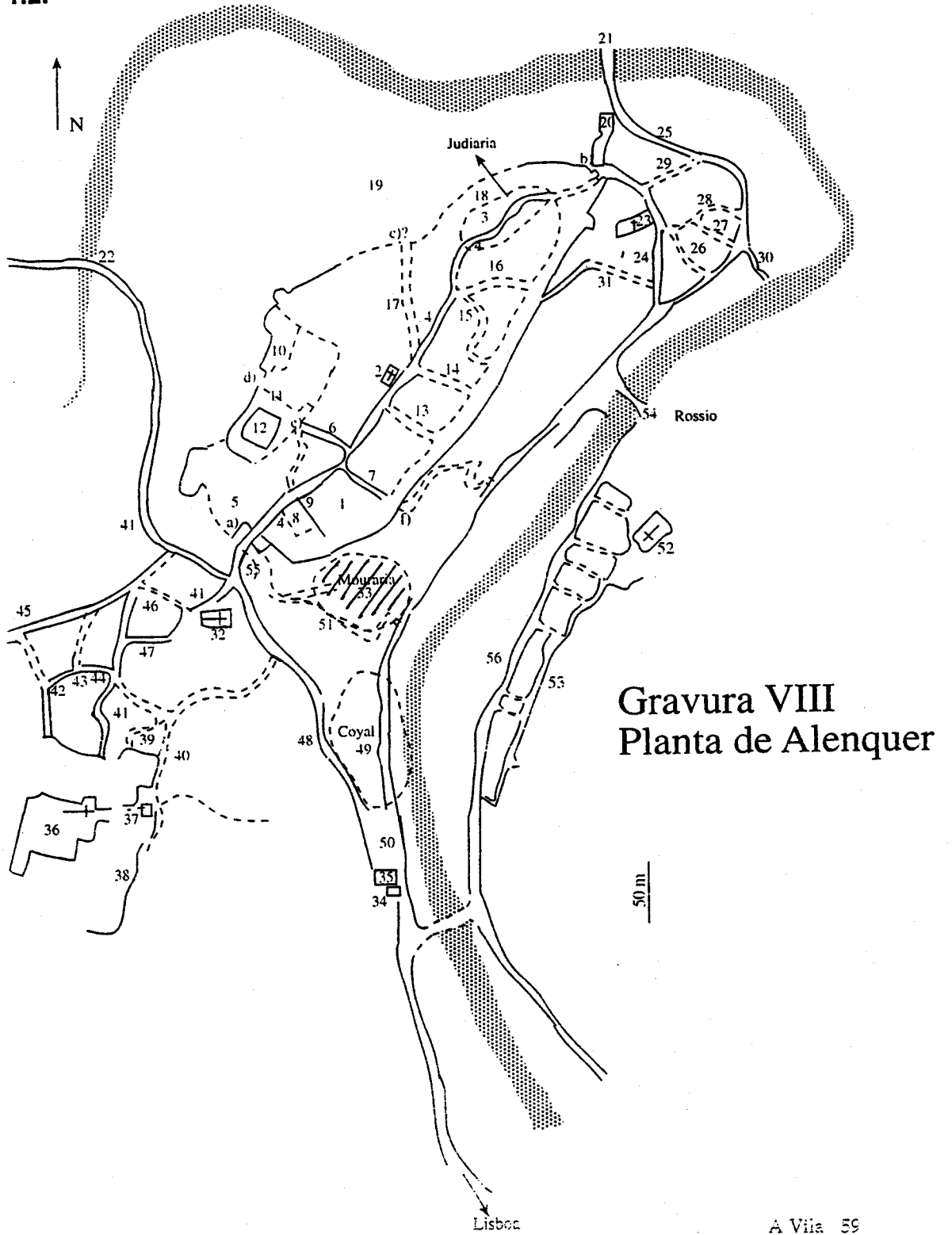
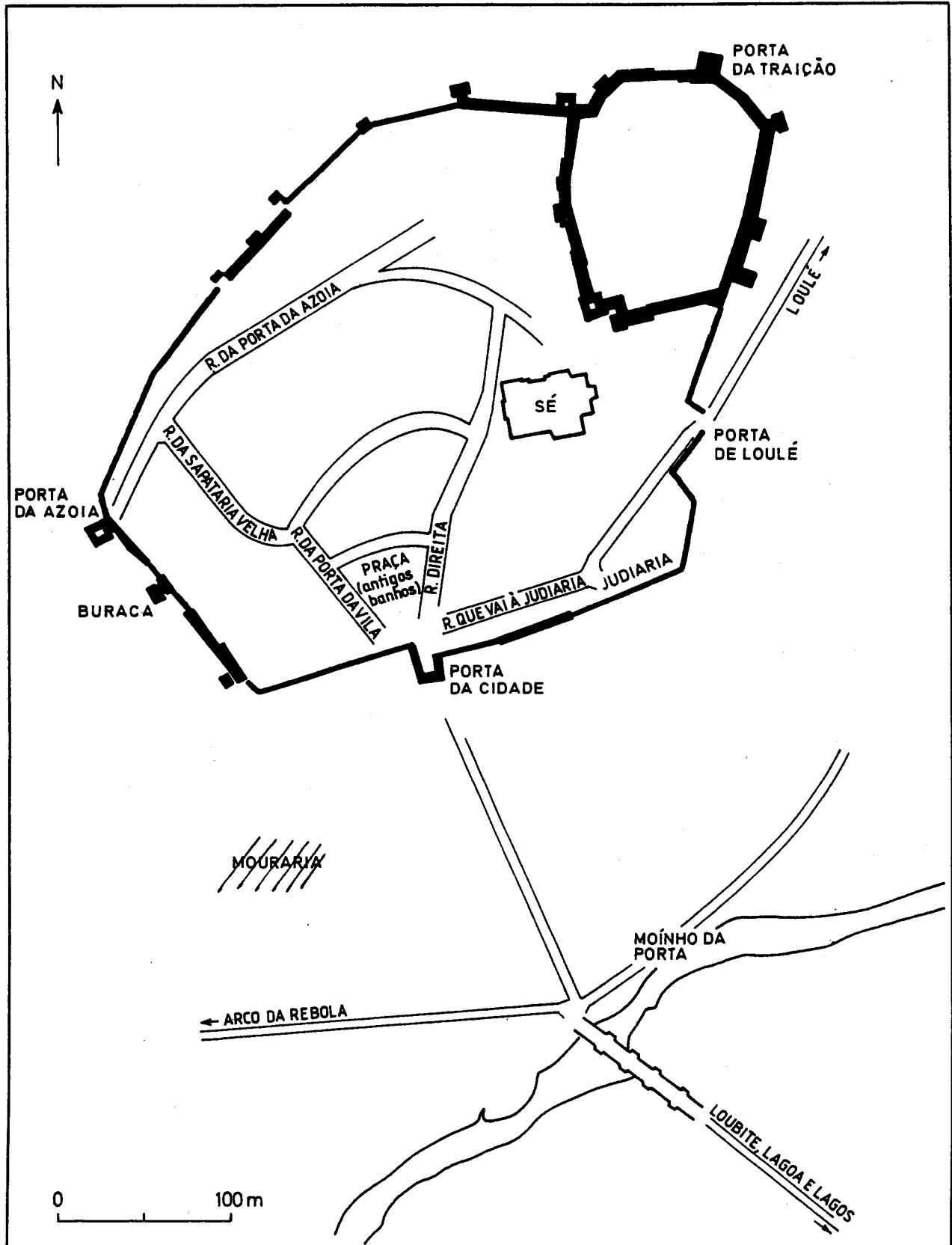






Figura 1.5.

SILVES







sobretudo, centrado no litoral algarvio<sup>349</sup>; em Leiria o crescimento urbanístico, que extravasa as muralhas da alcáçova, poderá ser o responsável pelo próprio estabelecimento islâmico numa zona já afastada do núcleo central, ou pelo esbatimento dessa distância física, determinado por uma crescente ocupação cristã do espaço para junto da própria mouraria, através do arrabalde de St<sup>o</sup>. Estevão.

Neste sentido, aliás, se patenteia o desenvolvimento de Moura e de Lisboa. No primeiro caso, ao arrabalde mais antigo, justamente o da Mouraria, sito numa área muito próxima do espaço infra-muros, acresce, na segunda metade do séc. XIV, o Arrabalde Novo, que se forma em torno da Igreja de S. João (a este do castelo), cuja expansão, no período quatrocentista, determina uma contiguidade com o bairro islâmico da cidade<sup>350</sup>. Relativamente a Lisboa, a sua mouraria, apesar de nunca ter sido abrangida pela nova cintura defensiva do séc. XIV, localizava-se, contudo, perto da porta de S. Vicente, uma das principais saídas da cidade em direcção a norte e ao seu interior agrícola, num contexto favorável, indutor de relações económicas entre os membros de ambas as religiões. Neste sentido, não apenas o crescimento da malha urbana aproximava, naturalmente, este espaço do das vivências cristãs, como era, ainda, propiciado pelo próprio dinamismo económico deste bairro, nomeadamente através da actividade oleira, que parece determinante na urbanização da Rua de Benfica (actual Rua do Benfamoso), espaço imediatamente exterior à mouraria, sito no prolongamento da Rua da Porta de S. Vicente, entre o caminho para S. Lázaro e a Rua de Dentro da Mouraria. De facto, a transformação dessa área rural num arruamento de carácter artesanal e comercial, que se perspectiva a partir de finais do séc. XIV, ter-se-á devido a uma primeira fixação de oleiros muçulmanos, a que se seguiram os seus congéneres cristãos, levando mesmo à sua designação como "*Rua onde vendem as olas*" ou "*Rua Direita onde vendem a louça*"<sup>351</sup>. Outra área, desta feita sita a norte do bairro, na direcção do almocavar, será objecto de ocupação posterior, determinando, mesmo, a designação de Arrabalde Novo ou Mouraria

<sup>349</sup> Maria de Fátima Botão, *Silves: A capital de um reino medieval*, Silves, 1992, pp. 24-25.

<sup>350</sup> Cf. Santiago Macias, "Moura na Baixa Idade Média: elementos para um estudo histórico e arqueológico", in *Arqueologia Medieval* 2 (1993) pp.135-136 e fig. 30, p. 143.

<sup>351</sup> Maria Filomena Lopes de Barros, "A Rua de Benfica da Mouraria (actual Rua do Benfamoso) – sécs. XIV-XVI", in *Olisipo* 8 (1999), II série, pp. 28 – 38.

Nova, num crescimento marcado, ainda, pela dinâmica oleira, tanto de cristãos como de muçulmanos, mas que implica, igualmente, um aumento do espaço habitado pelos últimos (que não se verifica na Rua de Benfica), referindo-se, para além das tendas, também a menção a casas de morada<sup>352</sup>.

Santarém e Évora (Fig.1 - Arrabaldes) revelam-se, neste contexto, como casos excepcionais. Assim, se na primeira a mouraria ou Arrabalde dos Mouros, como também é referida na documentação, se situa a Norte da cintura muralhada, a leste de S. Salvador, sendo por isso mesmo designada, por vezes, em função dessa mesma freguesia ("*no dicto logo da Mourarija freguesia de sam salluador*"<sup>353</sup>), esta localização parece relevar, apenas, a partir do séc. XIV, encontrando-se referências num período anterior, a um outro espaço, situado no arrabalde da Ribeira ou de Sesserigo. As menções, em 1268, a um "*campo dos sarracenos*", concretizam-se, ainda no séc. XV, com a especificação da existência de uma mesquita, perto do Poveral, e nos topónimos de dois arruamentos próximos, respectivamente a rua das Mouras e a de Ale (‘Ali) Ferreira<sup>354</sup>. Contudo, o abandono deste espaço pela população islâmica parece consumado ainda na centúria anterior (em 1401 refere-se, apenas, a *mouraria da vila*<sup>355</sup>), registando-se, num tomo da Colegiada de St<sup>a</sup>. Iria de Santarém, datado de 1436, a existência, apenas, de enfiteutas cristãos, que ocupam edifícios já em pardieiro, ou com más condições de habitabilidade nas vizinhanças da mesquita, a qual será dividida e transformada, também, em espaços residenciais<sup>356</sup>. Preserva-se, contudo, a memória dessa ocupação que, pelo menos, em 1436, tende já a ser ultrapassada, referindo-se a "*Rua pubrica que se soya de chamar d alle ferreiro*"<sup>357</sup>, indiciando terem existido, duas *mourarias* que se sucederam cronologicamente na tessitura urbana da

<sup>352</sup> Luís Filipe Oliveira; Mário Viana, "A Mouraria de Lisboa no século XV", p. 199; A. H. de Oliveira Marques, "A persistência do elemento muçulmano na História de Portugal após a 'Reconquista'. O exemplo da cidade de Lisboa", in *Novos Ensaios de História Medieval Portuguesa*, Lisboa, 1988, pp. 102-103.

<sup>353</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Alcobaça (2<sup>a</sup> incorporação), maço 27, doc. 681

<sup>354</sup> Maria Ângela V. da Rocha Beirante, *Santarém Medieval*, Lisboa, 1980, pp. 109-110.

<sup>355</sup> O diploma de D. João I, posteriormente confirmado por D. Afonso V, satisfaz os agravos da comuna muçulmana de Santarém contra o facto de serem dados "*por poussadia a dicta mouraria E as cassas della a alguuns cauaLeiros E escudeiros E a outras pessoas*" - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 4, fl. 6.

<sup>356</sup> É o que se verifica com um pardieiro "*que he no beco que uay do adro [da Igreja de St<sup>a</sup>. Iria] pera a mizquita*", com "*outros pardeeyros que ssom na mizquita*", ou com casas "*que ssom na mizquita (...) mall adubadas*" - I.A.N./T.T., Colegiada de St<sup>a</sup>. Iria de Santarém, livro 3, fl. 3 v.

<sup>357</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Duarte*, vol. 1, tomo 2, Lisboa, 1998, doc. 783, p. 64.

cidade, num movimento centralizador que, na centúria trezentista, pretende concentrar a população islâmica num espaço, por um lado, mais próximo do núcleo populacional, propriamente dito, mas, por outro, numa situação de maior isolamento físico, em conformidade com a ordenação de D. Pedro, de 1361, numa área convenientemente delimitada e, muito possivelmente, circunscrita por uma cintura muralhada.

Uma evolução paralela, mas de contornos mais problemáticos, verifica-se no caso de Évora, com a particularidade de a mouraria, sita numa encosta norte da cidade, junto da cerca velha, no arrabalde de S. Mamede, acabar por ser integrada no perímetro urbano determinado pela construção da *cerca nova*, a partir do séc. XIV<sup>358</sup>. A ocupação recente deste espaço afere-se pelo qualificativo de *Mouraria Nova*, que se regista, ainda em 1363 e 1366<sup>359</sup>, remetendo para a transferência de outra área habitacional anterior, cuja cronologia diverge, contudo, em função dos diferentes autores. Assim, se para M<sup>a</sup>. Ângela Rocha Beirante essa mudança se teria efectuado, provavelmente, no reinado de D. Dinis, da encosta sul da cidade, conhecida, pelo menos a partir de 1319, por "Outeiro da Vila Nova"<sup>360</sup>, já num mais recente trabalho de António Rei esta hipótese é contestada com base no facto de esse topónimo se registar, pela primeira vez em 1362<sup>361</sup>, o que seria consentâneo com a obrigatoriedade dos bairros segregados, emanada, um ano antes, por D. Pedro. O autor estabelece, ainda, uma proposta espacial para essa pretérita mouraria, instalada na zona do Farrobo, no exterior da Porta de Moura, numa área que corresponderia ao herdamento da mesquita aljama islâmica, próxima do respectivo cemitério, possuidora de uma *mussala* (espaço a céu aberto, em que se celebravam as orações dos dias festivos), em parte da qual teria sido edificada, posteriormente, a mesquita da comunidade mudéjar, correspondendo ao actual Hospital Militar<sup>362</sup>. Esta última hipótese parece, de facto, a mais provável e coerente com a própria cronologia referente à ocupação da *mouraria nova* (cuja primeira menção parece datar de 1363),

<sup>358</sup> M<sup>a</sup>. Ângela Rocha Beirante, *Évora na Idade Média*, p. 46.

<sup>359</sup> Como é designada em documentos de 1363 e de 1366 - B.P.E, Casa Forte/Pergaminhos Avulsos., ("Contém 40 folhas"), fl. 29; Convento de S. Domingos, maço 1, doc. 16.

<sup>360</sup> M<sup>a</sup>. Ângela Rocha Beirante, *Évora na Idade Média*, p. 47.

<sup>361</sup> Baseando-se na indicação exarada em Gabriel Pereira, *Documentos Históricos da Cidade de Évora*, p. 134 (item 455).

<sup>362</sup> António Rei, "As Mourarias de Évora (1165-1496)" (no prelo).

numa sincronia consentânea com a que se verifica para Santarém. Contudo, ainda em 1388, a constrição de habitar numa área específica não se revelava como premente para a sociedade eborense, registando-se muçulmanos que ocupavam casas na Alcárcova Velha, respectivamente Mafamede (Muhammad) Nateiro e sua mulher, e Ali (c'Ali) de Avis (1388-VIII-1)<sup>363</sup>

2. Bairros infra-muros – Conquanto seja mais representativa a sua inscrição espacial nos arrabaldes, as mourarias portuguesas não se limitam, contudo, a este posicionamento geográfico, como o atesta a tessitura urbana de Setúbal e de Avis (Cf. Figura 2 – Bairros Intra-Muros). No primeiro caso, a muralha medieval, cuja edificação se inicia no reinado de Afonso IV, terminando no de D. Pedro<sup>364</sup>, engloba o bairro muçulmano, situado no extremo sudoeste da urbe. Localização que poderia pressupor a hipótese de o mesmo se ter, inicialmente, constituído como área diferenciada e apartada dos principais núcleos de povoamento, Santa Maria e S. Julião<sup>365</sup>, determinando o desenvolvimento urbano uma aproximação progressiva da zona *cristã* em expansão, de que resultaria a sua ulterior integração dentro do perímetro amuralhado da cidade. Mas que não deixa de ser significativo, pelo facto de não ter sido, de qualquer forma, excluído desse mesmo perímetro ou impelida a sua transferência para uma zona extra-muros, tanto mais quanto, na periferia da cidade, se desenvolvem dois arrabaldes, os de Troino e de Palhais/Fontainhas.

Uma situação distinta se aprecia em Avis, pois enquanto a mouraria de Setúbal se encontra relativamente distanciada dos principais centros de poder da cidade, a daquele núcleo populacional é contíguo à praça onde se encontram os Paços do Concelho e a igreja matriz, se bem que, efectivamente, afastada do Paço, Convento e igreja da Ordem, que ocupavam a alcáçova, num dos extremos da urbe. Localização que perspectiva uma intencionalidade de controle mais rígida do que noutros centros urbanos, situando-se também a

<sup>363</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 2, fl. 36

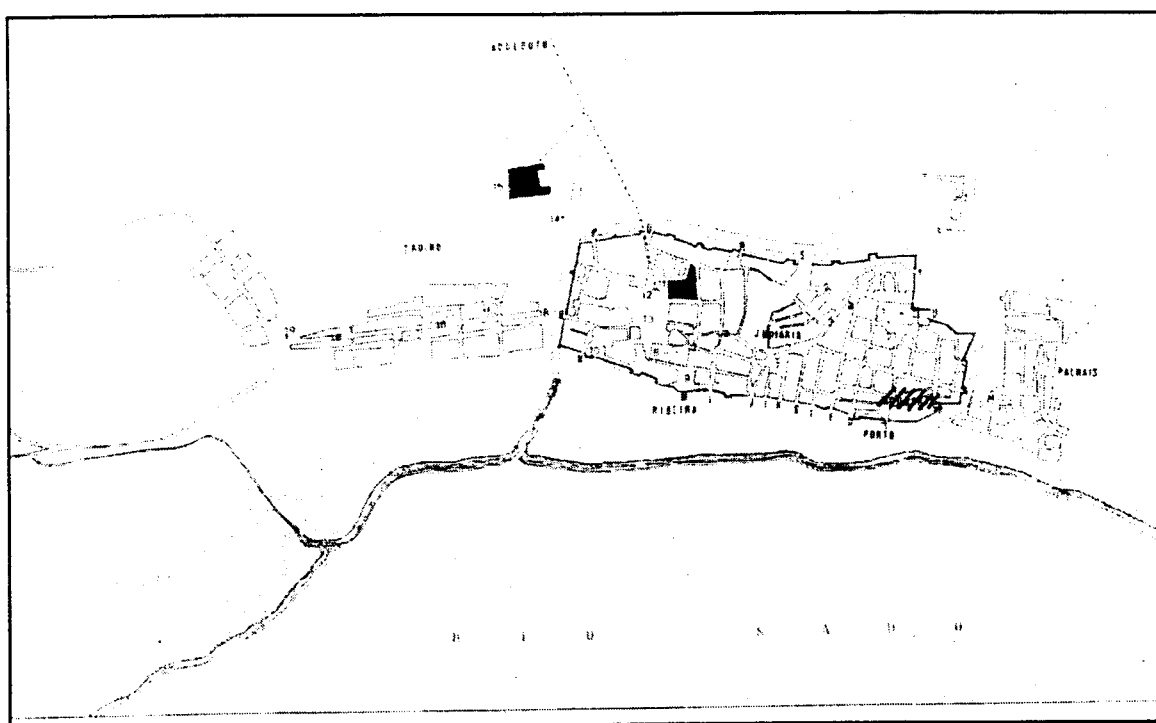
<sup>364</sup> Paulo Drumond Braga, *Setúbal Medieval (Séculos XIII a XV)*, p. 35

<sup>365</sup> *Ibidem*, pp. 46-47.

## Figura 2

### Mourarias intra-muros

#### 2.1. Setúbal



**Bibliografia:** Paulo Drumond Braga, *Setúbal Medieval (Séculos XIII a XV)*, Setúbal, 1998, p. 39.

### **Figura 3**

#### **Mourarias mistas ( Elvas)**

**Bibliografia:** CORREIA, Fernando Manuel Rodrigues Branco – *Elvas na Idade Média*, diss. de Mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa Lisboa, 1999, vol,1, entre pp. 210-211

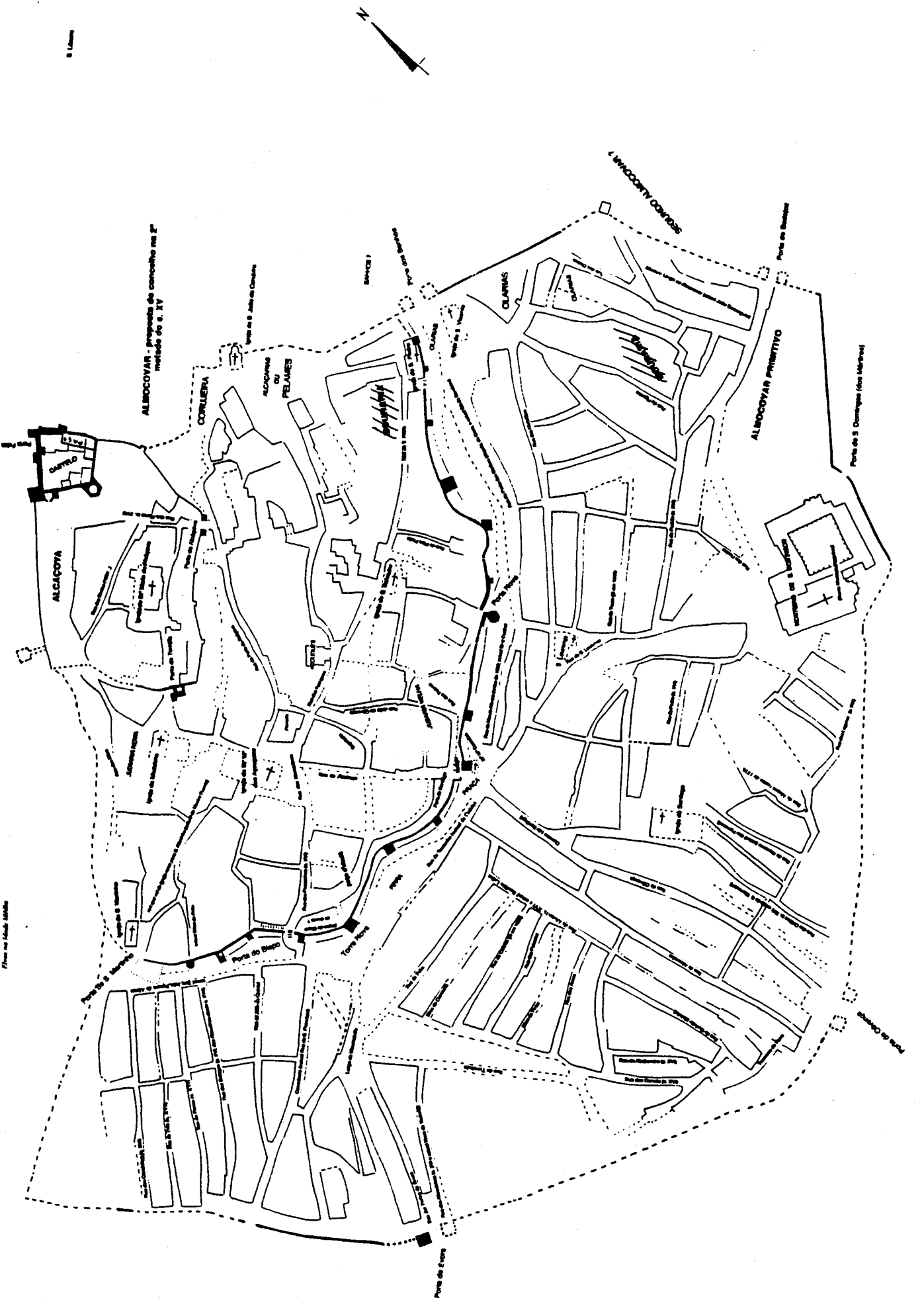


Foto de João Sá

POSSIO



judiaria, referida apenas no séc. XV<sup>366</sup>, numa posição adjacente à do bairro muçulmano.

3. Bairros mistos – As categorias acima enunciadas não esgotam, contudo, as hipóteses de inserção espacial das mourarias medievais. De facto, o caso de Elvas (cf. Figura 3 – Bairros mistos) ilustra o dinamismo de um processo que, muito possivelmente, teria decorrido paralelamente noutros centros urbanos, mas que aqui, não seria consumado, com a primitiva ocupação de um bairro da almedina, e de um outro, posterior, já fora desse perímetro, para o qual a transferência da população muçulmana não se fará de forma sistemática nem total<sup>367</sup>. De facto, pese à doação de D. Afonso III aos muçulmanos da cidade, em 1270, do campo sito entre o caminho da Porta Nova, que ia para os banhos, e o que se dirigia para Badajoz (“*tali pacto quod faciant ibi casas*”<sup>368</sup>), e à progressiva urbanização desse espaço, coexistem duas mourarias, ambas viradas para oriente, sob o domínio do castelo e descendo a colina em socalcos, numa bipolaridade que não é inédita no conjunto peninsular<sup>369</sup> e que se verifica, também, em alguns casos, entre os judeus portugueses<sup>370</sup>. Espaços físicos de vivência, contudo, unificados pela mesma estrutura comunal, sendo o mais recente englobado no espaço definido pela *cerca nova*, erigida no séc. XIV, em função do crescimento da urbe<sup>371</sup>.

A análise da tipologia destas mourarias não permite, por si só, uma cabal descodificação dos períodos cronológicos em que as mesmas se implantaram na tessitura dos núcleos populacionais. De facto, quer a documentação quer a pesquisa cartográfica contemplam apenas, uma realidade tardia, já cristalizada na paisagem, ignorando a dialéctica de

<sup>366</sup> Armando de Sousa Pereira, “Avis, viagem a uma vila medieval”, in *Cidade de Évora*, 2ª série, nº 3 (1998/99), pp. 9 – 35.

<sup>367</sup> Fernando Branco Correia, *Elvas na Idade Média*, vol. I, p. 338.

<sup>368</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 88

<sup>369</sup> Na cidade de Catalayud, em Aragão, alguns muçulmanos continuariam, também, a habitar parte do antigo núcleo muçulmano - Cf. Francisco Javier Garcia Marco, *Las comunidades mudéjares de la comarca de Calatayud en el siglo XIV*. pp. 142-143. Em Madrid, posto constituir-se como uma comunidade tardia, registam-se, duas mourarias simultâneas, a *Velha*, situada dentro do perímetro muralhado, e a *Nova*, numa zona extra-muros, – Juan C. de Miguel Rodríguez, *La Comunidad Mudéjar de Madrid*, Madrid, 1989, pp. 113-114.

<sup>370</sup> Cf. M<sup>a</sup>. José Pimenta Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, vol. I, pp. 46-75.

<sup>371</sup> Cf. Fernando Branco Correia, *Elvas na Idade Média*, vol. I, pp. 226-229.

processos, indubitavelmente díspares, que perspectivaram a primitiva fixação destes grupos humanos nas cidades. Em Elvas, esboça-se, contudo, o que deveria ter constituído, em alguns casos, o modelo seguido pelo conquistador cristão, ao permitir a permanência dos vencidos dentro da almedina, por um período determinado de tempo, postulando a sua posterior transferência para uma área extra-muros. Dinâmica que, paradoxalmente, apenas é possível corroborar pelo facto de não ter sido integralmente concretizada, dando origem a dois pólos de vivência distintos, significativos da importância e integração da comunidade islâmica nessa vila alentejana, pese à tendência veiculada já por D. Afonso III. No mesmo sentido, aliás, se delinea, em Faro, a delimitação de uma área específica, que, no entanto, ainda não tinha sido ocupada, em 1287, no reinado de D. Dinis<sup>372</sup>, sugerindo, em ambos os casos, a confirmação das fontes escritas, que postulam a capitulação destes dois centros urbanos, e uma consequente permanência da sua população original, ainda concentrada no primitivo núcleo muçulmano.

Os arrabaldes, por outro lado, se, em algumas circunstâncias, se poderão imputar a uma situação paralela, em função de uma intencionalidade política do poder central (como se terá verificado em Lisboa, Moura, Silves, Loulé ou Tavira), poderão, igualmente, advir de circunstâncias mais tardias, determinadas por uma fixação muçulmana posterior ao povoamento cristão, que terá determinado o respectivo assentamento em zonas já afastadas dos núcleos principais, quer por razões ideológicas, quer, mesmo, pela própria lógica das sucessivas etapas de ocupação do espaço (caso em que, possivelmente, se inserirá Leiria), como sectores de desenvolvimento espontâneo, motivados pela imigração. O que parece certo é que a esta dinâmica se opõe o urbanismo do que poderemos considerar como as *vilas novas* das zonas meridionais<sup>373</sup>, que, construídas a partir do séc. XIII, pressupõem uma incorporação populacional dos muçulmanos em bairros específicos intra-muros, como se regista em Setúbal e Avis. A configuração destes espaços, ambos devidos, significativamente, a Ordens Militares, respectivamente Santiago e Avis, se perspectiva, numa primeira fase, a

---

<sup>372</sup> *"in illo terreno quod iaci uidoo quod fuit diuisus pro ad mourariam"*; *"in illo meo terreiro quod iaez in cerco qui fuit diuissus pro ad mourariam"* – I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 1, fl. 32 v. – cf. Capítulo I, item 1.4.

necessidade de recorrência a colonos islâmicos para o desenvolvimento desses núcleos urbanos (gerando, como foi referido, um clima de conflitualidade com o poder central), reflecte, por outro, um mais estrito controlo dessa mesma população, posicionada perto dos centros de poder cristãos, que nunca deixará de se inscrever no contexto espacial dessas urbes<sup>374</sup>. Mas cuja intencionalidade, no entanto, não se configura como estruturante no devir dessas comunidades, pois, se para Avis a Ordem estabelece, desde muito cedo, parâmetros de subordinação política muito claros (levando, em última análise, ao desaparecimento da estrutura comunal), já em Setúbal o dinamismo comunitário encontra o necessário enquadramento legal na jurisdição régia.

Esta cristalização confessional pressupõe, ainda, a expressão concreta de um domínio cristão também materializado na própria implantação topográfica das mourarias. De facto, a posição intra-muros da de Avis não exclui uma localização hierarquicamente definida, numa zona de grande declive, virada a norte; o arrabalde muçulmano de Lisboa, como a mouraria nova de Évora e as de Elvas situam-se também em declives, sob a *vigilância* das respectivas alcáçovas; a de S. Mamede, em Santarém, e a de Tavira directamente sob os lanços de muralha; a de Loulé e de Alenquer igualmente numa posição inferior aos dos respectivos perímetros muralhados. Se, de facto, o relevo condiciona, naturalmente, a própria implantação e evolução urbanísticas, não sendo, por si só, determinante de uma geografia social, a humanização do espaço, comporta, contudo, uma forte componente hierarquizadora em que, e pelo menos até ao período medieval, os centros de poder materializam a sua proeminência na paisagem, aproveitando as elevações naturais, num discurso urbanístico que decorre desde a Antiguidade.

---

<sup>373</sup> Cf. A.H. de Oliveira Marques, *Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV*, p. 190.

<sup>374</sup> A análise feita por Xavier de Planhol distingue, para o mundo muçulmano, dois modelos geográficos aplicados às minorias: o periférico, largamente dominante na Hispânia muçulmana e o subpalatino, que implicava a implantação dos bairros específicos na proximidade imediata do palácio do governante, prática reservada a lugares e tempos em que a autoridade do poder se tornava mais rigorosa e atenta, num contexto de pressão social relativamente a essas comunidades. Embora bastante mais raro, este modelo aplica-se na Península Ibérica no fim do domínio muçulmano, numa época de endurecimento evidente em relação às minorias, situando-se, o bairro judeu de Córdoba, Valência e Maiorca, aquando da conquista cristã dessas cidades, perto da Grande Mesquita, o mesmo acontecendo em Granada, em 1492 - Xavier de Planhol, *Minorités en Islam - Géographie Politique et Sociale*, Paris, 1997, pp.292-294.

As zonas altas serão, pois, por excelência, as zonas nobres, conceito apenas ultrapassado, em função do crescimento dos centros urbanos e das correspondentes alterações económicas que se registam a partir do séc. XIV.

Neste sentido, o estabelecimento dos bairros muçulmanos em zonas topograficamente inferiores às dos cristãos, insere-se, tanto no campo do simbólico, quanto no da concretização de uma *praxis* normalmente experienciada pelo homem medievo na vivência de um espaço comum. *Praxis* que, naturalmente, implica uma tomada de posição política que parece excluir (na grande maioria dos casos) qualquer movimento espontâneo, apontando, antes, para uma deliberada e intencional planificação urbanística. Assim, em Elvas a primitiva mouraria, se bem que sita no interior do perímetro da almedina, estende-se pela sua parte inferior, denotando já o processo de afastamento dos muçulmanos da alcáçova e das zonas mais altas, que lhe eram contíguas. Em Avis, ao bairro islâmico é assignada, não apenas uma área num plano inferior, como ainda num acentuado declive, que pressupõe a organização do mesmo, segundo um plano descendente. Da mesma forma se constitui o arrabalde de Lisboa, numa zona inferior da colina dominada pelo alcácer, inscrevendo no relevo a própria divisão entre a área *nobre*, sita no plano mais elevado (antes do desenvolvimento da *Mouraria Nova*), onde se situam os centros internos de poder, a *mesquita grande* e a escola, assim como as moradias dos notáveis.

Outro aspecto decorre, ainda, desta análise, num paralelismo evidente com o que se verifica com as judiarias, sitas normalmente junto de eixos comerciais<sup>375</sup>. De facto, a própria componente económica das mourarias inscreve-se também, em muitos casos, na paisagem, veiculando uma imediação face às vias caracterizadas pela actividade artesanal, numa proximidade física decorrente do seu peculiar dinamismo económico, potenciador do próprio desenvolvimento urbanístico, ou pela própria lógica desse mesma evolução, que excluindo, também, as áreas de produção das zonas intra-muralhas, propiciam uma contiguidade espacial entre esses bairros e as respectivas zonas produtivas.

---

<sup>375</sup> Cf. M<sup>a</sup>. José Pimenta Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, vol. I, pp. 46-75.

Assim, a norte da mouraria de Lisboa situa-se a Rua das Olarias, para onde se estendeu o Arrabalde Novo; o bairro muçulmano de Leiria localiza-se junto ao arruamento com o mesmo nome, verificando-se uma situação similar em Elvas, onde as designadas, “*olaryas dos mouros*” (1439) se inserem, em grande medida, na área ocupada por esta minoria <sup>376</sup>, o mesmo acontecendo com as alcaçarias, sitas junto à mouraria “velha”, na zona alta da Corujeira. Em Tavira é a própria Rua das Olarias que integra o espaço do bairro islâmico, localizando-se a Mouraria Nova de Évora perto de duas zonas caracterizadas por actividades em que os muçulmanos participam activamente, as alcaçarias e a *Rua Direita onde vendem a louça*, que ligava a Porta Nova à praça da cidade. Neste sentido, o próprio *isolamento* da mouraria de Silves, consentâneo com a orientação económica dessa comunidade, definida, mais em termos das actividades agrícolas do que das artesanais, não exclui, contudo, a proximidade com um “*forno de cozer louça*”, confinante com o edifício da *aduana* dos mouros, e de uma alcaçaria de Constança Eanes<sup>377</sup>

Uma das características do evoluir urbanístico dos sécs. XIV e XV pressupõe, como foi analisado, a aproximação dos espaços cristãos com os muçulmanos, numa tendência decorrente da própria lógica do crescimento das cidades. É, talvez, neste sentido que D. João I determina que as portas das mourarias sejam fechadas ao toque das Trindades, numa similitude com o ordenado para as judiarias, impondo penas aos judeus e mouros que, após esse toque, fossem encontrados fora dos respectivos bairros<sup>378</sup>. O pretendido isolacionismo das minorias concretiza-se, pois, no encerramento das suas áreas de vivência durante a noite, independentemente da sua localização, dentro ou fora das cidades. Acresce, assim, um outro aspecto, o da delimitação física desses espaços através de uma cintura muralhada, numa circunscrição que não se revela, de facto, indispensável para a consecução desta medida (bastando, por vezes, o acrescentamento das portas encaixadas nas estreitas vias exteriores) mas que ressalta, em alguns casos da documentação compulsada.

<sup>376</sup> Fernando Manuel Rodrigues Branco Correia, *Elvas na Idade Média*, vol. I, p. 325

<sup>377</sup> *Livro do Almojarifado de Silves (Século XV)*, identificação e transcrição de Maria José da Silva Leal, Lisboa, 1989, p. 32.

<sup>378</sup> *Ordenações Afonsinas*, livro II, tit. CIII, p. 540.

É o caso de Lisboa, em que os muçulmanos referem, num agravo dirigido ao soberano, o facto de terem a sua mouraria “*çarrada e portas fechadas de noite com suas chaues*” e ainda o encargo comunitário de “*pagar no çerco da dicta mourarja*” (1471-VI-23)<sup>379</sup>, sendo do mesmo modo, referido para Setúba, o “*corregimento E dubio de todo o çerquo da dicta mourarja*” (1488-V-11)<sup>380</sup>. No mesmo sentido parece apontar uma petição da comuna de Évora que, incluindo também a menção à incumbência de cerrar as portas do bairro “*a giros*”, assinala, ainda a responsabilidade colectiva de reconstrução, quando “*caya alguuma parede que era guarda da dicta mouraria*” (1450-II-4)<sup>381</sup>, o que parece remeter para uma cerca exterior ao bairro. Em Silves, em 1474, refere-se um chão do lado exterior do bairro confinante com o seu çerco<sup>382</sup>, enunciando-se explicitamente o que “*soya a seer porta do cerco da mourarya*”, que, à data, contudo, se encontrava já derrubada, denotando a superação da necessidade de delimitação física daquele bairro, num contexto específico que será explicitado no decorrer desta análise<sup>383</sup>.

Urbanismo e construção - A rarefacção de referências documentais ao urbanismo e espaços internos das mouraria reflecte uma vivência autónoma da identidade muçulmana, numa inviolabilidade apenas pontualmente ultrapassada pela penetração de interesses económicos dos elementos da maioria. Estas ocorrências contemplam, pois, uma descrição das propriedades dos respectivos possidentes cristãos, em função de uma perspectiva *cristianocêntrica*, naturalmente dominante na sociedade coeva, assim como nos períodos posteriores, que determinam uma preservação selectiva dos acervos documentais. Deste modo, no caso específico de Lisboa, será um outro momento tardio de *colonização cristã* o responsável pelo levantamento deste *véu de pedra*, quando o édito de expulsão/assimilação das duas minorias obriga a uma completa reorganização espacial e populacional desse bairro. Percepcionam-se, assim, as várias fases deste movimento colonizador nos

<sup>379</sup> I.A.N./T.T, Chancelaria de D. Afonso V, livro 16, fl. 138 v.

<sup>380</sup> I.A.N./T.T, Chancelaria de D. João II, livro 14, fl. 114

<sup>381</sup> I.A.N./T.T, Chancelaria de D. Afonso V, livro livro 34, fl. 12

<sup>382</sup> *Livro do Almojarifado de Silves (Século XV)*, p. 34.

<sup>383</sup> *Idem*, p. 32

numerosos diplomas exarados nos livros da *Chancelaria de D. Manuel* e de *Leitura Nova*, atestando o controle régio desse espaço que, embora doado ao Hospital de Todos-os-Santos, obriga à ratificação pelo soberano de qualquer contrato enfitêutico celebrado por essa instituição.

À delineação das estruturas viárias da mouraria de Lisboa, dos seus edifícios públicos ou mesmo da sua construção comum, com as informações sobre as respectivas áreas de implantação<sup>384</sup>, contrapõe-se a escassez documental dos restantes bairros muçulmanos, verificando-se, somente, no caso de Évora, uma situação paralela, conquanto a uma escala bastante mais reduzida. Neste caso concreto, avultam duas instituições religiosas, a Igreja de Santiago e o Mosteiro de S. Domingos que, possuindo propriedades na mouraria dessa cidade, permitem percepção alguns elementos de organização espacial e de construção corrente, sobretudo evidentes no período de transferência das propriedades para mãos cristãs. Finalmente, para Beja, cujas referências sobre o bairro islâmico são praticamente omissas no acervo documental compulsado, é igualmente esse momento de colonização que proporciona os únicos dados sobre duas casas, sitas na antiga mouraria, doadas pelo soberano à Misericórdia da cidade, em inícios do séc. XVI<sup>385</sup>. Exceptua-se, apenas, o caso de Silves, donde nos chegam dados referentes à propriedade régia da mouraria, circunscritos a uma data específica, o ano de 1474<sup>386</sup>, e a um conjunto de bens fundiários que, mais do que património construído, relevam, de facto, para um património maioritariamente *destruído* à data da sua descrição.

O urbanismo constitui-se como um dos vectores susceptível de materializar a expressão identitária dos mudéjares portugueses, através de uma aplicação das normas canónicas islâmicas na apreensão, organização e reprodução espaciais. De facto, a cidade muçulmana, longe de se constituir como um *corpus* alietoriamente estruturado, transmite regras morfogenéticas próprias, expressivas do seu polimorfismo, "em que os inúmeros centros decisórios que são configurados pelo conjunto de todos os indivíduos/famílias

<sup>384</sup> Luís Filipe Oliveira; Mário Viana, "A Mouraria de Lisboa no século XV", pp. 191-210

<sup>385</sup> Cf. Abel Viana, "O Tombo primitivo da Misericórdia de Beja", in *Arquivo de Beja* III, fasc. III-IV (Jul. /Dez. 1946), pp. 431-432

<sup>386</sup> Cf. a nota prévia de Maria José da Siva Leal ao *Livro do Almoarifado de Silves (Século XV)*, p. 8.

(propriedades e construções, quer dizer *coranemas*) actuam reciprocamente, mediante certos princípios sócio-religiosos genéricos (baseados na expressão morfológica da *sunna*)<sup>387</sup>.

Normas que se estruturam, portanto, em dois níveis distintos, o dos princípios orientadores e o das lógicas locais concretas, constituindo-se as primeiras como normas de ordem social e política supralocal, condicionadoras de uma intervenção global sobre o espaço, e incidindo as últimas sobre uma realidade local, expressa nos coranemas, que permitem a definição do conjunto urbano pelos múltiplos agentes de cada unidade individual-familiar: “O sistema sócio-jurídico estabelece as regras do jogo, mas não desce a marcar o espaço, tempo, forma e lugar concretos em que deva expressar-se cada unidade parcial, deixando livremente que estas, ao justapor-se e interactuar com as vizinhas, definam o todo”<sup>388</sup>.

Uma primeira consequência a reter desta análise teórica é a da impossibilidade da sua aplicação genérica ao conjunto das mourarias portuguesas. De facto, uma vez mais se perspectiva o factor incontornável do domínio espacial por parte da maioria cristã, que, logicamente, subordinará a expressão morfológica da *sunna*, às suas próprias directivas e orientações. Evidenciando claramente este aspecto, revelam-se os casos das *mourarias novas*, cuja inscrição espacial se processa num quadro de urbanização planeada, ressaltando, tanto no caso de Évora, como no de Elvas, uma intencionalidade subjacente a um loteamento prévio que segue o padrão rectilinear, associado ao radial mais geral<sup>389</sup>. Opostamente se delinea a estrutura interna do arrabalde islâmico de Lisboa, cuja análise permite entrever, como já o sublinharam Luís Oliveira e Mário Viana, uma multiplicidade de becos e de ruas sem saída característico do urbanismo muçulmano.<sup>390</sup> E,

<sup>387</sup> Javier García-Bellido; García de Diego, “Principios y reglas morfogenéticas de la ciudad islámica”, in *Qurtuba* 2 (1997), p. 61. Cf. dos mesmos autores “Morfogéneses de la ciudad islámica: algunas cuestiones abiertas y ciertas propuestas explicativas”, in *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques, Actes recueillis et préparés par Patrice Cressier et Jean-Pierre Van Staëvel*, Madrid, 2000, pp. 243-283.

<sup>388</sup> Javier García-Bellido; García de Diego, “Principios y reglas morfogenéticas de la ciudad islámica”, p. 72

<sup>389</sup> Cf. Fernando Manuel Rodrigues Branco Correia, *Elvas na Idade Média*, vol. I, p.335. Aspectos que são sublinhados tanto para a judiaria como para a mouraria de Évora - Cf. Jorge Gaspar, *A área de influência de Évora, sistema de funções e lugares centrais*, Lisboa, 1972, p. 213

<sup>390</sup> Cf. Luís Filipe Oliveira; Mário Viana, “A Mouraria de Lisboa no século XV”, p. 194



neste aspecto, a lógica espacial da inserção desta comunidade parece estruturar-se pelos princípios definidos pelo *fiqh*.

O princípio da hierarquia funcional das vias, embora subordinado à norma do *bem comum*, implica uma diferenciação entre as “ruas abertas” nos seus dois extremos, de uso e de domínio público de todos os muçulmanos, em que predomina o vector comunitário, e as “ruas fechadas” num deles, sujeitas a uma pseudo-privatização e em que se impõem predominantemente os interesses privados, embora sujeitos à apreciação subjectiva dos respectivos vizinhos<sup>391</sup>. Na mouraria de Lisboa reflecte-se este esquema hierárquico, em que às primeiras corresponderão artérias, como por exemplo, a Rua Grande Direita ou a Rua Pública que permitia o acesso à mesquita (definindo o aposto *público* essa mesma utilização comunitária), e aos últimos arruamentos, como a Rua de Dentro da Mouraria e a Rua da Carniçaria, que se estruturam a partir dessas vias abertas, ou aos múltiplos becos constantemente referenciados na documentação.

Outros princípios orientadores do *fiqh* parecem, pelo menos, ter estado subjacentes à implantação desta mouraria. O *haram* ou *marfaq*, inserindo-se na norma de dominância dos bens colectivos, é constituído por uma faixa de terreno indefinida de propriedade comunal que circunda os poços, mesquita ou povoado, numa conceção de criação de um espaço protector em torno de outro espaço, dependendo a sua escala e função do objecto de referência<sup>392</sup>. Esta instituição jurídico-social relaciona-se com uma outra, a *finā'*, área livre virtual em torno da propriedade privada (*mulk*) de um imóvel, sobre o qual o proprietário tem o direito de uso privilegiado, sendo susceptível de ser objecto de uma privatização e apropriação plenas<sup>393</sup>.

No primeiro caso, e embora não existam quaisquer elementos que o comprovem, é provável que a inserção da comunidade neste espaço tivesse presente a conceptualização do *haram* em volta do bairro, tanto mais quanto lhe proporcionaria um área neutral de delimitação com a zona *cristã*, salvaguardando-a de uma *contaminação* material. De facto, os terrenos

<sup>391</sup> Javier García-Bellido; García de Diego, “Principios y reglas morfogenéticas de la ciudad islámica”, p. 71

<sup>392</sup> *Idem*, pp. 68-69

<sup>393</sup> *Idem*, pp. 69-71

adjacentes à mouraria, quer nos seu extremo ocidental, quer no oriental, apenas serão objecto de uma ocupação posterior, determinada pelos imperativos económicos, que, naturalmente, implicavam relações estreitas entre as duas comunidades. Mas que correspondem, igualmente, a uma crescente apropriação dessas áreas pelos poderes senhoriais, interessados numa rápida rentabilização do seu património através da urbanização de uma zona próxima e privilegiada em termos de acessos com a cidade, como se regista com o Mosteiro de Santos-o-Novo na que será a Rua de Benfica<sup>394</sup>. Aspecto que, no entanto, parece deixar alguns resquícios na estrutura interna da mouraria, referindo-se, entre as responsabilidades colectivas da comunidade lisboeta, a obrigação de regar as laranjeiras (1471-VI-23)<sup>395</sup>, sugerindo a ideia de um espaço comum em que essas árvores estariam plantadas, definindo, ainda, um *haram*, ainda que restrito, na área interior do bairro. Também em relação à mesquita principal é possível detectar essa realidade, na existência de dois *quintais*, um em que se sediava o poço, possivelmente um pátio que integrava a estrutura do edifício, e outro comportando uma pereira e uma laranjeira, que integraria esse espaço de protecção, o qual, no entanto, revela, nas suas restritas dimensões, uma desproporção total face ao objecto de referência (a área do espaço coberto da mesquita totalizava os 291,7m<sup>2</sup>)<sup>396</sup>. Tal facto pode, contudo, representar a expressão possível de um *haram* condicionado pelo área reduzida da própria mouraria e pela progressiva privatização do espaço numa zona, para mais, percebida como a mais nobre do arrabalde.

A *finā'*, enquanto espaço protector da propriedade privada, parece presente em Lisboa, através das múltiplas referências a quintais, denotando uma tendência marcada de privatização dessas áreas. No entanto, poderá também reflectir a expressão de outra norma jurídica islâmica, a do princípio de auto-limitação e restrição interno/externo, baseado no núcleo da casa-pátio familiar. O encerramento e isolamento do exterior, na definição de uma inviolabilidade doméstica (a *hurma* familiar) materializa-se na casa centrada num pátio, reduto de intimidade, recolhimento e entrada de luz para todas as

<sup>394</sup> Cf. Maria Filomena Lopes de Barros, "A Rua de Benfica da Mouraria (actual Rua do Benfornoso) – sécs. XIV-XVI".

<sup>395</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 16, fl. 19

habitações, remetendo as ruas para um mero contexto de acessibilidade e comunicação com o exterior, característica marcante do urbanismo islâmico<sup>397</sup>.

A análise realizada por Luís Oliveira e Mário Viana sobre a mouraria lisboeta não recolhe, de facto, esta realidade, apontando, contudo, um tipo particular de casa térrea, determinado pela existência de quintal em frente à habitação (ao contrário do que sucedia na generalidade das casas medievais) que, possivelmente, guardaria algumas semelhanças com a casa muçulmana de pátio interior, “tanto mais que a referência a uma porta no quintal, podia sugerir a existência de muro exterior”<sup>398</sup>. Tratar-se-ia, pois, de um espaço que, assegurando um certo isolamento da *hurma* familiar, denota, no entanto, parâmetros que se distanciam já dos de um urbanismo puramente islâmico. E, neste aspecto, ressalta a adaptabilidade do comum muçulmano à sua condição de minoria e às novas normas espaciais; mas também se reflecte uma realidade distinta de agregado doméstico, não já assente numa base extensa, mas centrada na família nuclear, como, aliás, a reduzida dimensão das habitações o indicia.

No entanto, dois casos parecem comprovar a permanência de uma tipologia de casa centrada no pátio interior. Um deles, uma propriedade sita na Mouraria Nova, no caminho para o almocovar, é, em 1503, caracterizada como um “*assentamento de casas com seu patim E poço E com seu quimtall de fora*”, a qual fora edificada por Azmede (Aḥmad) Arangoês, que, em 1441(III-V) emprazara um chão para aí construir casa de morada e quintal<sup>399</sup>. A descrição sugere, de facto, um conjunto de habitações (o *assentamento de casas*) voltadas para um pequeno pátio (o *patim*), correspondendo o quintal a um espaço claramente percebido como exterior, materializando a *finā'* desta propriedade. Na Rua da Carniçaria, uma outra área habitacional, transaccionado em 1497, remete para uma outra ordenação espacial, mas igualmente centrada em função de um quintal ou *patim*, em torno do qual se

<sup>396</sup> Cf. Luís Filipe Oliveira; Mário Viana, “A Mouraria de Lisboa no século XV”, Planta 6, p. 198.

<sup>397</sup> Javier García-Bellido; García de Diego, “Principios y reglas morfogenéticas de la ciudad islámica”, pp. 70-71.

<sup>398</sup> Luís Filipe Oliveira; Mário Viana, “A Mouraria de Lisboa no século XV”, p. 196

<sup>399</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel I, livro 22, fls. 107 v. – 108.

estabelecem duas casas térreas, uma em frente e outra “a mãe direita” da referida superfície<sup>400</sup>.

Conquanto seja impossível, dado o carácter excepcional destas descrições, definir a latitude da aplicabilidade deste modelo em períodos anteriores aos da data do édito, é possível que algumas das múltiplas referências breves a casas com quintal pudessem recair nesta categorização, relevando essa área, mais como um núcleo central da organização do espaço do que como uma dependência exterior da propriedade.

Em moldes completamente distintos se perfila a construção comum da mouraria de Évora. De facto, para além da própria estrutura interna, o bairro traduz ainda um tipo de construção que em nada se diferencia do seu congénere cristão. Assim, é detectável uma tipologia que corresponde à generalidade da habitação popular desse centro urbano<sup>401</sup>, quer através da casa térrea com duas divisões, a *casa dianteira* e o *celeiro* ou *casa de dentro*<sup>402</sup>, acrescentando-se, num caso, ainda uma *cozinha*<sup>403</sup>, quer através da habitação sem compartimentos, a *casa só sem celeiro*<sup>404</sup>. De resto, não se assinala, sequer, a existência de quintais adscritos a estes espaços, referindo-se apenas um deles, pertencente a Aixa (c'Ā'iša) Caeira<sup>405</sup>, num contexto isolado, que remete para uma área de exploração claramente demarcada da habitacional. Ao domínio absoluto da construção térrea, nesta mouraria, numa tendência que se inscreve no contexto global deste centro urbano (relevando de uma abundância de espaço intra-muros que exclui a necessidade da construção em altura)<sup>406</sup>, contrapõe-se, no arrabalde islâmico de Lisboa, a coexistência deste tipo de construção com a sobradada de um piso<sup>407</sup>. Finalmente, na mouraria de Silves, as parcas informações parecem remeter

<sup>400</sup> I.A.N.T.T., Livro 1 da Estremadura, fls. 48 v. – 50 v.

<sup>401</sup> Cf. M<sup>a</sup>. Ângela Rocha Beirante, *Évora na Idade Média*, pp. 122-123

<sup>402</sup> B.P.E, Casa Forte / Pergaminhos Avulsos, (“Vários 98”), doc. 42; Convento de S. Domingos, maço 1, doc. 2 e doc. 28; livro 2, fls. 192-193 v.

<sup>403</sup> BPE, ACSE, CEC 3-VI, fls. 103 - 105

<sup>404</sup> B.P.E, Casa Forte / Pergaminhos Avulsos., (“70 Pergaminhos”), doc. 35

<sup>405</sup> B.P.E, Casa Forte / Pergaminhos Avulsos, (“Vários 98”), doc. 42; Casa Forte / Pergaminhos Avulsos, (“70 Pergaminhos”), doc. 35

<sup>406</sup> M<sup>a</sup>. Ângela Rocha Beirante, *Évora na Idade Média*, p. 128

<sup>407</sup> Luís Filipe Oliveira; Mário Viana, “A Mouraria de Lisboa no século XV”, p.195

para um modelo de casa térrea com quintal, cuja organização espacial, contudo, não é especificada<sup>408</sup>.

As dimensões desta edificação comum são definidas apenas em função de um conjunto muito restrito de dados tardios (datados dos últimos anos do séc. XV e do início do XVI), distribuídos irregularmente por apenas quatro mourarias. Ao rastreio de 9 casas, no arrabalde lisboeta, com áreas entre os 11,29 e os 36,3 m<sup>2</sup> (num valor médio de 21,4 m<sup>2</sup>)<sup>409</sup>, registam-se quatro para Évora, oscilando entre os 14,82 e os 35,28 m<sup>2</sup> (numa média de 25,6 m<sup>2</sup>), duas para Beja, de 12,7 e 69,05 m<sup>2</sup> e, finalmente, uma para Setúbal de 41,78 m<sup>2</sup> (cf. Quadro 2 – Construção comum). É possível que ao desequilíbrio que representa a edificação de Beja, com uma superfície de cerca de 70 m<sup>2</sup>, corresponda, antes, um conjunto de duas habitações, a primeira das quais formada por dois compartimentos, numa tipologia semelhante à que se verifica em Évora (casa dianteira e câmara) e a segunda a uma casa de uma única divisão. A percepção posterior da unidade deste conjunto dever-se-ia ao respectivo aforamento a um único enfiteuta cristão. Setúbal parece aproximar-se, neste aspecto, de Lisboa, com a menção à casa sobradada de um piso, compartimentada em ambos os pavimentos, cada um dos quais susceptível de ter sido objecto de contratos individualizados com diferentes enfiteutas. Mais difícil é estabelecer um ponto de comparação com Silves, cujos elementos não correspondem, de facto, a áreas construídas, mas antes a espaços habitacionais já abandonados. A referência a um chão que foi casa, com uma área de 66,85 m<sup>2</sup> e a outros dois, em que estava inserido um espaço habitacional com quintal, respectivamente com 79,86 m<sup>2</sup> e 135,52 m<sup>2</sup>, parece contudo remeter, com as devidas cautelas, para áreas de vivência mais amplas, o que se justificaria pelo próprio isolamento da mouraria deste centro urbano, de facto afastada da tessitura urbana propriamente dita. Mas as variáveis poderiam ser consideráveis entre as áreas de implantação e o património construído propriamente dito.

---

<sup>408</sup> Cf. *Livro do Almoarifado de Silves (Século XV)*, pp. 31-33.

<sup>409</sup> *Idem* p. 196 e Quadro 1, p. 197

## Quadro 2 – Construção Comum

Propriedade	Compr.	Larg.	Área	Área Total	Localização	Fonte
<b>Local: Évora</b>						
Casa	8, 4 m.	4,2 m.		35, 28 m <sup>2</sup>	Rua do Inferno	B.P.E. Casa Forte / Perg. Avulsos., ("Vários 98"), doc. 42
Casa	5, 55 m.	3, 3 m.		18, 31 m <sup>2</sup>	Rua do Inferno	B.P.E. Casa Forte / Perg. Avulsos., ("70 Pergaminhos"), doc. 35
Casa	3, 85 m.	3, 85 m.		14, 82 m <sup>2</sup>	Rua que vai do talho do mouro para a porta da mouraria	B.P.E. Casa Forte / Perg. Avulsos., ("Vários 77"), doc. 72
Casas:				34, 02 m <sup>2</sup>	Rua do Inferno	B.P.E. Convento de S. Domingos, livro 2, fls. 192 - 193
Casa dianteira	4, 95 m.	3, 39 m.	16, 78 m <sup>2</sup>			
Casa de dentro	4, 75 m.	3, 63 m.	17, 24 m <sup>2</sup>			
<b>Local: Beja</b>						
Casa térrea	3, 85 m.	3,30 m.		12, 705 m <sup>2</sup>	Rua que foi Mouraria	TPMB <sup>410</sup> , p. 431
Casas térreas:				69, 085 m <sup>2</sup>	Rua cega da Mouraria	TPMB, p. 432
Casa dianteira	9, 94 m.	2, 334 m.	23, 19 m <sup>2</sup>			
Câmara	9, 94 m.	2, 75 m.	27, 335 m <sup>2</sup>			
Casa	9,94 m.	4,40 m.	43, 56 m <sup>2</sup>			
<b>Local: Setúbal</b>						
Casas sobradadas:				41, 78 m <sup>2</sup>	Rua que foi Mouraria	I.A.N./T.T., Gaveta 21, maço 1, doc. único, fls. 355 - 355 v.
casa dianteira e câmara nos dois pisos	6, 30 m. 6, 30 m.	3, 30 m. 3,30 m.	20, 79 m <sup>2</sup> 20, 79 m <sup>2</sup>			
<b>Local: Silves</b>						
Chão que em outro tempo foi casa	7, 15 m.	9, 35 m.		66, 85 m <sup>2</sup>	À porta do cerco da mouraria	LAS <sup>411</sup> , p. 31

<sup>410</sup> Abel Viana, " O Tombo primitivo da Misericórdia de Beja", in *Arquivo de Beja*, vol. III, fasc. III-IV (Jul. /Dez. 1946), pp. 426-455.

<sup>411</sup> *Livro do Almoarifado de Silves (Século XV)*, identificação e transcrição de Maria José da Silva Leal, Lisboa, 1989,

Propriedade	Compr.	Larg.	Área	Área Total	Localização	Fonte
Chão que em outro tempo foi casa e quintal	12,1 m.	6,6 m.		79,86 m <sup>2</sup>	Mouraria	LAS, p. 33
Chão que em outro tempo foi casa e quintal	15,4 m.	8,8 m.		135,52 m <sup>2</sup>	Mouraria	LAS, p. 33

As médias possíveis de Lisboa e Évora correspondem a valores que remetem para uma construção predominante inferior a 30 m<sup>2</sup>, que não se afastaria muito das superfícies das casas populares, pelo menos de alguns centros urbanos meridionais.

A análise de 47 casas em Évora, se revela uma área média superior, rondando os 35,8 m<sup>2</sup>, também acusa uma percentagem de 65,5% de unidades habitacionais com menos de 30 m<sup>2</sup><sup>412</sup>; na Rua de Benfica, via imediatamente exterior à mouraria de Lisboa, esse valor aumenta para 76,4% do total, numa média de cerca de 26 m<sup>2</sup><sup>413</sup>; em Palmela, registam-se pelo menos quatro casas dentro destes parâmetros (27,5m<sup>2</sup>, 15,1m<sup>2</sup>, 18 m<sup>2</sup> e 18,1 m<sup>2</sup>) ao lado de outras com superfícies muito superiores<sup>414</sup>.

O laconismo documental não permite, contudo, aferir a aplicação de regras operatórias das lógicas locais concretas de definição destes coranemas. Apenas o caso da *escola* da mouraria de Lisboa, edifício sobradado em que são referidas as sacadas, uma varanda e mesmo um passadiço<sup>415</sup>, concretiza uma regra de expansão-saturação do espaço urbano por elevação-invasão frontal, cuja apropriação do espaço público aéreo (e, conseqüentemente, da respectiva *finā*) se revela como um dado universal do urbanismo em geral<sup>416</sup>.

<sup>412</sup> *Ibidem*

<sup>413</sup> Maria Filomena Lopes de Barros, "A Rua de Benfica da Mouraria (actual Rua do Benfornoso) – sécs. XIV-XVI", p. 32

<sup>414</sup> Paulo Drumond Braga, "A construção corrente na região de Palmela nos finais da Idade Média", in *As Ordens Militares em Portugal. Actas do 1º Encontro Sobre Ordens Militares*, Palmela, 1991, pp. 147-148

<sup>415</sup> Luís Filipe Oliveira; Mário Viana, "A Mouraria de Lisboa no século XV", p.197

<sup>416</sup> Javier García-Bellido; García de Diego, "Principios y reglas morfogenéticas de la ciudad islámica", pp. 76-77

Edifícios públicos, equipamentos e bens colectivos - O vector comunitário inscreve-se, de forma mais concreta, no espaço, através dos edifícios públicos, materializando a estrutura comunitária em tanto que a expressão do poder central. Assim, tanto a *loja* da arrecadação dos direitos régios de Lisboa, sita algures na Rua da Porta de S. Vicente<sup>417</sup>, como “a *aduana da mouraria*”, de Silves (constituída por “*huma casa grande terrea*”), numa área imediatamente contígua à mouraria<sup>418</sup>, participam numa exterioridade dos bairros, suficientemente próxima, contudo, para garantir o seu controlo. Exterioridade que perspectiva no espaço a conceptualização jurídica de uma *autonomia controlada*, remetendo claramente para o interior das mourarias a livre expressão dos parâmetros legais de uma vivência identitária. O edifício público *estatal*, marca da subordinação tributária dessa comunidade, perfila-se na paisagem como um referente material do poder dominante e, simbolicamente, como um marco que baliza a fronteira entre o (restrito) espaço islâmico e o cristão.

A estrutura sócio-religiosa comunal materializa-se numa expressão de poder, hierarquizado em função das próprias dimensões das edificações públicas, avultando, logicamente, a mesquita, como o símbolo mais visível de uma identidade definida por parâmetros religiosos.

Na mouraria de Lisboa (Cf. Figura 4 – A mouraria de Lisboa ) a mesquita grande, avulta como o edifício dominante do bairro, ocupando uma área superior a 300m<sup>2</sup>. De estrutura complexa e, certamente, edificada de raiz para essa finalidade, compunha-se de uma *casa grande*, que deveria corresponder à sala das orações (272,3m<sup>2</sup>), de uma *pequena* e de dois quintais, um dos quais comportava o poço que fornecia a água necessária para as abluções rituais. A *escola* ficava contígua a este espaço, como de resto se verifica nas cidades islâmicas, constando de duas divisões térreas, duas sobradadas com sacadas e um anexo também sobradado com varanda e um passadiço que cruzava a rua (num total de 48m<sup>2</sup>). Numa outra zona do bairro, junto à porta que dava acesso à Rua de Benfica, localizava-se a *mesquita pequena* (com uma

<sup>417</sup> Luís Filipe Oliveira; Mário Viana, “A Mouraria de Lisboa no século XV”, p.199

<sup>418</sup> *Livro do Almojarifado de Silves (Século XV)*, pp. 31-32

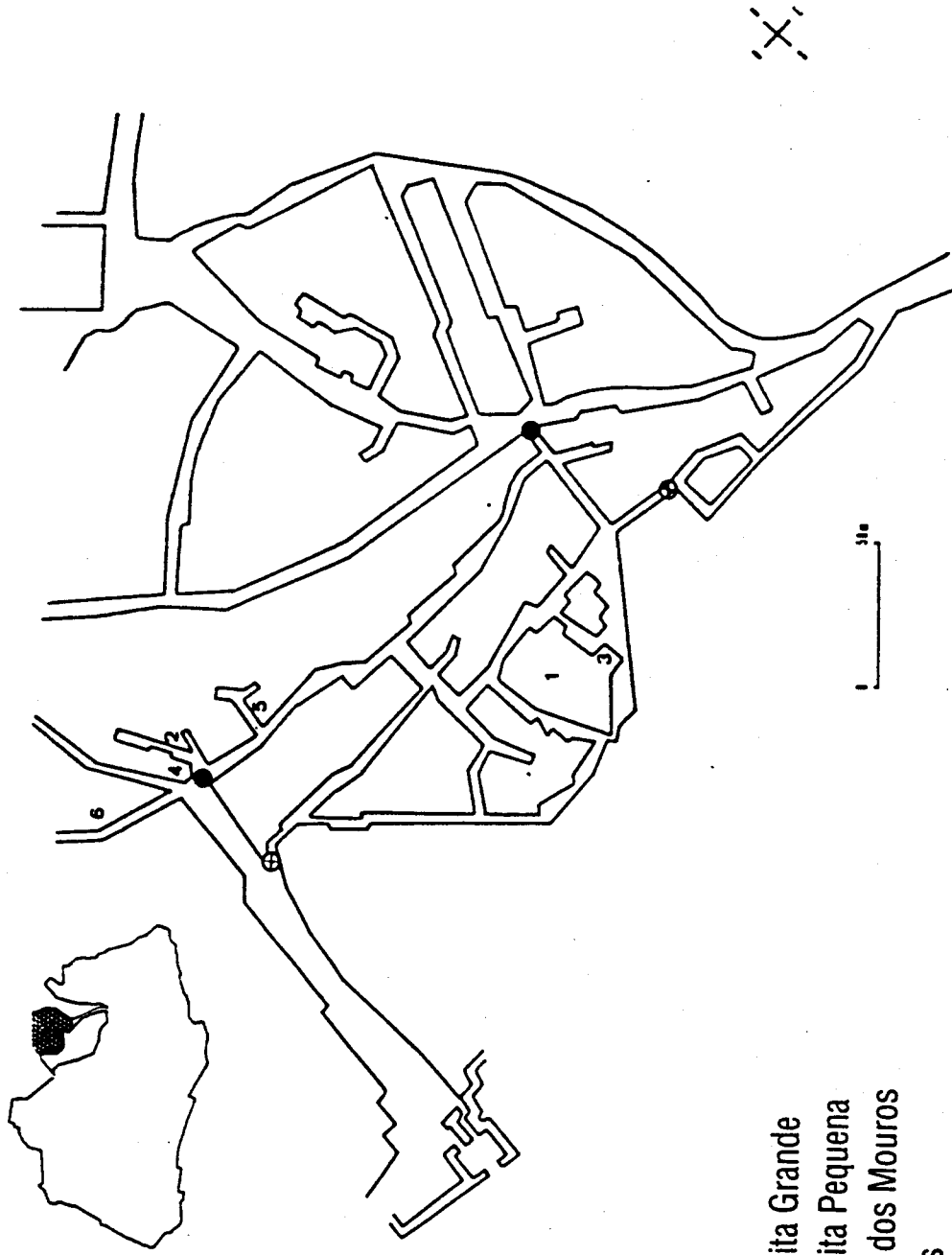


## **Figura 4**

### **A Mouraria de Lisboa**

**Bibliografia:** Luís Oliveira; Mário Viana, "A Mouraria de Lisboa no século XV",  
in *Arqueologia Medieval* 2 (1993), p.194.

**Planta 4 – Espaços públicos da mouraria de Lisboa**



- 1 – Mesquita Grande**
- 2 – Mesquita Pequena**
- 3 – Escola dos Mouros**
- 4 – Banhos**
- 5 – Carniçarias dos Mouros**
- 6 – Curral dos Mouros**
- 7 – Almocovar Mouro**

- – Portas de localização segura**
- ⊕ – Portas de localização provável**

área de cerca de 47m<sup>2</sup>), denominada de *Bebe Iça* (Bāb ʿĪsā)<sup>419</sup> perto dos banhos, sitos na esquina da Rua de Benfica com a rua Grande Direita, abandonados como tal (como já foi referido) na primeira metade do séc. XIV e descritos, antes da sua transformação em zona residencial/artesanal, como tendo “*quatro portaes de casas*” (1311-X-14)<sup>420</sup>. Outros equipamentos colectivos consistiam, ainda, na cadeia (13,2m<sup>2</sup>), cuja localização se desconhece, na carniçaria (13,2m<sup>2</sup>), sita na rua com o mesmo nome e, já no exterior do bairro, no *curral dos mouros*, localizado no caminho que, da Porta de S. Vicente se dirigia para S. Lázaro e no almocovar (*al-maqbara*), na encosta de St<sup>a</sup>. Maria da Graça<sup>421</sup>. Situado fora de portas, segundo a tradição islâmica, era limitado, a norte, por uma outra necrópole judaica, referindo-se as oliveiras plantadas nesse espaço<sup>422</sup>. Finalmente, regista-se, ainda, uma *albergaria*, localizada num dos extremos do bairro, “*hu chamam amemdoeira*” (actual Rua da Amendoeira), mencionada, contudo, apenas em 1381<sup>423</sup>.

Dois destes edifícios escapavam ao controle económico da comuna: os banhos, propriedade régia que participavam, como os demais, do monopólio senhorial deste tipo de equipamentos públicos, e a carniçaria, que conjuntamente com as restantes de Lisboa, foi objecto de doação de D. João I ao concelho da cidade<sup>424</sup>.

A complexidade da organização, materializada nestes edifícios públicos revela-se única no contexto das comunas muçulmanas portuguesas de quatrocentos. De facto, é apenas no espaço da mouraria lisboeta que se encontram duas mesquitas a funcionar simultaneamente, numa bipolarização que se regista já, pelo menos desde o reinado de D. Dinis, o qual isentara os dois *capelães* e *almooodons* dessa comuna, juntamente com o seu alcaide, do

<sup>419</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 318, fl. 54 v. A referência não permite efectivamente aclarar sobre qual das mesquitas recaía essa designação. No entanto, a sua tradução, “A porta de Iça”, parece remeter para a mesquita pequena, sita, de facto, junto a uma das portas do bairro.

<sup>420</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 314, fls. 103 v.-104

<sup>421</sup> Cf. para toda esta descrição Luís Filipe Oliveira; Mário Viana, “A Mouraria de Lisboa no século XV”, pp. 198-199.

<sup>422</sup> I.A.N./T.T., Livro 9 de Estremadura, fl. 32

<sup>423</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Fernando, livro 2, fl. 74 v.

<sup>424</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 318, fl. 2

pagamento de direitos régios e do serviço da quantia<sup>425</sup>. Estrutura-se, deste modo, uma hierarquização entre os respectivos responsáveis religiosos, sendo o *imām* da mesquita principal designado, pontualmente, como o *capelão-mor* da comuna<sup>426</sup>.

Mas é também apenas nesse espaço que, ao longo do séc. XV, se mantém o edifício da prisão, símbolo da jurisdição comunal, omissos nas demais mourarias do reino. De facto, ao laconismo da documentação no referente às estruturas colectivas dos restantes bairros islâmicos, contrapõem-se as múltiplas referências ao encarceramento de muçulmanos nas prisões cristãs, sendo explicitamente enunciada esta situação, ao longo do século XV, para Évora<sup>427</sup>, Avis<sup>428</sup>, Moura<sup>429</sup>, Setúbal<sup>430</sup>, Faro<sup>431</sup>, Loulé<sup>432</sup> e Tavira<sup>433</sup>. Neste aspecto, ressalta também a excepcionalidade da comuna olisiponense, na resistência e vitalidade do seu aparelho judicial face à subordinação das restantes comunidades ao direito e autoridades cristãs.

Nas restantes mourarias revelam-se escassas as informações sobre os respectivos equipamentos colectivos e omissas as descrições dos edifícios públicos.

Em Sives, à já referida *aduana*, onde se arrecadavam os direitos régios, junta-se um forno comunitário ("*forno chamado da dita mouraria*"), sito no exterior do bairro e já derrubado em 1474<sup>434</sup>. Em Évora, refere-se o *talho do Mouro*, sem dúvida a carniçaria<sup>435</sup>, a *albergaria dos mouros*<sup>436</sup> e

<sup>425</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 21, fls. 111v.-112. Ao analisar a organização das cidades dos minoritários carijitas em Ghardaïa, Xavier de Plagnol anota um único caso em que existe, não uma, mas duas mesquitas, resultantes de uma querela religiosa interna da comunidade - Xavier de Plagnol, *Minorités en Islam - Géographie politique et sociale*, Paris, 1997, p. 107. Embora tal hipótese se revele plausível no contexto social da comuna lisboeta e nas situações de confronto interno que se registam entre os seus membros ao longo da centúria quatrocentista, esta situação não é, contudo, documentada no conjunto do acervo documental compulsado.

<sup>426</sup> I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 35, fl. 10

<sup>427</sup> *Idem*, livro 33, fl. 208

<sup>428</sup> *Idem*, livro 37, fl. 125 v.

<sup>429</sup> *Idem*, livro 24, fl. 65

<sup>430</sup> *Idem*, livro 1, fl. 116

<sup>431</sup> *Idem*, livro 33, fl. 202 v.

<sup>432</sup> I.A.N./T.T., Chanc. de D. João II, livro 23, fl. 23

<sup>433</sup> *Idem*, livro 9, fl. 115

<sup>434</sup> *Livro do Almojarifado de Silves (Século XV)*, p.31

<sup>435</sup> BPE, ACSE, CEC 3-VI, fls. 61 - 61 v.; BPE, Casa Forte / Pergaminhos Avulsos ("100 Pergaminhos"), doc. 64

<sup>436</sup> ADE, Misericórdia, livro 62, fl. 106; ADE, Primeiro Livro de Pergaminhos, fl. 55 v.

o *monturo dos mouros*<sup>437</sup>. Este último espaço, embora denominado em função do género feminino (o *monturo das mouras*) ficava situado fora do bairro islâmico de Avis, numa área envolvente em que se detecta outro topónimo similar, o *adro dos mouros*, correspondendo, muito possivelmente, como o refere Armando Pereira, ao cemitério desta comunidade<sup>438</sup>. A zona de culto reflecte-se na denominação de *Rua da Mesquita*, via do bairro de localização incerta<sup>439</sup>. A mouraria de S. Mamede, em Santarém, é bastante mais parca em referências, mencionando-se apenas a "*Rua que uem peramte ha porta da mezquita*"<sup>440</sup>, sendo igualmente referido o espaço hierático da Ribeira, entretanto dividido em áreas residenciais para locatários cristãos. Das *mourarias* de Elvas ressalta, apenas, o açougue no qual, em 1465, pontificava um carnicheiro judeu, Josepe Abam<sup>441</sup>

Mais informações, embora dispersas, se perspectivam relativamente à toponímia destes bairros. Os moldes referenciais situam-se entre duas interpretações do espaço que, naturalmente, discorrem das diferentes representações de cristãos e muçulmanos. E se estes últimos projectam um vector identitário na nomeação dos eixos viários que conformam a sua vivência, numa pretendida apreensão e adscrição a um espaço próprio, a tendência dos primeiros será de obliterar esses parâmetros identificativos, transformando-os em referentes inteligíveis à sua cultura e perpetuadores de uma outra memória colectiva.

Deste modo, se sobrevivem até aos nossos dias várias ruas denominadas *da Mouraria*, tal facto deve-se a parâmetros identificativos imputáveis à maioria cristã na adopção do referente *mouro* e das consequentes variantes do vocábulo. Situação que claramente se delinea na caracterização dos espaços desses bairros veiculada pelos escrivães cristãos, que se socorrem de topónimos descritivos ou de fórmulas perifrásticas na identificação dos arruamentos, caracterizando globalmente esses espaços em função de uma alteridade interiorizada, patente em designações genéricas, como *as ruas*

<sup>437</sup> BPE, Casa Forte / Pergaminhos Avulsos, ("Vários 98"), doc. 42; *Idem* ("70 Pergaminhos"), doc. 35

<sup>438</sup> Armando de Sousa Pereira, "Avis, viagem a uma vila medieval", p. 39.

<sup>439</sup> *Ibidem*

<sup>440</sup> I.A.N./T.T., Livro 7 de Estremadura, fl. 42

*pública ou ruas direita da mouraria*. E que incorre, naturalmente, no desaparecimento de topónimos estritamente associados à minoria mudéjar, preservando-se, contudo, aqueles que se inserem nos parâmetros cristãos da definição do *outro*. Um exemplo claro deste processo verifica-se com a ocupação cristã do espaço da Ribeira de Santarém, em que a denominação da Rua de Ale (‘Ali) Ferreira tende já a ser ultrapassada, em 1436 (“*Rua pública que se soya de chamar d alle ferreiro*”<sup>442</sup>), mas em que se mantém um outro topónimo, o da Rua das Mouras, pelo menos até 1503<sup>443</sup>.

Uma expressão da identidade dessas comunidades materializa-se, pois, na adopção de designações em função de uma antroponímia mudéjar, privilegiando, certamente, os membros mais salientes das respectivas comunidades. Aspecto que traduz, aliás, a evolução de parâmetros onomásticos, não já de uma realidade puramente islâmica, mas patentemente mudéjar, em que a um nome próprio muçulmano se apõe um segundo elemento romance, como é o caso da Rua de Ali (‘Ali) Pinto, na mouraria de Moura (1364)<sup>444</sup> ou da já referida Rua de Ale (‘Ali) Ferreira, no arrabalde da Ribeira de Santarém. Outra tipologia corresponde à das vias como a *Rua das Mouras*, registando-se, em Avis, uma *Rua da Mourinha* que delimita, mesmo, um dos extremos desse bairro<sup>445</sup>. Em Lisboa, não se registam estes procedimentos, tanto mais quanto a descrição do arrabalde corresponde a um período tardio de colonização cristã (em que, naturalmente, é prioritária a obliteração da memória colectiva da comunidade que o ocupou), sobrevivendo, contudo, outros elementos identitários que se expressam na denominação da Rua de Almamar<sup>446</sup>, da mesquita de Bebe Iça (Bāb ‘Isā) ou, ainda do chafariz do *Andaluz*<sup>447</sup>.

A extensão da propriedade cristã pode, contudo, determinar, uma pontual superação do anonimato e quase intangibilidade destes bairros, como se verifica no caso da mouraria nova de Évora. De facto, à relativa multiplicidade de topónimos que se registam nesse espaço (mesmo com

<sup>441</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 14, fl. 58 e fl. 88.

<sup>442</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Duarte*, vol. 1, tomo 2, doc. 783, p. 64.

<sup>443</sup> AMS, Livro 1º de Palhais, fl. 17

<sup>444</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Afonso IV*, vol. III, doc. 263, p. 19; doc. 264, p. 20

<sup>445</sup> Armando de Sousa Pereira, “Avis, viagem a uma vila medieval”, p. 15.

<sup>446</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Santos, caixa 7, doc. 625

<sup>447</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 22, fl. 12

anterioridade a 1496) corresponde, não obstante, uma caracterização exterior à comunidade, de que se encontra ausente qualquer referente especificamente mudéjar. Assim, as denominações estruturam-se em função das características dos arruamentos - Rua das Pedreiras (1449)<sup>448</sup>; Rua Cega da Mouraria (1445 - 1497)<sup>449</sup> -, dos edifícios públicos - Rua da Mesquita (1497)<sup>450</sup> -, ou mesmo de personalidades cristãs, como é o caso da Rua de João Sirgo (1366)<sup>451</sup>, avultando, ainda, significativamente, a Rua do Inferno, designação que surge a partir de meados da centúria quatrocentista<sup>452</sup>. Uma vez mais é perceptível a subordinação desta comunidade aos parâmetros espaciais cristãos, também consonante com o carácter tardio da ocupação do bairro, vinculador de uma prévia apreensão *cristianizada* do mesmo. A adopção destes critérios pelos mudéjares da cidade, traduz, pois, um vector de grande permeabilidade às influências do exterior, tanto mais premente quanto a dependência destes enfeites de um património cristão implica, necessariamente, um contexto comunicativo comum.

Mas, se os parâmetros identitários *muçulmanos*, enquanto tal, não são necessariamente passíveis de se materializarem no *mundo dos vivos*, enquanto espaço subordinado às directrizes de um domínio cristão, o *mundo dos mortos* encontra-se, teoricamente, para além desse controlo, numa expressão plena da sacralidade islâmica e de um diálogo não mediado com o divino. E, neste sentido, são extremamente significativos os testemunhos epigráficos que provém dessas necrópoles<sup>453</sup> (algumas das quais se inscrevem em parâmetros estilísticos de grande qualidade, denotando a importância social e económica dos falecidos<sup>454</sup>), atestando uma outra realidade paralela, a de um discurso canónico islamicamente *puro*, expurgado de qualquer manifestação exterior, que veicula a utilização da língua litúrgica, o árabe, mas também a

<sup>448</sup> BPE, Casa Forte / Pergaminhos Avulsos., ("Vários 22"), doc. 19

<sup>449</sup> ADE., Arquivo da Misericórdia, livro 62, fl. 106; BPE, ACSE, CEC 3-VI, fls. 71 v. - 72 v.

<sup>450</sup> I.A.N./T.T., Ordem de Avis, maço 10, doc. 841

<sup>451</sup> BPE, Casa Forte/ Convento de S. Domingos, maço 1, doc. 16

<sup>452</sup> Na documentação compulsada, a primeira referência a este topónimo, data de 1453-VI-18 - B.P.E, Casa Forte / Pergaminhos Avulsos., ("Vários 98"), doc. 42.

<sup>453</sup> Cf. Artur Goulart de Melo Borges, "Epigrafia árabe no Gharb", in *Portugal Islâmico - Os últimos sinais do Mediterrâneo*, Lisboa, 1998, pp. 227-255.

<sup>454</sup> Como é o caso da lápide de um anónimo de Évora (séc. XIII) e de al-'Abbas Aḥmad de Lisboa (1398) - *Idem*, p. 253 e p. 255.

continuidade dos padrões muçulmanos antroponímicos e de contagem do tempo.

Assim, a uma toponímia *mudejarizada* (com um primeiro nome islâmico e um segundo romance) do *mundo dos vivos*, contrapõe-se, no dos *mortos*, uma estrutura onomástica árabe-muçulmana, a uma progressiva imposição dos parâmetros temporais cristãos, materializam-se epigraficamente as datas da Hégira<sup>455</sup>. A morte, enquanto expressão de uma atemporalidade e aespacialidade divinas, representa, pois, o retorno a um universo finalmente purificado, cujos parâmetros não se podem concretizar no universo dos vivos. Mas que revelam, igualmente, uma ambivalência de adscrição a diferentes padrões que marca, naturalmente, o devir destas comunidades: a uma cultura árabo-islâmica, como expressão da religiosidade própria (que não se pode divorciar da utilização da língua árabe, ela própria manifestação do divino); a uma civilização *cristã*, culturalmente *portuguesa*, que pauta os ritmos do quotidiano, numa subjugação espaço-temporal apenas superada através dos ritos religiosos e, particularmente, dos funerários, cuja expressão se materializa nas lápides sepulcrais.

À proibição do canto do muezím, a partir das Cortes de Coimbra de 1390, numa imposição intencionalmente circunscrita ao carácter público desta invocação, junta-se, talvez de forma inconsciente, uma pretendida homogeneidade e domínio temporais, doravante regulados, apenas, pelos sinos das igrejas. O próprio toque das Vésperas determina o momento do encerramento das portas das mourarias e judiarias do país, pautando-se necessariamente, as relações contratuais com os cristãos (e mesmo, no séc. XV, entre os próprios muçulmanos), por parâmetros comuns de datação, verbalizados apenas em função do modelo cristão. A Hégira parece, pois, irremediavelmente remetida para um discurso especificamente litúrgico, cuja expressão decorre apenas no *universo dos mortos*.

A locação das necrópoles muçulmanas respeita o princípio do afastamento entre os dois mundo<sup>456</sup>: o almocovar (do ár. *al-maqbara*)<sup>457</sup> de

<sup>455</sup> *Idem*, pp.254-255

<sup>456</sup> Sobre a localização dos cemitérios islâmicos cf.: Basílio Pavón, *Ciudades Hispanomusulmanas*, Madrid, 1992, pp. 79-81.

<sup>457</sup> Em castelhano o termo árabe evoluiu para "almacrabas" – cf. Rafael Pinilla Melguizo, "Aportaciones al estudio de la topografía de Córdoba islámica: almacabras", in *Qurṭuba 2*



Lisboa, situava-se na encosta de Santa Maria da Graça, num espaço exterior ao bairro, conforme a tradição muçulmana, delimitando, a norte, com um cemitério judaico<sup>458</sup>; o mesmo afastamento se verifica com o de Moura, sito à saída da cidade, junto à antiga estrada para Évora<sup>459</sup>, o de Elvas, fora do perímetro muralhado<sup>460</sup>, o de Avis, que se reflecte no topónimo tardio *adro dos mouros*, registado numa zona envolvente da área urbana<sup>461</sup> e o de Évora (designado como *mormoural* ou *memorial dos mouros*), junto à Porta da Mesquita<sup>462</sup>. As referências ao almocavar de Colares, emprazado em 1499 (XII-12) a João de Olivença, criado de D. Filipa, situam-no junto ao caminho que da dita vila se dirigia a Sintra<sup>463</sup>, sendo omissas quaisquer outras indicações sobre os cemitérios das demais comunidades mudéjares do país. É possível, contudo, que a menção, para Silves, de um ferregeal “*que chamam da Almocauara*”<sup>464</sup>, sito num espaço peri-urbano<sup>465</sup> e que, para mais, limitava com o *adro dos judeus* (provavelmente o espaço cemiterial dessa minoria), se refira a uma necrópole islâmica já desactivada em 1474.

Contudo, estes espaços são também passíveis de contestação e de uma intencionalidade de apreensão por parte da maioria cristã, quando os seus interesses económicos o justificam, registando-se, em Elvas, um longo processo que, neste aspecto, opõe a comuna muçulmana e o concelho ao longo de cerca de 30 anos. De facto, o crescimento urbano da cidade acaba por integrar o espaço cemiterial islâmico dentro do novo perímetro muralhado do séc. XIV, registando-se nas Cortes de Évora de 1436 a primeira abordagem a esta problemática.

---

(1997), p. 176.

<sup>458</sup> I.A.N./T.T., Livro 9 de Estremadura, fl. 32

<sup>459</sup> Artur Goulart de Melo Borges; Santiago Macias, “Almocavar de Moura – localização e epigrafia”, in *Arqueologia Medieval* 1 (1992), pp. 64-65.

<sup>460</sup> Fernando Manuel Rodrigues Branco Correia, *Elvas na Idade Média*, vol. I, p.

<sup>461</sup> Armando de Sousa Pereira, “Avis, viagem a uma vila medieval”, p. 15 As designações destas necrópoles passam pelo vocábulo “almocavar”, do árabe *al-maqbara*, mas igualmente por “adro”, como se regista, em 1436, para Elvas - *Chancelarias Portuguesas. D. Duarte*, vol. 1, tomo 2, doc. 1187, p. 404 -, e em 1498, numa carta régia ao concelho de Évora- ADE., Livro 3º dos Originais da Câmara, fl. 84 v.

<sup>462</sup> Gabriel Pereira, *Documentos Históricos da Cidade de Évora*, Lisboa, 1998, doc. LXXVII, p. 130 e p. 134.

<sup>463</sup> Francisco de Sousa Viterbo, “Ocorrências da vida mourisca”, in *Arquivo Histórico Português* V (1907), Lisboa, pp. 252-253

<sup>464</sup> *Livro do Almoxarifado de Silves (Século XV)*, p.36.

<sup>465</sup> A menção insere-se na inventariação dos *herdamentos e hortas* que o rei possuía *arredor de Silves*.

Os procuradores invocam o facto de os mouros terem seu *fosairo muros adentro*, junto ao adro da Igreja de S. Vicente e muito perto do adro do Mosteiro de S. Domingos, de modo que, por vezes, se registavam actos religiosos simultâneos, em que os os clérigos, de um lado, louvavam “*deus segundo nossa uerdadeyra ffe E elles [mouros] uaão pella outra parte do adro Renegando deus segundo sua maa E mjntirosa seyta que teem em tanto que as orações E louuores que os clerigos fazem os mouros as ouuem E as que os mouros fazem os christãos as ouuem tam preto he contra dereito E Nossa fe E que o nom deujamos consentir*”. A este imperativo de ordem religiosa, cujo interdito solicitam ao rei (“*E assy no llo requeriam da parte de deus*”), segue-se a argumentação estribada nos imperativos económicos, justificada pelo facto de aquele espaço ser o “*mjlhor coual que ha no mundo para teer pam*” e requerendo a sua transferência porque “*nom auja no mundo lugar de christãos onde os mouros Jouvesses enterrados dentro dos muros saluo este*”. A cláusula final consigna esta dupla fundamentação, religiosa em tanto que temporal, alegando o serviço de Deus, do Rei, da própria vila e mesmo, da comunidade mudéjar, a que o concelho se propunha entregar “*outro tanto chaão ou mayor se o elles mester ouuerem*”, “*mais acerca da mouraria e mais conujnhauel*”.

A resposta do soberano, no entanto, não corresponde por completo às expectativas dos representantes municipais, pois a sua anuência é pautada por duas condições: o acordo prévio dos *Juizes da dicta ujlla* e, mais problemático para a concretização desta medida, o da própria comunidade muçulmana da cidade<sup>466</sup>. De facto, se o primeiro requisito é conseguido logo aos vinte e sete dias de Maio desse mesmo ano<sup>467</sup>, já a aprovação dos mudéjares não se terá de todo verificado, pois que, em 1464, a problemática é novamente retomada, uma vez mais por iniciativa do concelho.

Desta feita, será uma petição dirigida ao rei, pelos “*Juizes vereadores procurador E homens boons E outros mujtos do poboo desta Nossa muy nobre E leall villa d'eluas*”, em que o discurso se inicia

<sup>466</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Duarte*, vol. 1, tomo 2, doc. 1187, pp. 403-404

<sup>467</sup> Fernando Manuel Rodrigues Branco Correia, *Elvas na Idade Média*, vol. I, p. 344

enfazando a hipótese de rentabilização do almocovar, não já como um potencial produtor de cereal, mas antes como um terreno passível de urbanização (“*o quall chaão por seer em lugar pera se aproueitar E se fazerem em ele casas de morada. muitas pessoas ho queriam tomar*”), tanto mais quanto, encontrando-se muros adentro, “*por dereyto deuja perteençer ao dicto conçelho*”. Apenas numa segunda parte do requerimento se enfatizam outras questões relativas a esta matéria: o facto de ser odioso o enterramento de muçulmanos “*dentro na dicta villa que nom era cousa conssetuda em nhuum outro lugar de nossos Regnos*” e a sua proximidade ao Mosteiro de S. Domingos, levando a que as missas fossem, muitas vezes, perturbadas pelos “*gritos E carpinhas*” que acompanhavam os enterros muçulmanos, suscitando “*grande Rumor E toruaçom*”. D. Afonso V, antes de se pronunciar sobre a pretendida transferência desse espaço cemiterial, convocou e ouviu o alcaide e oficiais da comuna muçulmana de Elvas, e dirigiu-se pessoalmente à cidade para constatar *in loco* a situação apresentada (“*por mais seruiços em Conhecimento de todo Nos per pessoa fomos veer o dicto chãao*”). As diligências provaram a razão do concelho, pelo que o soberano determinou a seu favor, outorgando-lhe o referido chão e corroborando a determinação municipal de ceder aos muçulmanos um outro espaço fora dos muros, entre o castelo e o caminho que, da Porta dos Banhos, se dirigia para as hortas (1464-VI-15)<sup>468</sup>.

Contudo a comunidade não se conformou com esta decisão, tendo o alcaide da comuna apelado ao monarca, alegando a impropriedade do terreno para as inumações, por ser muito pedregoso, o que parece ter convencido Afonso V, que determinou que o concelho assignasse um outro “*chão sem pedras de que elles [mouros] bem sejam contentes*”, o qual deveria, igualmente, situar-se fora das muralhas, possivelmente, como o demonstra Fernando Correia, entre a Porta dos Banhos e a de Badajoz<sup>469</sup>.

<sup>468</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 8, fl. 120 v.

<sup>469</sup> Fernando Manuel Rodrigues Branco Correia, *Elvas na Idade Média*, vol. I, pp. 345-346

### 2.3.2.2. Espaços comuns

O espaço existencial da minoria muçulmana não se remete, contudo, a uma confinamento absoluta às áreas residenciais das mourarias. Em casos específicos, como no de Moura, os procuradores populares insurgem-se, mesmo, contra o desrespeito da circunscrição espacial desta minoria, acusando os muçulmanos de morarem entre os cristãos, apesar de terem “*Moiraria apartada*”. Protesto que não encontra uma ressonância significativa por parte do soberano, o qual determina que sejam apenas constrangidos a transferirem-se para esse bairro se aí existirem casas *abastantes*, sancionando a sua vivência entre a cristandade se tal se não verificar<sup>470</sup>. Mas, noutros contextos, a partilha de espaços mistos não é percebida como uma norma transgressora, denotando antes um comportamento socialmente aceite, mesmo por parte das autoridades municipais, num reconhecimento da complementaridade económica de todos os parceiros envolvidos. De facto, como em outros aspectos da vivência muçulmana, a realidade local acaba por ser mais determinante no devir dessas comunidades do que a pretendida homogeneidade, propugnada pelas ordenações gerais do reino. Nos limites extremos dos processos de cristalização espacial dos mudéjares portugueses, avultam, como exemplo, os contextos evolutivos de Lisboa e Silves, balizando um conjunto heterogéneo de situações particulares, conformes aos ditames evolutivos dos centros urbanos em que se inserem.

Em Lisboa, a perspectiva diacrónica permite detectar uma tendência centrípeta, veiculando à sua mouraria o que parece constituir uma área habitacional exclusiva, no que a partir de finais do séc. XIV e ao perímetro urbano propriamente dito se refere. De facto, as informações de início e de cerca de meados da centúria postulam, ainda, a vivência ou o exercício profissional de muçulmanos noutras zonas da cidade.

Em 1315 é aforada uma tenda na Rua dos Esteireiros, freguesia da Madalena a Mafamede (Muhammad) Arangoês, esteireiro, e a sua mulher Aziza (<sup>c</sup>Aziza)<sup>471</sup>, sendo o enfiteuta ainda referido em 1332<sup>472</sup>; em

<sup>470</sup> *Apud* Santiago Macias, “Moura na baixa Idade Média: elementos para um estudo histórico e arqueológico”, p. 136.

<sup>471</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 4, fl. 87 v.

1319, um mouro, de nome Adela (°Abd Allāh), vive na freguesia de S. Nicolau<sup>473</sup>; na Rua Nova, a delimitação de uma propriedade, em 1325, refere “o mouro da ferraria”<sup>474</sup>; finalmente, ainda em 1368, é aforada uma tenda régia, na Rua de S. Nicolau, “*hu estam os correeyros*”, a Locay, mouro forro e a segunda pessoa por ele nomeada<sup>475</sup>

Posteriormente, contudo, perfila-se uma outra realidade, num movimento de retracção das zonas habitacionais e de labor para a mouraria ou para o seu entorno, como se verifica na Rua de Benfica ou na área da Mouraria Nova. Retracção que, contudo, respeita apenas ao espaço urbano, estritamente considerado, já que a exploração de prédios rústicos, em domínio útil ou pleno, pressupõe, em muitos casos, um afastamento considerável da cidade (nomeadamente os que se situam no seu termo, como em Monsanto, Fontoura; Carnaxide ou Sacavém, ou ainda, num círculo mais alargado, como em Alperrel e Alcolombal, já no termo de Sintra), o que inviabilizaria uma residência permanente no Arrabalde dos Mouros, embora a documentação caracterize esses muçulmanos como aí moradores. Registrar-se-ia, portanto, a necessidade de uma segunda casa, ocupada em conformidade com os ciclos sazonais, que subverte a própria noção de exclusividade e de recuo para o espaço circunscrito das mourarias, evidenciado uma promiscuidade entre muçulmanos e cristãos que, evitada no espaço urbano, se concretiza, contudo, no rural.

Em 1393, o Mosteiro de S. Vicente-de-Fora empraza a Brafeme (Ibrāhīm) Ferreiro, mouro de Alcácer, morador em Lisboa, e a sua mulher Muja (Muhǧa), uma vinha no termo da cidade, acima da Fonte do Louro (que limitava com Afonso Martins, com Gonçalo Fernandes, escrivão das taracenas e com vinha de Vicente Esteves, pregoeiro), com condição de aí edificar uma casa (1393-XI-15)<sup>476</sup>. No mesmo sentido, embora numa área relativamente próxima da mouraria, em Alvalade-o-Pequeno “*onde chamam a area grande*”, o Mosteiro de Alcobaça afora courelas de vinha, confinantes tanto com cristãos como com outros

<sup>472</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Afonso IV*, vol. I, doc. 282, p. 303; doc. 284, p. 305.

<sup>473</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 3, fl. 126 v.

<sup>474</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Afonso IV*, vol. I, doc. 26, p. 47

<sup>475</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Fernando, livro 1, fl. 34 v.

<sup>476</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de S. Vicente de Fora (1ª Incorporação), maço XX, doc. 23.

muçulmanos, a mouros também moradores na cidade (respectivamente Admede, Brafome- Ibrāhīm - Ferreiro, filho de Adela - °Abd Allāh - e Mafamede - Muḥammad - Perdiz), incluindo a mesma cláusula (1398-IX-11)<sup>477</sup>. Outros dois irmãos, também de Lisboa, Focem (Ḥusayn) e Caçome (Qāsīm) Alcouvim, traziam emprazadas ao mesmo mosteiro, em 1403, umas vinhas e olival, sites aos marcos de Sacavém, onde haviam construído "*huma boa casa de biij<sup>to</sup> trauadas*" (1403-VIII-30)<sup>478</sup>. Em 1465-66, Azmede (Aḥmad) Alicante explorava uma propriedade régia, que consistia em "*huum lugar com sseu assentamento de casas e uinhas e aruores de ffrujto e oliuall e poço aaquem dos marcos de ssacauem*"<sup>479</sup>. Ainda o Mosteiro de Alcobaça empraza certos bens na Panasqueira (freguesia de Santa Maria dos Olivais), constituídos por "*huum pardeeiro que Ja ffoy casa*", uma vinha, oliveiras e ameixoeiras, e uma courela de oliveiras, cujo usufrutuário fora Azmede (Aḥmad) Corvo, ao esparteiro Brafome (Ibrāhīm) Lexunhi, morador no Arrabalde de Lisboa, sob condição de transformar o referido pardieiro em casa térrea, num período de um ano (1478-XI-13)<sup>480</sup>.

A mouraria de Silves apresenta, na última metade do séc. XV, uma evolução diametralmente oposta, detectável através do *Livro do Almojarifado de Silves*, datado de 1474<sup>481</sup>. À tendência centrípeta de Lisboa e à própria expansão das áreas habitacionais e artesanais muçulmanas, contrapõe-se o que parece constituir uma dispersão dos mudéjares daquele centro urbano, num progressivo esvaimento do seu arrabalde e na respectiva fixação em espaços rurais, partilhados indiferentemente com cristãos. Deste modo, regista-se o abandono, não apenas da cerca que rodearia esse bairro (com a referência a um "*chãao que soya a seer porta do cerco da mourarya*"<sup>482</sup>), como ainda de equipamentos públicos, como o forno comunitário ou o edifício em que se arrecadavam os direitos régios. Ambos se localizariam na parte exterior da cerca, encontrando-se o primeiro já destruído à data ("*chãão (...) que em*

<sup>477</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Alcobaça, maço 51, doc. 8

<sup>478</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Alcobaça, maço 55, doc. 8

<sup>479</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 319, fl. 44

<sup>480</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Alcobaça, maço 42, doc. 9

<sup>481</sup> Cf. a nota prévia de Maria José da Siva Leal ao *Livro do Almojarifado de Silves (Século XV)*, p. 8.

outro tempo era forno chamado da *dyta mouraria*<sup>483</sup>) e o último, “a *aduaná da mourarya*”, constituído por uma “*casa grande térrea*”, nas mãos do judeu ferreiro, Rabi Taba, ao qual fora emprazado em três vidas no ano de 1461<sup>484</sup>.

Mas os elementos que certificam esse progressivo abandono reflectem-se também na construção comum e nas menções a edificações derrubadas ou em mau-estado de conservação, como é o caso do “*chãao que em outro tempo foi casa e quintal*” aforado a Omar (‘Umar), no interior do perímetro do bairro, e de outro, nas mesmas condições, já no seu exterior, mas confinando com a cerca, cujo usufrutuário era Zagalo ou, ainda, do pardieiro que trazia o oleiro Murça (Mūsā). Mais ainda, as menções ao espaço não construído sobrelevam as dos edificios propriamente ditos, registando-se, no que respeita apenas ao interior do bairro, cinco referências a *chãos* (respectivamente de Omar - ‘Umar-, Azmete - Aḥmad - Cosnei, Lulo, dos herdeiros do mercador de Afonso Domingues e de Murça (Mūsā) Canhestro) contra somente quatro registos de *casas* (de Passas, da mulher de João Coque, de Ale - ‘Alī - Baboso e da mulher de Azmete)<sup>485</sup>.

Se é certo que o código se reporta exclusivamente ao património régio, o enunciado dos limites dessas propriedades abrange, contudo, um leque mais vasto que corrobora essa situação de abandono. Deste modo, regista-se um ferregeal de posse colectiva da comunidade (sito junto ao edificio da *aduaná*) que se encontrava, no entanto, aforado a um cristão, o tabelião Luís Pires<sup>486</sup>. Em contraponto, revelam-se mais numerosas as referências a população muçulmana no espaço rural, particularmente concentrada na zona de Loubite, poucos quilómetros a sul de Silves<sup>487</sup>. As courelas de vinha, complementadas com figueiras, ou mesmo figueirais, encontram-se aforadas entre locatários cristãos e muçulmanos, referindo-se, nestes últimos, os herdeiros de Mafamede (Muḥammad) Baboso, o filho de Pequem (Bassām) e a sua viúva Mariame (Maryam), Brafome (Ibrāhīm) Canhestro, Acem (Ḥasan), Azmete (Aḥmad) Coneiz, Mafamede (Muḥammad) Meirinho, Ale (‘Alī) Baboso, Brafome

<sup>482</sup> Livro do Almojarifado de Silves (Século XV), p. 32.

<sup>483</sup> *Idem*, p. 31

<sup>484</sup> *Idem*, pp. 31-32

<sup>485</sup> *Idem*, pp. 32-34.

<sup>486</sup> *Idem*, p. 32

<sup>487</sup> Maria de Fátima Botão, *Silves: A capital de um reino medievo*, p. 23

(Ibrāhīm) Baboso, Fadal (Faḍl), Mafamede (Muḥammad), irmão de Fea (Yaḥyā), Azmete (Aḥmad) Canina, Folifa (Ḥalifa), Brafome (Ibrāhīm) e Azmete (Aḥmad) Canhestro, Axa (Ā'īša), viúva de Brafome (Ibrāhīm) Tição, Lulo, Passas, Fotea, filho de Amer (Āmr), Mafamede (Muḥammad) Parrado, seus irmãos, Brafome (Ibrāhīm) Parrado e Fotos, e sua madrasta, Mariame (Maryam), Brafome (Ibrāhīm) Pazaz, Afea (Yaḥyā), irmão de João Coque Mouro e os também irmãos, Amer (Āmr) e Brafome (Ibrāhīm) Fidalgo<sup>488</sup>. A enunciação não é despcienda quando comparada com os parcos elementos que se registam na mouraria propriamente dita, em que os locatários, à data da feitura deste códice, contabilizavam, somente, nove indivíduos. Parece, pois, que a concentração do património muçulmano num espaço rural relativamente afastado do núcleo urbano implica, também, a transferência de parte significativa da população para essa zona de Loubite (embora não excluindo outras áreas rurais), onde, de facto, e pese às descrições se centrarem nos prédios rústicos (sobre os quais impendia, de resto, também o pagamento da dízima ao soberano), se registam referências a casas, muito provavelmente de habitação, nas parcelas do Ale (Āli) Baboso<sup>489</sup>, dos herdeiros de Mafamede (Muḥammad) Baboso<sup>490</sup> de Mariame (Maryam), viúva de Pequem (Bassām)<sup>491</sup>, de Brafome (Ibrāhīm) Canhestro<sup>492</sup>, a que acresce, ainda, uma *choça* de Lulo (que tinha casa na mouraria)<sup>493</sup>. Em alguns (poucos) casos, verifica-se o que sugere uma acumulação de espaços residenciais nesta zona e na mouraria, como se verifica com Ale (Āli) Baboso, mas o grosso das referências omite esta dupla adscrição.

A dispersão dos muçulmanos num espaço rural não pode apenas ser explicada com uma conotação absoluta dos mouros de Silves com a actividade agrícola (registando-se, igualmente, elementos ligados à actividade artesanal), embora esse aspecto seja fundamental. O processo de aproximação desses indivíduos à terra que efectivamente exploram, radicaliza-se com o próprio

<sup>488</sup> *Livro do Almojarifado de Silves (Século XV)*, pp. 43-48 e pp. 61-70. Cf. os quadros finais da obra de Maria de Fátima Botão, *Silves: A capital de um reino medieval*, especialmente pp. 164-170.

<sup>489</sup> *Livro do Almojarifado de Silves (Século XV)*, p. 66

<sup>490</sup> *Idem*, p. 61

<sup>491</sup> *Idem*, p. 62

<sup>492</sup> *Idem*, pp. 62-63

<sup>493</sup> *Idem*, pp. 63-64



decréscimo demográfico da comunidade, que, em última análise, justifica o laxismo da sociedade envolvente na preservação de parâmetros espaciais rigidamente delimitados. De facto, a existência de um arrabalde da mouraria, para mais, cercado, prova a prévia efectividade desses mesmos parâmetros; a situação em 1474, em contraponto, revela uma decadência do estrato populacional islâmico, corroborada, aliás, por outros factores que ressaltam claramente da leitura do código do *Livro do Almojarifado*. Assim, um dos enunciados deste registo, apresenta-se especificamente como "*Titulo dos herdamentos que foram de mouros que ssam arredor da dicta çidade de que sse paga dizima a el Rej*"<sup>494</sup>; no próprio Loubite, independentemente dos locatários serem cristãos ou muçulmanos, abundam as referências a terras recém-cultivadas ou incultas (uma courela de figueiral novo, que ainda não dá figos<sup>495</sup>, matos<sup>496</sup>, chão com figueiras novas<sup>497</sup>, *mortoreo*<sup>498</sup> ou, simplesmente, *chão*<sup>499</sup>); finalmente, completam este quadro as menções a fugas para Além-Mar (no caso dos Azeites<sup>500</sup> e de um outro mouro não nomeado<sup>501</sup>), o que sugere o fenómeno de conversão à religião hegemónica, como, provavelmente, se regista com João Coque Mouro<sup>502</sup> e Lourenço Afonso (que, em data anterior, explorara duas courelas de vinha em conjunto com Mafamede - Muhammad<sup>503</sup>).

Situação que, aliás, se perspectiva no contexto mais global da retracção populacional cristã, relacionada com as crises demográficas do séc. XIV (agravadas, mesmo, por um sismo, ocorrido antes de 1361) e pela própria lógica do desenvolvimento da região algarvia, centrada no litoral, em detrimento de Silves. Mas em que concorre, igualmente, o marco específico do declínio demográfico islâmico, amplamente documentado neste centro urbano

---

<sup>494</sup> *Idem*, p. 57

<sup>495</sup> *Idem*, p. 61

<sup>496</sup> *Idem*, p. 63

<sup>497</sup> *Idem*, p. 67

<sup>498</sup> *Idem*, p. 68

<sup>499</sup> *Idem*, pp. 68,69

<sup>500</sup> *Idem*, p. 36

<sup>501</sup> *Idem*, p. 58

<sup>502</sup> *Idem*, p. 47 e pp. 59-60

<sup>503</sup> *Idem*, p. 46

e, particularmente, nas zonas rurais, desde, pelo menos, a segunda metade do séc. XIV<sup>504</sup>.

Outros elementos permitem aferir da partilha de espaços comuns entre muçulmanos e cristãos, numa tendência que, nos centros urbanos, se materializa em arruamentos de carácter declaradamente artesanal.

Em Beja é na Rua da Sapataria, junto da Igreja de St<sup>a</sup>. Maria, que se viabiliza este vector, com o emprazamento indiscriminado de tendas régias a mesterais de ambas as religiões. Entre 1339 e 1341 registam-se nada menos do que dez contratos celebrados apenas com muçulmanos<sup>505</sup>, e um mais em 1389, relevando confrontações tão significativas como, por exemplo, a deste último caso, cuja propriedade, emprazada ao oleiro Jufez (Yūsuf), limitava com a do mouro Galego, com Lourenço Afonso, ferrador, com duas ruas públicas e com o também oleiro, Focem (Husayn)<sup>506</sup>.

Em Elvas verifica-se uma realidade análoga, envolvendo o património régio que, no séc. XIII, abrange uma zona, dentro da antiga medina, designada globalmente como paróquia de Santa Maria dos Açougues. Espaço que, como refere Fernando Branco Correia, se perfila como “de encontro e cruzamento entre os membros das três religiões”<sup>507</sup>, em que, para além de seis tendas do rei emprazadas a muçulmanos, entre 1273 e 1277<sup>508</sup>, se regista, ainda, um aforamento perpétuo a Brafame (Ibrāhim) e sua mulher Mariame (Maryam), de um campo para edificar casas ou tendas (1262-XII-23)<sup>509</sup>. No séc. XV, à mesma partilha de áreas comuns, corresponde, contudo, a precisão terminológica que define os espaços artesanais dessa zona, encontrando-se, entre 1415 e 1436, muçulmanos em tendas da Rua da Sapataria<sup>510</sup>, na Rua da Ferraria<sup>511</sup> ou, ainda, num espaço anexo, na Rua da Judiaria Velha, em que Ale

<sup>504</sup> Cf. Maria de Fátima Botão, *Silves: A capital de um reino medievo*, pp. 46-48

<sup>505</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Afonso IV*, vol. II, doc. 173, p. 277; doc. 174, p. 278; doc. 177, pp. 284-285; doc. 184, pp. 293-294; doc. 188, pp. 297-298; doc. 204, pp. 320-321; doc. 205, p. 321-322; doc. 206, pp. 322-323; doc. 317, pp. 141 – 142; doc. 318, pp. 142 – 143.

<sup>506</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 2, fl. 12

<sup>507</sup> Fernando Manuel Rodrigues Branco Correia, *Elvas na Idade Média*, vol. I, p.276.

<sup>508</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 122, fls. 124 v.-125, fl. 129 e fl. 143.

<sup>509</sup> *Idem*, fl. 66

<sup>510</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 3, fls. 175-175 v.; *Chancelarias Portuguesas. D. Duarte*, vol. 1, tomo 2, doc. 868, p. 170; doc. 1039, p. 310; doc. 1041, p. 311; doc. 1069, pp. 320-321; doc. 1266, p. 451.

<sup>511</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Duarte*, vol. 1, tomo 2, doc. 1094, p. 329

(<sup>c</sup>Ali) Cordovam explorava uma dessas propriedades, que limitava com a de André Fernandes e a de Azmede (Aḥmad) Cigarro (1436-I-27)<sup>512</sup>.

A exploração de tendas régias adquire o mesmo significado em Évora, na Rua Direita que, da Porta Nova se dirigia para a praça da cidade, também designada como *Rua onde vendem a louça*, onde, em 1436, se registam vários contratos enfiteúticos com muçulmanos<sup>513</sup>. A continuidade desta exploração é ainda atestada em finais da centúria, quando, na confirmação de um aforamento ao oleiro Rodrigo Eanes, se referem, entre outras confrontações, as "*cassas da tenda d'alle foçem*" (1473-V-23)<sup>514</sup>. Outros espaços mistos, determinados pelas actividades produtivas, se perfilam, ainda, neste centro urbano, nomeadamente os referentes às zonas de implantação das olarias e das alcaçarias da cidade. Em ambos os casos se reflecte um posicionamento conflitual que opõe directamente o concelho aos muçulmanos eborenses, saldando-se por um claro êxito dos interesses e intentos do controlo espacial do município.

A transferência das olarias para uma zona exterior ao perímetro urbano, junto à Porta de Alconchel, imposta, na segunda metade do séc. XIV, e acompanhada pela edificação de tendas, arrendadas pelo município aos oleiros, encontra, de resto, uma oposição que parece generalizada entre esses mesteirais.

Assim, em 1361, os representantes da cidade agravam-se a D. Pedro de os mesmos não quererem "*em ellas morar por seus alugueres*", solicitando ao monarca que não concedesse mais cartas régias autorizando a construção desse tipo de edifícios. O requerimento é-lhes deferido, garantindo ao concelho o controle absoluto desses espaços e os proventos que daí advinham para as rendas municipais (1361-V-29)<sup>515</sup>. No entanto, logo em 1363, gera-se um conflito, protagonizado, desta feita, pelo oleiro muçulmano Ali (<sup>c</sup>Ali) Patana que, conjuntamente com Mafomede (Muḥammad) Ahino, detinha tendas de olaria há mais de 50 anos, as quais o concelho se propunha derrubar, alegando o facto de

<sup>512</sup> *Idem*, doc. 1038, pp. 308-310

<sup>513</sup> *Idem* doc. 1086, p. 326; doc. 1087, p. 327; doc. 1089, p. 327; doc. 1099, p. 331; doc. 1256, p. 447.

<sup>514</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 33, fl. 125 v.

<sup>515</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I (1357-1367)*, doc. 563, p. 251.

se encontrarem dentro do perímetro urbano. Os muçulmanos propuseram, então, a construção de novas edificações fora da cidade, “*alem da Porta do Poço Novo em lugar que estiveram em outro tempo olarias*”, passando por cima das autoridades municipais (das quais – acertadamente - “*se temyam de lhes poerem sobre elas embargo*”) e requerendo directamente a respectiva licença régia, que lhes fora concedida. Contudo, o município embarga o cumprimento desta disposição, alegando a sua anterior carta de privilégio, o que decidiu D. Pedro a sentenciar a seu favor, impedindo, de facto, a construção dessas olarias (1363-XI-23)<sup>516</sup>. A subordinação dos mesterais islâmicos a estas directivas materializa-se na referência às possessões do concelho (de finais do séc. XIV ou inícios do XV), que contemplam “*bij casas que som tendas d'ollarias Aa porta d'alconchell fora da billa as ques som aRendadas em cada huum ano aos olejros*”, mencionando, em seguida, um forno “*de cozer telha*” que o oleiro Focem (Husayn) construíra no chão do concelho, a par das referidas olarias, e de que pagava, anualmente, “*huum mjlheiro de telha*”<sup>517</sup>.

A problemática das alcaçarias releva de um similar intuito de controlo das estruturas produtivas e da consequente retracção da propriedade islâmica.

Em 1433, dirime-se um processo entre o muçulmano Jufez (Yūsuf) Cigarro e o município, alegando o primeiro ter edificado alcaçarias num terreno junto aos Canos de S. Mamede, que lhe fora dado pelos oficiais concelhios, em troca de outro, de igual tamanho, que tivera junto à porta de Avis. Por esta razão não lhe tinha sido exigida qualquer prestação pelo mesmo, no período de 26 ou 27 anos em que estivera na sua posse. Contra isto, o concelho argumenta ter-se o mouro estendido para a sua propriedade, exigindo o pagamento de um foro de 3 libras anuais e o encampamento do terreno que lhe assim fora sonegado. Chegou-se, contudo, a “*uma avença e amigavil composiçom*”, resignando-se Jufez (Yūsuf) Cigarro a pagar o foro anual de 10 soldos, numa aparente mutação do seu estatuto de proprietário para o de enfiteuta do concelho,

<sup>516</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 286, fls. 224 - 225 v.

<sup>517</sup> A. D. E., Primeiro Livro de Pergaminhos, fl. 25. O número “bij” foi posteriormente riscado e substituído por “quatro”.

não sendo explicitamente referido se o seria apenas pelo terreno de que alegadamente se apropriara, ou pelo conjunto da propriedade (1433-VIII-7)<sup>518</sup>. Este processo permitirá ao concelho rentabilizar uma área não construída, situada, de resto, na proximidade da mouraria de S. Mamede. Se em 1427 se regista o aforamento de um chão limitrofe a Álvaro Fernandes sem qualquer especificação da sua utilidade<sup>519</sup>, posteriormente é emprazado outro, também contíguo, a Mafamede (Muhammad) Patana, com a condição de aí fazer alcaçarias, que não fossem "*mais de conprido que som as alcaçarias do dicto Jufez cigarro (...) leixando entre huumas E as outras pera serujdam d'aguaa dous couodos E que antre o dicto muro E as dictas alcaçarias fique de Releixo pera serujdam do dicto muro oito couodos*" (1452-II-22)<sup>520</sup>.

Em Santarém, a ocupação de um espaço misto prende-se com uma realidade um pouco distinta, não já devida à rentabilização da propriedade régia mas antes de uma instituição religiosa, o Mosteiro de Chelas, de Lisboa<sup>521</sup>, constituindo a Rua da Ramada, na Olaria, freguesia de Marvila, um espaço privilegiado para os enfiteutas muçulmanos<sup>522</sup>. As múltiplas referências contratuais comportam, contudo, apenas a designação de casas, sendo discutível se se trataria, de facto, de espaços habitacionais ou, antes, somente laborais, dado o carácter marcadamente artesanal desse arruamento e a caracterização desses enfiteutas, muito frequentemente referidos através do apositivo do respectivo mester. Contudo, num destes registos refere-se especificamente as *casas de morada*, emprazadas, em finais do séc. XIV, a Ali (‘Ali) Mourinho e sua mulher Moreima (Murayma), em vida de ambos (1380-VII-13)<sup>523</sup>, o que sugere que, pelo menos uma parte destas propriedades, constituir-se-ia como área residencial dos muçulmanos scalabitanos, compartilhando, muito provavelmente, essas funções com as de produção artesanal a que se dedicavam, com relevo para a olaria.

<sup>518</sup> ADE, Primeiro Livro de Pergaminhos, fls. 91 v. - 92

<sup>519</sup> ADE, Primeiro Livro de Pergaminhos, fls. 73 v. - 74

<sup>520</sup> ADE, Primeiro Livro de Pergaminhos, fls. 65 v. - 66

<sup>521</sup> O Mosteiro de Alcobaça detinha igualmente património na Rua da Ramada, registando-se, contudo apenas um contrato de emprazamento a enfiteutas muçulmanas, duas irmãs, Fatos e Moreima (Murayma) (1394-VII-9) - I.A.N./T.T., Mosteiro de Alcobaça, maço 37, doc. 10

<sup>522</sup> Cf. Maria Ângela V. da Rocha Beirante, *Santarém Medieval*, p. 76.

<sup>523</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Chelas, maço 30, doc. 584

Deste modo, entre os enfeiteutas regista-se um esteireiro, Mafamede (Muhammad), (1375-V-15)<sup>524</sup> entre um número considerável de oleiros: Jufez (Yūsuf) Ratinho, (1407-V-23)<sup>525</sup>, seu genro, Azmede (Aḥmad) Baboso (1450-VII-25)<sup>526</sup>, Mafamede (Muhammad) Machado (1418-II-10)<sup>527</sup> e, mesmo, duas muçulmanas, explicitamente designadas como *mouras oleiras*, Moreima (Murayma), viúva de Azambujo (1455-XII-9)<sup>528</sup> e Ymena (Amīna) (1450-VII-25)<sup>529</sup>.

A integração espacial destes mesteirais numa zona nobre e cristã por excelência<sup>530</sup>, evidencia a relatividade da consecução das ordenações régias que propugnavam o *apartamento* de ambas as minorias nos centros populacionais mais relevantes, justificando *per se* o laxismo no seu cumprimento, imputável tanto às autoridades municipais, como ao próprio senhorio eclesiástico. De facto, as necessidades económicas da urbe, bem como uma ordenação espacial específica, que tende a concentrar os mesteres do mesmo ofício em arruamentos comuns, revelam uma tendência niveladora face à actividade dos mesteirais, que se sobrepuja, neste caso concreto, à própria consciência da diversidade identitária. Vector que, contudo, tenderá a inflectir por volta de meados da centúria quatrocentista, por acção do próprio Mosteiro de Chelas.

Em 1445 essa instituição, através da autoridade da sua priora, D. Leonor de Castelo Branco, passa uma procuração ao escudeiro João Luís, vassalo do rei e morador na referida cidade, dando-lhe autoridade para desapossar de duas casas térreas, sitas na Rua da Ramada da Olaria, Moreima (Murayma), moura oleira, viúva de Azambujo, ou a outra pessoa que as trouxesse "*que infiel seia E aja a posse delas*", com o objectivo de serem emprazadas a "*christãos por sseer mais seruiço de deus E proll do dicto moesteiro*". Simultaneamente é celebrado um contrato de emprazamento com o citado escudeiro, em que este se

<sup>524</sup> *Idem*, maço 53, doc. 1059

<sup>525</sup> *Idem*, caderno I, doc. 10, fls. 4v. - 5

<sup>526</sup> *Idem*, caderno L, doc. 6, fls. 3 - 3 v.

<sup>527</sup> *Idem*, maço 52, doc. 1036

<sup>528</sup> *Idem*, maço 45, doc. 887

<sup>529</sup> *Idem*, caderno L, doc. 6, fls. 3 - 3 v.

<sup>530</sup> Marvila constituir-se-ia como uma unidade autónoma "que parece corresponder à *medina* das cidades muçulmanas bem distinta da alcáçova e dos arrabaldes" - Maria Ângela V. da

compromete a entregar pela propriedade mais 70 rs. do que o foro pago pela muçulmana, e, ainda, dois pares de galinhas em vez dos dois frangos que lhe eram cobrados como direitura. Ressalva-se, contudo, que estas cláusulas somente entrariam em vigor após o término do processo judicial, custeado pelo novel enfiteuta "*sem ao dicto moesteiro E donas vir nenhum perjuizo briga nem despesa nem custas nem interesses*" (1445-XII-9)<sup>531</sup>.

Entre 1463 e 1465 decorre um processo judicial que opõe o mesmo Mosteiro a Mafamede (Muhammad) Ratinho, uma vez mais devido a umas casas (loja com sobrado) na Rua da Ramada, de que o réu entrara em usufruto por delegação de Ymena (Amīna), segunda pessoa do contrato celebrado em 1418. Se de facto, as alegações do senhorio (as únicas, aliás, que constam na documentação) se centram, numa primeira fase, em questões concretas, ligadas ao incumprimento dos vínculos contratuais (o não pagamento integral do foro e as deficientes condições materiais do edifício) e ao desrespeito pela autoridade eclesiástica (tendo o muçulmano recusado a solicitar a necessária ratificação episcopal), numa fase posterior é acrescentado o argumento de que o réu era "*mouro Infiell*", e, como tal, interdito de emprazar bens eclesiásticos, "*mormente as ditas casas que eram em a christandade E antre christãos*". Argumento que será invocado na sentença do arcebispo de Lisboa, D. Afonso Nogueira, acrescentando à *infidelidade* do arguido o apodo de "*Immjgo da Sancta ffe*", justificação suplementar para decidir a favor das pretensões do referido mosteiro (1463-I-29)<sup>532</sup>. Face à resistência de Mafamede (Muhammad) Ratinho, o cumprimento da sentença não será executado senão dois anos mais tarde, forçando a instituição religiosa a recorrer ao braço secular para expropriar a propriedade em causa (1465-I-21)<sup>533</sup>.

Se a acção de Chelas se inscreve numa imediata perspectiva de rentabilização do seu património a curto prazo, não é dispicienda, no entanto, a

---

Rocha Beirante, *Santarém Medieval*, p. 77.

<sup>531</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Chelas, maço 45, doc. 887

<sup>532</sup> *Idem*, maço 60, doc. 1181

<sup>533</sup> Para todo este processo ver: Maria Filomena Lopes de Barros, "O conflito entre o Mosteiro de Chelas e Mafamede Ratinho, o Moço, mouro forro de Santarém (1463-65)", in *Revista de*

argumentação ideológica invocada, no que reflecte o clima crescente de constrição por parte dos poderes eclesiásticos face aos contactos com as minorias religiosas. Circunstância que poderá pesar na própria atitude do mosteiro, não se registando, após 1450, qualquer novo contrato de emprazamento com muçulmanos.

Pese a esta partilha de áreas comuns, a intencionalidade de um controlo do espaço, por parte das autoridades municipais, reflectir-se-á na restrição da acessibilidade espacial dos mudéjares e da consequente coarctação da sua mobilidade física. As posturas municipais de alguns centros urbanos postulam, assim, limitações específicas atinentes à circulação dos muçulmanos, de e para uma área periférica, em que a característica exploração agrícola, sobretudo de vinha, mobiliza recursos humanos de todas as religiões.

Em Lisboa, determina-se, *“como ssempre foy Custume”*, que *“emquanto durarem as uvas nas vinhas”*, os mouros se devem recolher na respectiva mouraria *“tamto que dem sete oras”*, devendo o alcaide cerrar as respectivas portas (assim como quaisquer aberturas dos muros, que possibilitassem a entrada ou saída de pessoas), as quais apenas seriam abertas depois das cinco da manhã. Os infractores apanhados a colher uvas, durante esse período de tempo, sofreriam a pena de prisão no *“collar”*, onde permaneceriam uma hora, pagando, ainda, uma multa de cem reais (metade para o acusador e metade para a cidade). Mais ainda, era-lhes interdito apanhar mais do que quatro cachos de uvas, mesmo que advindos da sua própria exploração, correspondendo a punição, uma vez mais, à exposição no referido *“collar”*, acompanhada de vinte açoutes, e ao pagamento dos danos, se esses frutos proviessem de vinha alheia. Pena similar sofreria o alcaide muçulmano da comuna, sobre o qual recaía o cumprimento destas directivas, cujas infracções deveriam ser comunicadas aos almotacés da cidade<sup>534</sup>. Em finais do séc. XIV, o concelho de Évora, como resposta às queixas motivadas pelos incêndios infligidos às vinhas, interdita os cristãos de

---

*Ciências Históricas* III (1988), pp. 239-244.

<sup>534</sup> *Livro das Posturas Antigas*, leitura paleográfica e transcrição de Maria Teresa Campos Rodrigues, Lisboa, 1974, pp. 97-98.



irem aos seus vinhedos pela “quentura”, podendo apenas aí aceder pela manhã, até à hora do “jantar” e do toque das Vésperas ao sol posto. Estas proibições alargam-se, contudo, no que aos muçulmanos refere, obstando a que durmam nas vinhas “*nem pella calma*” e que aí façam lume, subordinando-se esta última prática à obrigatoriedade de obtenção de um alvará do escrivão da câmara, dado em vereação e assinado pelos respectivos oficiais, à apresentação de fiadores e, ainda, à responsabilização, da comuna pela correcção de qualquer dano imputável à população islâmica<sup>535</sup>.

Em ambos os casos realça-se uma componente negativa da imagética do *mouro* (enquanto ladrão e incendiário), suscitada, de facto, pela competitividade económica sobre um espaço periférico às cidades, e, conseqüentemente, de fácil acessibilidade. A sua exploração por cristãos, como resposta ao incremento urbano, encontra nas oligarquias municipais o respaldo necessário: uma legislação que obstaculiza a acção concorrente dos muçulmanos, limitando-a a tempos e espaços previamente determinados, ou, mesmo, como no caso de Lisboa, a um controle da produção, impeditivo da comercialização (ou, pelo menos, de uma comercialização desejável) de um produto altamente valorizado. E neste, como noutros aspectos (que posteriormente serão analisados), perfila-se já uma intencionalidade de regulamentação e domínio do mercado, que ideologicamente se justifica através de um etnocentrismo religioso e da conseqüente desvalorização do *outro*, enquanto *infiel*.

---

<sup>535</sup> ADE, Livro 1 de Posturas, fls. 15-15 v.

## 2.4. Antroponímia muçulmana

O reconhecimento do grupo muçulmano passa, igualmente, por um outro vector identitário, o do sistema onomástico, que claramente o singulariza na documentação escrita, como os códigos vestimentários o distinguem na paisagem humana, ou a cristalização confessional islâmica se destaca no meio urbano. Vector cuja análise perspectiva, contudo alguns problemas metodológicos

Em primeiro lugar, o da própria bibliografia. De facto, esta temática tem-se revelado marginal aos interesses dos estudiosos, não sendo contemplada pelas produções historiográficas sobre os mudéjares das várias zonas peninsulares<sup>1</sup>. Apenas alguns estudos parcelares, devidos ao labor de arabistas, consignam a equivalência entre as formas romances, tal como foram exaradas na documentação arquivística, e as suas equivalentes em árabe. Delimitação demasiado estrita de competências e objectivos, que acaba por divorciar dois campos que deveriam ser complementares.

Aspecto que dificulta a comparação da realidade portuguesa com a das demais comunidades islâmicas dos reinos ibéricos e obriga a recorrer a um conjunto alargado de estudos que contempla, não apenas a antroponímia mudéjar (o que seria redutor), como ainda os parâmetros identificativos dos períodos anterior e posterior da permanência muçulmana em solo ibérico<sup>2</sup>. Tanto quanto possível (e como o Quadro 4 documenta) optou-se por um critério analógico, veiculando as fórmulas já identificadas noutros contextos históricos, embora a tal não se limitem os objectivos e os resultados deste estudo introdutório e, como tal, problemático quanto às opções adoptadas.

<sup>1</sup> Algumas obras apresentam listagens dos nomes da população islâmica mas apenas em romance. Cf., por exemplo: Felipe Mateu y Lopis "Nomina de los musulmanes de las montañas del Coll de Rates, del Reino de Valencia en 1409", in *Al-Andalus* VII (1942), pp. 299 – 335; Mercedes García Arenal, "Dos documentos sobre los moros de Uclés en 1501", in *Al-Andalus* XLII (1977), pp. 167-181, ou, ainda da obra de fundo de F. Javier García Marco, *Las comunidades mudéjares de la comarca de Calatayud en el siglo XIV*, Catalayud, 1993, Apêndices, pp. 277 a 369. Como excepção refira-se o contributo de Serafin de Tapia Sánchez, que realiza uma breve aproximação à onomástica mudéjar, estabelecendo, para o séc. XV, a relação entre alguns nomes em vernáculo e os correspondentes étimos árabes - Serafin de Tapia Sánchez *La comunidad morisca de Avila*, Salamanca, 1991, pp. 86-91.

<sup>2</sup> Duas obras de referência merecem, desde logo, um particular destaque: o trabalho de Ana Labarta sobre os mouriscos de Valencia e, no caso português, o de Pedro Cunha Serra, sobre a topo-antroponímica do Nordeste peninsular.

Nesta abordagem não se pretende um estudo linguístico - nem os objectivos do trabalho nem a competência da autora se situam neste nível de análise - mas a elaboração de uma proposta credível do sistema onomástico dos muçulmanos que, necessariamente, comporta os pressupostos da análise linguística<sup>3</sup>. O que, contudo, defronta, logo à partida, um outro nível de problemática, o das próprias fontes que remetem para uma produção documental quase exclusivamente *cristã*, e, conseqüentemente, expressa em caracteres latinos. Homogeneidade a que se contrapõe, apenas, um pequeno número de assinaturas em árabe (cf. Figura 5) e um conjunto epigráfico (ainda não completamente estudado), indícios efectivos da proficiência escrituralista no código linguístico matricial.

Coexistem, pois, duas expressões onomásticas, que relevam para leituras diferentes de uma mesma realidade: a enunciada em caracteres árabes, que se ajusta a um sistema gráfico fonológico, tendo cada nome prevista a sua forma ortográfica correcta, a qual se escreve independentemente da sua pronúncia real; a representada em caracteres latinos, que tende a mostrar, ao revés, a realidade fonética, ou seja, os nomes tal como se ouviam<sup>4</sup>. Mas com algumas limitações, contudo. “Os sons percebidos são interpretados, em primeiro lugar, segundo as distribuições fonológicas do romance, e os fonemas inexistentes neste adaptam-se, fixando apenas parte dos seus rasgos articulatórios. No momento de plasmá-los mediante a grafia latina, o escrivão sofre, ainda, a influência dos hábitos ortográficos do seu próprio idioma que tende a assimilar os sons árabes – ainda que os perceba correctamente como distintos – na intenção, possivelmente, de evitar grafias anómalas em romance”.

---

<sup>3</sup> Como o refere F. Corriente, há que controlar a viabilidade das hipóteses apresentadas, tendo em conta as equivalências regulares, catalogadas dentro da teoria da mudança fonética - Frederico Corriente, *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Madrid, 1999, pp. 17-18. No entanto, há que ter presente uma diferença fundamental entre os arabismos, objecto de estudo desse autor, e a questão onomástica, propriamente dita: os primeiros penetram nas línguas romances num tempo longo, correspondendo a uma apropriação estruturada diacronicamente; os nomes dos muçulmanos são plasmados em função de um tempo curto, ou mesmo brevíssimo, resultando de uma emissão fonética, passível de interpretações várias e subjectivas, por parte de um único receptor, o escrivão encarregue da produção do documento.

<sup>4</sup> Ana Labarta, “A antroponímia árabe en grafia latina como fuente lingüística”, in *EOBA II* (1989), p. 166.

Outro problema se coloca a nível dos próprios mecanismos da produção escrita, maioritariamente imputável a escrivães *crístãos* e que, necessariamente, veicula uma visão de facto exógena às próprias comunidades. No entanto, embora parcos, não são inexistentes os testemunhos internos de uma produção romance dos próprios muçulmanos, sendo necessário aferir constantemente os dois níveis de representação, o resultante da percepção exterior e o sistema auto-referencial, inerente ao próprio grupo.

O sistema onomástico árabe-muçulmano medieval, incluindo o do al-Andalus, estrutura-se em função de um conjunto variado de elementos: o *ism* ou *ism* <sup>c</sup>*alam*, nome próprio recebido à nascença; o *nasab*, cadeia genealógica, introduzida por *ibn* (no caso masculino) e *bint* (no feminino); a *kunya*, elemento composto com *Abū*, no caso dos homens e de *Umm* no das mulheres (com o significado de “pai de” e “mãe de”, mas também de “possuidor/a de”); o *laqab*, sobrenome que pode envolver referentes vários (nomeadamente a profissão, o cargo, peculiaridades físicas ou morais), geralmente complementado pelo nome de relação, expresso por um adjectivo, a *nisba*, que marca o vínculo da personagem mormente a um lugar ou a uma tribo<sup>5</sup>. Destes elementos, a *kunya*, expressa o signo mais distintivo deste sistema, aplicando-se mesmo às personagens que carecem de descendência directa e sendo utilizada como sinal de respeito e consideração<sup>6</sup>.

No entanto, no contexto do mudejarismo português, este esquema onomástico participa numa enunciação similar à da demais população do reino, reduzindo-se a um esquema binário, enunciado desde logo comum ao conjunto da população do Reino<sup>7</sup>. De um modo geral, trata-se de um nome próprio e de

<sup>5</sup> Cf. Jacqueline Sublet, *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris, 1991, pp. 9-10; Manuela Marín, *Individuo y sociedad en al-Andalus*, Madrid, 1982, pp. 178-181. No entanto, como o refere Jacqueline Sublet, cada um dos componentes antroponímicos constitui, de facto, “um nome completo, pois uma personagem pode ser designada apenas por um elemento ou por uma combinação de alguns deles segundo os contextos.” – *op. cit.*, p. 8.

<sup>6</sup> Cf. Manuela Marín, *Individuo y sociedad en al-Andalus*, p. 180. Sobre a importância da *kunya* como meio de “imersão no sistema onomástico árabe” cf.: Helena de Felipe, *Identidad y Onomástica de los beréberes de Al-Andalus*, Madrid, 1997, p. 54.

<sup>7</sup> A análise não vincula uma perspectiva de evolução cronológica mas aborda, de um modo geral, todo o período considerado, opção a que presidiram múltiplos critérios. Pela assimetria documental, muito abundante a partir de meados do séc. XIV, mas excessivamente parca neste aspecto para o período anterior, mas também por, comparativamente, não existirem

um segundo elemento, cuja diversidade pode englobar componentes tão díspares como o cargo ou profissão, a origem geográfica, o patronímico ou *nasab*, a pertença étnica, ou designativos de peculiaridades físicas ou morais. A esta tipologia generalizada, contrapõem-se, necessariamente, outros modelos menos comuns, mas igualmente representativos: uma titulação que precede esta estrutura ou apenas um dos seus elementos, singularizando, quer a situação profissional (“Mestre”), quer a importância social do indivíduo dentro do grupo (“Dom” / “Dona”); a aposição, após os elementos antroponímicos, de um referente que particulariza a ascendência social, vinculada e vinculativa a uma estrutura vertical de poder (“vassalo do rei”); o *ism* <sup>c</sup>*alam* ou outro componente antroponímico *de per se*, sem qualquer outra referência adicional.

Em qualquer caso, a alteridade desta população é facilmente reconhecível pela adopção de um *ism* <sup>c</sup>*alam* árabe-islâmico, completado pela indicação estatutária (“mouro/a forro/a”), exarada sempre após a respectiva identificação. Contudo, embora maioritário, nem sempre é consignado o nome próprio destas personagens, constituindo de facto, a escolha dos componentes onomásticos, um factor alietório e, frequentemente, indutor de sobreposições várias, na caracterização de um mesmo indivíduo. Deste modo regista-se uma variedade de referentes isolados como únicos constituintes do nome, que podem oscilar entre o respectivo *ism* <sup>c</sup>*alam* (Mafamede, Zeina), o *nasab* (Barazaque - Ibn Azraq), a *kunya* (Azeite - Abū Zayd), a *nisba*, nomeadamente de origem (Alcobacil), alcunhas<sup>8</sup> (Pica-Milho, Roupa Curta), ou ainda referências de ordem vária (Pacheco, Cântaro). Arbitrariedade que testemunha, não obstante, a perpetuação do esquema tradicional dessa *nomina* entre os muçulmanos portugueses, com contornos que, contudo, revelam uma evolução diacrónica nos padrões culturais do grupo.

---

documental, muito abundante a partir de meados do séc. XIV, mas excessivamente parca neste aspecto para o período anterior, mas também por, comparativamente, não existirem flutuações significativas no esquema de identificação deste grupo. As mutações mais expressivas (nomeadamente no que à grafia dos nomes próprios se refere) serão pontualmente assinalados nos vários *items* desta análise.

<sup>8</sup> A palavra portuguesa “alcunha” advém, justamente, do árabe *al-kunya*, embora com um sentido semântico diferente.

### 2.4.1. O nome masculino

No referente especificamente ao nome masculino, o quadro 5.1. ilustra esta arbitrariedade de critérios, no que à estrutura onomástica dos muçulmanos de Évora, Lisboa e Loulé se refere. Se, por um lado, o esquema binário é o esmagadoramente predominante nas três comunas analisadas (totalizando, respectivamente, 73,82%, 84,23% e 87,12%), por outro, destaca-se o *ism<sup>c</sup>alam*, isolado ou conjuntamente com outros elementos, como a componente mais significativa da identificação desta população mudéjar.

Outro aspecto sobressai igualmente nesta análise. A representatividade da *kunya*, no *corpus* escrito português apresenta-se muito parcelar no caso masculino (e, de resto, inteiramente omissa no feminino). Assim, apenas se regista uma percentagem inferior a um por cento, em Évora, enquanto elemento isolado, e de 1,34% utilizada em conjunto com o nome próprio. Valores muito similares aos que se registam em Lisboa, verificando-se apenas para Loulé, uma representatividade significativa do conjunto *ism<sup>c</sup>alam + kunya*, que atinge uma percentagem de 5,3%.

Esta escassa representatividade poder-se-á dever a uma leitura externa e imputável aos escribas cristãos que, dos parâmetros espúrios à sua cultura, assimilariam e cristalizariam os que lhes eram mais familiares e análogos aos seus próprios padrões identificativos. O *ism<sup>c</sup>alam*, o *nasab*, assimilado ao patronímico e os diferentes *laqab/s*, semelháveis aos apodos da população cristã, configurariam uma estrutura normalizadora, em que a *kunya*, não encontrava qualquer paralelo de afinidade<sup>9</sup>. Contudo, essa arbitrariedade parece também emanar do próprio discurso auto-referencial muçulmano, constituindo, aliás, uma constante na antroponímia do *dār al-Islam*,

<sup>9</sup> Registe-se, curiosamente, que no *corpus* epigráfico funerário do território português, do período imediatamente anterior à conquista cristã, a *kunya* encontra-se praticamente omissa dos epitáfios islâmicos, relevando, num universo de quinze lápides, que permitem a identificação, total ou parcial do falecido, uma única excepção, a de Abū Bakr Yahyā Ibn <sup>c</sup>Abd Allāh Ibn al-Huwarī (598 H/1202). - Cf. Artur Goulart de Melo Borges, "Epigrafia Árabe no Gharb", in *Portugal Islâmico. Os últimos sinais do Mediterrâneo* (Catálogo de exposição), Lisboa, 1998, pp. 236-252. Embora esta amostragem seja reduzida e *per se* redutora de uma análise antroponímica do período considerado (século XII e inícios do XIII), é no entanto de sublinhar esse indicador, que poderá constituir uma variável regional no sistema auto-referencial desta população.

Para os mudéjares portugueses, os parâmetros que definem uma recorrência restrita à *kunya* aferem-se também através de dados descritivos. A única assinatura completa que nos chegou (de finais do século XIV ou inícios do XV) reflecte esta realidade ao consignar o nome integral do tabelião da comuna lisboeta Yūsuf b. Ibrāhīm b. Yūsuf al-Laḥmī. (cf. infra). A cadeia genealógica, restrita a duas gerações, e a *nisba* tribal, apenas ao *ism* <sup>c</sup>*alam*, prefiguram a identificação desta personagem, a qual, no entanto, é cabalmente complementada com uma segunda assinatura, em romance, aposta sob a árabe, resumida apenas ao nome próprio: “Juffiz”. Aspecto que revela a dupla adscrição destes muçulmanos, que se constituem como uma verdadeira sociedade de fronteira entre os valores cristãos e os árabo-islâmicos, assumindo-os a ambos como parte integral de uma identidade bipartida e, concomitantemente, bilingue. Ambivalência que sugere rupturas na percepção do papel relacional do indivíduo: para o grupo minoritário enfatizam-se os critérios de sangue, com a enunciação da respectiva cadeia genealógica, complementada por um referente de pertença a uma unidade transnacional do *dār al-Islām*,; a sociedade maioritária resume a identificação do indivíduo a Jufez, tabelião da comuna de Lisboa, (tal como é descrito num outro diploma de 1402<sup>10</sup>), redimensionando o seu protagonismo individual aos parâmetros de um quadro institucional, por si definido e controlado.

*Ism* <sup>c</sup>*alam* – Os poucos elementos do sistema auto-referencial num contexto bilingue, e enquanto produção escrita interna destas comunidades, referem-se sobretudo à questão do nome próprio, como o caso deste tabelião lisboeta o testemunha. De facto, a essa personagem coube validar a declaração joanina dos direitos régios que impendiam sobre os muçulmanos do Reino, assinando o diploma tanto em árabe como em romance - no canto direito, escreveu o *ism* <sup>c</sup>*alam* árabe, يوسف sobre o nome português, “Juffiz,”<sup>11</sup> e à frente desenvolveu a sua identificação completa (cf. Figura 5.1.).

<sup>10</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 5, fl. 96 v.

<sup>11</sup> É interessante verificar a evolução do nome árabe para uma espécie de híbrido português, “Juffiz”, metátese inteiramente assumida por esta personagem e que deveria, de facto, corresponder à fonética dos muçulmanos portugueses.

De um período cronologicamente próximo, mais exactamente de 1412, surgem outras duas assinaturas de muçulmanos de Loulé (ambos detentores de um mesmo *ism* <sup>c</sup>*alam*), firmadas após a respectiva identificação romance: Azmede Louseiro assina احمد seguido de um segundo elemento, do qual, devido à ruptura do suporte, é possível apenas entender o artigo seguido de um fã inicial, com o diacrítico subscrito, característico da grafia norte-africana<sup>12</sup>, e Azmede Franquedo, o Velho, subscreve tão somente o seu *ism* <sup>c</sup>*alam* (احمد) num ensaio bastante frustrado, provavelmente indiciador de que a sua competência na escrita se resumiria e este elemento (cf. Figuras 5.2. e 5.3.)<sup>13</sup>.

Tão somente se conservam estes paralelos de um universo significativamente mais amplo, cujas formas identificadas para todo o país se inscrevem no Quadro 4. Formas que, de resto, se transformam em *fórmulas*, traduzindo uma progressiva homogeneização dos nomes árabe-muçulmanos mais comuns entre o grupo português, cuja grafia romance tende efectivamente a normalizar-se ao longo da centúria quatrocentista. Um exemplo desta evolução consigna-se no nome Aḥmad, de resto um dos que apresenta um maior número de variantes.

<sup>12</sup> Cf. W. Wright, *A grammar of the Arabic Language*, 3th. ed., Cambridge, 1979, p. 3.



Quadro 3  
Variantes do nome Aḥmad

	Séc. XIII	Séc. XIV	Séc. XV
<b>Avis</b>	-----	Azmede	Azmede Ezmede
<b>Beja</b>	-----	Azmede	
<b>Évora</b>	-----	Admede Azamede Azmede	Azmede
<b>Lisboa</b>	-----	Admede	Azmede
<b>Loulé</b>	-----	-----	Azmete Azmede
<b>Moura</b>	-----	-----	Azmede
<b>Olivença</b>	-----	-----	Azmede
<b>Santarém</b>	Afomede Afamade	Afomede	Azmede
<b>Silves</b>	-----	-----	Azmete Azmede Azmet

No séc. XIII projectam-se duas variantes (correspondendo a cinco menções num único diploma), contra cinco da centúria seguinte e apenas três no séc. XV, em que, contudo, os dados são exponencialmente mais abundantes. Neste último período, o nome oscila basicamente entre Azmede e Azmete, em contraposição às fórmulas menos coesas, porque mais variadas, dos períodos anteriores, indiciando uma tipificação que resultará da progressiva familiaridade dos escrivães cristãos com a realidade que descrevem e, possivelmente (embora de difícil comprovação), da fixação de uma fórmula fonética pelo próprio grupo que se plasma apenas na última centúria da permanência muçulmana em Portugal<sup>14</sup>. Uma segunda conclusão se pode retirar deste quadro: a da inexistência de variantes regionais entre as várias comunidades do país, constante que, aliás, se parece projectar nos demais aspectos do sistema onomástico em análise.

Essa tipificação também se verifica noutros nomes próprios árabe-muçulmanos. Como exemplo, refiram-se os casos de <sup>ʿ</sup>Abd Allāh, com uma única variante em todo o período considerado (“Adela”), Yūsuf, representado

<sup>13</sup> A. H. M. L., Livro de Receita e Despesa (1412-1414), fls. 14 e 20.

<sup>14</sup> De facto, a passagem de /h/ para /z/ não é prevista por F. Corriente – cf. *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, pp. 37-38.

quase exclusivamente como Jufez ao longo do séc. XV, ou Ibrāhim, que, na centúria quatrocentista se reproduz preferencialmente como Brafome ou Brafeme, segundo uma evolução que as fontes permitem dilucidar: Ibrāhim < Brahem<sup>15</sup> < Brafeme. Aspecto que, uma vez mais, levanta a problemática da representação exógena face a um sistema auto-referencial do próprio grupo, que, no entanto, parecem confluir, (pelo menos no que a finais da centúria quatrocentista se refere), como se terá oportunidade de equacionar ao longo deste estudo.

Uma análise mais detalhada, abrangendo uma vez mais as comunas de Lisboa, Évora e Loulé, permite percepcionar a distribuição destes nomes próprios masculinos (cf. Quadro 6).

Nas três comunas destaca-se um conjunto de quatro *ism* <sup>alam/s</sup> Muḥammad, Aḥmad, <sup>ali</sup> e Ibrāhim, que coincidem quanto à importância cimeira, embora por ordem distinta, nas diferentes comunidades consideradas. O nome do Profeta congrega as preferências dos muçulmanos lisiponenses, mas, curiosamente, situa-se apenas em terceiro lugar em Évora e em quarto em Loulé. Aspecto relativizado, contudo, pelo emprego de um outro nome da mesma raiz, Aḥmad<sup>16</sup>, que se prefigura como uma denominação de moda igualmente difundida, alcançando uma representatividade semelhante e constante nos três núcleos urbanos. Já o nome do primo e genro do profeta, <sup>ali</sup>, predominante em Évora, é terceiro em Lisboa e Loulé, destacando-se neste último grupo islâmico, o nome de tradição judaico-cristã, Ibrāhim, que surge também vocalizado como Abraham ou Abrahim, nomeadamente em Lisboa (cf. Quadro 4).

Outros nomes, para além destes quatro, parecem concitar uma aprovação unânime nas três comunidades consideradas. É o caso do teóforo <sup>abd</sup> Allāh ou dos bíblicos Yūsuf e Sulaymān, variando, contudo, os demais nomes utilizados nestas três comunidades. Aspecto que remete para uma homogeneidade cultural global na qual, não obstante, se reflectem

<sup>15</sup> Forma sincopada que já se registaria no árabe dialectal hispânico – cf. F. Corriente, *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle*, Madrid, 1977, p. 59.

<sup>16</sup> “O mais louvável” – cf. E. Terès, “Antroponimia hispanoárabe (reflejada por las fuentes latino-romances)”, in *AEA I* (1990), p. 166.

determinados *territórios de nome*, em função de vivências locais demarcadas entre si. Como exemplos refiram-se, nomeadamente, o nome Hilāl, utilizado apenas em Lisboa, ou de Maymūn referenciado somente para Évora.

A reprodução do *ism* <sup>c</sup>*alam*, de facto, como foi referido, o único elemento antroponímico que se deve receber à nascença<sup>17</sup>, passa, pelo menos em alguns casos (como aliás é comum em contextos islâmicos<sup>18</sup>), pela adopção do nome do avô paterno.

Característica que se verifica com o tabelião olisiponense, Yūsuf, filho de Ibrāhīm e neto de Yūsuf, como também no caso de um Azmede (Aḥmad) Corvo, de Santarém, neto de um homónimo, que fora alcaide de Évora (1442-VI-25)<sup>19</sup>. As três gerações dos Cigarros de Elvas, ligados também à competência escrituralista do tabelionado e escrivania da câmara da comuna, reproduzem igualmente esta característica: ao tabelião Azmede (Aḥmad) Cigarro sucede (com interrupção de um mandato) seu filho Omar (ʿUmar) Cigarro e, posteriormente, seu neto e filho deste último, Azmede (Aḥmad) Cigarro (cf. Anexo – Quadro 4).

Esta ligação deliberada a esse ascendente patrilateral, que se deveria verificar em relação ao filho maior varão, não podia, logicamente, excluir outras estratégias de nomeação, na existência de mais descendentes masculinos. Verifica-se, por isso, a recorrência também ao *ism* do tio patrilateral (como é o caso dos Alcouvim, de Lisboa, em que o filho de Caçome – Qāsīm -recebe o nome de um dos irmãos deste, Focem -Ḥusayn<sup>20</sup>) ou, ainda, do progenitor.

Em Santarém regista-se um “*Afomede filius de Afomede*” (Aḥmad)<sup>21</sup>; um dos três filhos de Azmete (Aḥmad) Lixbonim, de Loulé, é também chamado Azmete<sup>22</sup>, assim como em Évora um Çoleima (Sulaymān) João é pai de outro Sulaymān<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> Cf. Jacqueline Sublet, *op. cit.*, p. 23.

<sup>18</sup> *Idem*, p. 20.

<sup>19</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 23, fls. 117-117 v.

<sup>20</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Alcobaça, maço 63, nº 11.

<sup>21</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Chelas, maço 11, doc. 220; maço 12, doc. 236.

<sup>22</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 22, fl. 77 v.

<sup>23</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 26, fl. 123 v.

Outra norma se parece aplicar neste contexto, correspondendo à indicação do malaguenho Yūsuf b. al-Šayḥ, de que o muçulmano que tivesse três filhos, teria que designar um pelo nome do Profeta<sup>24</sup>.

De facto, os poucos casos em que a documentação contempla expressamente essas indicações parecem apontar neste sentido. Dos supra-referidos Alcouvim é mencionada a existência de três irmãos, chamados respectivamente Ḥusayn, Qāsim e Muḥammad, o mesmo acontecendo com os três filhos varões de Azmete (Aḥmad) Lixbonim, identificados como Aḥmad, Mufarriğ e Muḥammad. Em Évora, entre os quatro filhos de Omar (°Umar) Caeiro, um designa-se, igualmente, Muḥammad, entre um Aḥmad e dois com o mesmo *ism* de °Ali<sup>25</sup>.

As estratégias de identificação do grupo familiar, limitando os recursos onomásticos dos descendentes varões a um *capital antroponímico* pré-existente, enfatizam a adscrição dos seus elementos a uma estrutura vertical de parentela, reproduzindo exactamente os mesmos nomes em várias gerações. Homonímia que, de facto, dificulta a tarefa de análise (pois muito raramente são referenciados os laços parentais, a não ser os que ligam o indivíduo ao seu ascendente masculino directo), potencializando situações de difícil (ou impossível) resolução, no que se refere ao posicionamento do indivíduo em determinada estrutura familiar. É o que se verifica, por exemplo, com os Láparos, tapeteiros de Lisboa, cujos elementos documentais, entre um período anterior a 1434 e 1496, registam, em três ou quatro gerações, três indivíduos com o nome de Mafamede Láparo, sendo feita a distinção entre dois coetâneos (muito provavelmente tio e sobrinho) através do apodo “o Moço” (cf. Capítulo IV, Figura 6). Aspecto que, aliás, insistentemente ressalta na estrutura onomástica, viabilizando a identificação de homónimos da mesma estrutura familiar.

*Nasab* – O *nasab* expressa-se tanto em árabe como em vernáculo, reflectindo-se neste último caso através da aposição do vocábulo “filius” nos diplomas em latim ou “filho de”, na documentação em português.

<sup>24</sup> Cf. Ana Labarta, *La onomástica de los moriscos valencianos*, Madrid, 1987, p.66.

<sup>25</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 8 fls. 119 v.-120

Exs.: Mafomade (Muḥammad) filius Homar (°Umar); Ali (°Ali) filius de Afomede (Aḥmad); Brafome (Ibrāhīm) filho de Jufez (Yūsuf) de Santarém; Azmede (Aḥmad) filho de Affea (Yahyā); Çaide (Sa°id) filho de Adela (°Abd Allāh).

Este elemento pode mesmo substituir o nome próprio na identificação de um determinado indivíduo, referenciado em função do papel institucional ou da importância social do ascendente paterno directo.

Assim, registam-se, por exemplo, as menções ao “filho de mofarichj que ffoj Alcaide” (Loulé – finais do séc. XIV)<sup>26</sup>, ao “filho de Filipe” (Évora – 1472)<sup>27</sup> ou, ainda, “filho de Pequem” (Silves – 1474)<sup>28</sup>.

No entanto, embora maioritária, a referência genealógica nem sempre se relaciona com o pai, sendo excepcionalmente enunciada em função de outros ascendentes, como seja o avô ou mesmo a mãe. Deste modo, um indivíduo de Loulé é identificado como “Mafomede neto do Lixbonim” (1424)<sup>29</sup>, um de Lisboa explicitamente designado como “Mafamede filho de D. Bacada” (1408)<sup>30</sup>, destacando o importante papel social da mãe, enfatizado pela titulação que precede o respectivo *ism* °alam<sup>31</sup>.

A expressão do *nasab* em árabe revela-se mais parcimoniosa do que a respectiva tradução em vernáculo, manifestando-se principalmente pela partícula *ben* (como, de resto, se verifica na assinatura árabe do tabelião olisiponense) e, mais raramente, pela variante dialectal *Aben*. As formas detectadas consignam-se na seguinte listagem:

- °Abd Allāh b. °Aziz - Adela Benaziz
- °Ali b. Ya°is / °Ayš – Ali Aben Calez (?)
- Aḥmad b. °Atiy(ya) - Azmede Benedim (?)
- Muḥammad b. Ya°is / °Ayš - Mafamede Bemcaliz (?)
- Muḥammad b. °Atiy(ya) – Mafamede Bedeby /Benedy (?)

<sup>26</sup> A.H.M.L., Livro de Receita e Despesa (1375-1376), fl. 16

<sup>27</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 29, fls. 212 - 212 v.

<sup>28</sup> *Livro do Almoxarifado de Silves (Século XV)*, identificação e transcrição de Maria José da Silva Leal, Lisboa, 1989, p. 43.

<sup>29</sup> A.H.M.L., Livro de Receita e Despesa (1423-1425), fls. 12-12 v.

<sup>30</sup> I.A.N./T.T., Livro 10 de Estremadura, fl. 212.

<sup>31</sup> I.A.N./T.T., Livro 10 de Estremadura, fl. 212.

- Muḥammad b. Ḥārūn - Mafomede Avin Harun,
- Yūsuf b. Ya<sup>c</sup>is/ <sup>c</sup>Ayš – Jufez Aben Calez (?)
- Ibn Haydar - Belfader
- Ibn Azraq –Barazaque<sup>32</sup>

Outro esquema se postula, contudo, na proposição deste elemento onomástico: a enunciação de dois nomes próprios masculinos, omitindo qualquer partícula de relação. Os exemplos são numerosos, constituindo um segmento não despidendo da identificação antroponímica dos muçulmanos portugueses.

Exs.: Azmede Fadal (Aḥmad Faḍl), Iça Zobeite (<sup>c</sup>Īsā Zubayd), Mafamede Focem (Muḥammad Husayn), Mafamede Mofarriche (Muḥammad Mufarriḡ); Ali Bacar (<sup>c</sup>Alī Bakr); Çaide Azbala (Sa<sup>c</sup>id Ḥasab Allāh), Mafamede Xoay (Muḥammad Šu<sup>c</sup>ayb), Mafamede Pequim (Muḥammad Bassām), Jufez Aceical (Yūsuf Hilāl).

A interpretação, neste contexto específico, parece remeter este segundo elemento, não para um hipotético *apelido*, ou seja um nome transmitido a um grupo familiar a partir de um *ism* <sup>c</sup>*alam* árabe (como se verifica posteriormente entre os mouriscos de Valência<sup>33</sup>), mas, antes, para o nome do pai. A prová-lo verificam-se algumas ocorrências concretas, detectadas no acervo documental compulsado: um muçulmano de Lisboa, Azmede Galebo (Aḥmad Ġālib), é expressamente referenciado num diploma como filho do alcaide da comuna Galebo (Ġālib) (1497-IV-21)<sup>34</sup>; Ale Bucar (<sup>c</sup>Alī Bakr) e seu irmão, Azmede Bucar (Aḥmad Bakr) de Tavira, são reportados como “filhos de bucar mouro forro” (1473-XII-17)<sup>35</sup>.

Num único caso enunciado em vernáculo, a expressão desta cadeia genealógica estende-se ao nome do avô. Trata-se de um muçulmano de Santarém, referido em dois diplomas por uma sucessão de três nomes próprios, Brafome Çaide Izbrela ou Zazabala (Ibrāhīm Sa<sup>c</sup>id Ḥasab Allāh) (1475

<sup>32</sup> As duas últimas variantes parecem ser adoptadas como a identificação principal dos indivíduos considerados, aparecendo, por isso como elementos onomásticos isolados no contexto documental.

<sup>33</sup> Cf. Ana Labarta, *La onomástica de los moriscos valencianos*, pp. 111-116.

<sup>34</sup> I.A.N./T.T., Colegiada de Santa Cruz do Castelo (Lisboa), livro 2, fls. 49 – 51.

<sup>35</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 8, fl. 165 v.

e 1487)<sup>36</sup>, explicitamente identificado em documentos anteriores como Brafe[me], neto de mestre Azbala (1452)<sup>37</sup> e Brafome, filho de Çaide, neto de mestre Azbolla (1453)<sup>38</sup> (cf. Figura 5.5.). Os serviços prestados por seu avô aos soberanos portugueses, invocados a propósito do perdão de uma infracção penal, justificariam a manutenção de uma cadeia genealógica que recuaria a esse antepassado, num discurso de diferenciação social dirigido à própria comunidade islâmica mas também ao exterior. Efectivamente, essa personagem constitui-se como um dos privilegiados da comuna de Santarém, por solicitação de Fernão Lourenço Ribeiro, cavaleiro da casa do rei e seu escrivão da câmara, apesar de não pertencer ao grupo economicamente mais representativo, pois era acontiado apenas em besta de polé<sup>39</sup>.

É, no entanto, de salientar que a adopção de um nome próprio cristão como segundo elemento onomástico condiciona, em alguns casos, outro tipo de relação. Em Évora, reportam-se, entre 1366 a 1497, quatro indivíduos apelidados de Filipe (ʿAlī, Aḥmad, Ḥusayn e ʿAbd Allāh), o que parece indiciar a definição de um grupo familiar em função de um verdadeiro apelido de família. Se tal facto se poderá dever a um prévio estatuto de cativo ou a uma relação privilegiada com um potentado local, é dubitativo. No entanto, outras ocorrências singulares se detectam, reproduzindo uma estrutura similar, como se verifica com Çoleima (Sulaymān) João<sup>40</sup> ou ainda, com Brafome (Ibrāhīm) Pero Fortes, de Loulé<sup>41</sup>.

*Kunya* – A *kunya*, como a única componente exclusivamente árabe-muçulmana, que, por isso, não é objecto de tradução no sistema onomástico vernáculo, expressa-se logicamente sempre em árabe, marcando-se geralmente pelo elemento “Bo/Bu” ou “Abo”, correspondente a “Abū” (“pai de”,

<sup>36</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 26, fl. 181 v.; Chancelaria de D. João II, livro 21, fl. 143 v.

<sup>37</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 12, fl. 5.

<sup>38</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 4, fl. 11 v.

<sup>39</sup> Cf. I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 26, fl. 181 v.; Chancelaria de D. João II, livro 21, fl. 143 v.

<sup>40</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 26, fl. 123 v.

<sup>41</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 17, fls. 110 v. – 111.

“possuidor de”)<sup>42</sup>. A seguinte relação consigna as formas identificadas entre os muçulmanos portugueses:

- Abū ʿAlī - Aboali<sup>43</sup>
- Abū Amr – Boambre, Bon Ombre
- Abū Šayḥ – Aboxixa, Aboxeixa<sup>44</sup>
- Abū ʿAyyād – Boanate, Bonivate
- Abū Faḥr – Bofar
- Abū Hārūn (ou Ḥayrān/Ḥayūn) – Bocarom, Bucarom, Bucaram
- Abū-l- Ḥusayn - Abel Focem, Belfocem
- Abū Riḍa’ - Aborrada<sup>45</sup>
- Abū Šāliḥ - Abozaly
- Abū Tamīm – Butimi<sup>46</sup>
- Abū Zayd – Azeite<sup>47</sup>
- Abū Zaydān - Azeytane

Este elemento é passível de uma utilização isolada ou conjunta, com valor antonomástico, substituindo o *ism ʿalam* na sua função original. Aspecto que, de resto, se parece constituir como um traço da etapa mudéjar, verificando-se, tanto entre a minoria muçulmana portuguesa, como entre a da Andaluzia oriental<sup>48</sup>. Deste modo, verifica-se, ao lado da aplicação isolada da *kunya* na identificação de um determinado indivíduo (Abel Focem, Aborrada, Butimi), a

<sup>42</sup> Não se regista, normalmente, a forma declinada Abī, o que se justificaria pelo facto de no árabe dialectal hispânico não existir declinação de caso – cf, F. Corriente, *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle*, p. 86. Um caso, contudo, parece remeter para a declinação deste elemento, o de Abicaire que poderia corresponder a Abi-l-Ḥayr - sugestão da Professora María Jesús Viguera.

<sup>43</sup> Paralelismo: Aboali - Ana Areces Gutiérrez, “Aproximación al estudio de la kunya en fuentes romances de Andalucía oriental”, in *AEA* 7 (1996), Madrid, p. 37.

<sup>44</sup> É provável que a forma “Bochechas”, detectada entre os muçulmanos portugueses, corresponda a um decalque fonético desta *kunya*.

<sup>45</sup> Paralelismo: Aborrada - Ana Areces Gutiérrez, *op. cit.*, p. 35; Borreta – Ana Labarta, *La onomástica de los moriscos valencianos*, p. 118.

<sup>46</sup> Existe a forma Butamin, Abū Tammām entre os mudéjares andaluzes, tendo-se, contudo, optado por Abū Tamīm, devido à vocalização do vocábulo em português – cf. Ana Areces Gutiérrez, *op. cit.*, p. 35

<sup>47</sup> Paralelismo: Azeyte - Ana Labarta, *La onomástica de los moriscos valencianos*, p.77; Açeyt - E. Terês, “Antroponimia...”, in *AEA* I (1990), p. 184..

<sup>48</sup> Cf. Ana Areces Gutiérrez, *op. cit.*, p. 29..



sua funcionalidade como primeiro elemento de uma estrutura binária, completada por uma outra referência antroponímica, como se verifica, por exemplo, nos casos de Azeite (Abū Zayd) Curto, Belfocem (Abū-l-Husayn) Franqueado ou Boambre (Abū Amr) Raposo. Característica que, no entanto, não exclui também a sua aposição ao *ism ʿalam*, como se verifica nos casos de Ale Bofar (ʿAlī Abū Fahr), Azmede Bocaram (Aḥmad Abū Hārūn) ou, ainda, de Adela Boanate (ʿAbd Allāh Abū ʿAyyād).

Outra das problemáticas que aproxima os sistemas antroponímico português e o dos mudéjares da Andaluzia oriental respeita à inexistência de quaisquer casos de utilização da *kunya* fixa ou *kunya* potencial<sup>49</sup>, ou seja, da tradicionalmente estabelecida para determinados nomes<sup>50</sup>, o que parece, de facto, remeter para uma efectiva relação progenitor-filho (a *kunya real*), ou apenas para um valor antonomástico *de per se*.

Outros elementos – Os demais componentes onomásticos, maioritariamente constituídos como o segundo elemento da estrutura antroponímica binária, expressam um amplo leque de informações de identificação individual, sobressaindo algumas características marcantes da sociologia deste grupo minoritário.

Considerem -se, em primeiro lugar os referentes toponímicos (cf. Quadro 8), que relevam para a questão da naturalidade, como elemento constitutivo da identidade individual, na ligação emblemática do indivíduo ao local em que nasceu ou que marcou especialmente a sua vivência. Ligação privilegiada a um espaço determinado que, de resto, se reflecte, com certa premência, quer no reconhecimento dos elementos alógenos, quer no dos autóctones, enquadrando-se numa categorização específica, imputável, não apenas a uma atribuição externa mas, como a própria construção morfológica o indicia, também a um sistema auto-referencial de identificação.

Efectivamente, a enunciação destes antropónimos divide-se *grosso modo* em três categorias: uma estrutura morfológica adjectivizante em que os

<sup>49</sup> Como a denomina Jacqueline Sublet, *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, p. 44.

<sup>50</sup> Como é, por exemplo, o caso de ʿAbd Allāh /Abū Muḥammad ; Muḥammad/Abū ʿAbd Allāh; Yahyā /Abū Zakariyā' ou de Aḥmad /Abū -l-Abbās - cf. Manuela Marin, *Individuo y sociedad en al-Andalus*, p. 180.

sufixos –ão ou -eiro se juntam ao morfema designativo de origem (Castelão – de Castela<sup>51</sup>, Sevilhão – de Sevilha; Abranteiro – de Abrantes), ou, num caso isolado, a terminação –oês (Ara(n)goês – de Aragão); uma correspondente construção árabe da *nisba* relacional, terminada em *kesra* longo (i) (Alçaçari – de Alcácer, Aragani – de Aragão, Alcantari(m) – de Alcântara – , correspondendo, a nasalação da última sílaba, a um fenómeno muito comum no português escrito<sup>52</sup>); finalmente, a mera formulação da zona geográfica, precedida, ou não, da preposição *de* (a um Ale de Fez, contrapõe-se, por exemplo, um Ale Alicante).

Coexistem, pois, as formulações em português e árabe, com predominância evidente das primeiras. Os pressupostos da análise realizada no ponto anterior, sobre a imigração de elementos alógenas propriamente ditos, permanecem válidos na interpretação destes dados mais globais. Deste modo, continua a verificar-se o maior poder de atracção exercido pela comuna de Lisboa sobre a população muçulmana, quer do interior quer do exterior do país. Assim, podem-se determinar círculos de imigração interna, marcando uma primeira zona mais próxima da cidade (Colares, Alenquer, Coima, Setúbal), alargando-se progressivamente, para Norte (Santarém, Abrantes, Alcobaça e Castelo Branco) e Sul (Avis, Beja e Estremoz). Círculos que, de facto, definem praticamente o território em que se desenvolve a presença mudéjar em Portugal, excluindo apenas o reino do Algarve, comportando não apenas uma imigração de outras comunas, como também de zonas onde existem comunidades inorgânicas ou, tão somente, pequenos grupos familiares de muçulmanos.

A esta diversidade de componentes toponímicos observável para Lisboa, e que abrange igualmente os demais reinos ibéricos (nomeadamente o de Granada<sup>53</sup>) e os territórios africanos, contrapõe-se, comparativamente, uma

<sup>51</sup> Como também se verifica no caso da antroponímia cristã, com um “Castelão” de Évora - Iria Gonçalves, “Amostra de antroponímia alentejana do século XV”, in *Imagens do Mundo Medieval*, Lisboa, 1988, p. 99. Cf., igualmente, o Quadro “Inventário dos apelidos de família”, em Ângela Beirante, *Évora na Idade Média, Évora na Idade Média*, pp. 167-226, que consigna a utilização deste apelativo, tanto para cristãos, como para muçulmanos.

<sup>52</sup> Cf. Maria Filomena Lopes de Barros, *A Comuna Muçulmana de Lisboa (sécs. XIV-XV)*, p. 119.

<sup>53</sup> Trata-se de Mafamede (Muhammad) de Granada, também referenciado como “mouro de Afonso Nogueira”, devido à sua condição de cativo. Pese, contudo, ao seu estatuto servil e ao facto de se tratar de uma imigração “forçada”, este muçulmano acaba por casar com uma

reduzida representatividade neste aspecto das demais comunidades do país, que, no geral, são, contudo, marcadas por uma estruturante relação com o vizinhos território cristão.

De facto, as comunas em que são detectáveis estes referentes geográficos, comportam uma variedade de menções a Castela, como se detecta nas denominações de Castelão (Évora, Lisboa e Santarém), Sevilhão (Évora, Lisboa e Setúbal) ou, ainda Alicante (Moura e Lisboa). Alguns casos, contudo, excluem-se deste panorama. Para Beja a imigração parece comportar tão somente uma componente interna, embora seja problemático o referente “Galego” (o qual, de resto, se observa, também em Santarém), possivelmente tradutor de uma deslocação de algum território do norte da Península. Em Loulé, os parâmetros populacionais também não parecem passar por uma qualquer relação privilegiada com Castela, mas, antes, por movimentos migratórios preferenciais a nível interno e com o Norte de África. Já Évora parece revelar uma situação mais complexa, envolvendo menções à cidade de Ceuta, a Castela e a territórios que lhe são relativamente próximos (Avis e Beja).

O problema, como já foi enunciado no ponto anterior, consiste na heterogeneidade de situações cobertas por este referente, que se desdobram entre uma denominação individual, pressupondo uma efectiva imigração pontual no tempo considerado ou a respectiva transformação em apelido, indiciadora uma deslocação anterior. Como atrás foi referido, as duas acepções podem coexistir num mesmo espaço e tempo determinados. Alguns elementos permitem, não obstante, definir os contornos de grupos familiares através da aposição de um referente toponímico.

É o caso, já referenciado dos Ceutas de Évora, cujas menções cobrem um período cronológico entre 1371-1497 ou, ainda dos Lixbonins de Loulé. A deslocação de um indivíduo da cidade de Lisboa teria, pois, dado origem a uma família identificada através desta *nisba* de origem, referenciando-se, entre 1391 e 1486, seis elementos varões com a

---

mulher da comuna de Lisboa, Fátima, para mais da sua elite, pois era sobrinha do escrivão da comuna, Focem (Husayn) Picaveco (1451) - I.A.N./T.T., Mosteiro de Santos-o-Novo, caixa 7, doc. 582

mesma designação aposta aos respectivos nomes próprios (dois dos quais com igual *ism* <sup>c</sup>*alam*, <sup>c</sup>Ali) e um assinalado como “*Mafomedede neto do Lixbonim*” (cf. *supra*). O mesmo fenómeno se parece ter verificado com os Abranteiros de Lisboa, pois, embora as referências sejam exponencialmente menos numerosas, verifica-se a distinção expressa entre um Mafamede (Muhammad) Abranteiro, o Velho e um seu homónimo designado como “o Moço”, verificando-se caso análogo com os Sevilhões do mesmo centro urbano.

Sociologicamente, a mobilidade populacional, na geração estudada ou numa das imediatamente anteriores, implica parâmetros de abertura e troca com o exterior por parte dos grupos mudéjares considerados. Parâmetros que, não obstante, oscilam entre uma composição demográfica verdadeiramente cosmopolita em Lisboa, à falta total de referentes antropónimicos de origem do conjunto das comunas algarvias, com excepção de Loulé. Esta mobilidade que não se deve, como já foi anteriormente referido, apenas à acção da escravatura (embora, lhe seja também, em grande medida, imputável), marca significativamente o feito onomástico, conotando o indivíduo a um espaço exterior ao da comunidade em que efectivamente se inseriu. Singularidade que, se numa primeira fase, permite percepcionar e identificar cabalmente o *estrangeiro*, acaba por ser assimilada pelo grupo em parâmetros normalizadores, enquanto referentes fósseis do seu significado original e, doravante, delineadores da identidade de uma estrutura familiar dentro da própria comunidade considerada.

Ambivalência que se projecta, igualmente, noutro componente antropónimo, o referente de profissão (cf. Quadro 8) que, do mesmo modo, oscila entre um efectivo apelido familiar e um indicativo da actividade profissional *ipso facto* desenvolvida pelo indivíduo, como um elemento mais do seu posicionamento relacional na comunidade<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Refira-se que, nesta análise, como também nos Quadros 8 e 9, se consideram apenas os dados que, de facto, são percepcionados como integrando a *nomina* e que, por isso, se apõem geralmente ao *ism* <sup>c</sup>*alam* (Jufez Oleiro, Mafomedede Albardeiro) excluindo-se aqueles que, após a identificação onomástica do indivíduo, contemplam o seu efectivo desempenho laboral (Ali, mouro ferreiro).

Este componente (como o Quadro 8 documenta) expressa-se predominantemente em vernáculo e apenas ocasionalmente em árabe, tendo sido, neste último caso, detectados os seguintes vocábulos de profissão:

- al-Bayṭar (“veterinário”, “ferrador”) - Alveitar
- al-Faḥḥar (“oleiro”) – Alfaro (?)
- al-Ġannām (“pastor”) – Alganim, Algamim, Algandan,
- al-Ḥaffāf (“chineleiro”, “babucheiro”) – Albafaque, Algafaque, Algaiafe, Algofafe, Algafe
- al-Mallāḥ (“comerciante de sal”) – Almala, Almaleph
- al-Mayyār (“arrieiro”) – Almaiar, Almadiar

Parece, no entanto, configurar-se, neste aspecto, uma partição clara entre as etimologias árabes e as romances, cristalizando as primeiras uma denominação intrinsecamente onomástica, que extravasa uma real inserção no mercado de trabalho. De facto, não se verifica, em nenhum caso, uma correspondência entre o ofício referenciado e o cabal desempenho do mesmo, o que sugere o afastamento entre as duas categorizações deste referente.

Assim, a denominação de al-Ḥaffāf, parece equivaler, em Lisboa, a um verdadeiro apelido, sendo referenciadas as profissões efectivamente desempenhadas por três membros da família (dois ferreiros e um oleiro). Do mesmo modo um Algamim (al-Ġannām) do mesmo centro urbano é designado como carnicheiro da respectiva comuna.

Os dados revelam-se, contudo, muito parcelares para este tipo de análise, sendo possível, em algum caso, uma correspondência efectiva entre o significado e o significante<sup>55</sup>.

As etimologias romances, por seu lado, remetem, muito claramente, para ambas as facetas deste aposto de profissão. Em alguns casos, o denominativo expressa, efectivamente, uma real inserção no mercado de trabalho, como se verifica com um Mafamede Oleiro, de Évora, assim

<sup>55</sup> Sobre esta dupla funcionalidade dos laqab/s de profissão dos ulemas de al-Andalus – cf. Manuela Marín, “El oficio de la ciencia y otros oficios: en torno a la onomástica de los ulemas andalusíes”, in EOBA VII (1995), Madrid, pp. 377-378.

designado num diploma de 1432<sup>56</sup>, mas que, num documento anterior, de 1411, é referido como Mafamede Bedeby (Muḥammad b. ʿAtīyya), “mouro oleiro”<sup>57</sup>.

Paralelamente, verificam-se também exemplos no sentido contrário.

Azmede (Aḥmad) Ferreiro, vereador da comuna de Santarém em 1482, exercia o mester de oleiro<sup>58</sup>. Em Évora, é referenciado, em 1453, um sapateiro assinalado como Brafome (Ibrāhīm), filho de Azmede (Aḥmad) Oleiro<sup>59</sup>, que, três anos mais tarde surge noutra diploma denominado abreviadamente como Azmede Oleiro, em função do nome/profissão do pai, reiterando-se a sua actividade profissional<sup>60</sup>. Os Caeiros, de Évora, devem, também, definir um grupo familiar sendo explicitamente assinalados laços de parentesco entre alguns dos seus membros<sup>61</sup>.

Sociologicamente, estes referentes de profissão, dos quais se registam cerca de uma vintena de variantes para todo o país, traduzem, no seu conjunto, a caracterização de uma micro-sociedade urbana, sobretudo marcada pelas actividades do sector secundário. Do feito onomástico excluem-se quaisquer alusões à actividade agrícola, remetendo, uma vez mais, o conjunto da região algarvia (com excepção de Loulé) para pressupostos distintos na caracterização de uma população, de facto, mais ligados às actividades do sector primário<sup>62</sup>. Ao conservadorismo destas comunidades, especialmente associadas ao meio rural, contrapõe-se uma realidade económica delimitada pelo marco urbano, ela própria geradora de novos laços relacionais do indivíduo com a comunidade e, conseqüentemente, de uma onomástica diferenciadora que, em alguns casos, é mesmo assumida na definição de grupos familiares. E neste, como noutros aspectos, a *cristianização* dos parâmetros antroponímicos dos muçulmanos portugueses constitui-se como

<sup>56</sup> B.P.E., Casa Forte /Pergaminhos da Colegiada de S. Pedro de Évora, [126 n.ºs.], doc. 83.

<sup>57</sup> *Idem*, doc. 22.

<sup>58</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D.Afonso V, livro 26, fls. 38 – 38 v.

<sup>59</sup> *Idem*, livro 4, fl. 59.

<sup>60</sup> *Idem*, livro 13, fl. 3 v.

<sup>61</sup> Ale (ʿAlī) Caeiro, designado por “o Moço” em 1452 e “o Velho”, em 1464 é designado, nessa data, como irmão de Azmede (Aḥmad) Caeiro e pai de Omar (ʿUmar) Caeiro, o Moço. É possível, a partir deste exemplo, pressupor que, em algumas ocorrências, os designativos “Velho” e “Moço” sirvam, não para desfazer homonímias (como noutros casos considerados) mas como uma substituição da *kunya*, numa indicação do nascimento de filho varão.

<sup>62</sup> Cf. Capítulo 4.

um gradual processo cultural, numa homogeneização evidente com a correlativa evolução do conjunto da sociedade.

Outro elemento em que as ambiguidades são, igualmente, evidentes refere-se aos designativos de cargo, considerados isoladamente ou apostos ao respectivo *ism* *alam* (cf. Quadro 10), cujas formas detectadas em árabe se revelam as seguintes:

- al- Amīn (“administrado”) <sup>63</sup> – Aliamin
- al-Dalīl (“guia”) <sup>64</sup> – Adayl
- al-Faqīh (“legista”) – Alfaqqi
- al-Hākīm (“juiz”) - Alfaquime
- al-Muqaddim (“chefe”, “comandante”) <sup>65</sup> – Almocadem
- Qissīs / al-Qissīs (“sacerdote”) – Caciz, Alcacis

No entanto, é possível, neste caso concreto, delimitar barreiras claras entre a utilização dos étimos árabe e romance, mesmo sobre a perspectiva temporal da aplicabilidade dos mesmos. Num período pretérito, relativo ao séc. XIII, as designações isoladas de cargo podem substituir *de per se* a identificação de um determinado indivíduo.

Assim, em 1262, regista-se em Lisboa um elemento apenas denominado como “*Adayl maurum*” <sup>66</sup> e, em 1226, na subscrição de um documento de venda de propriedades no termo de Santarém, surge a indicação isolada de um “*Alfaquime*”, designação que se em contrapõe a uma construção onomástica mais elaborada das demais testemunhas muçulmanas. Estas são referenciadas em função do cargo institucionalmente reconhecido (Focem – Ḥusayn- Alcaide), da *kunya* (Abū ‘Alī), do *nasab* (“*Mafomede filius homar*” - Muḥammad b. ‘Umar-, “*focem filius d’afomede*” - Ḥusayn b. Aḥmad-, “*Afomede filius de*

<sup>63</sup> Nas *aljamas* dos demais reinos ibéricos, a figura do “alamín” postula-se como uma importante autoridade comunal – cf., por ex., M<sup>a</sup> Blanca Basañez Villaluenga, *La Aljama Sarracena de Huesca en el Siglo XIV*, Barcelona, 1989, pp. 15 –22.

<sup>64</sup> Em português aplicado a um estatuto militar - Fr. Joaquim de Santa Rosa Viterbo, *Elucidário*, Edição crítica de Mário Fiúza, Vol. I, Lisboa, 1965, p. 410.

<sup>65</sup> Em português um oficial subsidiário do adail – *Ibidem*.

*afomede*” - Aḥmad b. Aḥmad) ou de outro segundo elemento aposto ao nome próprio (“*Afomede caluo*”, “*Afomede - Sibado*”, “*Afomede zopo*”)<sup>67</sup>.

Em ambos os casos, trata-se de referentes a prováveis funções desempenhadas na orgânica comunal, mas que não gozam de qualquer legitimação institucional externa (como se verifica com o alcaide da comuna), singularizando, por si só, o respectivo detentor, cujo nome não tem qualquer relevância para o contexto cristão de poder. No referente ao al-Faqih, a denominação surge, em Moura, em 1340, aposta ao *ism* <sup>◌</sup>*alam*, Ezme (Aḥmad?), como sinónimo de “capelão”, tal como consta de um outro diploma do mesmo ano<sup>68</sup>.

Posteriormente, contudo, essas menções em árabe sofrem uma cristalização, tornando-se em sobrenomes desprovidos do conteúdo funcional original e aplicados a um grupo familiar. É o que se delinea com o vocábulo *Almocadem* (*al-Muqaddim*) utilizado por quatro indivíduos de Loulé, num período compreendido entre 1376 e a segunda metade do séc. XV (Muḥammad, <sup>◌</sup>Abd Allāh, <sup>◌</sup>Ali e Aḥmad) e, provavelmente, com os Qissis / al-Qissis de Lisboa, nunca conotados com o ofício de *imām* (capelão) da comuna, e que poderão denotar uma origem norte-africana<sup>69</sup>.

Num caso relativo à cidade de Lisboa, contudo, o apodo referente ao múnus de *imām* da comuna, “capelão”, parece constituir-se igualmente como sobrenome de família. De facto, não apenas se detecta um número significativo (e desproporcionado face aos demais referentes de cargo) dessa menção após o nome próprio, como ainda os documentos relativos ao período final da presença muçulmana indiciam a estruturação de um grupo familiar lisiponense.

Assim, se em vários diplomas se afere, claramente, o nome de Mafamede (Muḥammad) Láparo como *capelão dos mouros* da cidade,

<sup>66</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 66 v.

<sup>67</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Chelas, maço 12, doc. 236.

<sup>68</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Afonso IV*, ed. preparada por A.H. de Oliveira Marques, vol. III, Lisboa, 1992, docs. 263 e 264. pp. 19-20

<sup>69</sup> De facto, o vocábulo surge posteriormente nas comunidades mouriscas portuguesas, exactamente sob a forma de “cacis”, designando o responsável religioso pelo culto islâmico clandestino, numa ambiência culturalmente marcada pelas influências da comunidade norte-africana – cf. Rogério de Oliveira Ribas, “Práticas religiosas dos mouriscos em Portugal (segundo os processos inquisitoriais)”, in *Islão Minoritário na Península Ibérica*, ed. Adel Sidarus, Lisboa, 2001, especialmente pp. 71-72.



ou, mesmo, após o édito de 1496, como o “*capelaam que foy dos mouros*”<sup>70</sup>, do mesmo período datam diplomas que referem um Brafome (Ibrāhīm) Capelão (1497-IV-1)<sup>71</sup>, um Ale (‘Ali) Capelão (1497-VII-28)<sup>72</sup> e um Azmede (Aḥmad) Capelão, este último com uma irmã, Fátima Capeloa, muito provavelmente assim designada em função do nome de família, (1504-IV-20)<sup>73</sup>.

Em ambos os casos, na aposição do elemento de profissão, como no do cargo, o esvaziamento semântico dos étimos árabes conforma o recuo desse idioma em detrimento do português. Consignar-se-ia, pois, uma imutabilidade a-temporal e estática que, não se coadunando com um presente vivenciado (como se a comunidade tivesse, entretanto, perdido os respectivos referentes linguísticos), se fossilizaria, contudo, num simbolismo, vazio de conteúdo semântico, mas perpetuador de uma adscrição deliberada aos valores matriciais árabe-muçulmanos. É, contudo, no idioma da maioria que se exprime o pragmatismo do quotidiano, reinterpretando-se mesmo a realidade interna em função de uma terminologia portuguesa, que, derivando de uma leitura extrínseca ao grupo, acaba por ser por ele adoptada. Tradução que claramente se afere na designação do responsável religioso muçulmano, designado a partir de finais do séc. XIII como “capelão” e como tal assumido pelos detentores dessa dignidade, como se comprova pelo referido Mafamede Láparo que assim se define independentemente dos contextos considerados, tanto para o exterior como para o interior da própria comunidade.

De facto, não apenas essa designação lhe é veiculada num contexto de produção documental cristã, como passa igualmente por uma auto-identificação, como se verifica num diploma autógrafa de cerca de 1473, que envolve uma questão atinente apenas a muçulmanos (“*Eu Mafamede Láparo capelão*”)<sup>74</sup>, quer, como anteriormente mencionado,

<sup>70</sup> I.A.N./T.T., Cartas Missivas, maço 1, nº 272.

<sup>71</sup> I.A.N./T.T., Colegiada de Santa Cruz do Castelo (Lisboa), livro 1, fls. 42v. – 44.

<sup>72</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Santos-o-Novo, caixa 7, doc. 625.

<sup>73</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 8, fl. 33 v.; publicado: VITERBO, Sousa, “Ocorrências da Vida Mourisca”, in *Arquivo Histórico Português*, (1907), pp. 166-168.

<sup>74</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de S. Vicente de Fora (2ª incorporação), caixa 29, doc. 18

com posterioridade ao édito de 1496, numa carta não datada que dirige ao secretário do estado<sup>75</sup>.

Vector que remete, igualmente, para a variedade de outros componentes vernáculos que se apõem ao *ism* <sup>c</sup>*alam* e que reflectem uma *leitura portuguesa* da realidade de cada indivíduo ou que, a partir dela, configuraram a designação de um grupo familiar. Deste modo registam-se componentes de características físicas (Calvo, Gordo, Gago, Delgado, Beiçudo, Dentudo, Pequeno, Ferosinho, Barba-Ruiva, das Pernas Delgadas), por vezes explicitamente referidos como alcunha (como se verifica com Adela - <sup>c</sup>Abd Allāh – Caeiro, “*bixigosso d'alcunha*”<sup>76</sup>) ou de particularidades morais (Louco, Valente). Aspecto que vincula a adopção da língua vernácula no sistema auto-referencial destas comunidades, sendo nesse idioma que se expressam os aspectos mais imediatos da caracterização individual dos membros de cada comunidade.

Outros indicadores, contudo, revelam uma adscrição aos valores do mundo islâmico, quer na adopção de referentes tribais quer, ainda, de titulações que situam a importância social do indivíduo face a um conjunto de valores estritamente muçulmanos. Neste último caso refira-se um al-Anṣārī<sup>77</sup>, de Moura, falecido em 1368 (796 H.)<sup>78</sup> e um Šarif<sup>79</sup>, morador na mouraria de Lisboa até 1497<sup>80</sup>; no primeiro, o já referenciado tabelião da comuna lisboeta, de *nisba* Laḥmī, conotado com uma tribo iémenita (Laḥm), e dois muçulmanos de Loulé, ambos de segundo nome, Alquineni, de uma tribo da Arábia do Norte, Kināna<sup>81</sup>. O valor destas enunciações de pertença não reside, tanto, na sua pretensa veracidade, como antes na eficácia conceptual de uma auto-

<sup>75</sup> I.A.N./T.T., Cartas Missivas, maço 1, doc. 272

<sup>76</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 11, fls. 88 v.- 89.

<sup>77</sup> O termo al-Anṣār, (“os defensores”) foi aplicado às duas tribos irmãs de al-Aws e de al-Ḥazrağ, estabelecidas em Medina, pelo auxílio prestado ao Profeta, estendendo-se aos respectivos descendentes a *nisba* al-Anṣārī – Elías Terés, “Linajes árabes en al-Andalus, según la ‘Ÿamhara’ de Ibn Ḥazm”, in *Al-Andalus* XXII (1957), p. 339. Trata-se de um nome relativamente abundante entre os “poucos” mudéjares atestados em Toledo até finais do séc. XIII – Jean Pierre Molénat, *Campagnes et Monts de Toléde du XIIe au XIVe Siècle*, Madrid, 1997, p. 33 - e encontra-se igualmente na caracterização de uma personagem de território português falecida em 957, cuja lápide foi recolhida na torre do castelo de Mértola - Artur Goulart de Melo Borges, “Epigrafia”, in *Museu de Mértola- Arte Islâmica* (Catálogo), Mértola, 2001, p. 181.

<sup>78</sup> Artur Goulart de Melo Borges, “Epigrafia Árabe no Gharb”, p. 310.

<sup>79</sup> Título que, remete para um “grupo especial da nobreza hereditária”, sendo geralmente reservada aos descendentes do Profeta – cf. António Dias Farinha, *Os xarifes de Marrocos*, separata de *Estudos de História de Portugal*, vol. II, Lisboa, 1983, p. 61.

<sup>80</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 318. fl. 53 v.

reivindicação que é de facto validada pelo reconhecimento da comunidade, como forma de distinção e de hierarquização dentro do grupo. E o facto é que os três últimos indivíduos se perfilam como elementos preponderantes dentro das respectivas comunas, curiosamente todos com uma ligação à competência escrituralista, ocupando os dois últimos a escrivania da câmara de Loulé, o primeiro, Jufez (Yūsuf) a partir de 1477 e o segundo, Brafome (Ibrāhim), de 1488 (Cf. Anexo – Quadro 4).

É possível, portanto, aferir da existência de uma elite letrada, que não se limita apenas à comuna lisboeta<sup>82</sup>, repositório da memória de um património colectivo comum (que se reflecte nos próprios referentes antroponímicos por ela adoptados), fundamental na coesão identitária destas comunidades. E é através da escrita em árabe, num registo público que veicula imediatamente a percepção de uma alteridade legitimada, que se inscreve todo esse capital identitário, submergido no quotidiano pelas próprias condicionantes do processo de aculturação a que estas comunidades são submetidas.

As necrópoles assumem, assim, uma dimensão de reafirmação cultural dos mudéjares portugueses, recuperando não apenas a língua litúrgica, como ainda os seus próprios sistemas referencias de contagem do tempo e de identidade antroponímica, que veiculam uma depurada mensagem identitária, apenas possível neste contexto específico. A epigrafia funerária reflecte, pois, não apenas um árabe clássico ritual, deliberadamente distinto das variantes dialectais<sup>83</sup>, como também consagra, pela primeira vez, todas as componentes do nome do defunto e da respectiva cronologia, assegurando “a reconversão em antepassados de homens que já cessaram de viver”<sup>84</sup>. Assim, as únicas epígrafes funerárias mudéjares que permitem uma cabal interpretação dos elementos inscritos, assinalam o falecimento de Abū al-Walid Isma‘il Ibn Abi ‘Abd Allāh al-Anṣārī, em dezassete de Ša‘bān de 769 H. e o de Al-‘Abbas Aḥmad (Ibn...,) em um de Šawwāl de 800 H.<sup>85</sup>

<sup>81</sup> Cf. Pierre Guichard, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, 1976, p. 339.

<sup>82</sup> A documentação veicula apenas explicitamente o grupo de letrados de Lisboa.

<sup>83</sup> Como se verifica na declinação do vocábulo *abū* que apenas se regista no contexto funerário.

<sup>84</sup> Jacqueline Sublet, *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, p. 15.

<sup>85</sup> Artur Goulart de Melo Borges, “Epigrafia Árabe no Gharb”, nº 311 e nº 312, pp. 254 – 255.

Aspecto que, necessariamente, contrasta com a evolução cultural do grupo, que na centúria quatrocentista, parece assumir os padrões antroponímicos característicos da demais população do Reino, no que à estrutura binária dos mesmos se refere. De facto, o caso de um membro da elite olisiponense, o já citado Mafamede (Muḥammad) Láparo, é exemplar, na adopção auto-referencial deste modelo na segunda metade do séc. XV, num diploma autógrafo que, de resto, consagra essa mesma tipologia para outros elementos da comuna olisiponense, identificando, por exemplo, Azmede (Aḥmad) Cabeças e Mafamede (Muḥammad) Pintado. A conservação deficiente do verso deste pergaminho (em que se inscreve o diploma, nas costas de uma carta de arras escrita e validado pelo tabelião da comuna, Fernão Vasques<sup>86</sup>), permite, apenas, uma leitura parcial, dificultando a cabal interpretação das assinaturas árabes que validam o diploma, duas das quais se resumem, de facto, a rubricas. No entanto, essa estrutura binária prolonga-se também na língua árabe, já que as duas restantes apresentam o que parece constituir uma dupla componente, com o nome próprio (Aḥmad e Qāsīm ?) ao qual se apõe um segundo elemento ilegível<sup>87</sup> (cf. Figuras 5.4.2.).

Parece, pois, ter-se interiorizado um sistema identificativo que, se na origem se poderia atribuir a uma deturpada transmissão, imputável aos escribas cristãos, acaba por se impor como o sistémico modelo auto-referencial deste grupo minoritário. E que se consubstancia, também, num aspecto particularmente significativo, o da adopção de um nome próprio que não responde a uma realidade do árabe clássico, mas a uma variante dialectal estruturada em função da própria evolução do português. É o que se verifica claramente com o tabelião da comuna de Lisboa, Yūsuf, que se assume como “Juffiz”, ou com um outro muçulmano de Santarém, o já referido Ibrāhīm b. Saʿīd b. Ḥasab Allāh que, em 1478, assina no verso de um contrato de aforamento, o seu *ism ʿalam* em romance como “Brafeme” (cf. Figura 5.5.). Evolução que, configurando uma contaminação cultural dos muçulmanos portugueses através da adopção dos parâmetros antroponímicos da maioria, perspectiva a ocidentalização dessa minoria, como contraponto à orientalização das estruturas anteriores de Al-Andalus. E, neste sentido, esta

<sup>86</sup> Que parece, mesmo, ter sido sujeito a uma tentativa de raspagem.

sociedade de fronteira entre os valores culturais *portugueses* e os árabe-islâmicos, projecta-se na própria onomástica através das formas mistas que coexistem na identificação desses indivíduos, como ainda em hibridismos formados a partir de ambos os idiomas, como é o caso de um Mafomadinho, de Elvas, de um Alcantarinho de Lisboa, dos Çaidinhos de Loulé, ou ainda dos Lixbonim também deste centro urbano ou de um Alcobacil, morador na mouraria olisiponense.

#### 2.4.2. Nome feminino

Se a análise se centrou, até agora, na antroponímia masculina, também a feminina se encontra presente no *corpus* onomástico, conquanto em moldes numericamente muito menos significativos (o que, desde logo, é sintomático do papel social da mulher nestas comunidades) e com a agravante de não existirem quaisquer testemunhos autógrafos ou mesmo epigráficos referentes a estes elementos. O Quadro 5.2., que contempla as estruturas onomásticas presentes nas comunas de Évora, Loulé e Lisboa, recolhe, desde logo, uma menor complexidade do sistema identificativo das mulheres muçulmanas relativamente ao dos homens, cujas bases, aliás, parecem assentar em parâmetros distintos nas três comunidades consideradas.

Deste modo, se em Évora avulta a questão do *ism* *alam de per se*, seguindo-se uma composição deste nome em conjunto com o do marido (introduzido pela expressão “mulher de” ou “mulher que foi de”), já em Loulé é este último esquema que se impõe, seguido pelo nome próprio (com percentagens que oscilam entre 50% do primeiro contra 30% do segundo), realçando, ainda, uma identificação que omite mesmo o nome da mulher, resumindo-a à identidade do cônjuge (“mulher de Brafome Durão”, “mulher que foi de Brafome Tição”). Na comuna olisiponense, por seu lado, a representação isolada do *ism* é, comparativamente, muito menos expressiva, não alcançando sequer os 11% do total, vingando maioritariamente a expressão que combina o nome próprio da mulher com a referência à identidade do cônjuge (e que alcança os 64,06%).

---

<sup>87</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de S. Vicente-de-Fora, caixa 29, doc. 18.

De qualquer modo, veicula-se, uma vez mais, a importância do *ism ʿalam* como o elemento mais significativo, e mesmo, no caso das mulheres, como o único referente da estrutura onomástica árabe-islâmica assumido pelas muçulmanas portuguesas. De facto, nenhum caso testemunha da adopção da *kunya*, correspondendo ao *nasab* uma percentagem reduzidíssima em Évora (que não chega a atingir os 3%), um pouco mais elevada em Lisboa (cerca de 6%) e uma absoluta omissão em Loulé. Elemento que, aliás, e ao contrário do que se verifica no caso masculino, se expressa somente em vernáculo (“*Moreima filha de Brafome Palurdo*”, “*Aziza filha de Ali Perpero*”, “*Moula filha que foi de Mafamede Cachado*”), sugerindo, um único caso, a sua possível expressão em árabe (Bobadia > Bint ʿAtiyya ?). Paralelamente, os demais componentes são objecto de uma secundarização absoluta, não se referenciando, mesmo, qualquer utilização da *nisba* relacional na caracterização desta população.

Pese, contudo, a este aspecto, não se regista senão cerca de uma vintena de nomes próprios femininos, excluindo as respectivas variantes de uma mesma raiz expressas nos diminutivos e nos hipocorísticos (cf. Quadro 4), o que sugere, uma vez mais, o restrito domínio da língua árabe por parte da maioria desta população, cujos resquícios antroponímicos se fossilizam nas denominações extremamente limitadas do género feminino. Uma das características que, aliás, ressalta desta análise é o emprego generalizado desses mesmos diminutivos e hipocorísticos<sup>88</sup>, nas formas de ʿĀyşūna (diminutivo de ʿĀʾiṣā), Fatos<sup>89</sup> e Fuṭayma (de Fāṭima), Murayma (de Maryam), Zuhayra (de Zahrāʾ) ou ainda Zuhrūna (de Zahrāʾ ou de Zuhra). Murayma constitui-se, mesmo, como o nome mais utilizado nas três comunas consideradas, deixando a grande distância a sua matriz, verificando-se igualmente que Fatos e Fuṭayma são objecto de uma maior utilização do que Fāṭima, conquanto esta corresponda à denominação da filha do Profeta. Diminutivos que remetem, pois, para a sua efectiva incorporação como nome próprio original, mas que, excepcionalmente, traduzem a acepção primeva,

<sup>88</sup> Característica que já se verifica na sociedade de Al-Andalus – Cf, Manuela Marín, *Mujeres en el Al-Ándalus*, Madrid, 2000, p. 64.

vinculando os dois elementos onomásticos a uma mesma personagem, como se verifica com uma muçulmana de Évora, designada num diploma como Moreima (Murayma) Freira<sup>90</sup> e em outro como Meria (Maryam)<sup>91</sup>.

Por outro lado, estes *ism* <sup>alam</sup> não prefiguram uma clara clivagem social, como acontece na sociedade de Al-Andalus, em que as escravas (ou ex-escravas), por oposição às mulheres livres, gozavam de um repertório onomástico muito mais rico e menos sujeito a uma representação religiosa e simbólica<sup>92</sup>. De facto, o quadro sociológico da medievalidade cristã remete as muçulmanas portuguesas para um capital onomástico dispar, que oscila entre os nomes da família do Profeta (como é o caso de Fāṭima, <sup>Ā</sup>iṣa, Asmā' ou Zaynab), as designações de qualidades físicas ou morais (Bazī'a – "Graciosa", Fāḍila – "Virtuosa", Zahrā' – "Resplandescente"), as denominações genéricas (Muḡa – "Alma", "Vida"), os elementos naturais (Šams – "Sol") ou, mesmo, a apropriação de "Vénus", como, possivelmente, se verifica com Zuhra<sup>93</sup>.

Nesta selecção onomástica heterogénea, que parece ser usado indiferentemente sob o ponto de vista do posicionamento social (como, de resto se verifica no caso dos homens), avulta, como já foi referido o nome de Maria (Maryam/ Murayma). Efectivamente, se a mãe de Jesus é uma das duas mulheres mencionadas no Alcorão (e a única designada pelo seu nome próprio), a tendência para adoptar este referente sente-se já a partir do séc. X em Al-Andalus<sup>94</sup>, atingindo, contudo, uma ênfase particular entre a minoria muçulmana portuguesa, em que, como foi referido, o respectivo diminutivo se perfila como o nome preferencial nas comunas de Loulé, Évora e Lisboa. Se esta faceta indicia, muito provavelmente, a influência da sociedade maioritária, é no entanto, de sublinhar o carácter profundamente identitário de que o nome se reveste, afastando qualquer eventual conotação com a variante cristã, ao

<sup>89</sup> O nome, atestado entre os mouriscos de Valência, embora não numa grafia árabe, é interpretado por Ana Labarta como um hipocorístico de Faṭima regista-se igualmente na onomástica medieval turca – cf. Ana Labarta, *La onomástica de los moriscos valencianos*, p.56.

<sup>90</sup> BPE, ACSE, CEC 3-VI, fls. 69 v. – 70.

<sup>91</sup> BPE, ACSE, CEC 3-VI, fls. 61 – 61 v.

<sup>92</sup> Os nomes dessa mulheres reflectiam qualidades genéricas ou assimilavam as suas portadoras com elementos naturais, evocando sempre sensações agradáveis – cf. Manuela Marín, *Mujeres en el Al-Ándalus*, pp. 66-70.

<sup>93</sup> Ana Labarta, *La onomástica de los moriscos valencianos*, p. 53.

<sup>94</sup> Denotando, também, a islamização que nesse período se faz particularmente sentir e a consequente absorção de crenças e usos da população de origem cristã – cf. . Manuela Marín, *Mujeres en el Al-Ándalus*, p. 62.

ser adoptado, justamente, na sua forma diminutiva. Por outro lado é também de sublinhar a diferenciação (deliberada?) com a onomástica profundamente arabizada da minoria judaica<sup>95</sup>, ao não ser assumida a forma feminina Ğamila (“Formosa”, “Bela”), adjectivo árabe utilizado como nome próprio nomeadamente em Al-Andalus<sup>96</sup>, mas que se regista com certa frequência entre as judias portuguesas<sup>97</sup>. Dois nomes se destacam neste panorama pela sua singularidade, relativamente ao reportório onomástico da Península Ibérica<sup>98</sup>: Mawlā (“liberta”)<sup>99</sup> que perspectiva a definição de um *território de nome*, aplicando-se apenas a Lisboa, e Lawza de uso mais geral (verificandose, para além de Évora, Lisboa e Loulé, ainda em Santarém).

Os demais elementos onomásticos comportam, maioritariamente, como foi referido, um nexó relacional globalmente determinado em função do homem, mas especialmente dirigido à definição dos vínculos familiares que unem as mulheres aos respectivos cônjuges. A este aspecto, subalternizam-se, mesmo, as questões ligadas à reprodução biológica, como a própria ausência da *kunya* o exemplifica, apelando os recursos linguísticos a uma realidade centrada no par conjugal. No entanto, ocasionalmente (e, provavelmente em função da inexistência de laços conjugais) outros recursos são invocados, posicionando, contudo, a mulher num contexto sempre definido em função do género masculino.

É o que se verifica com o *nasab*, em todos os casos enunciado em função do progenitor ou de outras ocorrências ainda mais pontuais, como acontece com duas muçulmanas de Lisboa, Eixa (Ā’iṣā),

<sup>95</sup> Embora este aspecto não tenha sido objecto de qualquer estudo em Portugal, é de sublinhar algumas variantes onomásticas arabizantes dos judeus portugueses da centúria quatrocentista, que claramente se aferem do vol II da obra de M<sup>a</sup>. José P. Ferro Tavares (*Os Judeus em Portugal no Século XV*, vol. II, Lisboa, 1984) como é, por exemplo, o caso de “Macoude” (p. 184), “Alfaqui” (p. 240), Almofacem (p. 139), “Albofaçam” (p. 125) Alguns designativos parecem, mesmo, remeter para a *kunya*, como se verifica com “Bolhais” (p. 325) “Abolais” (p. 187) ou “Abodaras” (p. 129).

<sup>96</sup> Cf. Manuela Marín, *Individuo y sociedad en al-Andalus*, p. 777.

<sup>97</sup> Cf. M<sup>a</sup>. José P. Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, vol. II, pp. 26, 122, 300 e 326.

<sup>98</sup> De facto, em nenhuma da bibliografia consultada foi possível encontrar paralelos com esses dois nomes, no referente ao período cronológico anterior, de al-Andalus, como no coevo ou no posterior, entre as comunidades mouriscas.

<sup>99</sup> Cf. esta acepção: E. Lévi-Provençal, *Inscriptions Arabes d’Espagne*, Leyde – Paris, 1931, n<sup>o</sup> 2, pp. 5-6.



identificada como sobrinha de Ali (°Ali) Perpero<sup>100</sup> e Moula (Mawlā), como irmã do tabelião Abalmeque (°Abd al-Malik)<sup>101</sup>, ou ainda de Moreima (Murayma), de Alcácer do Sal, referida como irmã de Láparo<sup>102</sup>.

Outras formas, contudo, implicam a superação destes modelos. Assim, a mulher pode também ser identificada, como no caso masculino, a partir de um segundo elemento nominativo aposto ao *ism* °*alam* vinculando-a a uma anterior estrutura familiar que se afirma face à do marido, ou mesmo individualizando-a *de per se*. Este modelo binário concretiza-se particularmente na comuna de Évora, em que atinge uma percentagem significativa de 20% do total.

A título de exemplo, refira-se uma Fotaima (Fuṭayma) Pintainha, mulher de Azmede (Aḥmad) Caeiro, denotando os segundos componentes onomásticos a pertença de ambos a grupos familiares bem estruturados da cidade. Os Pintainhos são, de facto, referenciados entre 1435 e 1497 e os Caeiros entre 1366 e 1497, sendo provável a pertença a esta última família de uma Aixa (°Ā'īša) Caeira, mencionada entre 1453 e 1462. O mesmo modelo se aplica a Moreima (Murayma) Parrado, casada com Mafamede (Muḥammad) Patava, detectando-se elementos apelidados de Parrado entre 1455 e 1478 e de Patava entre 1463 e 1480. Num único caso verifica-se a enunciação da segunda componente em árabe: o de Aziza (°Azīza) Mudarra, possivelmente relacionada com um Jufez (Yūsuf) Mudarro também do mesmo centro urbano.

Os elementos remetem para uma individualização da mulher particularmente marcada em Évora, cuja enunciação binária sugere, de facto, um nível social diferenciador face aos demais elementos femininos da população. Hipótese que, aliás, se parece confirmar com um outro caso de Lisboa em que é explicitamente referida uma Moreima (Murayma) Abranteira, casada com Mafamede (Muḥammad) Láparo, o Moço, cujos termos de identificação contrastam com os da sogra, designada apenas como Moreima, mulher de Ale (°Ali) Láparo. Ora, tanto os Abranteiros como os Láparos se constituem como membros proeminentes da elite comunal olisiponense,

<sup>100</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de S. Vicente de Fora, Maço VI, doc. 16.

<sup>101</sup> *Idem*, doc. 22.

<sup>102</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 8, fl. 72.

detendo mesmo cargos comunais ao longo de várias gerações<sup>103</sup>. A manutenção dos apelidos das famílias por ambos os cônjuges, ao longo da centúria quatrocentista, parece pois enfatizar a aliança entre dois grupos familiares das elites locais, não conotando a mulher, de um modo absoluto e total, com o poder do marido.

Os demais componentes do nome podem, ainda, perspectivar outras informações, nomeadamente quanto aos referentes de origem e de ofício que, embora de utilização muito restrita, se afirmam como os únicos elementos que relevam para outros contextos que não os estritamente imputáveis aos vínculos familiares. Do primeiro caso detecta-se, tão somente, uma referência, relativa a uma Aixa (Ā'īša) de Camarate, moradora em Lisboa; do último, as alusões, embora parcas, revelam-se mais abrangentes, em parâmetros que, contudo, se afastam dos esquemas onomásticos detectáveis no homem.

Efectivamente, apenas duas ocorrências testemunham o designativo de profissão apostroado ao *ism* *alam*, um dos quais o da já mencionada Aixa (Ā'īša) Caeira (que, de resto parece remeter, como foi referido para a sua inserção na família dos Caeiros) e o outro referente a uma Zeina (Zaynab) Saboeira, também de Évora. Os demais elementos são compostos por um apodo nominal, formado por “moura” e a respectiva profissão, revelando incontestavelmente, a participação da mulher em actividades económicas especializadas e remuneradas.

Este é o caso de Moula (Mawlā), de Lisboa ou de Ymena (Amina) e Moreima (Murayma), de Santarém, todas identificadas como “mouras oleiras”, patenteando, não obstante, os dois últimos casos situações particulares, que emergem, tão somente, em função de um percurso individual. Deste modo, a primeira é designada, num diploma de 1418, referente a umas casas emprazadas na Rua da Ramada, apenas através do seu nome próprio associado ao de seu marido, Mafamede (Muhammad) Machado, oleiro de profissão<sup>104</sup>. Em 1450, contudo, essa propriedade é mencionada como de “Ymena moura oleira”<sup>105</sup>,

<sup>103</sup> Cf. M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, *A Comuna Muçulmana de Lisboa (Sécs. XIV-XV)*, p. 46.

<sup>104</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Chelas, caderno L, doc. 6, fls. 3 - 3 v.

<sup>105</sup> *Idem*, maço 52, doc. 1036.

consignando o estado de viuvez, a assumpção plena da mulher como unidade económica de produção e, como tal, integrada num feito tributário comum. O mesmo se deve verificar com Moreima (Murayma), cujos parâmetros de identificação se completam ainda pela referência ao marido, como *mulher que fora* de Azambujo<sup>106</sup>.

O espaço e o trabalho ressaltam, também no feito onomástico, como domínios claramente masculinos, relegando as mulheres para o anonimato ou para uma identidade assumida maioritariamente através do *ism* *alam* ou da sua relação a um vínculo familiar. Aspecto que, no entanto, não anula a excepcionalidade do papel social desempenhado por alguns desses elementos, e manifestado, em Lisboa, pela aposição do título “Dona” ao nome próprio, verificando-se, mesmo, como anteriormente referido, a identificação de um indivíduo, Muḥammad, em função do nome da mãe, Dona Bacada<sup>107</sup>. Outro elemento resalta na ênfase do papel materno: o de Mudarro/ Mudarra, do árabe Muḍarra<sup>c</sup>, que significa “mestiço, filho de mãe mais nobre do que o pai”<sup>108</sup>. A indicação antroponímica preserva uma violação da norma do direito islâmico, a interdição da hipogamia aplicada à mulher - *kafa'a* – relevando, contudo, para a prática desse aspecto matrimonial entre a comunidade mudéjar portuguesa. Os dados do séc. XV, referentes a Évora, parecem, contudo, remeter a sua aplicação para o contexto de um grupo familiar, provavelmente assumido, na centúria quatrocentista, em função do esvaziamento semântico do termo. Registe-se, ainda, o vocábulo Zarro / Zaro, usado como segundo elemento na onomástica masculina do Algarve<sup>109</sup>, que pode reflectir o nome berbere de mulher Zarrū<sup>110</sup>, o que denotaria não apenas a utilização de uma

<sup>106</sup> *Idem*, maço 45, doc. 887

<sup>107</sup> I.A.N./T.T., Livro 10 de Estremadura, fl. 212.

<sup>108</sup> Ana Labarta, *La onomástica de los moriscos valencianos*, p. 125. Pedro Cunha Serra interpreta, contudo, o topónimo Mudarra (Castro Mudarra) a partir do nome próprio Muṭarraḥ, numa evolução documentada, de facto, entre os sécs. X e XII; *vila de Motarraḥ, de Motarraḥ* ou, ainda, *de Mutarraḥ*, no séc. X, *castro Mutarraḥ* ou *vila Mutarra*, no séc. XI e, no XII, *Villa Mudarraḥ* e *Vila Mudarra* - Pedro Cunha Serra, *Contribuição topo-antroponímica para o estudo do povoamento do Noroeste peninsular*, Lisboa, 1967, p.32.

<sup>109</sup> Em dois indivíduos de Loulé, de meados do séc. XV, Muḥammad e ‘Alī, e num de Tavira, também de nome Muḥammad.

<sup>110</sup> Cf., por exemplo, Miguel Angel Manzano, “Onomastica Benimerin: el problema de la legitimidad”, in *EOBA II* (1989), Madrid, p. 129.

*šuhra* em função de um nome feminino, como ainda a integração de elementos norte-africanos de origem berbere na população muçulmana portuguesa<sup>111</sup>.

\* \* \*

A antroponímia muçulmana reverte, pois, no contexto do reino português, para características distintas quer do passado árabe-islâmico peninsular, quer dos parâmetros coevos dos territórios do *dār al-Islām*<sup>112</sup> - a sociologia própria destas comunidades implica um processo de aculturação que, directamente, se reflecte no feito onomástico. Assim, o próprio reportório dos *ism ʿalamls* retracta uma realidade que se afasta da de al-Andalus, ao privilegiar nomes que não os *tipicamente* islâmicos, aspecto mais evidente no caso feminino mas também presente no masculino, em que, entre as quatro cimeiras denominações de moda, se insere a de tradição judaico-cristã Ibrāhim. Registe-se, ainda, neste elenco onomástico, a escassez de nomes teóforos, muito comuns em contextos muçulmanos e a inexistência de qualquer *kunya* fixa, que, implicitamente, remete para o contexto histórico da formação do Islão. Este empobrecimento de uma parte da representação religiosa e simbólica do passado islâmico reflecte, não obstante, uma afectação a novos valores, em que a afirmação identitária se revela mais cultural do que enfaticamente religiosa (revelando que a liberdade, neste domínio, não era percebida como ameaçada pela sociedade maioritária), na recorrência a um capital onomástico em língua árabe.

Capital que, conquanto englobando nomes comuns a outros credos religiosos (como resultado de uma tradição religiosa partilhada), se afirma na cristalização de fórmulas diferenciadas, imediatamente identificadoras das diferentes comunidades em presença. Deste modo, o bíblico Moisés, passa

<sup>111</sup> De resto também testemunhada pelo referente "azenegue", presente na comuna de Lisboa - cf. Quadro 8 - tribo berbere africana cujo singular *azenug* (pl. *idzagen*) passou para o português - cf. A.C. de M. C. Saunders, *A social history of black slaves and freedmen in Portugal 1441 - 1555*, Cambridge, 1982, p. 5.

<sup>112</sup> Cf., como exemplo deste aspecto, o quadro geneológico da dinastia da dinastia norte-africana dos Benimerin - Miguel Ángel Manzano, *La intervención de los Benimerines en la Península Ibérica*, Madrid, 1992 (quadro final).

para o *português* como Murça (do árabe Mūsā)<sup>113</sup>, no contexto muçulmano, e Mosse ou Mose, no judaico<sup>114</sup>; José e Salomão afirmam-se entre os judeus nas suas formas de Josepe<sup>115</sup> ou Joce<sup>116</sup> e de Salomon<sup>117</sup> e entre os mouros, na de Jufez e Çoleima; ao hebraico Abraham, os muçulmanos contrapõem a forma preferencial de Brafome; finalmente, a Maria cristã, converte-se na Moreima (“Mariazinha”) islâmica.

A consciência de uma identidade cultural preserva-se e aprofunda-se nas fórmulas onomásticas adoptadas, elas próprias reveladoras de um processo de adaptação à realidade portuguesa e, como tal, adequada a um sistema fonético romance. Característica que, presente no elemento mais significativo da identificação pessoal, o nome próprio, se projecta noutros aspectos do sistema auto-referencial antroponímico, relegando, de facto, muçulmanos e judeus para verdadeiras *sociedades de fronteira*, numa assumpção de valores de diferentes matrizes. Mas é esta essência de passagem que define culturalmente a comunidade mudéjar e, finalmente, lhe proporciona uma coesão identitária, deliberadamente distinta dos outros grupos étnico-religiosos, como também dos colectivos estritamente islâmicos ou dos posteriores mouriscos dos reinos cristãos, permitindo, de facto, percepcionar um processo de aculturação, que, longe de desnaturado (como o classificou um historiador contemporâneo) se vincula como a própria essência do grupo como tal.

<sup>113</sup> Revelando o fenómeno de epêntese ou intercalação de fonemas para facilitar a sua pronúncia.

<sup>114</sup> Cf.: M<sup>a</sup>. José P. Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, vol. II, por ex., pp. 10, 147; I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 43, fls. fls. 79 v. – 80.

<sup>115</sup> Cf., por ex.: I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 14, fls. 58 e 88; livro 26, fl. 49.

<sup>116</sup> Cf., por ex.: I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 43, fls. fls. 79 v. – 80.

<sup>117</sup> Cf., por ex.: I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 26, fl. 49.

## Quadro 4

### *Ism ʿalam*

#### 4.1. Masculino

- ʿAbd Allāh – Adela
- ʿAbd al- ʿAziz – Abelaziz, Belaziz
- ʿAbd al-Malik - Adalmech, Abalmeque
- Ādam – Adão, Adam
- Aḥmad – Afomede, Afamade, Admede, Azmede, Azmete<sup>118</sup>, Ezmede, Ezme (?)
- ʿAli – Ali, Ale
- ʿAmr – Amer, Ambre
- ʿAtīyya - Atia<sup>119</sup>
- ʿAziz - Aziz
- Badr – Beder, Bederre
- Bakr – Bacar, Barque, Bucar<sup>120</sup>
- Bassām – Pecim<sup>121</sup>, Pequem
- Faḍl / Fāḍil / Faḍl Allāh<sup>122</sup> – Fadal, Fadela
- Faraġ - Farras, Faras, Fariche, Farachi
- Farḥūn- Ferfom, Ferfam<sup>123</sup>
- Fuṭays - Foteia<sup>124</sup>
- Ġalīb – Galebo, Galibo, Galemo, Galime<sup>125</sup>, Galibos

<sup>118</sup> Paralelismo: Azmet - E. Terès, "Antroponimia hispanoárabe", in *AEA I* (1990), p. 166.

<sup>119</sup> Paralelismo: Atia - Ana Labarta, *La onomástica de los moriscos valencianos*, p. 113.

<sup>120</sup> Paralelismo: Bucar - Ana Labarta, *La onomástica de los moriscos valencianos*, p. 77; E. Terès, *op. cit.*, p. 147. Esta última forma pode corresponder, contudo, a Abū Bakr.

<sup>121</sup> Paralelismo: Piçen, Pasin, Paçen - Ana Labarta, *op. cit.*, p. 111.

<sup>122</sup> A última forma composta Faḍl Allāh, que foi sugerida pelo professor Adel Sidarus deverá, de facto, corresponder a Fadela, em paralelismo com o que se verifica com ʿAbd Allāh < Adela,

<sup>123</sup> Paralelismo: Farfom – Pedro Cunha Serra, *Contribuição topo-antroponímica para o estudo do povoamento do Noroeste peninsular*, p.40.

<sup>124</sup> Paralelismo: Fotaya - Ana Labarta, *op. cit.*, p. 114. Segundo a autora, o nome pode advir do diminutivo apocopado Fuṭay / Fuṭaya, do nome próprio feminino Fāṭima, como da forma masculina Fuṭays – *Ibidem*.

<sup>125</sup> Um muçulmano de Évora é designado num documento por Galebo Cardeal, e noutro por Galime Cardeal – BPE, Casa Forte/ Pergaminhos Avulsos, p.n.n, ["Vários 77"], doc. 72; BPE, ACSE, CEC 3-VI, fls. 61 – 61 v.

- Ḥalaf - Falafe<sup>126</sup>
- Ḥalifa<sup>127</sup> - Folifa
- Ḥasab Allāh/ Hisb Allāh - Azbala<sup>128</sup>, Zazabala, Azbar (?)
- Hārūn – Harun, Baron
- Ḥasan - Acem<sup>129</sup>
- Hilāl – Ceical, Ciqal, Aceigual
- Hišam – Exme (?)
- Al-Hūd - Faludo (?)
- Ḥusayn – Focem<sup>130</sup>
- Ibrāhīm (Abrahim/Abraham) – Brahem, Brafome, Brafame, Brafeme<sup>131</sup>

Abraham, Abraão, Abraom

- ʿĪsā –Yça, Iça, Hiça
- Ma<sup>c</sup>n<sup>132</sup> - Mão
- Mas<sup>c</sup>ūd – Macoude
- Al- Manšūr – Almançor
- Maymūn – Meimon, Meimom,
- Mufarriğ - Mofarriche, Mafarrache
- Muḥammad – Mofamede<sup>133</sup>, Mafamede
- Mūsā – Murça<sup>134</sup>
- Māğid- Magide<sup>135</sup>
- Mušṭafā - Mordafaz<sup>136</sup>

<sup>126</sup> Paralelismo: Falafe - Pedro Cunha Serra, *Contribuição topo-antroponímica para o estudo do povoamento do Noroeste peninsular*, p. 40.

<sup>127</sup> Cf. E. Terès, *op. cit.*, p. 174. Da sua utilização como nome próprio, cf., por exemplo: M<sup>a</sup>. Luisa Ávila; Manuela Marín, “Nómina de sabios de Al-Andalus (430-520/1038-1126)”, in *EOBA*. VII (1995), p. 93. O nome aparece, também, na epigrafia funerária islâmica do território português: cf. Artur Goulart de Melo Borges, “Epigrafia Árabe no Gharb”, in *Portugal Islâmico. Os últimos sinais do Mediterrâneo* (Catálogo de exposição), Lisboa, 1998, p.239.

<sup>128</sup> Paralelismo: Esbala - Ana Labarta, *op. cit.*, p. 111.

<sup>129</sup> Paralelismo: Açem - Ana Labarta, *op. cit.*, p. 80; Acen - E. Terès, *op. cit.*, p. 161.

<sup>130</sup> Paralelismo: Hocem - E. Terès, *op. cit.*, p. 161.

<sup>131</sup> Paralelismo: Brahem, Brafeme - E. Terès, *op. cit.*, p.137..

<sup>132</sup> Cf. : E. Lévi-Provençal, *Inscriptions Arabes d'Espagne*, Leyde – Paris, 1931, p. 110.

<sup>133</sup> Sobre as variantes deste nome cf. GRANJA, Fernando de la – “A propósito del nombre Muḥammad y sus variantes en Occidente”, in *Al-Andalus* XXXIII (1969), pp. 231-240.

<sup>134</sup> Paralelismo: Murça (topónimo) - E. Terès, “Antroponimia hispanoárabe”, in *AEA*. III (1992), p. 27.

<sup>135</sup> Sugestão do Professor Adel Sidarus.

<sup>136</sup> Sugestão da Professora María Jesús Viguera.

- Nu<sup>c</sup>aym- Noajae<sup>137</sup>
- Qāsim - Caçome
- Sa<sup>c</sup>id – Çaide, Çayde
- Şālih - Sale<sup>138</sup>
- Šāmī - Xame<sup>139</sup>
- Šu<sup>c</sup>ayb – Xoay<sup>140</sup>
- Šu<sup>c</sup>aybit<sup>141</sup> – Cherabito
- Sulaymān – Çoleima<sup>142</sup>
- Šurayḥ<sup>143</sup> - Choria, Xira
- Ya<sup>c</sup>is<sup>144</sup> ou <sup>c</sup>Ayş - Ahis, Aice, Calis ?, Cales ?
- Yaḥyā –Afea<sup>145</sup> , Fea
- Yūsuf - Jusefe Jusefo, Jusa, Juffiz, Joffiz, Jufez
- <sup>c</sup>Umar – Omar, Humar
- Zubayd - Zobeite

*Ism<sup>c</sup>alam/s* apenas presentes no *nasab* e na *kunya*

- Azraq - Bararzaque (Ibn Azraq)
- Faḥr - Bofar (Abū Faḥr)
- Haydar – Belfader (Ibn Haydar)
- Riḍa' - Aborrada (Abū Riḍa')
- Tamīm - Butimy (Abū Tamīm)
- Zayd – Azeite (Abū Zayd)<sup>146</sup>

<sup>137</sup> Sugestão da Professora María Jesús Viguera.

<sup>138</sup> Paralelismo: Sale - Ana Labarta, *op. cit.*, p.113

<sup>139</sup> Sugestão da Professora María Jesús Viguera.

<sup>140</sup> Paralelismo: Xoay - E. Terès, *op. cit.*, in AEA. II (1991), p. 20; Joay - Ana Labarta, *op. cit.*, p. 113.

<sup>141</sup> Cf. Ana Labarta, *op. cit.*, p. 113.

<sup>142</sup> Paralelismo: Çulema - E. Terès, *op. cit.*, AEA II (1991), p.17.

<sup>143</sup> Nome atestado em: M<sup>a</sup>. Mercedes Lucini, "Andalusies en las obras de Brockelmann y Kaḥḥāla", in EOBA VII (1995), p. 360.

<sup>144</sup> Informação do Professor Adel Sidarus.

<sup>145</sup> Paralelismo: Jafia, lafia - E. Terès, *op. cit.*, in AEA I (1990), p. 171; Agia - Maria Magdalena Riera Frau, "La onomastica andalusi de *Madinat Mayūrqa* a través del *Llibre del Repartiment*", in EOBA II (1989), p. 181. Existe a forma árabe Abū-l-<sup>c</sup>Āfiya, mas parece reflectir-se apenas em situações de *kunya* – Cf. E. Terès, *op. cit.*, in AEA III (1992), p. 11 – registando-se, para um



- Zaydān – Azeitane (Abū Zaydān)

#### 4.2. Feminino

- °Ā'īša – Aixa, Axa, Eixa, Eyxe
- Amīna – Ymena
- Asmā' <sup>147</sup> - Azema, Azem
- °Āyšūna (diminutivo de °Ā'īša) – Azona, Asona <sup>148</sup>
- °Azīza – Aziza, Ziza
- Bazī'a <sup>149</sup> - Bassa (?)
- Fāḍila / Faḍila <sup>150</sup> - Fadela
- Fāṭima – Fatima
- Faṭos (hipocorístico de Fāṭima?) <sup>151</sup> – Fatos, Fotos, Fotox, Fotes
- Fuṭayma (diminutivo de Fāṭima) – Fotaima, Foteima
- Ḥalima <sup>152</sup> - Alema
- Lawza <sup>153</sup> - Lusa / Luza
- Mawlā – Maula, Moulla, Mola, Molata
- Maryam – Maryame, Mariame, Meria
- Mas'ūda – Maçoda, Moçada, Mozada, Moçaida,
- Maymūna – Meimona, Maimona

---

muçulmano do norte de África, cativo de D. Dinis, o nome de Afia, filho de Abu Afia, que poderia corresponder a esta última interpretação.

<sup>146</sup> Paralelismo: Azeitane - Ana Labarta, *op. cit.*, p. 77; Azeit - E. Terès, *op. cit.*, in AEA I (1990), p. 184.

<sup>147</sup> Cf. Manuela Marín, *Mujeres en el Al-Ándalus*, Madrid, 2000, p. 61; E. Terès, "*op. cit.*", in AEA I (1990), p. 139.

<sup>148</sup> Paralelismo: Azona - Ana Labarta, *op. cit.*, p. 55. A autora considera, contudo, a hipótese de se tratar do nome árabe Ḥassūna – *Ibidem*.

<sup>149</sup> "Graciosa" – cf. Manuela Marín, *Mujeres en el Al-Ándalus*, Madrid, 2000, p. 67.

<sup>150</sup> "Vituosa" – cf. E. Terès, *op. cit.*, in AEA III (1992), p. 21.

<sup>151</sup> Como já foi referido, o nome é atestado entre os mouriscos de Valência, embora não numa grafia árabe, sendo interpretado por Ana Labarta como um hipocorístico de Fāṭima - Cf. Ana Labarta, *op. cit.*, p. 56.

<sup>152</sup> Cf. E. Terès, *op. cit.*, in AEA I (1990), p. 164.

<sup>153</sup> Informação do Professor Adel Sidarus.

- Muhġa<sup>154</sup> – Muja
- Murayma (diminutivo de Maryam) – Moreima, Moleima
- Sabā<sup>155</sup> – Sapa (?)
- Šams / Šamsi<sup>156</sup> – Xemece, Xamce, Xemecim<sup>157</sup>
- Sawsan - Sauce
- Zaynab –Zeina<sup>158</sup>, Azeina
- Zahrā' – Zara<sup>159</sup>
- Zuhayra (diminutivo de Zahrā' ) - Zoaira<sup>160</sup>
- Zuhrūna (diminutivo de Zuhra) - Zaforona<sup>161</sup>

<sup>154</sup> "Alma, vida" – cf. Manuela Marín, *Mujeres en el Al-Ándalus*, p. 68; E. Terès, *op. cit.*, in *AEA* III (1992), p. 27.

<sup>155</sup> Nome de uma escrava cantora de Ziriyāb (séc. IX) – Ibn Ḥayyān, *Crónica de los emires Alḥakam I y ʿAbdraḥmān II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, Traducción, notas e índices de Maḥmūd ʿAlī Makki y Frederico Corriente, Zaragoza, 2001, p. 210

<sup>156</sup> A informação sobre a utilização desta última forma, que agrega o pronome possessivo, deve-se ao Professor Jean-Pierre Molénat.

<sup>157</sup> Paralelismos: Xemçi, Xemçe - Ana Labarta, *op. cit.*, pp. 53-54.

<sup>158</sup> Paralelismo: Zeina - E. Terès, *op. cit.*, in *AEA* I (1990), p. 186.

<sup>159</sup> Paralelismo: Zara - Ana Labarta, *op. cit.*, p.53.

<sup>160</sup> Paralelismo: Zoaira - *Ibidem*.

<sup>161</sup> Paralelismo: Zohorona - E. Terès, *op. cit.*, I (1990), p. 183 – Zohrona - Ana Labarta, *op. cit.*, p.53.

## Quadro 5

## Estrutura antroponímica

## 5.1. Masculina

	Évora	Lisboa	Loulé
Elementos isolados			
<i>Ism</i> <sup>c</sup> <i>alam</i>	14,77%	9,25%	9,09%
<i>Nasab</i>	1,34%	1,03%	1,52%
<i>Kunya</i>	0,67%	1,37%	0,00%
Referente geográfico	0,67%	0,34%	0,00%
Referente de profissão	0,00%	0,68%	0,00%
Alcunha	0,67%	0,00%	0,00%
Outro	4,70%	1,37%	2,27%
Total parcial	<b>22,82%</b>	<b>14,04%</b>	<b>12,88%</b>
Elementos combinados			
I – Estrutura binária			
<i>Ism</i> + <i>nasab</i>	18,12%	12,33%	9,85%
<i>Ism</i> + <i>kunya</i>	1,34%	1,37%	5,30%
<i>Ism</i> + referente geográfico	7,38%	14,38%	6,82%
<i>Ism</i> + referente de profissão	12,75%	10,96%	3,79%
<i>Ism</i> + referente de cargo	0,00%	4,45%	6,06%
<i>Ism</i> + nomes de animais	3,36%	4,45%	1,52%
<i>Ism</i> + atributos físicos	2,01%	2,05%	3,79%
<i>Ism</i> + atributos morais	0,67%	0,00%	3,79%
<i>Ism</i> + referente étnico	0,00%	0,68%	0,00%
<i>Ism</i> + referente de estatuto social	0,00%	0,68%	0,00%
<i>Ism</i> + <i>nisba</i> tribal	0,00%	0,00%	3,79%
<i>Ism</i> + outro elemento	27,52%	29,45%	42,09%
Título + <i>ism</i>	0,67%	3,08%	0,00%
<i>Kunya</i> + outro elemento	0,00%	0,34%	1,52%
Total parcial	<b>73,82%</b>	<b>84,22%</b>	<b>87,12%</b>
II – Estrutura ternária			
<i>Ism</i> + <i>nasab</i> + <i>nisba</i> tribal	0,00%	0,34%	0,00%
<i>Ism</i> + <i>nasab</i> + referente geográfico	0,00%	0,34%	0,00%
<i>Ism</i> + referente de profissão + alcunha	0,67%	0,00%	0,00%
<i>Ism</i> + “mouro” + referente de profissão	1,34%	0,00%	0,00%
Título + <i>ism</i> + referente de profissão	1,34%	1,03%	0,00%
Total parcial	<b>3,35%</b>	<b>1,71%</b>	<b>0,00%</b>
TOTAL	<b>99,99%</b>	<b>99,97%</b>	<b>100%</b>

## 5.2. Feminina

	Évora	Lisboa	Loulé
Elementos isolados			
<i>Ism</i> <sup>c</sup> alam	40,00%	10,94%	30,00%
Mulher de	0,00%	0,00%	10,00%
Total parcial	<b>40,00%</b>	<b>10,94%</b>	<b>40,00%</b>
Elementos combinados			
I – Estrutura binária			
<i>Ism</i> + <i>ism</i> do marido	31,42%	64,06%	50,00%
<i>Ism</i> + nasab	2,86%	6,25%	0,00%
<i>Ism</i> + referente de profissão	2,86%	0,00%	0,00%
<i>Ism</i> + nomes de animais	2,86%	0,00%	0,00%
<i>Ism</i> + referência a outros elementos varões da família	0,00%	3,13%	0,00%
<i>Ism</i> + outro	20,00%	3,13%	10,00%
Título + <i>ism</i>	0,00%	6,25%	0,00%
Total parcial	<b>60,00%</b>	<b>82,82%</b>	<b>60,00%</b>
II – Estrutura ternária			
<i>Ism</i> + referente de origem + <i>ism</i> do marido	0,00%	1,56%	0,00%
<i>Ism</i> + “moura” + profissão	0,00%	1,56%	0,00%
Total parcial	<b>0,00%</b>	<b>1,56%</b>	<b>0,00%</b>
<b>TOTAL</b>	<b>100,00%</b>	<b>100,00%</b>	<b>100,00%</b>

## Quadro 6

Distribuição de *ism ʿalam*

## 6.1. Masculinos

Évora		
	Nº de referências	Percentagem
ʿAli	29	21,97%
Aḥmad	26	19,70%
Muḥammad	22	16,67%
Ibrāhīm	11	8,33%
ʿAbd Allāh	10	7,58%
Yūsuf	7	5,30%
Ḥusayn	6	4,55%
Sulaymān	5	3,79%
ʿUmar	4	3,03%
Gālib	3	2,27%
Bakr	2	1,52%
Maymūn	2	1,52%
Saʿid	2	1,52%
Yaʿīs	1	0,76%
Ṣaliḥ	1	0,76%
Yahyā	1	0,76%
<b>Total</b>	<b>132</b>	<b>100%</b>

Loulé		
	Nº de referências	Percentagem
Ibrāhīm (Abrahim/ Abraham)	26	21,66%
Aḥmad	19	15,83%
ʿAli	18	15,00%
Muḥammad	18	15,00%
Mufarrigh	12	10,00%
ʿAbd Allāh	9	7,50%
Yūsuf	6	5,00%
Sulaymān	4	3,33%
ʿUmar	4	3,33%
Bassām	1	0,83%
ʿIsā	1	0,83%
Mūsā	1	0,83%
Saʿid	1	0,83%
<b>Total</b>	<b>120</b>	<b>100%</b>

Lisboa		
	Nº de referências	Percentagem
Muḥammad	72	26,87%
Aḥmad	37	13,81%
ʿAli	33	12,31%
Ibrāhīm (Abrahim/ Abraham)	22	8,21%
ʿAbd Allāh	15	5,60%
Yūsuf	15	5,60%
Qāsīm	13	4,85%
Ḥusayn	10	3,73%
ʿUmar	8	2,99%
Gālib	6	2,24%
Sulaymān	6	2,24%
Saʿid	5	1,87%
ʿAbd al-Malik	4	1,49%
Faraḡ	4	1,49%
ʿIsā	3	1,12%
Ādam	2	0,75%
Badr	2	0,75%
Hilāl	2	0,75%
Mufarrigh	2	0,75%
ʿAbd al-ʿAziz	1	0,37%
ʿAmr	1	0,37%
Ḥasan	1	0,37%
Hūd	1	0,37%
Masʿūd	1	0,37%
Mūsā	1	0,37%
Māḡid	1	0,37%
<b>Total</b>	<b>268</b>	<b>100%</b>



## 6.2. Femininos

Évora		
	Nº de referências	Percentagem
Murayma	8	22,86%
Ā'īša	7	20,00%
Fuṭayma	2	5,71%
Fatos	2	5,71%
Fāṭima	2	5,71%
Āziza	2	5,71%
Asmā'	2	5,71%
Zaynab	1	2,86%
Zahrā'	1	2,86%
Šams	1	2,86%
Muhġa	1	2,86%
Maryam	1	2,86%
Lawza	1	2,86%
Bazī'a	1	2,86%
Āziza	1	2,86%
Outros	2	5,71%
<b>Total</b>	<b>35</b>	<b>100%</b>

Lisboa		
	Nº de referências	Percentagem
Murayma	12	18,46%
Ā'īša	9	13,85%
Mawlā	8	12,31%
Fatos	7	10,77%
Āziza	5	7,69%
Futayma	4	6,15%
Zuhayra	4	6,15%
Fāṭima	3	4,62%
Mas'ūda	3	4,62%
Halima	2	3,08%
Sawsan	2	3,08%
Maryam	1	1,54%
Muhġa	1	1,54%
Zaynab	1	1,54%
Lawza	1	1,54%
Outros	2	3,08%
<b>Total</b>	<b>65</b>	<b>100%</b>

Loulé		
	Nº de referências	Percentagem
Murayma	3	27,22%
Ā'īša	2	18,18%
Āziza	1	9,09%
Futayma	1	9,09%
Šams	1	9,09%
Lawza	1	9,09%
Outros	2	18,18%
<b>Total</b>	<b>11</b>	<b>100%</b>

Quadro 7  
Antropónimos de origem

Comuna	Antropónimo de origem / étnico	Nº de indivíduos	Datas limites
<b>S/ indicação</b>	Alcaçari	1	1485
<b>Beja</b>	Galego	1	1389
	Montemor	1	1444
	Veiros	2	1445
<b>Elvas</b>	Cordovão	1	1436
<b>Évora</b>	Castelão	3	1384-1482
	Ceuta	5	1371-1497
	Sevilhão	2	1455-1471
	Avis	1	1388
	Beja	1	1366
<b>Lisboa</b>	Alcantarim	1	1496
	Alicante	4	1397-1496
	Aragani	1	1374
	Arangoês	2	1320 - 1491
	Azenegue <sup>162</sup>	1	1496
	Cabo de Gué	1	1491
	Castelão	1	1462
	Fez	1	1455
	Granada <sup>163</sup>	1	1451
	Sevilhão	3	1433-1480
	Abranteiro	3	1439 - 1488

<sup>162</sup> Existe mais uma referência ao étimo "azenegue", relacionada, contudo, com uma escrava de uma família muçulmana de Lisboa.

<sup>163</sup> Trata-se de um mouro escravo, casado, no entanto com uma muçulmana livre da comuna lisboeta.

<b>Comuna</b>	<b>Antropónimo de origem / étnico</b>	<b>Nº de indivíduos</b>	<b>Datas limites</b>
<b>Lisboa</b>	Alenquer	3	1381 - 1478
	Alcobacil	1	1462
	Avis	2	1414 - 1476
	Beja	1	1408
	Camarate	1	1379
	Castelo Branco	1	1446
	Coina	2	1472 - 1478
	Colares	1	1491 - 1497
	Estremoz	1	1471
	Santarém	1	1491
	Setúbal	2	1379 - 1480
	<b>Loulé</b>	Fez	2
Moura		2	2ª metade do séc. XV
Lixbonim		6	1391 - 1486
<b>Moura</b>	Alicante	1	1475
<b>Santarém</b>	Abranteiro	1	1383
	Castelão	1	1468
	Galego	1	1463
<b>Setúbal</b>	Sevilhão	2	1455-1471



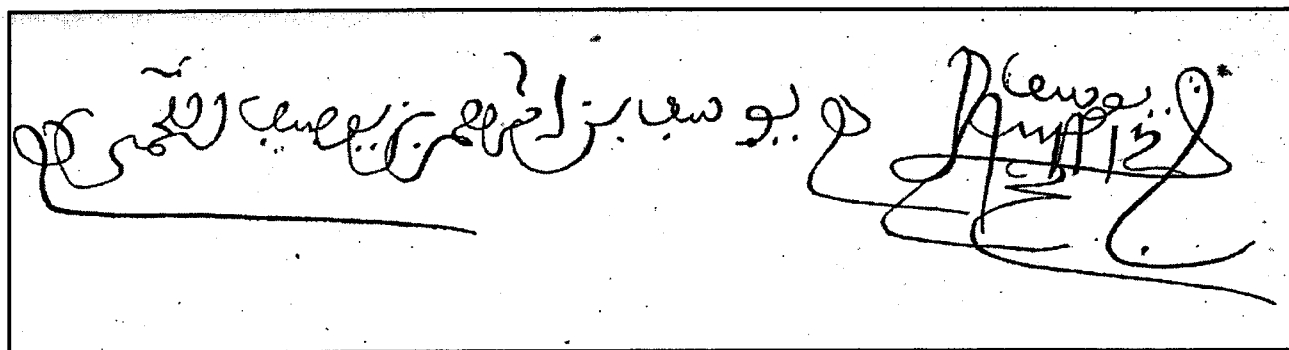
Quadro 8  
Antropónimos de profissão

Comuna	Português	Nº de indivíduos	Árabe	Nº de indivíduos
<b>Alenquer</b>	Oleiro	1	-----	-----
<b>Beja</b>	Oleiro	2	-----	-----
	Albardeiro	1	-----	-----
<b>Elvas</b>	Alfaiate	1	-----	-----
	Ferreiro	1	-----	-----
<b>Évora</b>	Caeiro	8	al- Mallāh	1
	Carpinteiro	1	-----	-----
	Ferreiro	4	-----	-----
	Oleiro	5	-----	-----
	Sapateiro	1	-----	-----
	Talhante	1	-----	-----
	Tintureiro	1	-----	-----
<b>Leiria</b>	Oleiro	1	-----	-----
<b>Lisboa</b>	Açagador	1	al- Haffáf	4
	Albardeiro	1	al-Gannām	2
	Azulejo/ Azulejeiro	1	al-Baytar	1
	Carpinteiro	2	al-Mayyār	2
	Cordoeiro	1	-----	-----
	Esparteiro	2	-----	-----
	Ferreiro	5	-----	-----
	Oleiro	1	-----	-----
	Sapateiro	1	-----	-----
	Safeiro	3	-----	-----
<b>Loulé</b>	Tapeteiro	2	-----	-----
	Vidreiro	1	-----	-----
	Albardeiro	1	al-Fahḥar	1
	Carvoeiro	1	-----	-----
	Ferreiro	1	-----	-----
<b>Moura</b>	Oleiro	2	-----	-----
	Alvané	1	al- Mallāh	1
<b>Santarém</b>	Oleiro	1	-----	-----
<b>Setúbal</b>	Ferreiro	1	-----	-----
<b>Silves</b>	Alvané	1	-----	-----
	Canestreiro	1	-----	-----
<b>Tavira</b>	Oleiro	1	-----	-----
	-----	-----	al-Mayyār	1

## Figura 5

## Assinaturas de muçulmanos portugueses

- 5.1. Assinatura de Yūsuf b. Ibrahīm (Abraham/Abrahim) b. Yūsuf al-Laḥmī<sup>1</sup>,  
tabelião da comuna olisiponense (finais do séc. XIV – inícios do XV)  
I.A.N./T.T., Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fl. 14  
Publicada: *PMH*, *Leges*, p. 100

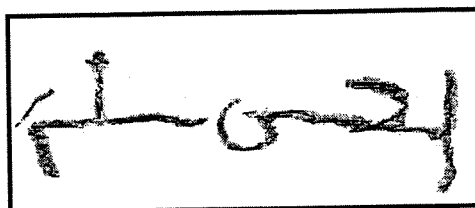


يوسف

يوسف بن ابراهيم بن يوسف اللخمي Juffjz

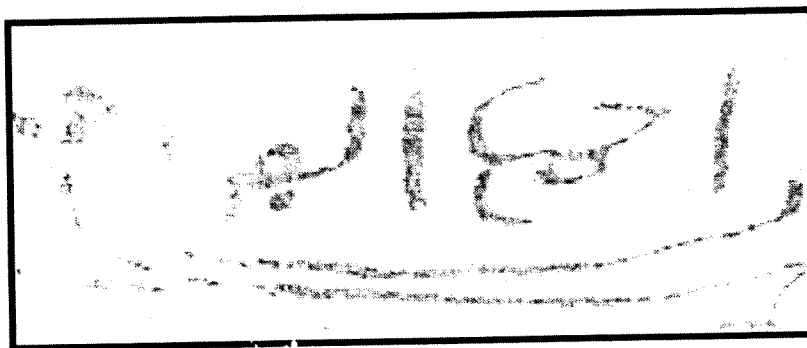
<sup>1</sup> A versão "Abraham" é a que consta no texto publicado, devendo-se, provavelmente, a sua leitura a David Lopes. Ana Labarta constata que a forma "Abrahim" é a mais empregue entre os mouriscos valencianos, encontrando-se documentada em grafia árabe, com as vogais correspondentes (Ana Labarta, *La onomástica de los moriscos valencianos*, Madrid, 1987, p. 78). Face a estas variantes, optou-se, ao longo deste trabalho, por veicular sempre a forma clássica Ibrahīm, embora não se verifique, de facto, o alongamento da última vogal.

- 5.2. Assinatura de Azmede Franqueado , o Velho (Loulé, 1412)  
A.H. M. L., Livro de Receita e Despesa (1412-1414), fl. 14.

A rectangular box containing a handwritten signature in Arabic script. The signature is written in a cursive style and appears to be the name 'Ahmad'.

“ احمد ”

- 5.3. Assinatura de Azmede Louseiro (Loulé, 1412)  
A.H. M. L., Livro de Receita e Despesa (1412-1414), fl. 14.

A rectangular box containing a handwritten signature in Arabic script. The signature is written in a cursive style and appears to be the name 'Ahmad al-F...'.

“ احمد الف... ”

**5.4. - Assinaturas árabes do verso do diploma de arras (Lisboa, *post* Maio de 1479)**

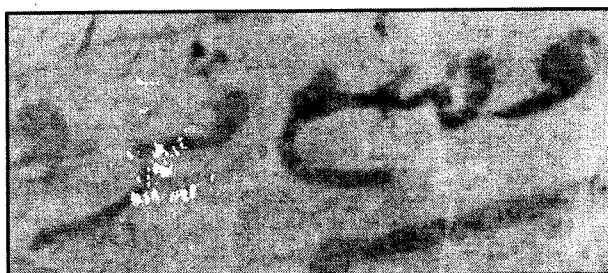
I.A.N./T.T., *Mosteiro de S. Vicente de Fora* (2ª incorporação), caixa 29, doc. 18 v.

**5.4.1. Assinatura do capelão, Mafamede Láparo**



**5.4.2. Outras assinaturas, não identificadas**

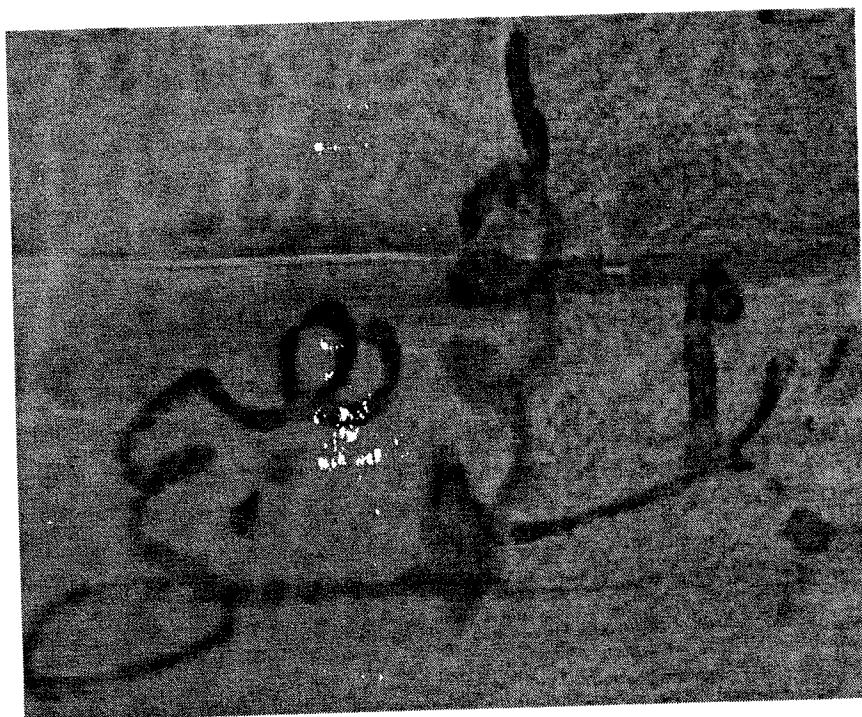
**5.4.2.1.**



5.4.2.2.



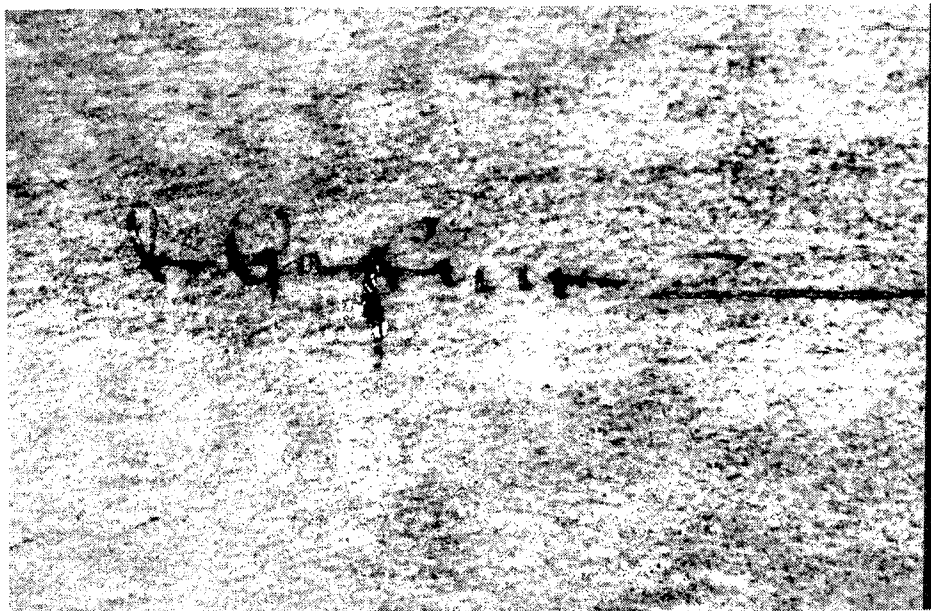
5.4.2.3.



## 5.4.2.4.



**5.5. Assinatura de Brafeme Azbala (Ibrāhīm b. Saʿīd b. Ḥasab Allāh) (Santarém, 1478)**  
 I.AN./T.T., Colegiada de S. Salvador de Santarém, maço 4, doc. 170 v.



*“brafeme”*

### 3. Comunas

*"E que asy elles como quantos mouros ha em nossos rreynos sam nossos E da nossa camara asy os corpos como os aueres"*

I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 16, fl. 10

As comunas muçulmanas definem-se, reiteremo-lo, por um registo identificativo propagado pelo exterior, ou seja, por um enunciado que lhes é adscrito pelos poderes cristãos e veiculado pelos burocratas régios. Os *comuns*, cuja nómima evoluirá e se cristalizará, em finais do séc. XIV, em *comunas*, subvertem e extravasam a própria noção de *comunidade* (em árabe, *ğamā<sup>c</sup>a<sup>1</sup>*) que lhes é concomitante, demudando-se numa realidade concreta, a de entidades administrativas, comparáveis às demais instituídas no país (concelhos e comunas judaicas). De facto, se é a própria noção de *comunidade*, que, em última análise, as justifica, trata-se, contudo, de um colectivo juridicamente legitimado pelo poder competente, sem o que a sua existência não teria qualquer viabilidade política.

É, de facto, essa legitimação dos colectivos muçulmanos, enquanto enquadrados pelo aparelho administrativo comunal, que lhes confere visibilidade, ao remetê-los para um plano político, e, inerentemente, dotá-los de capacidade negocial com os demais poderes em presença. Faculdade denegada aos demais grupos islâmicos, rurais ou urbanos, cuja *a-politicidade* se expressa semanticamente através da designação pluralizada de um estatuto jurídico singular (*mouros forros*), aferindo, de facto, a percepção de uma soma de indivíduos contraposta à de uma comunidade.

Deste modo, se todas as comunas participam de uma realidade comunitária, nem todas as comunidades islâmicas se identificam com *comunas*. Aspectos que, conquanto já abordado ao longo deste trabalho, convém, no entanto, reiterar, num capítulo que se propõe justamente a análise das *comunas*, entendidas, na restrição semântica enunciada pela burocracia coeva, não como meros colectivos de indivíduos de fé islâmica, mas antes como *as comunidades* juridicamente reconhecidas como tal.

---

<sup>1</sup> Palavra que define as comunidades muçulmanas nos restantes reinos ibéricos, designadas

### 3.1. Relações institucionais

#### 3.1.1. A Coroa

A complexa tessitura de poderes e jurisdições da sociedade medieva compele, necessariamente, as comunas a um relacionamento institucional com uma multiplicidade de protagonistas, remetendo, contudo, para uma correlação privilegiada com o soberano. De facto, se a jurisdição régia se impôs apenas tardiamente, pelo menos na reivindicação sobre o conjunto dos seus súbditos mudéjares, a génese matricial destas comunidades é imputável, na grande maioria dos casos, à iniciativa, pelo menos nominal, do soberano, criando um vínculo que tende a dilatar-se e vulgarizar-se em função das variáveis espaço/tempo.

Vínculo que sobrepassa uma estrita categorização institucional, remetendo para laços pessoais de dependência, materializado na expressão que os mouros da comuna de Évora adoptam para definir a sua relação com o soberano, afirmando que "*sam nossos [do rei] E da nossa camara asy os corpos como os aueres*" (1496-III-3)<sup>2</sup>. Para os mudéjares (como, de resto, para os demais súbditos), e ao contrário do que se verificava com os muçulmanos sob domínio islâmico, percepção-se, necessariamente, uma compartimentação rígida entre o poder temporal e o espiritual, numa tendência restritiva e constrictora dos parâmetros sociais em que doravante se integram. Este aspecto consubstancia-se nos próprios princípios orientadores da produção do direito mudéjar, numa adaptabilidade dos vectores legais islâmicos à nova realidade vivenciada, com a introdução do conceito do senhor temporal, "*o Principe da Terra*", designação aplicada ao soberano<sup>3</sup>. Antinomia também enunciada por parte do poder central, ao ser referido um estatuto que se contrapõe ao existente em *Terra de Mouros*, "*honde elles [os muçulmanos] (...) ham antre sy o Rey por cousa piadosa*"<sup>4</sup>. Não obstante esta conceptualização, o monarca tende a identificar-se com o legítimo herdeiro dos dirigentes muçulmanos, nomeadamente na questão das heranças, que,

---

como *aljamas*.

<sup>2</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 16, fl. 10.

<sup>3</sup> *Ordenações Afonsinas*, livro II, tit.XXVIII, p. 228.



segundo o direito islâmico em alguns casos lhe competiriam “*assy como he devido aos Reyx Mouros em seus Regnos e Senhorios*”<sup>5</sup>. Aspecto que também ressalta na aplicação de um legalismo coincidente com o que se verifica em território islâmico, sendo justificada por D. Dinis a isenção dos mouros de Lisboa relativamente ao ónus que impendia sobre o trabalho, “*por que achei que em terra de mouros nom pagam os mouros ao senhor da terra algum dereito per razom do trabalho de sas mãos*”<sup>6</sup>.

O discurso que emana do poder central não se revela, contudo, linear, determinando variáveis que reflectem as próprias inflexões dos contextos histórico considerados. Numa primeira fase, deparamos com um discurso unívoco, imputável apenas à burocracia régia, numa preocupação claramente centrada na definição dos moldes tributários e fiscais dessa vivência colectiva. Reflecte-se, pois, um período ainda marcado por uma larga margem de autonomia interna das comunas, propugnando o seu silêncio institucional uma relação assente em moldes relativamente laxistas: a consecução de uma prestação fiscal para o erário régio, parte da qual significativamente em metálico, comporta, em troca, parâmetros vivenciais em certa medida emancipados da interferência de poderes estranhos.

Deste modo, se exara nos diplomas foralengos a cláusula que interdita a cristãos e a judeus terem qualquer interferência no devir interno dessas comunidades, competindo apenas ao alcaide eleito a jurisdição sobre as mesmas. Postura que, contudo, se verá precocemente ultrapassada face às tarefas de reorganização do Reino e à consequente complexificação do aparelho administrativo central, num pretendido controlo político sobre o conjunto do território e das autoridades que nele intervêm. As comunas, como as demais instituições, sofrem, pois, a gradual interferência da autoridade régia também a nível das suas estruturas internas, num processo evolutivo que, relativamente às primeiras, se poderá datar a partir de 1296 (data do foral de Moura), na exigência de ratificação régia da eleição do alcaide. Esta progressiva apreensão do feito comunal que, paradoxalmente, envolve cada vez mais essas comunidades na percepção de uma realidade *nacional*, implica

---

<sup>4</sup> *Idem*, p. 242.

<sup>5</sup> *Idem*, p. 222.

<sup>6</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 5, fl. 32.

um outro tipo de discurso, desta feita bilateral, que consagre a necessária dinâmica entre as comunas e o poder central, salvaguardando as competências e/ou direitos que justificam a definição dessas entidades como tal. O sistema de delegação de *potestas* evolui naturalmente para um sistema de representatividade dessa mesma *potestas*.

E, neste aspecto, o crescimento exponencial dos arquivos ao longo dos séculos XIV e XV, testemunha largamente um diálogo político nunca interrompido, surgindo a figura do soberano como a de um mediador, a que as comunas (como os concelhos) constantemente recorrem nos seus conflitos com as autoridades eclesiásticas ou municipais, como garante das suas imunidades ameaçadas pelos concelhos, ou na solicitação de privilégios colectivos, de isenção fiscal e, mais comumente, de prestação de serviços, naturalmente gravosos para o conjunto da comunidade. Mediação que não se perfila, apenas, a um nível de relação com os poderes externos, mas que se delinea, mesmo, numa reclamada regulamentação interna, quando, de qualquer forma é posta em causa a intrínseca funcionalidade comunitária.

### 3.1.2. A Nobreza

Esta conexão privilegiada complementa e complementa-se, naturalmente, em função dos nexos que se estruturam com os demais protagonistas sociais. E se, num período pretérito, se verifica, ainda, uma nítida factura na jurisdição da população islâmica, repartida entre o soberano e as Ordens Militares, a superação progressiva deste obstáculo irá determinar o estabelecimento de vínculos institucionais entre a alta nobreza e as comunas muçulmanas, determinado, fundamentalmente, não já por uma afirmação senhorial emancipada, mas, justamente, pelos mecanismos interventivos e reguladores que emanam do poder central.

Verifica-se, assim, como prática corrente a partir da última metade do séc. XIV, uma tendência generalizada para a doação régia dos direitos e rendas das comunas (normalmente em préstamo mas por vezes, também, de *juro e herdade* - cf. Anexo - Quadro 2), que configura, também, uma evolução clara dentro dos parâmetros constitutivos tardios das grandes casas senhoriais. Assim, se essas doações se perspectivam, numa primeira fase, em indivíduos

que *a priori*, se posicionam nas camadas inferiores da nobreza e, possivelmente, nas superiores do estrato popular, a apreensão deste excedente social passará a integrar o património das principais linhagens senhoriais do Reino, transmudando-se os referentes a estes usufrutuários, nomeadamente de *cavaleiro* ou *vassalo*, para *fidalgo* ou *membro do conselho do rei*. É certo que muitas destas concessões se parecem dever à conjuntura de 1383-85, ressaltando da necessidade de recompensa pelos serviços prestados aos apoiantes do futuro D. João I. Num dos diplomas consigna-se, mesmo, a confirmação desse soberano a "*huma doaçam que fez em sendo regedor destes regnos*"<sup>7</sup>, como, de resto, avulta na própria outorga, de *jure e herdade*, a D. Nuno Álvares Pereira de todas as rendas e direitos de Loulé, (incluindo, logicamente, os da mouraria) que se transmitirão por via feminina. Mas este tipo de ocorrências extravasa o próprio circunstancialismo temporal desse marco cronológico, parecendo aferir uma diferenciação entre um período claramente demarcado por uma ascensão social, passível de se concretizar com este tipo de usufruto (como se verifica com o escudeiro e vassalo do rei Rui Martins Toscano<sup>8</sup>), e uma cristalização das grandes linhagens senhoriais, visível, não tanto na apreensão deste excedente social *de per se*, mas da sua integração num património bastante mais significativo. Evolução que conflui em finais do séc. XV e inícios do XVI, aquando do estabelecimento das indemnizações devidas por D. Manuel aos usufrutuários desses direitos, cuja esmagadora maioria das concessões se encontrava, de facto, vinculada a grandes senhores do Reino<sup>9</sup>.

Assim, os direitos régios dos muçulmanos de Lisboa, foram, em 1492, objecto de doação a D. Beatriz de Ataíde, viúva do mordomo-mor, Martim de Távora, por morte do seu genro e anterior donatário, D. Pedro de Noronha, que ocupara igualmente a mordomia-mor sob D. João II<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 2, fl. 48.

<sup>8</sup> Sobre este último ver: Maria Ângela Rocha Beirante, *Évora na Idade Média*, Lisboa, 1995, pp. 537-538.

<sup>9</sup> A avaliação destas indemnizações é feita com base no rendimento dos últimos três anos da permanência islâmica (de 1493 a 1496), segundo ordenação de D. Manuel.

<sup>10</sup> Sobre estas personagens cf.: Anselmo Braancamp Freire, *Brasões da Sala de Sintra*, vol. II, Lisboa, 1996, pp. 78-79..

Após o édito, a mesma D. Beatriz recebe carta de padrão de 33.518 rs. por esse rendimento<sup>11</sup>.

D. João de Sousa detém, na mesma época, os réditos da mouraria de Faro, pelos quais auferia a quantia de 44.000 rs.<sup>12</sup>. Filho de Martim Afonso de Sousa, 2º senhor de Mortágua, e da abadessa de Rio Tinto, fez parte do conselho de D. Afonso V e foi comendador de Santiago, chegando a ocupar a comendadoria-mor da Ordem, na menoridade de D. Diogo, duque de Viseu. Recebeu, de D. Manuel, em Abril de 1496 a mercê de 200 mil rs. de tença, em razão dos serviços prestados aos monarcas anteriores<sup>13</sup>.

Os réditos da comuna de Loulé eram, em finais de 1496, partilhados pela infanta D. Beatriz, viúva de D. Fernando, duque de Viseu e Beja e mãe de D. Manuel, e por D. Beatriz de Meneses, condessa de Loulé, por morte do pai, D. Henrique de Meneses, primeiro conde de Loulé, e de Marialva, pelo seu casamento com D. Francisco Coutinho, quarto conde de Marialva<sup>14</sup>. À primeira competiam todas as rendas e direitos de Loulé, incluindo as dos muçulmanos da vila, cuja indemnização foi calculada em 178.000 rs<sup>15</sup>. Este património advinha de sua mãe, D. Isabel, filha do 1º duque de Bragança, por doação expressa de seu avô, Nuno Álvares Pereira<sup>16</sup>. À última correspondiam os foros que pagavam os mouros pelas vinhas e pelo sal, avaliados respectivamente em 16.200 rs. e 3.500 rs.<sup>17</sup>.

A comuna de Beja atravessa vicissitudes várias no que respeita aos seus donatários. Integrada no património de Nuno Álvares Pereira, por escambo com D. João I, passa para D. Fernando, quando ainda conde de Arraiolos<sup>18</sup>, o qual, já na posse do título do ducado de

<sup>11</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fl. 101 v.

<sup>12</sup> *Idem*, fls. 222v. -223.

<sup>13</sup> Anselmo Braancamp Freire, *Brasões da Sala de Sintra*, vol. I, pp. 227-231.

<sup>14</sup> *Idem*, vol. III, pp. 310-311 e p. 328.

<sup>15</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fls. 84-84 v.

<sup>16</sup> *Idem*, fls. 40 v. - 41. A doação fora realizada em 4 de Abril de 1442, outorgando D. Nuno Álvares Pereira à sua única neta, as terras de Paiva, Tendais e Lousada, a vila de Almada e as rendas de Loulé e Silves – cf. Mafalda Soares da Cunha, *Linhagem, Parentesco e Poder - A Casa de Bragança (1348-1483)*, Lisboa, 1990, p. 61.

<sup>17</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fls. 81-81v.

<sup>18</sup> I.A.N./T.T., Livro 3 de Místicos, fls. 182 v. -184. D. Fernando, segundo neto de Nuno Álvares Pereira, recebe deste, em 4 de Abril de 1442, a quase totalidade dos seus bens no Alentejo –

Bragança, doa o seu rendimento (juntamente com outros bens e rendas), a seu filho, D. Álvaro, acto confirmado pelo soberano em 1470<sup>19</sup>. No entanto, o confronto do duque com D. João II e a sua posterior condenação à morte, levam a que esses direitos se encontrem, em 1486, na posse do conde de Borba, D. Vasco Coutinho que, nessa data, os escamba pelo castelo do Redondo e pela vila de Paiva, com o fidalgo da casa do rei, D. Jorge de Melo<sup>20</sup>. Contudo, a reabilitação, por D. Manuel, dos membros de Bragança, conduz à sua restituição a D. Álvaro, em 1496, ao qual, aliás, será paga a indemnização devida pelos rendimentos dos muçulmanos de Beja, num valor orçado em 12.000 rs.<sup>21</sup>.

Manuel Peçanha encontra-se, por sua vez, como donatário da comuna de Elvas, no momento da expulsão, o que lhe vale igual quantia de 12.000 rs. “*por razom da ida dos mouros fora de nossos Regnos*”, a que se juntam 18.200 rs. relativos às rendas de Vila Boim e 14.800 rs. pela jurisdição e padroado das igrejas dessa vila e seu termo. O conjunto, num cúmulo de 45.000 rs., constitui-se como a tença que D. Manuel lhe atribui, a partir de de 1 de Janeiro de 1498, pela cedência desse património ao duque de Bragança<sup>22</sup>. De facto, o rendimento da comuna de Elvas integrava igualmente os bens do 2º duque de Bragança, D. Fernando. Posteriormente à sua condenação à morte, foi doado por D. João II a Manuel Peçanha, numa acordo mediado pelo soberano entre este e Rui de Abreu, na reivindicação de ambos pelo almirantado do Reino, que se encontrava vago por morte de Nuno Vaz de Castelo Branco. Em troca da sua desistência do cargo (que ficaria, contudo, *resguardado* para as suas linhagens), ambos foram objecto de doações várias, em suas vidas, correspondendo a Manuel Peçanha justamente os direitos da mouraria de Elvas e de Vila Boim (reservando

---

cf. Mafalda Soares da Cunha, *op. cit.*, p. 61.

<sup>19</sup> I.A.N./T.T., Livro 4 de Místicos, fls. 91-93.

<sup>20</sup> I.A.N./T.T., Chanc. de D. João II, livro 1, fls. 61 – 61 v.

<sup>21</sup> I.A.N./T.T., Livro 4 de Místicos, fls. 91-93.

<sup>22</sup> I.A.N./T.T., Livro 5 de Místicos, fls. 63 – 63 v.

o rei a respectiva *correição e alçada*), do mesmo modo como os tinha o duque de Bragança<sup>23</sup>.

Em Tavira, a indemnização da renda da mouraria, num valor orçado em 30.000 rs., recai sobre D. Isabel de Mendanha, mulher de D. João de Meneses, do conselho do rei e comendador de Aljezur<sup>24</sup> e filha de Pedro de Mendanha, também do conselho do rei, que fora alcaide de Castro Nunes, e a quem D. João II os doara juntamente com a renda do mordomado e dos foros *velhos* de Faro, pelos *“mujtos grandes estremados serujços denos de grandes louuor E merecimentos que (...) tem fectos a el Rey meu Senhor E padre (...) nos Reignos de Castela”* e em satisfação das vilas de Castanheira e Povos, entretanto restituídas a D. Leonor, filha do conde D. Pedro da Atalaia, *“a quem de derreito pertencja”*<sup>25</sup>.

Diferentemente, as rendas da mouraria e da judiaria de Moura encontravam-se adscritas à alcaidaria do castelo e na posse do respectivo alcaide. De facto, ao filho maior de Lopo Vaz de Castelo Branco, monteiro-mor e alcaide de Moura, filho do almirante e também monteiro-mor, Nuno Vaz de Castelo Branco, doou D. Afonso V, todos os ofícios e rendas do pai e do avô, mormente o almirantado, a montaria-mor e a alcaidaria do castelo de Moura, explicitando-se no diploma que a este se encontravam aditadas as rendas das duas comunidades minoritárias<sup>26</sup>. Contudo, Lopo Vaz morreu assassinado sem sucessor em 1478 (quando a data da morte do almirante se registou em 1481<sup>27</sup>), sucedendo-lhe, na alcaidaria do castelo, D. Pedro de Eça e, posteriormente seu filho D. Rodrigo de Eça, justamente o detentor das rendas da mouraria e da judiaria em 1496, pelas quais recebeu carta de padrão no valor dede 67.205 rs.<sup>28</sup>.

Mais dois nomes integram os donatários destes direitos régios à data do édito: Gil Vaz da Cunha, do conselho do rei que, pela renda da

<sup>23</sup> I.A.N./T.T., Livro 2º de Direitos Reais, fl. 246; Livro 1 de Odiana, fl. 22; publicado: DP, vol. III, doc. 182, pp. 275-276.

<sup>24</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fls. 175-175 v.

<sup>25</sup> I.A.N./T.T., Chanc. de D. João II, livro 17, fls. 112 - 112 v.

<sup>26</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 30, fl. 8; publicado: DP, vol. III, doc. 122, pp. 163-164.

<sup>27</sup> Cf. Anselmo Braancamp Freire, *Brasões da Sala de Sintra*, vol. I, p. 196.

mouraria de Santarém recebe carta de padrão de 5.000 rs.<sup>29</sup> e Henrique Correia, agraciado com a quantia de 30.000 rs. pela renda da mouraria, relego, mordomado e salaio de Silves<sup>30</sup>. Este último, recebe a doação desses bens *pelos muitos serviços* prestados ao rei por seu pai, Martim Correia, cavaleiro da casa do infante D. Henrique, morto em Tânger, sendo estabelecido que ficariam na sua posse até lhe ser outorgado um castelo (1464-VIII-19)<sup>31</sup>.

Finalmente, a rainha D. Leonor, das suas vilas de Alenquer e de Sintra /Colares, é também objecto de indemnização, no primeiro caso pela quantia de 800 rs. pelo rendimento dos muçulmanos aí residentes<sup>32</sup> e, no segundo, de 2.840 rs., pela dízima paga por essa população islâmica pela exploração agrícola<sup>33</sup>.

Na afirmação social desta alta nobreza, sobretudo visível ao longo do século XV, convergem, portanto, também os réditos das comunas muçulmanas, enquanto objecto de concessão régia, isolada ou conjunta com outros bens (cf. Anexo – Quadro 2). Doações, que confrontam, necessariamente, as autoridades comunais com o funcionalismo senhorial, doravante responsável pela colecta<sup>34</sup>, mas que ressalvam, ainda, uma larga margem de manobra ao soberano, ou mesmo, a manutenção de parte dessa receita fiscal. Deste modo, o conde de Arraiolos (e futuro duque de Bragança) recorre ao poder central justamente porque, detendo as rendas das cabeças dos mouros de Lisboa (cujo usufruto cabia, de facto, a sua mulher, D. Joana de Castro, através de uma concessão mais ampla, *de jure e herdade*, feita a sua mãe, D. Leonor da Cunha, em 1412-VII-10, confirmada em 1433-XII-9<sup>35</sup>) os

<sup>28</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fls. 96 v. - 97

<sup>29</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fl. 177 v. Existem referências a personagens com o mesmo nome, uma das quais era o senhor da Quinta do Calhariz, casado com D. Isabel da Cunha - Anselmo Braancamp Freire, *Brasões da Sala de Sintra*, vol. II, p. 55 – e outra que participou na conquista de Ceuta e ostentava estandarte próprio – *Idem*, vol. II, p. 209.

<sup>30</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fls. 179-179 v.

<sup>31</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 8, fl. 93; Chancelaria de D. Manuel, livro 32, fl. 130 v.

<sup>32</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fl. 76 v.

<sup>33</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fls. 76 v. – 77.

<sup>34</sup> Na doação a Fernão de Melo refere-se a transferência dessa colecta para a alçada dos seus mordomos – I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 9, fl. 16

<sup>35</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Duarte*, ed. preparada e revista por João José Alves Dias, vol. I-tomol, Lisboa, 1999, doc. 261, pp. 109 - 110

muçulmanos que haviam sido objecto de isenções fiscais se recusavam, por esse facto, a contribuir nas receitas comuns outorgadas. O regente D. Pedro medeia paritariamente o conflito, determinando que não pagassem aqueles que tivessem recebido os privilégios antes que a sua sogra, D. Leonor da Cunha houvesse a referida concessão, inviabilizando os diplomas outorgados nesse sentido *a posteriori* dessa data (1442-VI-3)<sup>36</sup>.

As relações entre estes usufrutuários e os muçulmanos das comunas podem, mesmo, estreitar-se, levando à intervenção dos primeiros em favor dos últimos. É o se que verifica em Beja, onde D. Álvaro, a quem estavam assignados os réditos da respectiva comuna, intercede junto do poder central na resolução de agravos que, em primeira instância, lhe foram apresentados (*“dom alvaro meu muyto amado sobrinho nos [disse] como a comuna dos mouros da vjla de beja lhe Enujarom muito agrauar”*).

De facto, o protesto visava, sobretudo, embora não exclusivamente, os membros da nobreza (*“alguuns fidalgos E caualeiros E d’outras pessoas da dicta vjla”*), os quais compeliavam os muçulmanos a *“hir tanger cantar baylhar quamdo quer e quantas vezes ham vontade a ssuas cassas”*, obrigando-os a abandonar os mesteres e as actividades *“per que viuem”*, pelo que recebiam *“gramde dano (...) E ysso mesmo fazemdo mujto abater E perder naquelo que Remdem E ham de Render dos dinheiros a que som obrigados os quaes pertence [sic] ao dicto dom alvaro”*. Mas contemplava, igualmente, os abusos do conjunto da população cristã, que lhes tomava *“ssua calcadura [sic] e lauores que faziam ssem lhes pagarem nada E outros mujtos desagujsados”* o que, em última análise, fazia periclitarem as condições de sobrevivência dos muçulmanos da cidade (e o concomitante rendimento do donatário), levando-os *“em pomto de leixarem a tera”*. O soberano, vista a petição de D. Álvaro, ordena ao alcaide-mor e às demais justiças competentes o término dessas práticas, responsabilizando o ouvidor e juizes da vila pela citação dos infractores que, num período dos dez dias, subsequentes à

<sup>36</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Duarte*, vol. II, Lisboa, 1999, doc. 93, pp. 133-134.



contravenção, deveriam comparecer na corte *“a dar Razom por que pase nosso mandado”* (1471-XII-13)<sup>37</sup>

No entanto, em alguns casos, a alienação dos direitos régios ultrapassa o mero aspecto fiscal, incidindo no próprio âmbito jurisdicional da comuna. De facto, no último quartel do séc. XV, um longo conflito, que opôs o conselho de Évora ao seu alcaide-mor, revela que o entendimento dos parâmetros dessa concessão extravasou, nesse caso concreto, as meras receitas decorrentes das prestações comunais.

Em 1475 (XI-19) D. Afonso V outorga, *“em dijas de sua vijda, o usufruto do direito dos mouros da mouraria da referida cidade a Fernão de Melo, do seu conselho e alcaide-mor, pelos muitos serviços por ele prestados “asy nestes Regnos de castella como em os de portugall E da afriqua”, num diploma passado em Zamora, que afere claramente, e sem ambiguidade, o conjunto dos direitos fiscais doados: “Remda dereitos E trabutos que os dictos mouros asy em cada huum anno me paguam E costumem de pagar”*<sup>38</sup>. Contudo, em Março de 1476, o rei escreve ao concelho, em resposta às suas queixas ou às da comuna (a primeira parte da missiva desapareceu), ordenando submissão total a Fernão de Melo no referente aos feitos entre mudéjares, e concedendo-lhe *“todo nosso comprido poder”* para punir os que se intrometerem na respectiva jurisdição. As recomendações são especialmente dirigidas ao escrivão da comuna e aos escrivães e tabeliães *“que ffectos dos dictos mouros teuerem em agrauos”*<sup>39</sup>.

Gera-se, deste modo, uma situação original no devir da comuna de Évora, cuja jurisdição interna parece, de facto, ter sido assumida pelo alcaide-mor da cidade e detentor da sua fiscalidade, provavelmente numa interpretação abusiva da própria noção de direitos régios, conquanto irrelevante, já que essa postura obtém a ratificação do poder central. Aliás, a sua ingerência tende mesmo a alargar-se posteriormente, num gradual assumir de competências que suscita novos e reiterados protestos por parte das autoridades municipais.

<sup>37</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 17, fls. 39 v.-40.

<sup>38</sup> *Idem*, livro 9, fl. 16.

<sup>39</sup> ADE, nº 66, Livro Pequeno de Pergaminhos, fl. 67.

Em Março de 1486, o concelho insurge-se contra o facto de Fernão de Melo usurpar direitos do concelho, ao julgar também os casos mistos em que os réus eram muçulmanos (acusados por cristãos ou judeus), o que competiria, por direito que a *“cidade d'antigidade esta em pose”*, aos seus juizes ordinários. O requerimento recebe a anuência do soberano às pretensões concelhias, sendo ordenado que nesses casos lhe não obedecessem e requeressem o necessário processo judicial contra as suas acções<sup>40</sup>. Decisão régia que, contudo, parece ter sido completamente ignorada por Fernão de Melo, originando, uma vez mais, as reclamações dos procuradores municipais, desta feita nas Cortes de Évora de 1490. O discurso modifica-se, introduzindo uma nova variante, ao invocar, não apenas os *privilégios* e *costumes* da cidade, como ainda os *privilégios* da própria comuna, no abuso que representaria a existência de um *ouvidor especial dos mouros*. Reitera-se, ainda, a acusação já formulada anteriormente de o dito fidalgo *“thomaar Jurdicam que A ell Nam pertemçe”* nos processos em pleitos mistos, concluindo-se os agravos com o pedido de que *“se torne todo como Amte andaua E ell nom tenha mays mando Na dita mourarya”*. O contexto político revela-se, neste período, coincidente com as pretensões municipais, no clima de centralização que se faz sentir com D. João II, decretando, deste modo, o soberano que *“como he mandado que hos priuillegios E que hos Corregedores nom usasem de correição homde os fidallguos a tinham sejam em todo quebrados E nom usem majs delles”*, o corregedor da comarca *entre* na dita mouraria, *“E use em todo do que a ssua Correicam pertemce assy Como se ao dito ffernam de mello nunca fora dada”*<sup>41</sup>.

A inexistência de documentos posteriores sobre esta matéria parece corroborar o acatamento desta decisão régia, depois de cerca de quinze anos em que a vivência interna da comuna de Évora se viu inteiramente pautada pela sua adscrição a um fidalgo do Reino.

<sup>40</sup> ADE, nº 71, Originais da Câmara, livro 1, fl. 204 v.

<sup>41</sup> ADE, nº 70, Quarto Livro de Pergaminhos, fls. 31 v. - 32 v.; I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 3, fl. 13 v.; Livro 2 do Odiana, fl. 32.

As relações entre as comunas e os membros da alta nobreza não se limitam, contudo, ao aspecto das concessões dos respectivos réditos, relevando, ainda, para um plano de laços de dependência vassálica, que, pelo menos no séc. XV, se encontram plenamente institucionalizados e devidamente enquadrados pela necessária ratificação régia. Perspectiva-se, deste modo, a prática da *encomenda* a um poderoso senhor local, cujas raízes devem advir de um período pretérito, referindo-se já numa legislação de D. Afonso III, referente a Lisboa, que, nas demandas feitas a marinheiros, pescadores, mouros e judeus, lhes seja feito direito por aqueles que os tiverem “*in comenda*” e, não acatando eles o sentenciado, intervenham, então, os alvazis da cidade na consecução do processo<sup>42</sup>. A progressiva afirmação régia sobre o conjunto da minoria muçulmana esvazia o significado destas relações feudais de dependência, estruturadas entre um colectivo e o respectivo senhor, remetendo-as, em última análise, para a figura do soberano. Processo globalmente completado na centúria quatrocentista, em que, como se afirma numa ordenação de D. Afonso V, “*soomos certamente enformados que os Reyx, que ante nos foram em estes Regnos, os ouverom [aos mouros forros] sempre em sua guarda, e encomenda, e nos bem asy os avemos recebidos*”<sup>43</sup>. Contudo, a prática, embora não generalizada, continua a verificar-se em algumas comunas do Reino em finais do séc. XIV e ao longo do seguinte, conquanto decorrendo, igualmente, de uma lógica de alienação precária de um direito percepcionado como régio e que, como tal, exige a imprescindível ratificação do soberano.

O costume justificará a manutenção deste vínculo em períodos tardios, como se depreende de um diploma que consigna a confirmação de D. João I da eleição pela comuna dos mouros forros de Loulé, de Lopo Esteves de Saria, cavaleiro aí morador, “*por sua guarda E encomenda segundo auiam de custume*” (1396-IV-18)<sup>44</sup>. De facto, os raros testemunhos escritos conotam essa prática consuetudinária com, somente, mais uma comuna, justamente a de Évora, em que, ao invés do que explicitamente se exara para Lisboa ou para

<sup>42</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 154 v.

<sup>43</sup> *Ordenações Afonsinas*, livro II, tit. CXX, pp. 562-563.

<sup>44</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 2, fl. 116 v.

Santarém<sup>45</sup>, se inscreve, em meados da centúria quatrocentista, a quantia de mil reais brancos como pagamento da encomenda ao soberano (1450-II-4)<sup>46</sup>. Esta prestação monetária, em troca de um vínculo universalmente reconhecido às demais comunas, sem, em troca serem por ele directamente oneradas, indicia um percurso específico da comunidade eborense, em que o direito consuetudinário revela um peso por demais significativo, numa postura que se reflecte na própria resistência da comunidade em integrar o *foro de Lisboa* e a concomitante universalidade tributária, num período tão tardio como o de 1432<sup>47</sup>. Deste particularismo emerge, igualmente, uma mais marcada adscrição ao poder consubstanciado por um senhor local, ou mesmo por uma família, como, de resto, se intui já no caso de Fernão de Melo, cuja intromissão não suscita tanto os protestos da comuna como, antes, os das autoridades concelhias.

Em 1434 (XII-19) “o *alcaide E cumuna dos mouros*” da cidade de Évora solicitam ao soberano a confirmação da eleição de Nuno Martins da Silveira, do conselho régio e escrivão da puridade, para serem encomendados, justificando tal escolha, em que “*acordarom todos juntamente segundo sseu husso e custume*”, em conformidade com alguns critérios enunciados na petição: ser natural e vizinho da cidade; por o conhecerem e entenderem o bom serviço e a defesa dos direitos em prol comunal; por ser “*um fidalgo da mais antijga natureza (...) E hum dos principaaes*”; e, finalmente, por descender de “*alguns boons que antigamente este cargo delles teuerom*”, nomeadamente de Martim Gonçalves da Silveira, que detivera esse encargo no reinado de D. Afonso IV. A diligência devia-se à morte de Martim Afonso de Melo, também do conselho régio e guarda-mor, a quem o soberano os havia encomendado, decorrendo da necessidade de eleger uma personagem que de “*sseus fectos teuesse carrego*”, opção ratificada por D. Duarte

---

<sup>45</sup> No primeiro caso os direitos que oneram essa comuna são amplamente explicitados aquando da carta de sentença de Afonso V, no processo movido pelo comum aos seus privilegiados (1471-VI-13) - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 16, fls. 138 v.-139 v.; no segundo, exaram-se os mesmos aquando da sua doação, juntamente com o relego e o serviço dos judeus da cidade, ao infante D. Fernando, irmão do D. Afonso V (1464-II-15) - I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, fl. 162 bis.

<sup>46</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 34, fl. 12.

<sup>47</sup> Cf. I.A.N./T.T., Livro 2 de Reis, fls. 189 v. – 190.

*(“conhecendo (...) que he tal pessoa que trautara bem como conpre a nosso seruiço E bem dellos”)*<sup>48</sup>.

O diploma consigna uma primeira e, talvez, a mais premente condicionante que determina este vínculo pessoal, como de resto é também visível para Loulé: a da proximidade física da personagem escolhida, que, em todos os casos, remete para o estatuto de *morador* no centro urbano considerado. A alienação deste direito régio (assumido, indubitavelmente, pelo soberano em detrimento dos poderes senhoriais), estriba-se, pois na necessidade de mitigar a distanciação com o poder central e esbater a concomitante inoperacionalidade interventiva dela decorrente, propugnando uma mais eficaz defesa dos direitos destas comunidades face, sobretudo, às iniciativas municipais. Se este aspecto se inscreve, apenas, no feito de raras entidades comunais do país, tal facto dever-se-á à manutenção de um costume exarcebado pela premência dos desafios e pressões do exterior, nomeadamente representado pela vitalidade da instituição concelhia. O que, no caso de Évora, é óbvio ao longo do período considerado, levando de facto à intervenção, nesse sentido, de Nuno Martins da Silveira.

Em 1449 (VIII-1), o fidalgo endereça uma carta ao concelho, vereadores, procurador e homens bons da cidade, referindo os *“agrauos que de nouo sse fazem aa cumuna dos mouros”*, invocando o facto de a mesma lhe ter sido encomendada pelo monarca, e a sua obrigação de *“os a Judar a teer E manteer em todas ssuas liberdades E priujlegios de que ssempre goyviram E lhe foram guardados E mantheudos E seus hussos E boons custumes”*. É contra estes que o município *injustamente* interfere (não sendo, contudo, referido o raio de acção concreto dessa interferência), pelo que a comuna tem justa razão de se agravar, pois *“todallas emnouaçoos trazem escamdallos”*. Assim, Nuno Martins da Silveira, *roga e pede* que, *“por bomdades (...) os queiraaes teer E manteer E hussar com elles como amtigamente em os tempos dos Rex passados (...) sem lhes de presemte sseer facto outro emnouamento Em seu dapno”*, considerando que, se algum muçulmano proceder

---

<sup>48</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Duarte*, vol. III, Lisboa, 2002, doc. 485, pp. 345-346.

incorrectamente, seja processado pela justiça, mas que, por erro de um, não sofra o conjunto da comuna<sup>49</sup>.

Se os resultados desta iniciativa nos são desconhecidos (aliás como o é a própria acção que a desencadeou), o discurso parece revelar-se, contudo, bastante frouxo e, sobretudo, privado de qualquer conotação legal, indutora de uma efectiva alteração na postura do concelho, no que difere largamente do resultado das petições das comunas ao poder central<sup>50</sup>. O facto é que a intervenção deste grande senhor se estriba, também (e como uma das principais justificações para a sua eleição pela comunidade), numa ingerência interna, na jurisdição dos *feitos* entre os muçulmanos, competência que, por lei geral do Reino, impenderia ao respectivo alcaide. Mas que, na comuna eborense parece, de facto, ultrapassado, como, de resto, se corrobora na posterior actuação de Fernão de Melo. Este aspecto ter-se-á mantido no vínculo posterior de encomenda, que permaneceu na famílias dos Silveira, tendo sucedido a Nuno Martins, seu filho, Diogo da Silveira e, em 1496 (III-3), um seu neto, Francisco da Silveira, do conselho régio e coudel-mor, a quem é doada, por D. Manuel, em sua vida, do mesmo modo que a tiveram seu avô e tio<sup>51</sup>. A relação privilegiada da comuna eborense com esta linhagem, cuja ascensão social se consolida, de facto, no séc. XV, consagrando-a como uma das principais da cidade<sup>52</sup>, parece apenas interrompida pela intervenção dos Melos, outra das linhagens mais representativas desse núcleo urbano, que se consolida como tal a partir de 1383-85<sup>53</sup>. De facto, a encomenda da comuna é detida por Martim Afonso de Melo até à sua morte (c. 1449) e, posteriormente, verificar-se-á a ingerência de Fernão de Melo ratificada pelo soberano, entre 1484 e 1490, traduzindo que o significado da comuna muçulmana, enquanto fonte de réditos e de desempenho de direitos jurisdicionais, não se revelava despicienda para as linhagens nobiliárquicas da centúria quatrocentista.

---

<sup>49</sup> ADE, nº 72, Colecção de Originais da Câmara, livro 2, fls. 7-8.

<sup>50</sup> Não obstante, é significativo que a epístola tenha sido conservada no arquivo camarário, indiciando, quiçá, uma maior efectividade do que a propugnada por uma mera apreciação externa desse discurso, induzida, *de per se*, pelo próprio estatuto social do remetente da epístola.

<sup>51</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 26, fl. 77 v.

<sup>52</sup> Cf. Maria Ângela Rocha Beirante, *Évora na Idade Média*, pp. 526-528.

### 3.1.3. Os concelhos

As relações das comunas com os concelhos consignam uma continuada conflitualidade (como de resto se tem assinalado ao longo deste trabalho e se intui na missiva de Nuno Martins da Silveira), reflectindo a maior paridade institucional que se verifica entre ambos os parceiros sociais e a consequente latência de uma emulação pela preponderância política que, necessariamente, se inclina para o lado dos municípios. E, neste sentido, avulta indubitavelmente uma questão unilateral, a da luta pelas competências e jurisdições comunais, que as autoridades concelhias não desistirão nunca de usurpar.

Uma primeira problemática, que parece generalizada a várias zonas do país, respeita aos feitos da almotaçaria, entendida pelos muçulmanos como uma atribuição adscrita ao seu aparelho comunal, mas cuja percepção por parte do município se estriba em parâmetros completamente opostos.

Em Évora a definição da alçada desta competência processa-se num período relativamente recuado, denotando, contudo, uma resistência prolongada por parte das comunas judaica e muçulmana em acatar uma decisão régia várias vezes reiterada. Assim, logo em 1280, por petição do concelho endereçada de viva voz a D. Dinis, este estabelece, entre outras concessões, que “*os mouros forros e os judeus usem com elles os feictos da almotaçaria assi como vesinhos*”<sup>54</sup>. Decisão que gera a oposição das minorias, levando a que o município se agrave, anos mais tarde, pelo facto de mouros e judeus não quererem “*com elles husar nem Responder nos fectos d'allmotaçaria perante os juizes dessa almotaçaria E que vendem sseu pam E sseu vinho E pooem suas almotaçarias quaaes tem por bem E suas medjdas sem mandado dos almotaçees*”, recusando “*fazer vezinhança com esse Concelho em fecto de sua almotaçaria*”. O soberano determina, uma vez mais, a favor das pretensões municipais, ordenando que “*esses judeus E mouros Respondam E sejam comstrangidos nas coussas d'allmotaçaria pellos jujzes della*” (1309-V-17)<sup>55</sup>, o que, não obstante, não parece de fácil

---

<sup>53</sup> *Idem*, pp. 529-530.

<sup>54</sup> Gabriel Pereira, *Documentos Históricos da Cidade de Évora*, Lisboa, 1998, doc. XXII, p. 33.

<sup>55</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 26, fl. 66 v.; publicado: Gabriel Pereira,

concretização, já que o concelho é obrigado a ratificar esta legislação no reinado de D. João II<sup>56</sup> e mesmo no de D. Manuel<sup>57</sup>.

Em Lisboa a questão coloca-se nas Cortes de Santarém de 1391, protestando os procuradores da cidade pelo facto de ter sido limitada a acção dos respectivos almotacés, aos quais os muçulmanos impediam o exercício do seu múnus, alegando terem recebido carta de D. Dinis, confirmada por D. Afonso IV, pela qual eram *“exemptos que os Almotaçees nom entrem no aRaualde pera leuar deles pena ssobr’esto aynda que os achem en falssura”*. O desfecho deste processo é, no entanto, suspenso pela decisão régia de confirmar posteriormente as asserções da comuna muçulmana da cidade (*“A este artigoo Responde El Rey Diz que ueera os priuylegios que os Mouros sobr’esto teem E que entom fara o que deue”*)<sup>58</sup>.

Finalmente, em Elvas é o próprio concelho a arbitrar os agravos da comuna que, pelo seu procurador, Cigarro, foram directamente apresentadas à câmara reunida em vereação, contra os rendeiros da almotaçaria, acusados de acoimarem os muçulmanos dentro da mouraria, *“por algumas cousas que elles antre ssy faziam assy como lançarem agoas nas Ruas E nom uarrerem ante suas portas E por algumas uarreduras de suas casas E por outras mujtas cousas que fazem que aos dictos rendeiros nom pertencia (...) porque taes cousas nom faziam empecimento a outro algum saluo a elles mouros do dicto comuum”*. Desta feita, são os próprios responsáveis concelhios a reconhecer a justeza da postura comunal, decretando que daí em diante esses rendeiros *“nom acoymasem nehuum mouro nem moura das portas adentro da dicta mouraria”*, numa decisão de 1435 (VII-17) de que o procurador muçulmano requiere, em nome do comum, a respectiva ratificação régia (1436-I-31)<sup>59</sup>.

Os processos revelam-se incompletos e irregularmente documentados para os centros urbanos considerados. A evolução desta problemática remete,

---

*Documentos Históricos da Cidade de Évora*, doc. XXXIII, pp. 60-61.

<sup>56</sup> *Ibidem*

<sup>57</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Odiana, fl. 147 v.

<sup>58</sup> A.H.C.M.L., Livro 1º de Cortes, fl. 22.

<sup>59</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Duarte*, vol. 1, tomo 2, Lisboa, 1998, doc. 1177, pp. 379-380.



contudo, para uma relativa autonomia que, neste aspecto, gozariam algumas comunas, como se comprova pela actuação de Cigarro e pela expressa designação do cargo comunal de almotacé, que se regista, pelo menos em Loulé e, justamente, em Évora<sup>60</sup>. Conquanto as competências deste oficial não sejam cabalmente expressas (verificando-se, nos dois casos, a sua actuação apenas na área das carniçarias e no controle da distribuição da carne), o mesmo deveria complementar o exercício do almotacé cristão nos espaços dependentes da autoridade da comuna, subordinado, no entanto, às directrizes municipais de regulamentação do mercado. Não obstante, é de ressaltar uma hipotética, mas provável, subalternização a esses oficiais concelhios por parte de algumas comunas do país, que, de facto, não parecem incluir esse funcionário no seu quadro administrativo.

É também a questão das jurisdições que irá confrontar os concelhos com as competências do principal magistrado das comunas, o alcaide, levando mesmo a uma inflexão da política régia, neste aspecto concreto, face aos processos mistos, envolvendo elementos dos diferentes credos. De facto, o princípio do julgamento do réu segundo o seu foro próprio, consignado por D. Afonso III, propugnava que, entre muçulmanos e cristãos, o processo judicial competiria aos alvazis dos respectivos centros urbanos, no caso de o acusado pertencer à maioria, recaindo, em caso contrário, sobre o alcaide islâmico<sup>61</sup>. Ordenação que nunca deixou de levantar polémica por parte dos representantes populares, relegando para o plano das mentalidades o que era entendido como uma injustificada subordinação ao *infidel*, quer fosse ele judeu ou muçulmano. Mas que veicula, igualmente, o desiderato de ver esta competência sob a alçada do poder municipal.

Assim, em capítulos gerais das Cortes de Lisboa de 1371, os procuradores populares invocam, mesmo, o direito canónico contra esta prática, alegando que *“de dereito os Mouros E judeus nom deuem Aauer jurisdiçom nem Senhorio ssobre os christãaos (...) o que he defeso per dereito E aa Santa scriptura”*. Argumento que justifica o pedido para que a alçada desses pleitos incidisse nos juizes ordinários,

<sup>60</sup> Em 1487, pontificava o almotacé Brafome (Ibrāhīm)Vogado, em Loulé – I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 19, fl. 17 v. – e, em 1491, Adela (°Abd Allāh) Caeiro, por alcunha o Bexigoso, em Évora – I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 11, fls. 88 v.- 89.

limitando, ao alcaide e ao rabi, a autoridade nos "*fectos que Antr'elles forem*". Pretensão que é liminarmente denegada por D. Fernando, justificando o "*preujlegio que lhes outorgaram os Rejs que Ante nos foram por Algumas Razoes Aguisadas*" e reiterando a sua estricte observância<sup>62</sup>.

Contudo a insatisfação popular teve os seus resultados no reinado seguinte, levando à criação de um magistrado próprio, o juiz dos judeus e mouros. No reinado de D. Afonso V enuncia-se a competência desse oficial sobre todos os casos cíveis que envolvessem cristãos e muçulmanos, e remetem-se os casos crime para os "*Juizes do crime dessa Cidade, ou Villa, honde tal caso acontecer*", independentemente da adscrição religiosa do réu. Apenas nos locais em que tais magistrados não existissem se mantinha o princípio do respeito pelo foro do acusado, recaindo, então, sobre os alcaides islâmicos e os rabis judaicos o julgamento dos feitos cíveis em que cristão incriminasse muçulmano ou judeu<sup>63</sup>. Não obstante, a medida não correspondeu às expectativas concelhias, na medida em que esse funcionário escapava ao controle do seu aparelho administrativo, constituindo-se como um oficial de nomeação régia.

Deste modo, a resistência municipal à aceitação deste magistrado e, mesmo, a obstrução ao cabal desempenho das suas competências<sup>64</sup>, constitui um processo que se prolonga por um lato período de tempo. Ainda em 1486, o concelho de Évora elude esta realidade, ao referir a alçada dos seus juizes ordinários nos processos mistos, em que os réus eram muçulmanos, como um direito de que a "*çidade d'antigidade esta em pose*"<sup>65</sup>. Mais explicitamente se projecta a contestação dos procuradores de Santarém nas cortes de Évora – Viana, de 1481-82, insurgindo-se contra a competência do juiz dos judeus e mouros que, na sua óptica, se teria imposto, "*de pouco tempo aca*", e defendendo a reposição da autoridade dos juizes ordinários, como se verificava

---

<sup>61</sup> *Ordenações Afonsinas*, livro II, tit. C, p. 531.

<sup>62</sup> A.H.C.M.L, Livro 1º de Cortes, fl. 54 v.

<sup>63</sup> *Ordenações Afonsinas*, livro II, tit. C, pp. 531-532.

<sup>64</sup> Cf. M<sup>ª</sup>. Filomena Lopes de Barros, *A Comuna Muçulmana de Lisboa – sécs. XIV-XV*, Lisboa, 1998, pp. 53-54.

<sup>65</sup> ADE, nº 71, Originais da Câmara, livro 1, fl. 204 v.

*antigamente*. Petição que, logicamente, será recusada e remetida para a estrita observância das ordenações gerais do Reino<sup>66</sup>.

A problemática, se advém de uma conexão mais institucionalizada que, propriamente, institucional, é, não obstante, sintomática das relações que norteiam as relações comuna/concelho e da sistemática política de usurpação de competências propugnada pelas autoridades municipais. Mas afere, igualmente, que, neste aspecto, o processo de centralização régia se exerce, em larga medida, em função da retracção da capacidade interventiva das instituições concelhias, cuja jurisdição sofrerá amputações significativas, doravante assumidas pelos oficiais régios. É, no concatenamento destes vectores, que as comunas encontrarão um espaço político de intervenção, estribado nos costumes e na produção de direito escrito, cujas directrizes se expressam nas próprias ordenações gerais do Reino.

Deste modo, as práticas de abusos (ou do que é considerado como tal pelas autoridades comunais) por parte dos oficiais concelhios ou, mesmo, a imposição de posturas municipais gravosas para o conjunto da comunidade ou susceptíveis de ferir os direitos adquiridos, são passíveis de correcção através da directa recorrência ao soberano. E estas situações são particularmente fecundas ao longo do séc. XV, indiciando, quer o sistémico posicionamento concelhio no alargamento das respectivas competências, quer o alastrar de uma mentalidade progressivamente mais intransigente face ao *infiel*, estruturada em função da ideologia propugnada pela Igreja, e reflectora do emergir do próprio etnocentrismo cristão.

---

<sup>66</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 3, fl. 10 v. Verifica-se, num período anterior, as queixas, no mesmo sentido, dos procuradores de Almada às cortes de Lisboa de 1439 I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 20, fls. 42 v.- 43. No entanto o discurso do requerimento remete a problemática para o contexto específico da questão dos órfãos, num período em que, efectivamente, as várias jurisdições se concentravam na mesma figura, o "juiz dos órfãos, mouros e judeus" - cf. M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, *A Comuna Muçulmana de Lisboa*, pp. 53-54. Essa destriça, contudo, consubstanciar-se-á posteriormente, dando origem a uma dupla adscrição de competências, a do juiz dos órfãos e a do juiz de mouros e judeus. De facto, uma postura de Loulé datada de 1496 (XII-6) refere esta diferenciação ainda recente, que colocou problemas a nível dos horários de atendimento dos vários magistrados. Ao juiz ordinário competia fazer audiências "*depois da missa do dia*", seguindo-se os almoxarifes e o juiz dos órfãos. Mas "*que ora por hij aver juiz de mouros E Judeus hapartada sobre sy*", em tanto que o juiz ordinário terminava a sua actuação, os restantes iniciavam as suas, simultanea e desordenadamente, numa disputa pela precedência das suas competências. A postura regula as prioridades das respectivas audiências, remetendo o juiz dos mouros e judeus para último lugar, depois do juiz dos órfãos, por ser este "*ofício antigo E muito honrado E de christãos*" - A.H.M.L., Livro das Vereações (1496-1497), fl. 14 v.

Significativos desta conflitualidade revelam-se os agravos comunais sobre a obrigatoriedade de respeitar os dias santos e domingos, que remetem para um gradual domínio espaço-temporal do concelho, como, de resto, se faz sentir noutros aspectos.

Os muçulmanos da comuna de Faro agravam-se a D. João I, da imposição de novas posturas “*contra elles*”, constrangendo-os “*muj estrectamente*” a “*guardar os dias de domjngo E das outras festas da santa Jgreja nom sseendo eles teudos de as guardar nem ficarom na terra a condiçom de guardar os dictos domjngos nem festas*”. Essa interdição pressuponha, pois, a impossibilidade de “*llaurarem suas herdades E vinhas E fegueiraees nem hirem as suas pescarias nem laurarem em suas cassas nem em sseu arrauallde de seus mesteres que cada huum ssabe nem ousam de hirem por agua a fonte nem ao poço nem polla lenha ao mato*”. Invocando o facto da sempre terem gozado da liberdade de trabalharem nos “*dictos domingos E festas da santa Igreja em tenpo dos dictos rrex que ante nos foram*” e de o agravo já ter levado à fuga de muitos muçulmanos para Além-mar, o que fariam “*outros mujtos mouros desse rregno sse lhe nom ouuessemos algum remedeo*”, solicitam que lhes sejam guardadas “*todallas honrras E priujlegjos E liberdades E franquezas E graças E mercçes E hussos E cusrumes sem embargo das dictas hordenações E pusturas contra elles postos E fectos em contrairo*”. O soberano ratifica esse requerimento, ordenando às autoridades municipais que lhes vejam e guardem todos os seus privilégios “*pella gjssa que a elles E seus antesseçores faziam em tenpo dos dictos rex que ante nos foram*”, ressaltando, contudo, que não trabalhem nos dias santos e domingos, em casa de cristãos nem nos seus herdamentos, salvo se os tiverem arrendado, aforado ou emprazado (1404-III-3). O diploma será confirmado posteriormente por D. João II (1486-I-5)<sup>67</sup>.

Efectivamente, numa carta régia, publicada no concelho de Loulé a 17 de Março de 1403 (mas datada de 20-II do mesmo ano) o soberano refere expressamente “*hua ordenaçam de Faro per que se haja de guardar os*

<sup>67</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 6, fls. 146 v. – 147.

*domingos e festas do ano por que se nom faça em elles nehua obra*”, o que se revelava particularmente *danoso* para os muçulmanos, pelo que a lei se não entenderia para estes “*salvo aos domingos ou festas de Santa Maria*”<sup>68</sup>. Embora problemática e não consentânea com o diploma de privilégio outorgado à comuna, a carta afere, contudo, que a postura municipal não indicia um intencional endurecimento do concelho face às antigas liberdades dos muçulmanos. A medida decorre, antes, como inevitável consequência de uma posição mais global, voltada para a vivência de um *tempo cristão* dirigida, *ipso facto*, aos próprios membros da maioria. Este aspecto ressalta, aliás, claramente em Loulé, onde os oficiais municipais, considerando que “*moitas pessoas mal acoustumadas*” em vez de, aos Domingos, irem “*ouvir as oras de Deus*”, como *fiéis cristãos*, se metiam nas tabernas “*a comer e a beber*”, puseram por postura que nenhuma pessoa pudesse vender nesses dias pão, vinho, carne ou peixe, “*nem outra nehua cousa de pesar nem mydir nem contar*” até que terminassem as missas “*da terça*”, sob pena de uma multa de cem libras (1403-V-26)<sup>69</sup>.

Propugna-se, pois, uma gradual *cristianização* do domínio temporal (em tanto que espacial), que implicaria uma estrita dependência da comuna dos oficiais municipais, numa apreensão dos vectores tempo/espço, consonante com os ditames da Igreja, e apenas evitada, no caso dos muçulmanos, por acção do soberano, na reposição de uma legalidade ameaçada. O vector identitário de uma vivência pautada por um tempo *muçulmano*, enquanto expressão da religiosidade própria (enunciado no discurso do comum ao referir que “*nem ficarom na terra a condiçom de guardar os dictos domjngos nem festas*”), impõe-se ainda para o poder central, escamoteando a realidade pretendida de uma homogeneidade dos parâmetros temporais, imposta e controlada por acção dos magistrados concelhios.

Cerca de três anos mais tarde um requerimento similar é apresentado pela comuna muçulmana de Setúbal.

Os agravos abrangem, desta feita, duas questões distintas: o facto de os mouros, indo trabalhar aos domingos e dias festivos em “*suas herdades*

<sup>68</sup> *Actas de Vereação de Loulé (Séculos XIV-XV)*, revisão e estabelecimento definitivo do texto de Luís Miguel Duarte, separata de *Al-'Ulya* 7, Loulé, 1999/00, pp. 114-115.

<sup>69</sup> *Actas de Vereação de Loulé (Séculos XIV-XV)*, p. 128.

*vinhas E oliuaaes Em termo dessa villa*", estarem sujeitos a coimas; o de serem incomodados pelas autoridades, em qualquer dia da semana, por regressarem "*de tarde pera sua mouraria*" (pressupõe-se que depois do toque das Trindades), sendo por isso presos "*E lhe tomauom suas Roupas E lhe faziam outras mujtas Emjurias ffazemdo lhes elles este maliçiosamente por lhes averem de leuar o seu*". Alegando terem eles o costume, em tempos dos monarcas anteriores, de não respeitarem os domingos e dias festivos, protestam contra este "*agrauo E Sem Razom*", numa atitude que, uma vez mais, será ratificada pelo soberano, reiterando a permissão de livremente trabalharem nesses dias e de regressarem de suas herdades tardiamente, "*comtamto que quando elles asy vierem venham per suas Ruas prubicas E nom andem desuairadamente per outras alguumas partes E que outrosy venham aquelles tempos E oras que sam mandados aos Christaños*" (1407-IX-30). O diploma será confirmado por D. João II (1488-X-4)<sup>70</sup>, soberano que outorgará um novo privilégio à comunidade, decretando que quando os muçulmanos se dirigirem "*pera suas herdades E vinhas E alcaçarjas E temdas pera fazerem sseus seruiços em ellas E pera dormirem em as dictas temdas E alcaçaryas*", os oficiais concelhios os não prendam, nem lhes façam, por isso, "*mall nem dessaguissado*", desde que os mesmos transitem "*por seus camynhos dereitos*", não fazendo "*cousa que nom deuum*" (1488-X-4)<sup>71</sup>.

A reiteração do que constitui a segunda parte do primeiro requerimento sugere que a questão espacial e o seu concomitante domínio acaba por ser mais premente para a instituição concelhia do que a imposição de uma noção uniforme de tempo, reiterando o carácter marginal desta medida, que apenas indirectamente recai sobre os elementos minoritários. Aspecto que igualmente se reflectirá na resposta aos agravos da comuna de Elvas que, num período temporalmente próximo, recorre também ao soberano pelas mesmas razões, sendo-lhe reiterada a faculdade de trabalhar aos domingos e dias festivos e de regressar tarde à mouraria, de suas herdades, vinhas e olivais, contanto que venham por ruas públicas "*E nom andem desuairando por outras algumas*

<sup>70</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 14, fls. 114 v.-115.

<sup>71</sup> *Idem*, fls. 57 v.- 58.

*partes E que outrosy venham aquelles tenpos E oras que ssam mandados aos christãaos* " (1410-VII-23, confirmado em 1487-VI-8)<sup>72</sup>.

Em Loulé são, aliás, as próprias autoridades municipais que, face às queixas do hortelão Azmede (Aḥmad) Louseiro, determinam que ele possa utilizar para rega as águas da ribeira de Caganai "*em cada huum domyngo*" (1408-III-31)<sup>73</sup>, postura que consigna a superação de um diferendo anterior, que obrigou, em 1402 (VII-1) à intervenção do corregedor da comarca a favor dos mouros sapateiros, autorizando-os a "*viir em cada huum domyngo a lavrar as [tendas] da dicta mouraria des manha ata que tangam a vespera*", e sujeitando a coima os que contra essa postura fossem<sup>74</sup>. A inexistência de qualquer documentação complementar a esta problemática, parece sugerir que, a imediata reacção comunal na sua recorrência ao soberano ou aos seus representantes, não gera posteriores conflitos neste aspecto<sup>75</sup>. O que indicia parâmetros mentais menos cristianocêntricos e exacerbados dos que os que se verificam, por exemplo, no reino catalão-aragonês. Efectivamente, as tensões que atravessam a sociedade no referente à observância dos domingos e dias santos cristãos por parte dos muçulmanos, constitui uma constante ao longo dos sécs. XIV e XV, levando mesmo a interditos pontuais do soberano em algumas localidades ou a agressões por parte de particulares aos que, nesses dias, laboravam<sup>76</sup>.

Outra faceta conflitual condiciona, ainda, as relações do concelho com as comunas muçulmanas, cuja alteridade religiosa, ao percepcionar um aviltamento dos elementos *infiéis*, implica, ainda, a subordinação dos mesmos a tarefas concelhias num claro plano de inferioridade face aos seus congéneres cristãos. Inscreve-se nesta problemática, uma vez mais a noção de *morador*, que se sublima na partilha de um espaço também comum, veiculando uma concepção de *vizinhança*, tal como é enunciada pelos representantes da

<sup>72</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 25, fls. 125 v.- 126.

<sup>73</sup> *Actas de Vereação de Loulé (Séculos XIV-XV)*, p. 173.

<sup>74</sup> *Idem*, p. 99

<sup>75</sup> Que, contudo, deve recorrer a expressões heterogéneas em função dos distintos contextos locais. A apreensão do tempo é, de facto, gradualmente cristianizada, como se verifica, por exemplo, em Estremoz em que a população da comuna judaica, nos domingos e dias santos, apenas pode iniciar as suas tarefas, após o término das missas – M<sup>a</sup>. José Pimenta Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, vol. I, Lisboa, 1982, p. 416.

<sup>76</sup> M<sup>a</sup>. Teresa Ferrer I Mallol, *Els Sarraïns de la Corona Catalano Aragonesa en el Segle XIV-Segregació i Discriminació*, Barcelona, 1987, pp. 100-101.

cidade de Évora, em 1309: os mouros *fazem vezinhança com o Concelho* em muitos aspectos, envolvendo-se (ou sendo envolvidos) numa acção comunitária que transcende a mera esfera comunal. É certo que esse entendimento se materializa, apenas, no desempenho de deveres colectivos e, não no usufruto dos direitos que lhe são inerentes. Como única excepção, refira-se a comuna muçulmana de Elvas à qual, pela sua participação militar num período pretérito não especificado, foi outorgada a isenção do pagamento de portagens, em plano de igualdade com os cristãos<sup>77</sup>. Deste modo, se mouros e judeus não são considerados, no sentido legal, vizinhos dos concelhos *vizinham*, contudo, com os demais habitantes, num plano de subordinação institucional das próprias comunas às directrizes concelhias.

Neste sentido avultam as queixas sobre a prática do envio preferencial de muçulmanos em deslocações relativas à consecução de tarefas administrativas, quer fossem elas pautadas pelas necessidades do poder local ou do central.

Deste facto se agravam, no reinado de D. Pedro, as comunas de Lisboa, Santarém e Alenquer, alegando que a prática de colocar os muçulmanos como fronteiros, ou de os obrigar a deslocarem-se com presos e com dinheiros, não respeitava as suas antigas liberdades, argumento aceite sem reservas pelo soberano que os exime dessas obrigações<sup>78</sup>. Em 1383 (VI-27), numa longa resposta aos muitos agravos apresentados pelas quatro comunas algarvias, refere-se a responsabilidade dos juizes em obrigar os muçulmanos a ir com presos e *“por camjnhos fazendo deles troteiros”*<sup>79</sup>. Num período mais tardio são as comunas de Faro e de Tavira que se insurgem contra as autoridades em geral que, quando haviam mester de enviar *“homeens pera mandar a nos com rrecados E coussas de nosso serujço E asy a outras partes”*, incumbiam os muçulmanos desses serviços, o que *“sse no fazia em outras partes honde auja mourarias saluo ally”*. D. Afonso V salvaguarda a posição

<sup>77</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 15, fl. 81 v.

<sup>78</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I (1357-1367)*, ed. preparada por A.H. de Oliveira Marques, Lisboa, 1984, doc. 1106, p. p. 522; doc. 1109, p. 524; doc. 1111, p. 525.

<sup>79</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Fernando, livro 3, fls. 87 v.- 88; publicado: *História Florestal, Aquícola e Cinegética. Colectânea de Documentos existentes no Arquivo Nacional da Torre do Tombo – Chancelarias Reais*, direcção e selecção de C.M.L. Baeta Neves, vol. I, Lisboa, 1980, doc. 186, p. 186.



das comunas, ordenando que as mesmas não fossem compelidas a tais tarefas, que competiam aos homens do almoxarifado (1474-III-20), num diploma confirmado por D. João II (1486-I-5)<sup>80</sup>.

Mais gravoso e, como tal, sujeito a protestos generalizados a praticamente todo o país, surge a questão do serviço de aposentadoria que releva, directamente, para o domínio das competências concelhias, na definição dos parâmetros a serem aplicados ao conjunto da população, independentemente do seu credo religioso. Efectivamente os agravos cronologicamente mais recuados incidem contra o abuso dos apaniguados da alta nobreza: em 1364 (III-10), a comuna de Santarém protesta contra "*alguns da minha mercee [do monarca] e dos Jffantes meus filhos e do conde e doutras pessoas poderosas*", que pousam com eles "*e lhes fazem muitos desaguisados contra suas vontades*"<sup>81</sup>. É também contra os fidalgos, mas também os corregedores, a queixa da comuna de Elvas contra o facto de os muçulmanos serem espoliados dos seus bens pelos que aí pousam (1363-V-27)<sup>82</sup>. Contudo, estes protestos remetem, posteriormente, não tanto para os excessos perpetrados pelos que usufruíam desse serviço, como prioritariamente para os próprios pressupostos desse recrutamento, imputáveis à actuação dos juizes e oficiais dos respectivos municípios.

Se a comuna de Lisboa estava isenta deste serviço, por privilégio outorgado por D. Afonso II<sup>83</sup>, e a de Évora o foi, mais tardiamente, por D. Pedro<sup>84</sup>, as restantes comunas participam dessa obrigatoriedade, em condições que deveriam ser paritárias às da demais população concelhia. Mas que, de facto, parecem consignar uma tendência para sobrecarregar os membros das minorias, e, implicitamente, salvaguardar os interesses dos seus congéneres cristãos.

É este desequilíbrio que se detecta nas queixas da comuna de Santarém, de 1401, dirigidas contra os *juizes da vila*, aos quais acusam de, quando a família real aí se encontra, dar *por pousadia* as casas da mouraria a "*alguns cauaLeiros E escudeiros E a outras pessoas*", que

<sup>80</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 8, fls. 146-146 v.

<sup>81</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I*, doc. 889, p. 407.

<sup>82</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I*, doc. 814, pp. 344-345.

<sup>83</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 5, fl. 32.

<sup>84</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I*, doc. 638, p. 297.

aí permanecem, com sua autoridade, *“por çinquo E seis meses E mais”* e lhes extorquem roupas e outras alfaias, levando-as, mesmo, para fora do bairro, de modo que, quando são devolvidas, bastante mais tarde, *“vallem pouco ou na migalha”*. O soberano determina que, nos casos em que o serviço de aposentadoria seja requerido ao concelho, as autoridades repartam *“essas Jentes per as poussadas da dicta villa E da mouraria em guissa que os mouros sejam Iguoaldados com os outros moradores da dicta villa em esse encarrego de pousadia”* (1401-VIII-2, confirmado em 1451-VII-13)<sup>85</sup>.

Similarmente, a comuna dos judeus de Faro, num protesto dirigido em especial contra o juiz, Nuno da Costa, agrava-se da *“gramde prissam em lhes deitarem fazerem comtjnuadamente dar apousemtadorja todo o anno a quantos a essa ujlla vão E que apousemtamento deuem auer E aallguuns a que Se nom deue de dar Sem Seer rrepartida ppellos christãaos”*. Uma vez mais o monarca respalda a posição da comuna, decretando que esse serviço seja repartido por *“christãaos Judeus E mouros ygoallmente Segundo a cada huuns couber per Respeito de fogos E moradores que sam E forem na dicta ujlla”*, num diploma também outorgado à comuna muçulmana, cujo agravo deveria, desta feita, ter sido apresentado em conjunto com a comunidade judaica dessa cidade (1486-IX-27)<sup>86</sup>.

A comuna de Setúbal, estendendo os seus agravos dos oficiais concelhios também ao facto de serem por eles enviados em tarefas administrativas, impugna também a constante prática de aposentadoria no seu bairro, conseguindo do monarca, *“por que nos parece seu Requerjmento justo”*, que o serviço seja executado em igualdade com os demais moradores, *“per rrespeito do numero d'huuns E dos outros”* (1488-VIII-18)<sup>87</sup>. Finalmente, também a comuna dos muçulmanos de Moura protesta contra os juizes e oficiais da vila, pela insistência em lhes lançarem hóspedes *“E asy os costrangerem pera outros seruiços E emcareguos do dicto Comçelho mais do que razam”*, solicitando a

<sup>85</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 4, fl. 6.

<sup>86</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 8, fl. 54 v.

<sup>87</sup> *Idem*, livro 14, fl. 18

paridade desses serviços com a demais população, o que lhes é outorgado por D. João II, decretando que sirvam “*jgoallmente como seruerem os outros moradores da dicta ujlla sem lhe ser facto outra mais opresam*” (1489-V-20)<sup>88</sup>.

Contudo, o entendimento das autoridades concelhias passa, logicamente, por parâmetros díspares, que encontram a necessária expressão no quadro institucionalizado das cortes. E, neste contexto, o discurso político tende a exacerbar os pressupostos mentais da inferioridade dos *infiéis* como se regista no já referido caso dos procuradores de Elvas que, nas cortes de Torres Vedras de 1441, se insurgem contra o facto de mouros e judeus terem privilégios individuais que os eximiam do serviço de aposentadoria, alegando “*grande sem razom o livre ser servo e o infieil isento*”, em capítulos a que o monarca laconicamente responde que “*se guarde o custume antigo*”<sup>89</sup>. É, igualmente, na mesma ocasião que se agravam de os muçulmanos da cidade se recusarem participar na *bolsa* (contribuição monetária ao soberano) que resgatara a adua e a “*serujdom dos presos E dinheiros*” por uma prestação monetária individual de cinco reais, embora esses mouros anteriormente coadjuvassem os demais moradores na prestação das referidas tarefas, caso que o monarca julga a favor das pretensões municipais<sup>90</sup>.

Tal não obsta, contudo, a que sejam, justamente, os procuradores desse mesmo concelho a interceder nesse quadro institucional em favor dos interesses da comuna muçulmana da cidade, nomeadamente na questão já referida da proibição régia de deslocação da população islâmica a Castela, registada nesses mesmos capítulos especiais. E, neste sentido, avulta, ainda, nas cortes de Lisboa de 1446, uma outra intervenção a favor dos elementos minoritários, desta feita contra a actuação de Diogo Lopes<sup>91</sup> que determinaria a aposentadoria a ser concedida na judiaria e mouraria de Elvas, estendendo-a por tão *longo tempo* que judeus e muçulmanos estariam, pelo facto, *anojados*. Determina-se, na resposta régia, o término desta prática, ordenando-se que

<sup>88</sup> *Idem*, livro 25, fl. 9

<sup>89</sup> I.A.N./T.T, Chancelaria de D. Afonso V, livro 2, fl. 9.

<sup>90</sup> *Idem*, fl. 13

<sup>91</sup> Trata-se de Diogo Lopes de Sousa, fronteiro de Elvas e protegido do regente D. Pedro - Fernando Manuel Rodrigues Branco Correia, *Elvas na Idade Média*, diss. de Mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa vol. II, Lisboa, 1999, nota 571. p. 574.

esta personagem seguisse os normais trâmites legais concernentes a esse serviço<sup>92</sup>.

Em ambas as situações trata-se, em última análise, de uma situação de ameaça aos interesses do concelho: económicos, no primeiro caso, porque subordinados à questão da perda de réditos municipais; de jurisdição, no último, em que as competência sobre aposentadoria confrontam as autoridades municipais ao fronteiro da cidade. Não deixa, contudo, de ser significativa a representatividade do feito muçulmano na expressão do discurso *nacional* propugnado pelas cortes, e da consequente invocação dos respectivos direitos, mesmo que, na realidade, correspondessem a desígnios políticos mais amplos e estritamente vinculados à instituição concelhia.

### 3.1.3.1. A comuna muçulmana e o concelho de Loulé

A análise do feito comunal pressupõe, como foi analisado, um estreito relacionamento com as entidades concelhias, enquanto instituições que partilham um espaço comum e cujas populações comungam de uma inerente *vizinhança*, que se perfila para lá dos contornos estabelecidos pela lei. A noção de colectividade estrutura-se, deste modo, a nível local, em função de uma dupla categorização: num círculo mais recuado e estrito, a determinada pela identidade religiosa, que pressupõe a existência de uma instituição dotada de alguma autonomia e, em certa medida, regida por princípios e leis próprios, que decorrem dessa mesma afirmação identitária; num círculo mais amplo, a identificação com um espaço vivencial necessariamente partilhado, em que pontifica e domina outra instituição, o concelho, com que se estabelecem relações de subalternidade (conflituais ou não) e cujos parâmetros contextualizam, de facto, o devir concreto das realidades locais. Se a afirmação individual, em tanto que institucional, passa, em primeiro lugar, pelo facto de se ser muçulmano ou judeu, não deixa, contudo de se estruturar, também, em função do conceito mais global de *morador*, enunciado nos níveis distintos de expressão dos vários poderes, quer sejam eles o central ou os municipais.

---

<sup>92</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 5, fl. 71 v.

E, neste sentido, a inserção e o devir das comunas muçulmanas, consubstanciam-se em função de processos díspares, decorrentes do evoluir das lógicas locais, em que, indubitavelmente, pontifica a acção dos concelhos, (embora sem ignorar a intervenção de outros agentes, como a dos altos funcionários régios ou, mesmo, os membros da nobreza, com que se estabelecem laços próximos, induzidos ou voluntários). Os percursos não são lineares nem uniformes. Mais ainda, a assimetria documental, já tantas vezes evocada, preconiza, necessariamente, rupturas e silêncios: o silêncio absoluto do primeiro círculo considerado, o da comuna propriamente dita, cujo arquivo, considerado excedentário e supérfluo pela sociedade do séc. XVI e pelas posteriores, foi, significativamente, eliminado da memória colectiva; rupturas na apreensão das relações entre a comuna e o concelho, que ressaltam, apenas, fragmentariamente, devido ao próprio extravio da documentação municipal<sup>93</sup>. E, neste contexto, a importância de um núcleo coerente conservado no Arquivo Histórico Municipal de Loulé, realça favoravelmente na caracterização de um universo local, único a nível dos municípios meridionais, e justifica, por si só, uma análise de caso das condicionantes que pautaram, nesse centro populacional, a interacção entre a comuna muçulmana e o concelho cristão. Mas que se projecta muito para além deste aspecto.

Foca-se, agora, um ponto de vista distinto: o sujeito e o objecto do discurso convergem e centram-se exclusivamente no colectivo municipal, num período cronológico limitado entre finais do séc. XIV e o século XV. Deste universo circunscrito ressalta uma primeira e primordial inferência: a comuna muçulmana, como entidade institucional e jurídica, não existe para o concelho. Justifique-se esta asserção polémica. Em toda a documentação existente (quer se trate dos *Livros das Vereações*, quer dos *Livros de Receita e Despesa*, os núcleos fundamentais para esta problemática, quer dos demais acervos documentais compulsados) o termo não é jamais empregue pelos oficiais municipais, registando-se, tão somente, duas referências que lhe são imputáveis, uma ao colectivo islâmico, como “os mouros da mouraria” (1493-VI-2)<sup>94</sup> e outra aos “oficiaes dos mouros” (1403-VI-10)<sup>95</sup>.

<sup>93</sup> Cf. sobre as poucas actas de vereação que sobreviveram, Luís Miguel Duarte na introdução às *Actas de Vereação de Loulé (Séculos XIV-XV)*, p. 13.

<sup>94</sup> A.H.M.L., Livro das Vereações (1492-1495), fl. 61.

Mais ainda, os muçulmanos, como de resto, os judeus, participam nas reuniões plenárias que se efectuam, normalmente, nos Paços do Concelho e que congregam o conjunto dos moradores, *juntos e chamados e requeridos per concelho apregoado*.

Assim é expressamente referida a participação dos elementos minoritários em 7 de Abril de 1402, para ser decidida a realização da eleição de novos oficiais municipais (tendo o mandato dos anteriores terminado em 31 de Março), que não se efectivara ainda por divergências com o corregedor da comarca<sup>96</sup>; em 14 de Julho do mesmo ano, para discutir o futuro do almargem de Bilhas, que opunha os defensores do respectivo arrendamento pelo concelho, aos que pugnavam pela manutenção da sua função e estatuto<sup>97</sup>; em 10 de Junho de 1403, para destinar da continuação do processo judicial contra o bispo de Silves<sup>98</sup>; em 14 de Outubro do mesmo ano na discussão do processo contra Nuno Barreto, por causa do reguengo da Quarteira<sup>99</sup>; em 28 do mesmo mês, para concertar uma acção comum face aos abusos dos *lagareiros*<sup>100</sup>; e, finalmente, em 9 de Setembro de 1492, para se votar uma posição face às propostas de Faro relativamente ao escoamento de fruta<sup>101</sup>.

A heterogeneidade da temática destas reuniões, que abordam tanto os aspectos económico como o da própria orgânica municipal, remetem para um âmbito comum: o prol colectivo (ou, como é um enunciado num desses diplomas, o *“proveito do dicto Concelho”*), numa percepção partilhada de vizinhança e, como tal, interpretada por todos os actores sociais, independentemente do seu credo religioso. A categorização destes muçulmanos percebe-se, de resto, segundo os parâmetros aplicados à demais população cristã. Na sessão de 14 de Julho de 1402, estando presente o corregedor da comarca, este solicita a opinião da população reunida, seguindo uma rígida ordem, consonante com os escalões sociais dos vários

<sup>95</sup> *Actas de Vereação de Loulé (Séculos XIV-XV)*, pp. 130-131.

<sup>96</sup> *Idem*, pp. 78-79.

<sup>97</sup> *Idem*, pp. 99-102.

<sup>98</sup> *Idem*, pp. 130-131.

<sup>99</sup> *Idem*, pp. 234-237.

<sup>100</sup> *Idem*, pp. 224-226.

<sup>101</sup> A.H.M.L., Livro das Vereações (1492-1495), fls. 13 v. – 15.

participantes. Individualiza, em primeiro lugar, os representantes do estrato superior (representado, entre outros, pelos cavaleiros João Gonçalves e Lopo Esteves de Sárria); depois, os vereadores, procurador, “e a outros moy mayns homens boons e cidadãos onrados e contiossos da dicta villa e a outros moitos mouros e judeus”; finalmente, o “povo meudo e outrosy mouros e judeus”<sup>102</sup>. Os elementos minoritários perspectivam-se, pois, em função do respectivo poder económico, quer no escalão dos *homens-bons*, quer no do *povo miúdo*. O que poderá indiciar que, nas reuniões concelhias em que se exclui qualquer referência a mouros e judeus, implicitamente se considerem nessa taxonomia os representantes das minorias.

Nos casos em que se verifica uma enunciação específica da presença destes elementos, ela expressa-se de formas díspares, numa menção geral e conjunta, após a referência hierarquizada aos cristãos presentes, englobando-os na categoria de *homens-bons* (“e outros homes boons christãos e mouros e judeus”<sup>103</sup>, “e outros alguuns homes boons assy christãos e mouros e judeus”<sup>104</sup>), ou referindo-os apenas após aqueles (“e outros moitos homens boos da dicta villa e judeus e mouros”<sup>105</sup>, “outros moitos homes boos e mouros e officiaes de mouros e judeus”<sup>106</sup>). Por vezes surge, mesmo, uma complementar individualização das personagens muçulmanas mais significativas: na sessão de 10 de Setembro de 1487, são expressamente nomeados Adela (°Abd Allāh) Baboso, Pecim (Bassām), Mele Zaaca (?) e Çaide (Sa°id) Franqueado<sup>107</sup> e na de 9 de Setembro de 1492, Ale (°Ali) Baboso e Adela Boanate (°Abd Allāh Abū °Ayyād)<sup>108</sup>.

Não é possível, contudo, com excepção de Ale (°Ali) Baboso, nomeado alcaide em 1468, por um período de três anos<sup>109</sup>, uma cabal identificação entre estes indivíduos mencionados e os quadros da administração comunal, como seria lógico intuir e, de resto, a própria referência aos *oficiais mouros* de um diploma o sugere. De facto, a documentação compulsada para além deste

<sup>102</sup> *Actas de Vereação de Loulé (Séculos XIV-XV)*, p. 99-102.

<sup>103</sup> *Idem*, p. 238.

<sup>104</sup> *Idem*, p. 225.

<sup>105</sup> *Idem*, p. 78.

<sup>106</sup> *Idem*, p. 130.

<sup>107</sup> *Idem*, p. 225.

<sup>108</sup> A.H.M.L., Livro das Vereações (1492-1495), fls. 13 v. – 15.

<sup>109</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 35, fl. 52.

núcleo municipal, não transmite qualquer informação que faça coincidir estes nomes com o seu desempenho específico como oficiais da comuna islâmica de Loulé. Mas significativa é, desde logo, esta omissão, por parte dos representantes concelhios, nas actas destas reuniões maiores, que expressamente consagram a titulação das autoridades municipais mas calam as dos muçulmanos e dos judeus, reduzindo a sua expressão identitária e esvaziando o significado institucional de *comuna*. A comunidade, o *concelho*, é, pois, apreendida no seu sentido mais lato, como uma convergência de *todos* os moradores de um espaço claramente adscrito a uma autoridade bem definida. Paradigmático desta percepção é o pregão lançado na urbe em 1492-XI-3: "(...) *ouvij de mandado do Corregedor (...) todollos moradores desta villa e seu termo scilicet christãos mouros e Judeus se façam prestes (...) pera fazer o camjnho daqui atee ponte d'ator e pera sse coreger a dicta ponte*"<sup>110</sup> Como tal, o único relacionamento institucional concebido é-o unilateralmente, enquanto expressão consentida e, provavelmente, encorajada a nível desse espaço comum (não apenas físico, mas também de debate e troca livre de opiniões), numa *democraticidade* que, não obstante, ao equiparar mouros e judeus a vizinhos, também os remete para um plano individual de subordinação à instituição concelhia, que se pode, mesmo, revelar desestruturador dos próprios laços comunais. Enfim, este alargamento de uma prática concreta de vizinhança, se, de facto, remete para uma mentalidade, indubitavelmente hierarquizada em função dos pressupostos religiosos, mas aparentemente não marcada por laivos de discriminação, privilegia uma participação baseada nas relações individualizadas e não institucionalizadas. O concelho impõe-se, indubitavelmente (pelo menos no seu próprio discurso) como a *Instituição*.

Deste modo amplia-se a interacção dos mudéjares louletanos, enquanto indivíduos, no círculo que extravasa o mero âmbito da comunidade muçulmana local. Mais problemático, dado o silêncio das fontes, será definir a latitude desta intervenção, enquanto produção coerente e concertada de uma oligarquia comunal, definida como os *homens-bons*, ou de uma acção fragmentada e fragmentária, como pretende o concelho, dessas personalidades ou, mesmo, de elementos do *povo miúdo* islâmico. De facto, apenas numa acta se dá

---

<sup>110</sup> A.H.M.L., Livro das Vereações (1492-1495), fl. 18.



conta de uma votação de um muçulmano contrária à da maioria, na sessão de 14 de Outubro de 1487.

Os denunciados abusos contra os interesses concelhios, perpetrados por Nuno Barreto, no reguengo da Quarteira, tinham sido já objecto de um processo judicial, favorável ao município, sentença de que o arguido entretanto recorrera. Desta acção, resultara uma carta do soberano convocando os representantes municipais para comparecerem na Corte até ao primeiro dia de Novembro e aí dirimirem os seus direitos, intimação que constitui, justamente, o objectivo desta reunião alargada. A questão consiste, pois, em decidir da pertinência em prosseguir os trâmites judiciais, enviando um procurador para o efeito, proposta que conhece a aprovação da maioria, com excepção de dois votos contrários: o de um cristão, Estevão Vaz, facilmente compreensível por se tratar do amo do referido Nuno Barreto e o do mudéjar Adela (°Abd Allāh) Baboso, cujas razões ou a hipotética existência de qualquer nexos com o arguido, não são de todo enunciadas<sup>111</sup>.

No entanto, o muçulmano, já mencionado numa anterior sessão de 10 de Setembro desse mesmo ano (o que sugere a sua inserção na elite comunal) surge em 1493, justamente em associação com Estevão Vaz, o Velho, “*per juramento de sua lei*”, como responsável pelo levantamento dos lavradores que, no reguengo da Quarteira “*de Rui Barreto (...) lavravam hum moio de pam e d’ij para cima*”, em cuja categoria se inseriam treze cristãos e quatro muçulmanos (o mesmo Adela - °Abd Allāh- Baboso, seu irmão, Abraão - Abraham-, Mão - Ma<sup>c</sup>n - o Velho e Mafomede - Muḥammad- Durão)<sup>112</sup>. Já no arrolamento para os três pedidos e meio de 1460, nesse mesmo reguengo, associado, então, a Gonçalo Nunes Barreto (pai de Nuno Barreto e, provavelmente, avô de Rui Barreto) registavam-se dezasseis cristãos (incluindo o já referido Estevão Vaz) e nove muçulmanos, entre os quais, significativamente, constava um Mafomede (Muḥammad) Baboso (muito provavelmente pai ou parente próximo de Adela - °Abd Allāh - e de Abraão - Abraham), cujos réditos se situariam no escalão superior de rendimentos (“*este*

<sup>111</sup> *Actas de Vereação de Loulé (Séculos XIV-XV)*, pp. 234-237.

<sup>112</sup> A.H.M.L., Livro das Vereações (1492-1495), fl. 46 v.

*he na moor contia mjl iijj C*)<sup>113</sup>. Estes elementos, que consignam a expressividade da exploração agrícola de população islâmica numa terra cedida pelo soberano a uma linhagem local, justificando, por um lado, as relações que se delineiam entre Adela (°Abd Allāh) Baboso e o referido senhor, parecem perspectivar uma tomada de posição individual de um membro da elite islâmica, cujos interesses o aproximariam mais de outros elementos da comunidade cristã do que do conjunto dos seus congéneres islâmicos. Mas, reiteremo-lo, mesmo que, pelo contrário, actuasse como representante da comuna, é mais que provável que tal facto fosse deliberadamente ignorado e não verbalizado pelos responsáveis pela produção das actas.

A pretendida uniformidade de actuação concelhia face à população deste centro urbano reflecte-se, igualmente, na problemática da regulamentação do mercado. E, se pelo menos em Lisboa e Évora, as posturas municipais consignam um etnocentrismo religioso, deliberadamente obstaculizador da acção concorrente dos muçulmanos, a realidade de Loulé contrapõe o que parece uma absoluta ausência de qualquer intento de marginalização dos elementos minoritários e de inerente legislação segregacionista. As posturas, neste aspecto, são abrangentes, revelando, uma vez mais, uma conceptualização totalizante de concelho.

Assim, a grande riqueza deste núcleo urbano baseia-se na produção de figo e de passa, *“que he todo prol do lugar”*, cuja comercialização passará, por decisão camarária de 6 de Outubro de 1403, a ser obrigatoriamente fiscalizada por um corretor, segundo um preço *“certo declarado”*. Tal decisão justifica-se porquanto, sendo a oferta superior à procura, os produtores *“de desvairadas condiições especialmente mouros (...) abatiam as bendas”* e transaccionavam sem qualquer fiscalização<sup>114</sup>. Deste modo, e a partir dessa data, a comercialização passa a ser estritamente controlada pelo concelho, sem, ao que parece, a medida gerar uma grande contestação, pese à subordinação dos muçulmanos ao efectivo controle do escoamento dos seus produtos agrícolas, em consonância, aliás, com o que se verifica com a demais população de

<sup>113</sup> Academia das Ciências, Série Azul, cód. 403, fl. 149 v. O carácter tardio da transcrição deste diploma leva a que muitos nomes muçulmanos sejam sujeitos a deturpação, nomeadamente no que especificamente a Mafomede Baboso se refere, que aparece transcrito como “maffomede barroso”.

<sup>114</sup> *Actas de Vereação de Loulé (Séculos XIV-XV)*, pp. 143-144.

Loulé. No entanto, registam-se, por vezes, resistências pontuais, como se verifica, na segunda metade do séc. XV, com o alcaide da comuna muçulmana Ale (°Ali) Baboso, que entregou ao responsável municipal apenas parte da sua produção, quatro peças de passa (pelo que recebeu a quantia de 93 reais e 3 pretos), referenciando-se expressamente a deliberação deste acto, justificado porque “*nom qujs majs dar*”<sup>115</sup>.

A referência à autoridade máxima da comuna remete para uma clara percepção do que constituía a realidade interna dessa entidade jurídica. Mas que se verbaliza, tão somente, em contextos alheios a qualquer conteúdo institucional, enquanto aposição identificativa, mas não tradutora do exercício das cabais competências desses oficiais. Paradoxalmente, o feito comunal, invisível no discurso orgânico do concelho, é, não obstante, recuperado, como referente institucionalmente descontextualizado, na caracterização individualizada de elementos avulsos.

Deste modo, o alcaide Ale (°Ali) Baboso é referenciado, apenas, enquanto um dos muitos produtores agrícolas de figo e de passas. Em 1487 e 1488 menciona-se Azmete (Aḥmad), “*capelam dos mouros*” em função do arrendamento de propriedades ao concelho<sup>116</sup>. Em finais do séc. XIV, um muçulmano é identificado como “*filho de mofarichj [Mufarriğ] que ffoj Alcaide*”<sup>117</sup> e, em 1404, foi entregue “*a brafame [Ibrāhim] filho do creligo*” como vedor das obras realizadas na Porta de Faro, a quantia de 350 libras, para pagamento dos mestres que aí trabalharam<sup>118</sup>.

O sistémico posicionamento totalizante do concelho veicula, pois, a subalternidade dos laços institucionais comuna/município, aos pessoais, vizinho/concelho. O discurso remete, aliás, para um único testemunho de uma acção concertada do colectivo islâmico, cuja apresentação pública dos respectivos agravos é feita, significativamente, pelo juiz e oficiais concelhios, aos “*fidalgos e caualeiros e escudeiros e pouo*” reunidos para esse efeito. Os

<sup>115</sup> A.H.M.L., Livro de Receita e Despesa (séc. XV), fl. 12 v.; publicado: Alberto Iria, *O Algarve e os Descobrimientos* (= *Descobrimientos Portugueses: Documentos para a sua História*, publicação e prefácio de João Martins da Silva Marques, Vol. II / Tomos I e II), Tomo II, doc. 13, p. 468.

<sup>116</sup> *Actas de Vereação de Loulé (Séculos XIV-XV)*, pp. 241-245 e pp. 249-250.

<sup>117</sup> A.H.M.L., Livro de Receita e Despesa (1375-1376), fl. 16.

<sup>118</sup> A.H.M.L., Livro de Receita e Despesa (1403-1404), fl. 4.

“*mouros da mourarja da dicta villa*” protestavam contra o facto de servir continuamente durante oito meses, do que recebiam “*grande opressam e fadiga*”, requerendo que os escusassem “*de tal guarda*” e sugerindo não haver guardas na vila, dando-se antes pregão para que ninguém acolhesse nenhuma pessoa de fora parte, sob certa pena. Embora não seja especificada a razão desta vigilância<sup>119</sup>, foi acordado “*pellas majs vozees*” que, porquanto na dita urbe as necessidades de prevenção ainda se faziam sentir, fossem colocados guardas pelos caminhos, nas quais participariam os representantes de todas as camadas sociais sem excepção, incluindo, também, mouros e judeus<sup>120</sup>. O diploma afere uma completa subordinação da comuna aos ditames municipais, quer no serviço a que foi compelida, quer na recorrência às respectivas autoridades para o levantamento do mesmo, numa situação de facto, corrigida e assumida paritariamente por todos os vizinhos do concelho.

Esta horizontalidade conceptual de *vizinhança* reflecte-se, também, ao nível das actividades económicas, em que a dinâmica muçulmana, ao contrário do que se verifica noutros centros urbanos (nomeadamente Lisboa, Santarém ou Évora), se perspectiva, fundamentalmente, na vitalidade de uma exploração agrícola, significativa no contexto local e, para mais, concretizada, por vezes, em parceria com cristãos.

De um código de receita e despesa do concelho, da segunda metade do séc. XV<sup>121</sup>, com um total de vinte fólios, integralmente preenchidos pelos registos de recebimento e pagamento de passas e figos (cuja responsabilidade

<sup>119</sup> É possível, embora problemático, dado que se invoca a necessidade de protecção da urbe, que esta situação se relacione com a questão dos judeus expulsos de Castela. De facto, as autoridades concelhias determinam a execução de “*roles*” da população judaica e a vigilância da respectiva judiaria, à qual se não podia acolher nenhum judeu de fora, sem primeiramente “*nom jurar as guardas*” (1493-II-17) - A.H.M.L., Livro das Vereações (1492-1495), fls. 36-36 v. Em 24-VII-1493, o concelho recebe, mesmo, alvará régio decretando a pena de morte para os que acolherem os conversos proscritos pelos reis católicos - A.H.M.L., Livro das Vereações (1492-1495), fl. 64.

<sup>120</sup> A.H.M.L., Livro das Vereações (1492-1495), fls. 60 – 60 v.

<sup>121</sup> A.H.M.L., Livro de Receita e Despesa (séc. XV); publicado: Alberto Iria, *O Algarve e os Descobrimientos*, Tomo II, doc. 13, pp. 449-476. Remeteu-se a datação do diploma para a segunda metade da centúria quatrocentista, tendo em consideração os parâmetros cronológicos fornecidos por documentação complementar na referência aos nomes dos muçulmanos e cristãos aí consignados, nomeadamente Nuno Barreto e o alcaide Ali (‘Ali) Baboso, cuja eleição pela comunidade será ratificada pelo soberano em 1468-I-20 - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 35, fl. 62. Alberto Iria refere as dificuldades de datação, inexistente no código por se encontrar incompleto, considerando, contudo, a sua posterioridade relativamente a outro similar de 11-II-1412 (Alberto Iria, *O Algarve e os Descobrimientos*, Tomo II, p. 449).

competia, no primeiro caso, a Vasco Afonso e, no último, a Diogo Álvares), ressalta claramente a importância da população islâmica no contexto agrícola e demográfico de Loulé. Assim, de entre um total de 67% de cristãos referenciados (dos quais 84,8% do sexo masculino e 14,2% do feminino), confronta-se uma percentagem de 31% de mudéjares (97,5% de homens e 2,5% de mulheres), contra apenas 2% de judeus (representados somente por cinco indivíduos, quatro dos quais do sexo masculino). A produção destes elementos estrutura-se segundo os seguintes parâmetros:

Produção→ Produtores↓	Passas			Figos		
	Total de peças	Percentagem	Produção <i>per capita</i>	Total de peças	Percentagem	Produção <i>per capita</i>
Cristãos	1190	61,68%	7,53	620	75,28%	3,29
Muçulmanos	730	37,84%	9,24	167	24,27%	2,11
Judeus	9	0,46%	1,8	1	0,14%	1

A irrelevância da participação judaica, que não alcança sequer 1% dos totais, remete para uma quase exclusividade nesta actividade de cristãos e mudéjares, em que os últimos alcançam, mesmo, uma produtividade *per capita* superior à dos primeiros no referente à passa. Acresce, ainda, que concorrem neste arrolamento prestações francamente desproporcionadas face à média geral, como é o caso de João Pires, feitor de Vicente Gil, que cedeu 217 peças de figo e 223 de passa, e, mesmo, de um *mercador de passa*, Vasco Afonso, que entregou 140 peças (muito provavelmente recolhidas noutras zonas algarvias). Juntando estes elementos à já referida posição do alcaide islâmico, Ale (‘Alī) Baboso, que “*nom qujs majs dar*” do que quatro peças de passa, infere-se a distorção destes resultados, que relativizam, de certa forma, a superior margem percentual da produção cristã. E, neste sentido, interessa cotejar os diferentes escalões de participação de ambas as comunidades, com vista a analisar a inserção económica dos diferentes protagonistas.

Peças de passa →	1-10	11-20	21-30	31-40	< 40
Cristãos	87,97%	6,32%	2,53%	1,26%	1,89%
Muçulmanos	64,55%	21,51%	11,39%	2,53%	-----

Peças de figo →	1-10	11-20	21-30	31-40	< 40
Cristãos	87,93%	6,89%	3,44%	-----	1,72%
Muçulmanos	73,91%	21,73%	4,34%	-----	-----

As ilações possíveis permitem concluir que o estatuto económico dos muçulmanos louletanos se situa num plano intermédio superior, sendo a sua representatividade inferior no escalão mais baixo de produção e ausente no mais elevado, mas proeminente em todos os restantes<sup>122</sup>. Deste modo, a situação destes mudéjares aponta para uma inserção bem conseguida e, mesmo, de certa prosperidade, a nível do panorama agrícola local, corroborada, aliás, por outras informações complementares.

No levantamento *“dos Lavradores privylijados (sic) que sse acharom que lavrivam (sic) no rregengo de quarteyra que he de gonçallo nunez barreto”*, realizado por ocasião dos três pedidos e meio de 1460<sup>123</sup>, são referidos dezasseis cristãos e nove muçulmanos. Dos primeiros, apenas dois entram no escalão da *“mor quantia”* ou *“taxa mor”*, fixada em 1400rs. (numa percentagem de apenas 12,5%), enquanto, para os últimos, esse número se eleva para cerca de metade. É certo que alguns problemas se devem ter colocado nesta taxação. Assim, Mão (Ma<sup>c</sup>n), o Moço, *“avalliado em beens de XXXij”*, foi *“corrigido per os percuradores que merece de pagar em taxa moor”* o mesmo acontecendo com Azmete (Aḥmad) Durão, cujos bens foram, igualmente, considerados subavaliados. Por outro lado, encontra-se um caso excepcional, o de Brafome (Ibrāhīm) Burel, cuja avaliação sobrepassa esse valor, mas que é *“priuilegiado per privylegio d el Rey”*<sup>124</sup>.

Mais ainda, na questão dos arrendamentos de propriedades do concelho, os mudéjares louletanos revelam uma vitalidade que os coloca em plano de igualdade com os seus congéneres cristãos.

<sup>122</sup> Os judeus, omissos nesta tabela, integram, sem excepção o nível produtivo mais baixo.

<sup>123</sup> Informação e transcrição do documento de Maria de Fátima Botão. Sobre este pedido cf. Maria de Fátima Botão, *“A contribuição das fortunas louletanas nas despesas públicas do Portugal Medieval”*, in *Al-Ully* 8 (2001/02), pp. 123 – 146.

<sup>124</sup> Academia das Ciências, Série Azul, cód. 403, fls. 148 v. – 150 v. Em 1493, embora com base noutra categorização, a percentagem dos muçulmanos que, se incluíam entre os maiores produtores da Quarteira, era apenas de 23,52%, face aos 76,47% dos cristãos - *Actas de Vereação de Loulé (Séculos XIV-XV)*, pp. 241-245.

Azmete (Aḥmad) Louseiro é, em 1408, hortelão da Horta Nova, agravando-se ao concelho do facto de não a poder regar com as águas de Caganai, juntamente com os ferregeais a ela pertencentes, por se temer dos donos dos moinhos *“que sam poderossos e ell he pobre mourro”*. A situação é-lhe corrigida determinando-se que utilize essas águas aos domingos, *“bisto como os moynhos nem ham de moer ao dicto dia (1408-III-31)”*<sup>125</sup>. Em 1424<sup>126</sup> o concelho pretende arrematar a produção das várzeas de Bilhas, tendo a proposta mais elevada pertencido a Ale (°Ali) Pantorro, que ofereceu dois moios e quarenta alqueires de trigo e um moio de cevada depositado nas eiras, *“em saluo pera o Conçelho”*, devendo, posteriormente, entregar, ainda, vinte e cinco alqueires de trigo e um moio de cevada. Trata-se de uma situação de parceria, figurando como *“ffyadores e parçeyros aa dicta Renda”*, Azmete Mão (Aḥmad Ma°n), Mafomede Pequim (Muḥammad Bassām) e Mafomede (Muḥammad), neto do Lixbonim. O referido Ale (°Ali) Pantorro entregou, de facto, nas fangas da vila, perante o ouvidor Vasco Eanes, desses *“mouros que tiveram as uarzeas semeadas”*, dois moios e 41 alqueires de trigo, distribuídos da seguinte forma: de Omar (°Umar) Bochechas, um moio e dez alqueires; de Azmete Mão (Aḥmad Ma°n) e de Ale (°Ali) Lixbonim, 40 alqueires, do neto do Lixbonim, 22 alqueires e meio e de Ale (°Ali) Pantorro, 28 alqueires e meio. Assim estes mudéjares contribuíram com *“mays um alqueire de trigo do que lhe montaua de pagar e fezerom d’el graça a Fernão Lourenço escriuam por quanto lhe ha de dar Recadaçom do dicto trigo”*<sup>127</sup>. A cevada entregue, na quantidade acordada, foi depositada em duas eiras das referidas várzeas, sob controlo do oficial Gil Vasques<sup>128</sup>.

<sup>125</sup> *Actas de Vereação de Loulé (Séculos XIV-XV)*, p. 173.

<sup>126</sup> O diploma não se encontra expressamente datado, mas é tresladado depois de outro que apresenta essa cronologia, que foi adoptada dado o carácter temporalmente sequenciado do código.

<sup>127</sup> Tiradas as despesas, nomeadamente com o transporte desse cereal, o pagamento ao escrivão e o aluguer de dois seirões, os dois moios e 29 alqueires e meio restantes foram vendidos a 26 rs. o alqueire, num total de 3.807 rs, ficando *“em saluo ao conçelho”*, depois de descontada a sisa, correspondente à quantia de 3.098 rs. e meio.

<sup>128</sup> Desse moio de cevada foram retirados dois alqueires para o transporte e um alqueire para o aluguer de um seirão, tendo sido vendido a 10 rs. o alqueire, que rendeu, já descontada a sisa, 411 rs. e meio - A.H.M.L., Livro de Receita e Despesa (1423-1425), fls. 12-12 v.

No ano de 1487 o município manda que andem em pregão as terras da Retorta e o cardal do almargem, por ter sido acordado “*per todo o Concelho*” que o mesmo se arrendasse, para custear o envio de um procurador à corte, no processo contra Nuno Barreto. Este entendimento pressupunha que no acto de arrematação fosse imediatamente paga a quantia acordada, sendo o maior lançamento o de Azmete (Aḥmad), “*capelam dos mouros*”, o qual ofereceu onze mil e quinhentos reais. O porteiro apregoou essa cifra “*por Esa villa e mouraria*”, não se encontrando, contudo, quem mais oferecesse, pelo que a propriedade lhe foi arrematada (1487-XI-18)<sup>129</sup>. Em 29 de Janeiro do ano seguinte, o concelho arrenda a Brafome (Ibrāhīm) Vogado as terras das várzeas de Bilhas pela oferta de 4.500 reais. Neste caso concreto, o muçulmano actua como representante de um conjunto de indivíduos, João Neto, Afonso Eanes e o mesmo Azmete (Aḥmad), capelão, cujo comprometimento consistia na divisão do terreno em cinco parcelas, três para os referidos cristãos e duas para os mudéjares<sup>130</sup>.

Ressalve-se, contudo, que a participação muçulmana na vida económica concelhia não se circunscreve apenas às actividades agrícolas. Por um lado, a complementar criação de gado, nomeadamente de cabras e vacas, é expressamente mencionada em relação aos mudéjares louletanos<sup>131</sup>; por outro, detecta-se, igualmente, a sua concorrência a nível dos ofícios mecânicos, numa acumulação com o labor agro-pecuário, característica da vivência medieval e que, logicamente, se evidenciará com mais premência num pequeno centro urbano, como é o caso de Loulé. Assim, se são especificamente referenciados os mouros sapateiros, enquanto grupo<sup>132</sup> (à semelhança, aliás, do que se verifica em praticamente todas as urbes em que se inserem comunas islâmicas), existem igualmente referências isoladas a

<sup>129</sup> *Actas de Vereação de Loulé (Séculos XIV-XV)*, pp. 241-245.

<sup>130</sup> *Idem*, pp. 249-250.

<sup>131</sup> O mouro Mão (Maḥn) trazia, em 1493, uma vaca na adua, conjuntamente com mais quinze cristãos - A.H.M.L., Livro das Vereações (1492-1495), fl. 65 v. —, referindo, uma postura do concelho, as cabras “*que se criam na dicta villa e mouraria*” - *Actas de Vereação de Loulé (Séculos XIV-XV)*, p. 181.

<sup>132</sup> O concelho determina que os sapateiros cristãos, judeus e mouros compareçam na feira às segundas-feiras para vender a respectiva produção - *Actas de Vereação de Loulé (Séculos XIV-XV)*, p. 95 - o que é corrigido pelo corregedor da comarca relativamente aos últimos, concedendo-lhes que apenas o comecem a fazer a partir do dia de S. Miguel de Setembro



cordoeiros<sup>133</sup>, oleiros<sup>134</sup>, ferradores<sup>135</sup>, albardeiros<sup>136</sup> e carvoeiros<sup>137</sup>. Verifica-se, mesmo, a recorrência de mouros lisboetas, Puxare e outro “sseu parçeiro” às olarias do concelho, sitas no termo da vila, num local justamente denominado de Telheiros (“*onde estavam os telheiros para fazer telha com suas alagoas*”<sup>138</sup>), as quais tiveram alugadas por um mês<sup>139</sup>.

As relações horizontais propugnadas pela instituição concelhia parecem reflectir-se na própria convivialidade inter-pessoal. Perspectivam-se, de facto, situações que ultrapassam os condicionalismos da alteridade religiosa, como se verifica com Brafome (Ibrāhim) Vogado que, relativamente às várzeas de Bilhas, actua como representante de um colectivo em que figuram dois cristãos, ou ainda, de casos inversos em que são os cristãos a assumir os interesses dos mudéjares. Em 1412 (X-10) Gonçalo Calvo actua como procurador de Azmete (Aḥmad) Louseiro<sup>140</sup> e, na segunda metade da centúria quatrocentista, Gonçalo Rodrigues Nortada recebe a quantia de 450 rs. pelas doze peças de figo cedidas ao responsável concelhio por Ale (‘Alī) Penino, expressamente “*per seu mandado*”<sup>141</sup>. Mais profundamente, ainda, se projectam estes moldes de coexistência nas iniciativas concelhias em favor de três indivíduos muçulmanos, moradores em Loulé, cujas prerrogativas solicitadas, contendem, paradoxalmente, com o próprio prol municipal.

Em 1456 (VII-5), Mafarriche Pequim (Mufarriḡ Bassām), servidor do rei, contesta a carta régia outorgada à comuna para que não fossem

(1402-VII-1) - *Idem*, pp. 96-98.

<sup>133</sup> Jufez (Yūsuf) Andagulho e Brafome (Ibrāhim) Pero Fortes (1490) - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 17, fls. 109; 110 v.-111

<sup>134</sup> Tamry, também produtor de figo e Ali (‘Alī) - A.H.M.L., Livro de Receita e Despesa (1375-376), fl. 12 e fl. 16. Na segunda metade do séc. XV, regista-se Çoleima (Sulaymān), produtor de figo e passa - A.H.M.L., Livro de Receita e Despesa (séc. XV) fl. 5; publicado: Alberto Iria, *O Algarve e os Descobrimentos*, Tomo II, doc. 13, p. 476 - e, em 1479, “*huum mouro oleiro*” - A.H.M.L., Juiz dos Órfãos (1479), fl. 2 v.

<sup>135</sup> Brafome (Ibrāhim) Vara (1483) - A.H.M.L., Livro de Receita e Despesa (1483), fl. não numerado (entre o 3 e o 16).

<sup>136</sup> Adela (‘Abd Allāh), referido na 2ª metade do séc. XV - A.H.M.L., Livro de Receita e Despesa (séc. XV) fl. 9; publicado: Alberto Iria, *O Algarve e os Descobrimentos*, Tomo II, doc. 13, p. 461.

<sup>137</sup> Çoleima (Sulaymān), também produtor de figo e passa - A.H.M.L., Livro de Receita e Despesa (séc. XV) fl. 5; publicado: Alberto Iria, *O Algarve e os Descobrimentos*, Tomo II, doc. 13, p. 456.

<sup>138</sup> *Actas de Vereação de Loulé (Séculos XIV-XV)*, pp. 254-255.

<sup>139</sup> A.H.M.L., Livro de Receita e Despesa (1450-1451), fl. 14.

<sup>140</sup> A.H.M.L., Livro de Receita e Despesa (1412-1414), fl. 1.

<sup>141</sup> A.H.M.L., Livro de Receita e Despesa (séc. XV) fl. 2 v.; publicado: Alberto Iria, *O Algarve e*

guardadas as imunidades dos privilegiados, apresentando um diploma a seu favor dos concelhos de Faro, Loulé e Tavira, municípios que intercedem ainda uma vez mais no desenrolar do processo, cujo desfecho acaba por ser propício ao muçulmano, em detrimento dos interesses comunais<sup>142</sup>. Em 1459 (I-8) Brafome (Ibrâhîm) Burel recebe carta régia de privilégio isentando-o da participação em peitas, empréstimos, fintas e talhas lançados pelo concelho ou pelo monarca, de contribuir nos encargos da comuna, de ter cavalo e armas, posto que para isso tivesse quantia, e de comparecer em alardo. O requerimento fora apresentado "*pellos dos concelhos E homens boons*" de Loulé, Tavira e Faro, justificando essa pretensão pelo facto de, quando acertavam de ir à dita vila, "*o acharem mujto verdadeiro e agasalhador de todollos boons que per sua casa vam Espeçiallmente a ellos ditos homens boons*", funcionando a sua casa como "*estallagem*", que acolhia também fidalgos, cavaleiros e "*outros bons Escudeiros que vam pera cepta E vem*"<sup>143</sup>. Exactamente nos mesmos termos<sup>144</sup> se inscreve o diploma outorgado a Mafamede (Muhammad) Raposo (1472-V-12)<sup>145</sup>, o qual figura no referido código de receita e despesa do município como um pequeno produtor de passa, da qual entregou apenas 8 peças<sup>146</sup>.

O concelho, uma vez mais, não se coíbe de interferir no funcionamento comunal (numa postura sancionada pelo soberano) ao perspectivar também a imunidade de exacções internas, que onerariam a própria colectividade islâmica. Mas é significativa a diligência realizada a favor destes três vizinhos muçulmanos, tanto mais quanto esta se apresenta como um caso apenas repetido, uma vez mais, no panorama nacional da outorga de privilégios

---

os *Descobrimientos*, Tomo II, doc. 13, p.452.

<sup>142</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 13, fl. 56.

<sup>143</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 36, fls. 142 v.-143; publicado: Humberto C. Baquero Moreno, *Os Mudéjares no Portugal Medieval*, Porto, 1994, pp. 25-26.

<sup>144</sup> Com excepção da referência a Ceuta, substituída, neste caso, pelos fidalgos, cavaleiros e escudeiros "*que vão pera o dicto nosso Regno*". Documento referido em: Gama Barros, "Judeus e Mouros em Portugal em tempos passados", in *Revista Lusitana*, 35 (1937), p. 195; Leite de Vasconcelos, *Etnografia Portuguesa. Tentame de sistematização*, vol. IV, ampliado com nova informação de M. Viegas Guerreiro, notícia introdutória notas e conclusão de Orlando Ribeiro, Lisboa, 1982. p.315.

<sup>145</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 33, fl. 156.

<sup>146</sup> A.H.M.L., Livro de Receita e Despesa (séc. XV) fl. 3; publicado: Alberto Iria, *O Algarve e os Descobrimientos*, Tomo II, doc. 13, p. 453.

individuais<sup>147</sup>, em que a verbalização expressa dos solicitantes remete, tão somente, para ingerências singulares e, normalmente, vinculativas de relações verticais de poder (cf. Anexo – Quadro 6). Cotejando, aliás, com os restantes diplomas de imunidade concedidos aos muçulmanos louletanos, corrobora-se a excepcionalidade desta intervenção, na emergência de parâmetros globais comuns, em que avulta a intercessão de membros da nobreza, como do fidalgo João de Ataíde (1468-I-22)<sup>148</sup>, do cavaleiro Rui Lourenço Velho (1471-IX-12)<sup>149</sup>, de Mécia Rodrigues, mãe do também fidalgo Fernão de Queirós (1475-III-1)<sup>150</sup> e, mesmo, da própria infanta D. Beatriz, mãe de D. Manuel (1480-V-30)<sup>151</sup>. Justificadamente se agravava, pois, a comuna, dos privilégios outorgados pelo monarca a certos muçulmanos “*a Requirimento d'alguns fidalgos a que seruem e som acostados*” (1456-II-4)<sup>152</sup>.

Estes elementos veiculam, desde logo, a interacção de outros protagonistas no espaço concelhio, muito concretamente, com a comuna muçulmana dessa localidade, aferindo que, pese ao discurso totalizante do município, se registam diferentes registos de adscrição, religiosos, sociais e, mesmo, políticos. E se a instituição *comuna* se revela deliberadamente ausente dos discursos de poder vinculativos ao concelho, essa realidade interna emerge através de outras tipologias documentais, colidindo com as intenções de silenciamento e de subordinação plena aos ditames concelhios.

Por um lado, os diplomas régios referentes aos oficiais comunais, corroboram a vitalidade interna dessa instituição e a manutenção de quadros administrativos próprios.

Em 1468 (I-20) é ratificada a eleição do já referido alcaide Ale (‘Ali) Baboso, por um período de três anos, numa votação que parece não ter sido unânime, mencionando-se que o diploma do respectivo acto, “*Foy apresentada da parte d'alguns mouros da cumuna dos mouros de loule*

<sup>147</sup> Apenas se verifica uma situação similar com outro mouro algarvio, Adela (‘Abd Alláh) Çado, cujos privilégios são solicitados pelos procuradores dos concelhos de Silves, Faro e Loulé, justificando-se, contudo, por ser o único albardeiro à disposição dos três municípios e por pretender abandonar a terra - I.A.N./T.T., Livro 3 de Guadiana, fl. 236.

<sup>148</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 35, fl. 15.

<sup>149</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 38, fl. 68 v.

<sup>150</sup> *Idem* livro 30, fl. 157 v.

<sup>151</sup> *Idem*, livro 32, fl. 158 v.

<sup>152</sup> *Idem*, livro 13, fl. 177 v.

(...) *per conhecerem ale baboso seu ujinho E naturall por amado E bom E tall que lhes guardara seu priuilegios E liberdades E os mantera comprimento em justiça*"<sup>153</sup>. O ofício de escrivão da comuna, também ele, numa primeira fase, sujeito a parâmetros electivos da comunidade, revela-se melhor documentado a partir de finais do sév. XIV, sendo exercido até 1397 por Mafamede (Muḥammad) Parela, posteriormente por Ale (‘Alī) Lixbonim, ao qual se segue Jufez Alquinene (Yūsuf al-Kinānī)<sup>154</sup>. Em 1482, contudo, o exercício deste cargo encontra-se dividido entre duas personagens, Brafome Alquinene (Ibrāhīm al-Kinānī) e Mafamede (Muḥammad) Baboso, que o desempenham até, pelo menos, Março de 1496<sup>155</sup>. Registam-se, também, as menções já referidas ao almotacé e ao capelão da comuna e, ainda, ao almoxarife (designado, noutros contextos, como o juiz dos direitos régios), sendo, em 1445 (XII-20), confirmados os privilégios de Çaide (Sa‘īd) Franqueado e seus filhos, porquanto eram da linhagem de Bom Barom (Abū Hārūn), *almoxarife* mouro já falecido, que fora morador em Loulé<sup>156</sup>.

Sem pretender, neste ponto, avançar ainda sobre a análise da orgânica interna da comuna muçulmana, retenhamos contudo um aspecto: o da inexistência de qualquer referência ao tabelionato, pelo menos a partir do meados do séc. XV, remetendo os actos notariais da instituição para um teórico controle absoluto do tabelião da urbe. Esta apreensão de competências parece prolongar, contudo, no plano simbólico, uma hierarquização decorrente dos próprios parâmetros mentais da sociedade coeva, plenamente assumida pelos burocratas régios: a *escrivantina* da comuna, por antítese ao *tabelionato* do concelho, cristaliza, no plano lexical, a inferioridade da instituição muçulmana face à sua congénere cristã, pese, contudo, à partilha de algumas

<sup>153</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 35, fl. 52

<sup>154</sup> Em 1397-X-30, D. João I confirma a eleição de Ale (‘Alī)Lixbonim no cargo de escrivão da comuna, em substituição de Mafamede (Muḥammad) Parela, que *“Era Ja mujto velho E tall que do dicto ofiçio nom podia husar”*, diploma confirmado em 1440-III-4 - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 20, fl. 52 v. Em 1477-IX-6 é nomeado Jufez Alquinene (Yūsuf al-Kinānī), *“por aquella guissa e maneira que o era alle lixbonym que o dicto ofiçio tijna per mjnha carta E se ora finou”*, confirmado em 1482-IV-25-I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 6, fl. 38 v.

<sup>155</sup> As corroborações régias da sentença que determinou a divisão das competências entre os dois escrivães da comuna registam-se, em 1496-III-14 para Mafamede (Muḥammad) Baboso - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 26, fl. 81 v.- 82 - e em 1496-III-15 para Brafome Alquinene (Ibrāhīm al-Kinānī) - *Idem*, livro 34, fls. 49 - 49 v.

<sup>156</sup> I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 25, fl. 94 v.

competências afins. E este aspecto reflecte-se tanto em Loulé, como no conjunto dos grupos mudéjares do país, numa intervenção que não deixa de se revelar estruturadora (ou, paradoxalmente, desestruturadora) dos próprios contornos institucionais dessas comunidades.

É, aliás, através da referida escrivãinha da câmara da comuna de Loulé, que se perspectiva a adscrição desta comuna a uma outra realidade, a do grupo muçulmano, entendido no seu sentido mais global.

A 18 dias do mês de Junho de 1488, juntaram-se, em Lisboa, nas casas de morada do capelão Mafamede (Muhammad) Láparo, alguns membros da elite comunal dessa cidade (o referido capelão, Mafamede - Muhammad- Abranteiro, Ale -cAli- Láparo e Brafeme - Ibrāhīm-Capelão<sup>157</sup>) e um notável marroquino, provavelmente, mesmo um *hākīm* (juiz), designado como *cavaleiro da casa de Azamor*<sup>158</sup>. O objectivo deste encontro era o de dirimir, como juizes alvedrios, um diferendo entre Brafome Alquinene (Ibrāhīm al-Kināni) e Mafamede (Muhammad) Baboso, ambos presentes ao acto, “*por Razom dos officios (sic) da escripujninha da camara da cumuna de loule E sobre a escripuynha dos horfoos*”, não obstante o processo se encontrar perante o chanceler-mor. Ambos os muçulmanos apresentaram uma escritura pública, pela qual se obrigavam a aceitar o resultado deste veredicto, tendo sido directamente ouvidas as suas alegações e consultados os respectivos comprovativos de habilitação ao cargo de escrivão da comuna. A sentença, emitida “*per modo de atalho segundo deus e nossas comçiemçias por avitar dantre elles grramdes odios e mall quemças que per este casso eram antre elles e esperauam de muyto mais ao diante serem e por lhes escusar guastos e despesas e por Razom de llonguas demandas*”, propugnava uma divisão de competências e de réditos: para Mafamede (Muhammad) Baboso, o “*oficio da escripuanjinha*

<sup>157</sup> Provavelmente o responsável pela mesquita pequena da mouraria de Lisboa, sendo expressamente designado Mafamede (Muhammad) Láparo como “*capellam dos mourros desta cidade*”.

<sup>158</sup> Esta personagem é referido como “Acaide Alfaim” - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 6, fl. 38 v. - “Caide Alfaquim” - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 26, fl. 81 v.- 82 - e “Çaide Alfaim” - *Idem*, livro 34, fis. 49 - 49 v. O primeiro termo pode traduzir, em árabe, ou o nome próprio Sa‘id ou o título de “Dom”, devendo, o segundo termo, reflectir, a sua condição, transitória ou permanente, de juiz (*hākīm*) - cf. nota 44 do Capítulo 2 e nota 78 *infra*.

*da camara com as cartas das arras arauigas tam somente”; para Brafome Alquenine (Ibrāhīm al-Kinānī) “a outra escripujninha dos horfoos com a liberdade da cumuna da escusacam das peitas fintas talhas emcarreguos da cumuna e mais duzentos rreaes cada huum anno”<sup>159</sup>.*

O diploma, sujeito a ratificação régia, impõe-se enquanto testemunho de uma verticalidade de relações institucionais dentro do próprio feito islâmico português. O vector da identidade religiosa, enquanto registo unificador ultrapassa, pois, o espaço físico meramente local, projectando-se a um nível *nacional* mais lato, em que a comuna lisboeta se perfila enquanto paradigma institucional, imposto pelo soberano, mas também assumido, pelo menos pela comunidade de Loulé<sup>160</sup>. Outro aspecto, não menos significativo é, no entanto, de salientar: a recorrência a um acto de julgamento mais institucionalizado do que propriamente institucional.

De facto, se a lei contempla a intervenção dos juizes alvedrios, como expediente extraordinário aos normais trâmites judiciais<sup>161</sup>, a utilização deste recurso pelos dois muçulmanos candidatos à escrivania da câmara verifica-se com o respectivo processo já em andamento, perante o chanceler-mor do reino. O paralelismo das duas iniciativas, em que se impõe o desfecho *muçulmano*, devidamente ratificado pelo monarca, releva para uma ambiguidade de actuação que ultrapassa o mero âmbito administrativo, e que caracterizará, de resto, o devir das comunas islâmicas do país. A constante dinâmica de adaptação e, se possível, superação, das graduais imposições e cerceamentos à sua autonomia própria, delineadas a partir do *exterior cristão* e expressas por um modelo funcionalmente burocrático, irá coagir a definição de um arquétipo orgânico interno, obrigatoriamente adoptado em função desses pressupostos e como tal, politicamente controlável. Mas tal facto não exclui outras opções e adscrições do colectivo, que deliberadamente sobrepassam um quadro administrativo superiormente sancionado, numa dialéctica entre o

<sup>159</sup> A ratificação régia do acto é de 1488-VII-25 - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 6, fl. 38 v.. Os dois muçulmanos solicitam, de D. Manuel, a confirmação dos respectivos diplomas, ambos contendo o traslado da sentença, datando o de Mafamede (Muḥammad) Baboso de 1496-III-14 - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 26, fls. 81 v.- 82 - e o de Brafome Alquenine (Ibrāhīm al-Kinānī) de 1496-III-15 - *Idem*, livro 34, fls. 49 - 49 v.

<sup>160</sup> Cf. M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, *A Comuna Muçulmana de Lisboa – sécs. XIV-XV*, especialmente pp. 163-165; “A comuna muçulmana de Lisboa: paradigma institucional”, in *Arqueologia Medieval* 7 (2001), pp. 243-247.

<sup>161</sup> *Ordenações Afonsinas*, livro III, tit. CXIII, pp. 408-413.

externo e o interno, o visível e o pretensamente impenetrável, o controle e a autonomia.

E, neste caso concreto, esta dupla orgânica ressalta claramente, não apenas na duplicidade do encaminhamento dos processos, mas sobretudo da intervenção, na acção judicial, de protagonistas não previstos pela lei geral do reino, como é o caso dos dois capelães da comuna lisboeta e, mesmo, de um *hākim* marroquino, cujo papel, ignorado pela legislação, se revela, contudo, estruturante para os parâmetros vivenciais e identitários das comunas portuguesas. Emerge, pois, excepcionalmente, uma estratégia, geralmente não consignada nos arquivos, que propugna a actuação de outros actores sociais para além dos oficialmente reconhecidos como tal.

É, também, do paradigma institucional do *foro de Lisboa*, que decorre a intervenção de uma alta personagem da sociedade portuguesa, a infanta D. Filipa, tia de D. Manuel, muito provavelmente usufrutuária dos réditos da mouraria de Loulé. Efectivamente, como foi referido, Nuno Álvares Pereira, fizera doação de todas as rendas e direitos do referido centro populacional a sua neta D. Isabel, as quais, posteriormente, transitaram para a filha desta, D. Beatriz, mãe de D. Manuel<sup>162</sup>, mas que, se devem ter fixado, algures no decurso deste processo, em sua irmã, D. Filipa. Deste modo se justificaria a sua intercessão (não datada) a favor da comuna islâmica, solicitando a seu primo, D. Afonso V, que, ao seu capelão fossem outorgados os mesmos privilégios concedidos por D. Dinis aos capelães “*dos mouros forros do arravalde da mouraria desta mjnha cidade de lixboa(...) de nom dar na mijnha pejta nem de laurar nas mjnhas vjnhas nem de ffazer outros maes foros que deuem*”, mercê ratificada por D. João II em 1486-II-4<sup>163</sup>.

A omissão da comuna muçulmana de Loulé, enquanto objecto de discurso da instituição concelhia, propugna, pois, uma noção totalizadora de *vizinhança*, abrangente de todos os indivíduos como tal, independentemente do respectivo credo religioso. Discurso que contrasta com as diferentes adscrições (assumidas ou impostas) vinculadas ao feito comunal islâmico, em que a percepção de pertença ao município constitui, tão somente, um indicador

<sup>162</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fls. 40 v. – 41.

referencial, quiçá o mais significativo, mas, de maneira alguma, o único. E se a questão da diversidade de registos e de relações se poderá generalizar ao conjunto das comunas portuguesas (embora com matizes diferenciados entre si), já a problemática da prática de *vizinhança*, como a amplitude com que se impõe em Loulé, parece matéria bem mais discutível.

De facto, como se salientou ao longo desta análise, sobressaem dissonâncias nos processos sociais em que estas comunidades se inserem: as posturas municipais relevam, em Loulé, a ausência de uma ideologia *cristianocêntrica* que se contrapõe, em Lisboa ou Évora, à depreciação da alteridade religiosa; a um intervencionismo directo e continuado de membros da alta nobreza, em Évora, mediador, mesmo, das relações entre a comuna e o concelho (que se afiguram conflituosas), perspectiva-se, inversamente, em Loulé, uma participação directa dos mudéjares na discussão e resolução das problemáticas do colectivo, entendido como uma congregação de *todos* os moradores. As posições ideológicas, bem como a mentalidade dominante, divergem, pois, em função dos contextos locais, remetendo, uma vez mais, para a *diversidade* em detrimento de uma pretensa *unidade*.

Alguns aspectos contribuirão para esta excepcionalidade do caso de Loulé. Um primeiro vector respeita a própria situação periférica do Algarve, determinante dos moldes específicos de permanência de população islâmica desde a própria *Reconquista*, e, concomitantemente, de uma familiaridade com o *muçulmano*, mais marcada do que em outras zonas do país. Mas que não explica, por si só, esta problemática. Há que considerar, dentro da própria região, as assimetrias provavelmente também determinadas pela litoralização do povoamento algarvio<sup>164</sup>, enfatizado pelo processo expansionista português. A pressão demográfica cristã estabelecerá, aliás, pressupostos de coacção que se materializam nas situações emigratórias de muçulmanos que, como referido, incidem prioritariamente nos centros urbanos litorais, Faro e Tavira.

Por outro lado, da comunidade islâmica louletana advêm também critérios de diferenciação face às suas congéneres muçulmanas, que poderão determinar moldes paritários na percepção económica e, conseqüentemente,

<sup>163</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 18, fls. 11- 11 v.

<sup>164</sup> Cf. A. H. de Oliveira Marques, *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*, (= *Nova História de Portugal*, vol. IV, direcção de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques), Lisboa, 1987, pp. 18-



*vicinal* dos seus elementos. Deste modo, a detenção de terras ou, pelo menos, o usufruto institucionalizado das mesmas, constitui uma constante que se prolonga da conquista cristã do território a 1496.

Em 1431 (XII-8) na resposta régia aos agravos da comuna, é referido o “quarto de celheiros e figueiraaes de bilhas que pello primeiro Rey que a tera [tomou aos mouros] lhajs foy leixada”, sob condição de, desse “quarto dos herdamentos da dicta billa de loulle”, pagarem, apenas, a dízima ao soberano, situação que lhe é reiterada contra a cobrança também da dízima à Igreja, intentada por Martim Eanes, prior de S. Clemente e “bigayro na dicta billa”. Introduzem-se, no entanto, algumas modulações relativamente a essas propriedades: nos casos em que as herdades tivessem sido de mouros e, posteriormente, passado para cristãos, estes eram obrigados a contribuir com a dízima das novidades, primeiro para o soberano e, depois, para a Igreja. Similarmente, nas transaccionadas de cristãos para muçulmanos (mesmo que a estes tivessem pertencido originalmente), os últimos contribuiriam com uma dupla dízima, paga previamente ao soberano e depois à Igreja. Mais ainda, é legislada a interdição de compra de qualquer propriedade muçulmana por parte de cristão, perdendo o infractor a quantia da transacção e a respectiva propriedade, que reverteria para “aaquelles mouros que lhas uenderem”, decretando-se que, se estes pretendessem vender as suas propriedades, o fizessem “a outros mouros come ssy de guisa que nom passem a mão dos christãaos”<sup>165</sup>.

A mesma postura é reafirmada num período tão tardio como 1496 (VI-21), em que D. Manuel confirma a sua mãe, D. Beatriz, um diploma outorgado a D. Isabel, sua avó materna, no qual se refere “que aos mouros da moureria da dicta villa fora apartada certa terra em modo de reguemgo em que ouvessem de lavrar curar seus gados”, obrigando os cristãos que aí ocupassem parcelas, por fuga de muçulmanos para Além-Mar, a pagar “os direitos que os mouros pagam dos outros bens

---

19.

<sup>165</sup> I.A.N./T.T, Gaveta 12, maço 1, doc. 11; Livro 1 de Direitos Reais, fl. 242. O diploma será posteriormente incluído nas *Ordenações Afonsinas* (vol. II, tit. CXI, pp. 548-552) sem, contudo, incluir o escatocolo do diploma primitivo e, conseqüentemente, a respectiva datação, e referindo que o mesmo se deveria a D. Duarte “em sendo lffante”.

*que têm*”, ou seja a respectiva dízima (1433-IX-17, confirmado em 1485-XII-3)<sup>166</sup>.

A ordenação do infante D. Duarte na protecção da propriedade muçulmana actualiza, na primeira metade do séc. XV, uma situação advinda da *Reconquista*, consignando já a legitimidade da apropriação cristã do espaço na *reserva* islâmica outorgada aquela minoria e, evitando, como tal, um conflito declarado com a Igreja. Mais significativo, ainda é o facto de a mesma se transformar numa ordenação geral do reino (pese à contestação popular), numa excepcionalidade legislativa que escapa à uniformidade propugnada pelo poder central na produção e aplicabilidade do *foro de Lisboa* ao conjunto da minoria muçulmana. A capacidade negocial da comuna de Loulé, aliada à égide do monarca, num processo que decorre da conquista cristã do território, pressupõe, pois, uma excepcional matriz de continuidade na defesa da propriedade detida, que explicaria o facto de o recuo demográfico dessa população não se revestir do mesmo dramatismo do que o verificado noutras zonas algarvias, nomeadamente em Silves. Aspecto, aliás, corroborado por uma clara superioridade da participação económica desta comunidade, que se revela, quer face às suas congéneres da região quer, mesmo, num âmbito nacional mais lato.

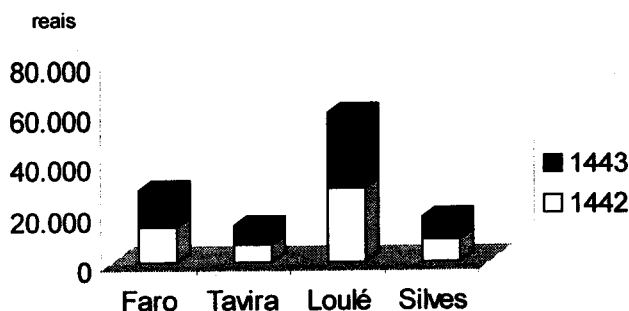
Em 1442 e 1443 os muçulmanos da região algarvia foram sujeitos à imposição de dois pedidos em cada ano, tendo a comuna de Loulé concorrido com 49% do total, face a 24% de Faro, 15% de Silves e 12% de Tavira<sup>167</sup>.

---

<sup>166</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fls. 40 v. - 41

<sup>167</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 24, fls. 3. - 3 v.; publicado: Iria Gonçalves, *Pedidos e empréstimos públicos em Portugal durante a Idade Média*, Lisboa, 1964, pp. 233-235.

Gráfico 2 - Contribuição das comunas algarvias



À data do édito de expulsão/assimilação de 1496, estes valores atingem, ainda, percentagens mais significativas, correspondendo a 56% do cômputo total, o valor da indemnização a pagar por D. Manuel à usufrutuária da renda da comunidade islâmica de Loulé, a infanta D. Beatriz, subindo essa percentagem para 59%, quando adicionados os rendimentos do foro que os muçulmanos pagavam pelas vinhas e pelo sal, na posse de D. Beatriz de Meneses<sup>168</sup>.

O *conservadorismo* social desta comunidade, assim como do próprio micro-contexto em que se insere, determina, pois, parâmetros específicos de vivência, que pressupõem um processo de integração e de consequente aculturação mais acentuado do que noutras zonas do país. E que, de facto, poderia ter marcado, desde o início da ocupação cristã, o carácter da própria exploração agrícola, em que a produção de passa se perfila (juntamente com a do figo) como um dos elementos fundamentais, em detrimento da vinícola, interdita pelos parâmetros canónicos do islão. A relativa paridade económica, enquanto assente nos vectores de usufruto e exploração da terra, é, assim, assumida como um critério de equilíbrio entre os elementos cristão e muçulmano, que, ao esbater, de facto, o vector institucional, conflui numa horizontalidade de relações *viciniais*, ausente das comunidades em que o desequilíbrio económico, sobretudo na questão da detenção da propriedade, é mais significativo. Em suma, a percepção do *outro* agudiza-se e exacerba-se

<sup>168</sup> Cf. M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, *A Comuna Muçulmana de Lisboa – sécs. XIV-XV*, pp. 25-26; Quadro 1, p. 169. Para uma análise e comparação desses valores cf. *item* 3.3.5.

pelas próprias assimetrias decorrentes da integração económica, quer elas se situem num nível inferior ou superior ao da média da população.

### 3.2. Organização interna

A orgânica da comuna muçulmana emerge, apenas, no séc. XV, consubstanciando uma cristalização processual, com o respectivo tabelionado ou escrivaninha da câmara, o alcaide, como autoridade máxima da comunidade, um conjunto de vereadores, o procurador e o juiz ou o também procurador dos direitos reais, aos quais acresce, ainda, o responsável religioso, o *imām* e, finalmente, o carniceiro<sup>169</sup>. Sinopse que enferma de uma delineação um tanto esquemática das complexidades inerentes a estas instituições e, para mais, varáveis entre si, mas que se revela, contudo, como o funcionalismo básico de todas as estruturas comunais do país, pelo menos na centúria quatrocentista.

Problemático será perspectivar a evolução cronológica desta orgânica, dada a impermeabilidade dessas comunidades, sobretudo em períodos mais recuados. De facto, o alcaide é a única figura consignada nos forais, cujo desempenho, como foi referido, remete para a prática judicial, implicitamente subordinada ao direito islâmico e cuja eleição, a partir do foral de Moura (1296) terá obrigatoriamente de passar pela indispensável confirmação régia.

No reinado de D. Dinis alguns elementos mais emergem sobre esta matéria. A própria dinâmica da supramencionada comuna, recentemente incorporada em território português, conduz à referência a um oficial, já em funções pelo menos na comuna lisboeta, que se revela capital nas relações com o soberano assim como o seu mais directo agente nessas comunidades, o juiz dos direitos reais. As questões de uma tributação incompleta, segundo os agravos dos rendeiros da mouraria de Moura, encontram uma resposta adequada na consulta ao detentor desse cargo em Lisboa, Abel Focem (Abū-l-Husayn) (1315-I-1)<sup>170</sup>, materializando claramente as competências de um funcionário de *fronteira*: se a fiscalidade é interpretada (e, concomitantemente, aplicada) em função do direito islâmico, o seu receptor é o monarca cristão;

---

<sup>169</sup> Cf. *idem*, pp. 31-42.

mais ainda, os casos de pleitos *reger-se-iam*, a título excepcional, pelo direito comum, como é consignado nas ordenações gerais do reino<sup>171</sup>, denotando as ambivalências de formação e actuação exigidas aos consignatários desse *múnus*. Data igualmente de D. Dinis o que parece constituir o primeiro reconhecimento expresso da importância do vector religioso, ao isentar, para além do alcaide, os dois *imām/s* (“capelães”) e os dois almoedãos da comuna lisboeta de quaisquer prestações tributárias, segundo é mencionado num diploma de D. Afonso IV (tresladado em 1487-V-25), que invoca as prerrogativas afins para esses mesmos oficiais da comuna de Moura<sup>172</sup>.

Estes dados fragmentários apenas serão completados a partir de finais do séc. XIV, como resultado de uma maior apetência da administração central na estruturação dos mecanismos burocráticos do país, e, concomitantemente, da sua interferência crescente na orgânica comunitária muçulmana. Deste modo, multiplicam-se os diplomas de nomeação ou confirmação régia para o desempenho dos vários cargos, ao lado dos quais se perfila outra fonte fundamental para a apreensão desta problemática, as cartas de perdão<sup>173</sup>, cujo conteúdo remete, bastas vezes, para a conflitualidade com as autoridades estabelecidas, permitindo estabelecer quais os oficiais que, em dado momento, actuam nessas comunidades e as competências que lhe são inerentes.

Um elemento significativo prende-se com as próprias designações destes oficiais, cujos referentes linguísticos se expressam em romance, num paralelismo afim ao da estrutura concelhia: procurador, vereador, tabelião, escrivão ou, ainda, juiz. Se, por um lado, tal facto advém da apreensão de uma realidade, de facto, assimilável à cristã, noutros aspectos representa uma leitura e interpretação que veiculam um esforço de *tradução* dos burocratas régios de parâmetros vivências extrínsecos e, como tal, espúrios à sua cultura. Mas que, em última análise, acabam por se constituir como os moldes intrínsecos de identificação dos próprios colectivos.

Aos vocábulos já referenciados juntam-se o de alcaide que, como já foi analisado, advém de uma etimologia árabe, mas que entra muito cedo no

<sup>170</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 3, fl. 90; cf. Capítulo I, *item* 1.2.2.

<sup>171</sup> *Ordenações Afonsinas*, livro II, tit. CI, pp. 534-535.

<sup>172</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 21, fls. 111 v.-112.

<sup>173</sup> Cf. Luís Miguel Duarte, *Justiça e criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481)*, Lisboa, 1999, p. 36.

léxico do português, e o de *almoedão* (*al-mu'addin*), termo que designa uma realidade particular, aplicável apenas no contexto islâmico, que se constitui, igualmente, como uma transferência do árabe para o português medieval. Mais curioso é o termo *capelão* utilizado para *traduzir* as competências do responsável religioso, o *imām*. Contudo, alguns elementos permitem entrever que, nos períodos mais recuados, a esta uniformidade propugnada pelo exterior, se contrapõe uma diversidade conceptual e terminológica, que reflecte uma outra realidade. Assim, como já foi anteriormente analisado, a antroponímia sugere epítetos ainda em árabe, quer apostos ao nome próprio, quer, mesmo, substituindo-o, caracterizando detentores de cargos e/ou competências específicas (paralelas ou complementares às expressas pelos diplomas cristãos), ou que se cristalizam numa nomenclatura liminarmente onomástica, testemunha de uma orgânica do passado, mais do que de uma efectiva actuação do presente.

Deste aspecto, já referenciado noutro ponto anterior deste trabalho<sup>174</sup>, sobressaem as menções a cargos militares - um *adayl* (ár. *al-dalīl*, "guia", que em português se aplica a um estatuto militar<sup>175</sup>) mouro de Lisboa, em 1262<sup>176</sup>, e vários Almocadens (ár. *al-muqaddim*, "chefe, comandante"; em português um oficial subsidiário do adail<sup>177</sup>) de Loulé, ao longo da centúria quatrocentista - , a funções de justiça ou ligadas ao direito - um *Alfaquime* (ár. *al-hākīm*, "juiz") de Santarém, em 1226 (que coexiste com o respectivo alcaide)<sup>178</sup> e o *alfaqui* (ár. *al-faqih*, "legista") dos muçulmanos de Moura, em 1312<sup>179</sup> - ou ainda, a actividades religiosas,

<sup>174</sup> Cf. Capítulo 2, item 2.4.

<sup>175</sup> Fr. Joaquim de Santa Rosa Viterbo, *Elucidário*, Edição crítica de Mário Fiúza, Vol. I, Lisboa, 1965, p. 410.

<sup>176</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 66 v.

<sup>177</sup> *Ibidem*.

<sup>178</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Chelas, maço 12, doc. 236. Embora, para a realidade de al-Andalus, seja difícil delimitar com precisão a figura do *hākīm* utilizada por vezes num sentido geral de pessoa investida de autoridade judicial pelo sultão, distinta ou não do *qāḍī*, na sua acepção restrita parece, contudo, designar um juiz inferior, dentro do âmbito da justiça corânica. Nomeado pelos *qāḍī/s*, das grandes circunscrições, competir-lhe-ia o conhecimento de casos pouco importantes e, possivelmente, nas localidades secundárias, todos o processo judicial - David Peláez Portales, *El proceso judicial en la España musulmana (Siglos VIII-XII)*, Córdoba, 2000, pp. 37-38.

<sup>179</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 4, fl. 63. Como se testemunha em dois documentos posteriores, pelo menos para esta comunidade o vocábulo era sinónimo do respectivo responsável religioso. Assim, em 1340, a mesma personagem é designada num documento como "Ezme capelam dos Mouros" e noutro como "Ezme Alfaqui" - *Chancelarias Portuguesas*.

como se verifica com muçulmanos de Lisboa, que, na centúria quatrocentista, apresentam, como segundo elemento do nome, Cacis, do árabe *qissis*, "sacerdote"<sup>180</sup>.

As referências do século XIII e inícios do XIV indiciam uma organicidade comunal mais complexa do que a meramente expressa nas (raras) fontes documentais e, simultaneamente, mais próxima de uma estrutura advinda do período de dominação islâmica. Contudo, o avançar no tempo consigna um processo de aculturação reflectido na adopção dos parâmetros da maioria e no consequente esvaziamento semântico desses termos, que se perfilam como meros elementos identificativos de uma estrutura familiar, como de resto claramente sobressai no caso dos Almocadem (*al-Muqaddim*) louletanos. Significativo deste processo revela-se o discurso de Mafamede (Muhammad) Láparo, último responsável religioso da comuna lisboeta que, como já referido, se auto-identifica como *capelão*, quer cerca de 1473, num acto público que, envolve uma questão atinente apenas a muçulmanos<sup>181</sup>, quer com posterioridade ao édito de 1496, numa carta não datada que dirige ao secretário do estado, em que se assume, ainda, como o "*capelaam que foy dos mouros*"<sup>182</sup>.

Como se perspectiva a articulação entre as competências e o desempenho destes oficiais? O desaparecimento dos arquivos comunais permite apenas um bosquejo grosseiro e imperfeito das vivências comunitárias neste particular, remetendo para uma análise filtrada a partir dos parcos indícios do diplomatário cristão.

---

D. Afonso IV, ed. preparada por A.H. de Oliveira Marques, vol. III, Lisboa, 1992, docs. 263 e 264. pp. 19-20. Pese a esta progressiva assimilação, o vocábulo árabe não se perde, como o denota a sua utilização na obra de Gil Vicente: "*Ó fideputa alfaquí / albardeiro do Tojal*" (*Exortação da Guerra*); "*Nam, mas vay-te tu ao Crato / porque Mafoma e Mafamede/ Alfaquí e Alfaqueque sam do Bispo d'Alem Crasto*" (*Nau de Amores*) – Cf. *Obras de Gil Vicente*, Porto, 1965, p. 205 e p. 1178.

<sup>180</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 11, fl. 6 v.; Colegiada de Santa Marinha, maço 5, doc. 195. O termo "cacis" será, curiosamente, adoptado pelos mouriscos estantes em Portugal para designar o respectivo responsável religioso, possivelmente por mimetismo com a sociedade cristã – cf. Rogério Ribas, "Práticas religiosas dos mouriscos em Portugal (segundo os processos inquisitoriais)", in *Islão Minoritário na Península Ibérica*, ed. de Adel Sidarus, Lisboa, 2001, p. 71.

<sup>181</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de S. Vicente de Fora (2ª incorporação), caixa 29, doc. 18

<sup>182</sup> I.A.N./T.T., Cartas Missivas, maço 1, doc. 272

### 3.2.1. Os oficiais

Alcaide - A autoridade máxima da comuna é o alcaide, já consignado nos forais, como foi referido, em função da prática judicial, mas cujas competências abarcam realmente uma duplicidade funcional, enquanto *qādi* e *qā'id* da respectiva comunidade. De facto, se as ordenações gerais do reino prevêm expressamente a jurisdição cível e crime da comuna<sup>183</sup>, a documentação compulsada complementa um quadro mais detalhado das atribuições desse oficial, que, contudo, oscilariam em alguns aspectos, nos diferentes colectivos islâmicos do país.

No âmbito da aplicação da justiça, compete ao alcaide não somente o acto de juízo propriamente dito, como também as condições prévias de instrução do processo. Para o efeito, contava, na comuna de Lisboa, com dois homens que serviam a alcaidaria, um como carcereiro e o outro como porteiro (*"huum que guarda os presos E os prende (...) E outro que cita perante ho alcaide algumas pessoas"*), aos quais, a pedido do comum, foi outorgado por D. Fernando o privilégio de porte de armas para o desempenho dos seus ofícios, mas apenas na vigência do alcaide em exercício, cujo nome não é contudo, referido (1374-III-4)<sup>184</sup>. Os agravos dos queixosos eram, assim, dirigidos em primeira instância ao alcaide, o qual procedia à averiguação dos feitos, tirando a respectiva inquirição, no que seria, coadjuvado pelo tabelião ou escrivão da comuna.

Numa carta de perdão refere-se o facto de Azmede Benedim (Aḥmad b. <sup>c</sup>Atiyya), de Évora, ter sido preso *"pelo alcaide mouro por dizer que tirara inquiriçam"* sobre um roubo praticado na casa de Aixa (<sup>c</sup>Ā'īša) (1452-VII-5)<sup>185</sup>. A mesma infracção justifica o encarceramento de Mafarriche (Mufarriğ), morador em Loulé, acusado de *escorchar* colmeias, numa *"inquiriçom sobre furtos"*, igualmente realizada pelo alcaide da respectiva comuna (1466-VIII-22)<sup>186</sup>.

No entanto, não é concedida a este oficial a amplitude de actuação das demais autoridades locais, circunscrevendo-se estes inquéritos apenas a casos

<sup>183</sup> *Ordenações Afonsinas*, livro II, tit. LXXXVIII, pp. 529-531.

<sup>184</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Fernando, livro 1, fl. 141 v.

<sup>185</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 12, fl. 93 v.

<sup>186</sup> *Idem*, livro 14, fl. 111 v.



específicos e não a uma prática rotineira e geral que incumbia, por lei, aos juízes ordinários dos concelhos<sup>187</sup>. De facto, as referências a *inquirições devassas*<sup>188</sup>, *inquirições gerais*<sup>189</sup> ou *inquirições devassas gerais*<sup>190</sup> em que os muçulmanos são incriminados, remetem para o carácter mais lato da aplicação da justiça a nível concelhio, respeitando, curiosamente, na maioria dos casos compulsados, à infracção do interdito de relações sexuais entre os membros de diferentes credos.

Ao alcaide competiam, ainda, funções extra-judiciais relacionadas com o policiamento da mouraria e com a imposição da ordem dentro da mesma, numa similitude de atribuições do alcaide-pequeno cristão.

É assim que Iça Zobeite (ʿIsà Zubayd) fora agredido por Mafamede (Muḥammad) Zarro, sendo ele alcaide de Tavira e “*andando aas desoras guardando a dicta mouraria Segundo a sseu ofiçio pertença*” (1463-VI-28)<sup>191</sup>. Também a Brafome (Ibrāhim) Ferreiro, alcaide de Moura, feriu Adela (ʿAbd Allāh) Beiçudo, quando aquele *acudiu “como alcaide a um arroído que os Bisnetos, mouros moradores da mouraria, haviam com Cortam, outrossim mouro forro quadrilheiro da dita mouraria”* e intentava prender um Azmede (Aḥmad) Spital (1496-IV-25)<sup>192</sup>.

No entanto, as atribuições deste oficial muçulmano sobrepassavam as puramente relativas à ordem e jurisdição interna da comuna, relevando igualmente para outro tipo de *Justiça*, a inerente à defesa dos interesses dos órfãos (justificando o apelativo de “*pay (...) dos horfoons*”, aplicado ao alcaide da comuna de Lisboa, Ale Çoleima -ʿAlī Sulaymān-, em 1473<sup>193</sup>), ou ainda a relativa às taxações internas da comunidade.

Assim, em 1453 (IV-10) a comuna de Évora solicita ao soberano que lhe seja outorgado por mais cinco anos o resgate da quarentena contra o pagamento das 50 dobras de ouro *de banda castellaas*, “*com condiçom que com os dictos mouros E comuna sobr’ellos nom ajam de veer ofiçiall nosso que os aja d’aualliar nem tirar per cabeça o que cad’huum deue*

<sup>187</sup> Luís Miguel Duarte, *Justiça e Criminalidade no Portugal Medieval*, pp. 382-386.

<sup>188</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 33, fl. 208.

<sup>189</sup> *Idem*, livro 32, fl. 6; Chancelaria de D. João II, livro 8, fl. 10.

<sup>190</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 8, fl. 73.

<sup>191</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 9, fl. 120.

<sup>192</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 40, fl. 27.

*de pagar sse nom o alcaide E ofiçiaaes da dicta comuna que forem pellos anos E pellos tempos en diante que elles antre ssy lançem ssuas taixas E façam sseus costrangimentos E pagas assy E pella guissa que elles antre si acordarem que he mjlhor de sse fazer E mais com rreguardo do proueito comuum a elles todos*<sup>194</sup>

Rastreiam-se, ainda, outras situações específicas, como é o caso da acumulação com o desempenho das funções de alfaqueque, como se regista em Lisboa, em finais do séc. XIV<sup>195</sup>, ou das responsabilidades de almotaçaria por parte do alcaide de Elvas, em contraponto à existência de um oficial próprio nas comunas de Loulé e Évora, como já foi referido.

De facto, Ale (°Ali) Pote, alcaide da comuna elvense, deslocou-se à carniçaria da respectiva mouraria, por uma questão levantada pela distribuição de carne que opunha o carnicheiro judeu a uma moça cristã (1466-III-26)<sup>196</sup>. É justamente o controle dessa repartição que conduz às agressões sofridas pelos almotacés de Loulé e Évora, respectivamente Azmede (Aḥmad) Alfaro e Adela (°Abd Allāh) Caeiro, Bexigoso de alcunha. O primeiro, enquanto um Focem (Ḥusayn) Negral cortava a carne, fora insultado “*sob o seu ofiçio*” por Azmede (Aḥmad) Alfaro devido a “*huum quarto de carne de cabra*” que este tomara “*sem sua lecemça*”, e que se constituiu como a arma ofensiva, pois “*lhe dera com ella na cabeça*” (1487-I-21)<sup>197</sup>. O último, “*Repartimdo aos dictos mouros carne elle sobre seu ofiçio*”, fora agredido por um muçulmano, de seu nome Azmede (Aḥmad), acompanhado por cristãos, sem no entanto serem referidas as razões de tal acto, imputáveis, contudo, ao cabal desempenho das suas competências (1491-X-10)<sup>198</sup>.

Paradoxalmente são as atribuições contempladas por lei as mais problemáticas e as que suscitam, mesmo, uma contravenção legitimada, pelo

<sup>193</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de S. Vicente de Fora (2ª incorporação), caixa 29, doc. 18.

<sup>194</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 3 fl. 47.

<sup>195</sup> Adela (°Abd Allāh), alcaide da comuna lisboeta, deslocava-se a “*terra de mouros asy Aalem mar como Aquem mar com mouros catiuos*”, comprados ou alforriados pelos muçulmanos “*por o amor de deus (...) E vay os alo leuar como alfaceque com outras mercadorias que Alo leua*” (1371-VI-3) - *D P*, vol.I, doc. 123, p. 141.

<sup>196</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 14, fl. 58.

<sup>197</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 19, fl. 17 v.

menos no que a alguns colectivos se refere. Registemos, em primeiro lugar, algumas perplexidades sobre a real capacidade interventiva do alcaide como juiz da respectiva comunidade.

A condução do processo judicial não parece suscitar grandes dúvidas quanto aos feitos de investigação e, mesmo, do julgamento, embora a documentação seja completamente omissa quanto aos trâmites que presidiam a esse acto propriamente dito. Mas, mais grave, ainda é a total falta de informação sobre os meios à disposição desse poder judicial para fazer cumprir as penas sentenciadas ou o próprio carácter das mesmas, que se distancia enormemente do direito muçulmano para o cristão. E, quanto ao primeiro aspecto, sublinhe-se que o facto de existir um carcereiro na comuna lisboeta, embora denotando a vitalidade do poder judicial, não contribui para esclarecer cabalmente esta questão já que, como afirma Luís Miguel Duarte, “a cadeia quase nunca é uma pena, é um modo de ter um acusado ou um condenado à disposição da justiça, para garantir que vai a julgamento ou que cumpre a sentença”<sup>199</sup>. Ou seja à tangibilidade do crime contrapõe-se a intangibilidade do castigo.

De facto, o castigo transparece amplamente, mas num outro registo, alheio à alçada do alcaide e que emerge apenas contextualizado nas cartas de perdão. É que esse oficial constitui-se tão somente como uma primeira instância, competindo as apelações e agravos ao aparelho judicial cristão, cláusula reiterada por duas vezes nas *Ordenações Afonsinas*: a primeira na confirmação da jurisdição cível e crime do alcaide muçulmano<sup>200</sup>; a segunda na ratificação do diploma de D. Afonso IV em que se mandava guardar o direito islâmico nos feitos entre muçulmanos, em resposta aos agravos do físico Mestre Ale (°Ali), em seu nome e de “*todos los outros Mouros de meu Senhorio*”<sup>201</sup>. Estas actualizações dos diplomas originais prefiguram um momento de mudança (que, conquanto não datado, se situa entre os reinados do

<sup>198</sup> *Idem*, livro 11, fls. 88 v.- 89.

<sup>199</sup> Luís Miguel Duarte, *Justiça e Criminalidade no Portugal Medieval*, p. 392.

<sup>200</sup> “ (...) dando sempre appellações, e agravos pera nós [reij], e nossos Officiaes nos casos, em que pelas Ordenações do Regno se devem dar, assy como sempre ataaqui foi usado” - *Ordenações Afonsinas*, livro II, tit. LXXXVIII, pp. 530-531.

<sup>201</sup> “Pero queremos, e mandamos, que em todos los casos sobre ditos, e em quaeesquer outros de qualquer condiçom que sejam, sempre fique a apellaçom, e o aggravo reguardado pera nós, e pera os nossos Officiaaes, que per nós pera ello som deputados (...)” - *Ordenações Afonsinas*, livro II, tit. CI, p. 534.

supramencionado monarca e o de D. João I), visando um controle efectivo do aparelho judicial das comunas, enquanto que, simultaneamente, veicula e reitera as competências nesse particular do alcaide muçulmano e do direito islâmico. De facto, com D. Afonso III legisla-se ainda que *“Nom pode nenhuum apellar do Juizo que der o arrabi dos Judeus nem do Juizo que der o alcaide dos mouros do arraualde”*<sup>202</sup>. Paradoxo que não deixará de ter consequências profundas, em contraste como o que se verifica com a minoria judaica, cujas apelações e agravos não são remetidas para magistrados cristãos, sendo antes canalizadas para um funcionário próprio, o rabi-mor, que funcionava na corte e, no séc. XV, detinha nas comarcas os seus representantes, os ouvidores, também eles judeus<sup>203</sup>.

Deste modo, a Coroa pretendia concentrar toda a “alta justiça”, visando obrigar as instâncias inferiores e intermédias a dar apelação obrigatória para os tribunais centrais do maior número possível de sentenças criminais, num processo afim, tanto para muçulmanos como para cristãos. Luís Miguel Duarte, contudo, não se arrisca a deduzir que todos os tribunais de primeira instância cumprissem “religiosamente” essa obrigação<sup>204</sup>, sendo, porém, crível a existência de mecanismos ou, pelo menos, de uma postura de controlo mais rigoroso para os *infiéis* do que para a demais população cristã do Reino.

É o que parece sugerir o caso de Abelazaiz (°Abd al- °Aziz) Bayzano, encarcerado na prisão da mouraria de Lisboa a instância de um oficial da Casa do Cível, por querela que dele dera, havia dois anos, Azmede (Aḥmad) Cabelicão, o qual posteriormente perdoara o quereloso e o não quisera demandar nem acusar. O muçulmano, *“por ser homem sinprez cuydara que tanto que lhe o dicto mafamede [Muḥammad] perdoara que logo ficara liure E nom quisera aguançar carta de segurança pera sse auer de liurar da dicta querella”*, a qual, no entanto, não passou despercebida aquele tribunal central, que lhe exigiu a sentença respectiva e ameaçou colocar um novo processo, mesmo passado um

<sup>202</sup> *Ordenações Del-Rei Dom Duarte*, ed. preparada por Martim de Albuquerque e Eduardo Borges Nunes, Lisboa, 1988, p. 93.

<sup>203</sup> M<sup>a</sup>. José Pimenta Ferro Tavares, “Judeus e Mouros no Portugal dos Séculos XIV e XV (Tentativa de estudo comparativo)”, in *Revista de História Económica e Social* 9 (Janeiro-Junho 1982), p. 76.

<sup>204</sup> Luís Miguel Duarte, *Justiça e Criminalidade no Portugal Medieval*, p. 56.

período relativamente dilatado de tempo após o acontecimento (1454-VIII-1)<sup>205</sup>.

Em 1440 (III-9) é mesmo nomeado um judeu, David Negro, como procurador do número das comunas judaica e muçulmana de Lisboa, com o encargo de “*procurador nos factos que se perante uos trautarem*”<sup>206</sup>, e cuja actuação se deveria perspectivar a nível das apelações e agravos de ambas as minorias. Esta supervisão das competências judiciais do alcaide, assim como o correlativo recuo da aplicação do direito islâmico (como se detecta pelas queixas de Mestre Ale - ‘Alī) abrem campo a uma gradual *crislianização* dos parâmetros mentais dos mudéjares portugueses, não permitindo, embora, aferir da profundidade desse processo de transformação. O facto é que, na centúria quatrocentista, as únicas fontes existentes sobre esta problemática, as cartas de perdão, remetem geralmente para uma fase processual avançada, contemplando já uma instância superior de apelação ou agravo, e/ou uniformizando a descrição dos trâmites judiciais anteriores sob a designação genérica da recorrência às *justiças régias*. Apenas num caso se explicita a alçada do alcaide muçulmano e, mesmo assim, num contexto de nítido constrangimento, tendo o inculpado omitido essa fase do seu processo judicial na primeira petição apresentada. O que não constituiu um acto inocente.

Azmede (Aḥmad) Fermosinho, mouro de Lisboa, fora acusado por Çoleima Algafe (Sulaymān al-Ḥaffāf) de o ter mandado acutilar “*de route aas deshoras*”, pelo qual se amorara *com temor das justiças*. Contudo, obtivera o perdão da parte que, por o querelante se encontrar *são e sem cajam* das feridas recebidas, desistira do processo contra si intentado, conforme se continha numa escritura feita e assinada pelo tabelião Fernão Martins, recebendo igualmente o perdão régio sem quaisquer penas adicionais (1463-VIII-5)<sup>207</sup>. Não obstante, cerca de um mês mais tarde verifica-se uma nova diligência deste muçulmano, por ter omitido que “*se posera a facto com o dicto mouro perante o alcaide dos mouros da dicta cidade*”, razão pela qual “*a dicta carta de perdam lhe nom valia nem aproueitaua a facto cousa alguma*”, o que acabou por não ser

<sup>205</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 10, fl. 54 v.

<sup>206</sup> *Idem*, livro 20, fl. 68 v.

<sup>207</sup> *Idem*, livro 9, fls. 127v.- 128.

penalizador, pois foi-lhe outorgado um diploma de perdão similar (1463-IX-29)<sup>208</sup>.

Algumas inferências são possíveis a partir destes dois diplomas. Uma primeira respeita à própria divergência das narrativas – a uma versão original de fuga da mouraria, o muçulmano contrapõe posteriormente um processo judicial a decorrer perante o alcaide da comuna - duplicidade que, no entanto, se revelou redundante, não tendo sido objecto de qualquer tipo de sanção adicional<sup>209</sup>. Mas perspectiva-se, também o estrito controlo social das normas processuais de justiça, impeditivas do cumprimento efectivo de um documento que não traduzia, de facto, a realidade vivenciada pelos protagonistas.

Outros aspectos são de salientar. A feitura dos diplomas encontra-se completamente dominada pela burocracia cristã, não apenas no que respeita à carta de perdão propriamente dita, como ainda aos trâmites intermediários que a ela conduzem. Assim, o perdão das partes é exarado, não pelo tabelião da comuna mas por um dos notários da cidade, pese tratar-se de um caso que implica apenas muçulmanos. Vector que atravessa, aliás, todo o discurso judicial e que se reitera, no conjunto da documentação compulsada, para a totalidade dos colectivos do país<sup>210</sup>, com uma única excepção, relativa ao tabelião da *comuna dos mouros* de Elvas, Adela (°Abd Allāh) Calvo (1476-I-30)<sup>211</sup>. O discurso da *justiça* que nos chegou é, portanto, um discurso liminarmente *cristianizado*, em tanto que *cristão*.

Mas, paralelamente, consigna uma recorrência continuada ao aparelho judicial da maioria, perspectivando, mesmo, as demandas perante o alcaide muçulmano, um ónus prejudicial nas normas processuais conducentes ao perdão régio, como o caso de Azmede (Aḥmad) Fermosinho o demonstra: o

<sup>208</sup> *Idem*, fls. 147 v.

<sup>209</sup> Este caso parece fortuito já que Azmede (Aḥmad) Dentudo, de Moura, é obrigado a pagar mais 1.500 rs. por uma segunda carta de perdão (depois de ter contribuído com 1.000 rs. para a primeira), visto que "*nom declarou tamto Como ora declara*" (1490-III-22) - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 12, fl. 31.

<sup>210</sup> Cf., por exemplo, I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 10, fl. 64 v.; livro 14, fl. 90; livro 28, fl. 46 v.; (Lisboa); *Idem*, livro 31, fls. 56 v.-57 (Beja); *Idem*, livro 9, fl. 120 (Tavira); *Idem*, livro 33, fl. 202 v. (Faro); *Idem*, livro 33, fl. 44; livro 6, fl. 19 v.; *Idem*, livro 32, fl. 117 (Évora); *Idem*, livro 29, fl. 267 (Elvas); Chancelaria de D. João II, livro 3, fl. 7, livro 27, fl. 28 v.; livro 23, fls. 9 v. – 10 (Loulé); *Idem*, livro 1, fl. 100 v. (Setúbal); *Idem*, livro 8, fls. 100 v. – 101; livro 12, fl. 31 (Moura).

<sup>211</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 6, fl. 19 v.

reconhecimento público da culpa, enquanto expresso no acto de se *amora*<sup>212</sup> representava pois, a nível da mentalidade colectiva, um argumento, estereotipado mas mais funcional do que o *feito* aparentemente *normal*, porque previsto pelas ordenações gerais do reino e instruído pela autoridade competente. Não é pois de admirar que o muçulmano houvesse escamoteado esse aspecto do discurso original, referindo-o apenas quando a isso foi constringido pela impossibilidade de tirar qualquer vantagem do diploma.

Parece, pois, existir, no séc. XV, uma dupla tendência, a da comunidade envolvente e a das próprias envolvidas, que converge na uniformização dos parâmetros judiciais a aplicar à minoria muçulmana. Se, como já referido, é problemática a própria diligência em primeira instância perante o alcaide muçulmano (obnubilada pela expressão genérica das *justiças régias*), as interferências cristãs multiplicam-se, tolhendo a cabal eficácia das competências desse oficial, quer por via das iniciativas de *inquirições gerais*, quer do controle efectivo das instâncias intermédias e superiores de justiça. Situações existem em que essa recorrência se perspectiva, mesmo, como impraticável: nos grupos muçulmanos *inorgânicos* submetidos, de facto, às justiças cristãs locais<sup>213</sup>, ou nos casos (relativamente numerosos) em que o alcaide era de qualquer forma envolvido, nomeadamente sofrendo agressões *por seu officio*. Mas, mesmo, em circunstâncias previstas pela lei parece verificar-se o recuo da intervenção desse magistrado, substituído pelo juiz ou juízes do concelho.

É o que se detecta em Loulé, onde dois muçulmanos, Mafamede (Muḥammad) Cansado e Ale (ʿAlī) Cansado, acusados por Ale (ʿAlī) Baboso de agressão, de que resultara uma ferida *pelo rosto*, haviam sido sentenciados, por apelo à Casa da Suplicação, a serem publicamente açoutados e a pagarem 10.000 rs. ao quereloso. Os réus, no entanto, agravaram-se junto ao juiz da vila, Mem Ribeiro alegando que, segundo ordenação régia, deveriam ser julgados *“por direito dos mouros (...) quall sseu dereito era Sendo a parte contente E ssatisfecta*

<sup>212</sup> *Idem*, pp. 466-467.

<sup>213</sup> Mafamede Xoay (Muḥammad Šuʿayb) e Ale (ʿAlī) Flores, de Estremoz, acusados de furto a outros muçulmanos, foram julgados pelos juizes da vila, mas foi posteriormente ordenada a respectiva prisão pelo corregedor da comarca, por não terem apelado da sentença (1452-IV-12) - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 12, fl. 33.

*nom tinha allguuma pena*", condição que se verificava no presente caso, em que o quereloso recebera já mil reais a título de compensação. O magistrado remeteu esses protestos ao referido tribunal central, tendo Gomes Eanes, alcaide-mor da vila, entregue os prisioneiros a certos carcereiros fiadores, todos muçulmanos, permitindo-lhes assim andar "com ferros" na mouraria. No entanto, ambos acabaram por fugir, por ter sabido que era passada uma carta "da nossa [do rei] rrelaçam per que o dicto juiz fosse ou viesse para dar de ssj rrazam por que o nom compria o dicto (...) mandato nem ho eixecutara nos dictos pressos" (1482-VII-3)<sup>214</sup>.

O processo sugere uma clara subordinação aos parâmetros judiciais locais, sendo, por um lado, apenas invocado o *juiz da vila*, e, por outro, o alcaide pequeno, sob cuja alçada recai a responsabilidade dos réus, conquanto temporariamente delegada nos respectivos carcereiros-fiadores (que serão posteriormente indiciados por essa fuga). É provável que os agravos apresentados, sobre a não observância do direito islâmico pela Casa da Suplicação e a sentença da instância anterior, remetam para uma primeira intervenção do alcaide. No entanto, nada prova esta asserção, sendo um facto que todo o controle processual recai inteiramente sob as autoridades cristãs, numa comunidade que, como as demais à excepção de Lisboa, já não arvora, na centúria quatrocentista, o símbolo mais visível do poder judicial, o edifício da cadeia.

A alegação dos réus sobre o incumprimento do direito islâmico, numa perspectiva meramente formal e técnica, baseia-se, de facto, no conhecimento das ordenações do reino. Assim, estas prevêm que mesmo as apelações e agravos sejam desembargados "pelo direito, e Ley dos Mouros, segundo acharem, que d'antigamente semelhantes feitos se custumaarom de desembargar"<sup>215</sup>. No entanto, a letra de lei parece constituir-se já letra morta neste período, pese ao facto de o magistrado local ter aceite e remetido esses agravos para a Casa da Suplicação, sofrendo a respectiva censura, senão mesmo qualquer acto mais concreto e penalizante, pelo não cumprimento daquela sentença. Perspectiva-se pois um marcado recuo do direito islâmico

<sup>214</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 3, fls. 34 v.- 35.

<sup>215</sup> *Ordenações Afonsinas*, livro II, tit. CI, p. 534.



que justifica a concomitante inoperância das competências do alcaide como magistrado, fundamentadas apenas em função de uma *personalidade de direito*, que se matiza gradualmente na sociedade medieva. E que, deste modo, torna redundante e desvirtua a actuação desse oficial. Como, também se verifica em Faro, e como de resto, se deveria constituir como prática usual noutras comunas do país.

Murça (Mūsā), filho de Mafamede (Muḥammad) Careto, morador nessa localidade, fora acusado por Mafamede Focem (Muḥammad Ḥusayn) de, sobre ameaça, e em "*uendeita E rreuendeita E de perposito*", o ter atacado de noite, às "*desoras*", em companhia de outros mouros e cristãos, numa lagoa onde ele estava armando redes "*as adeens*". Tomara, por isso, carta de segurança do ouvidor do conde de Faro, apresentada aos juizes da vila, que mandaram citar o quereloso para saber se o mesmo o desejava acusar e demandar, o que foi respondido afirmativamente. Apresentado o libelo de acusação, assim como a contestação do réu e realizada a inquirição competente, fora sentenciado a ser encarcerado e a pagar mil reais mais as custas do processo, decisão da qual apelara para o referido ouvidor. Encontrando-se o processo nestes trâmites, o quereloso perdoara-lhe, pelo que o referido magistrado ordenara que fosse solto, compelindo-o contudo a uma pena pecuniária adicional de 500 reais para a câmara do conde. No entanto, o corregedor da comarca, Pero de Resende, que se encontrava em Faro, mandara levar perante si os feitos que o ouvidor livrara, afirmando que o suplicante era *mal livre*, requerendo, então, o muçulmano, carta régia de perdão, porque "*elle sopricante era mouro E mujto mjseravell E fraco E pobre E temendo de jazer na prisom domde sajra E que nom poderya soprir a despesa per que ja paguara os ditos mjll E quinhentos rreaes E as custas Se amorara E andaua amorado com temor de hy prenderem*". Para o efeito enviou uma carta testemunhável, assinada pelo corregedor, e o diploma de perdão da parte, obtendo, de facto, o diploma régio, contra o pagamento de mais 1.500 rs. para a Arca da Piedade (1486-V-17)<sup>216</sup>.

<sup>216</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 4, fls. 21 – 21 v.

Se o diploma testemunha uma problemática de justaposição de competências (que complexifica ainda mais todo o processo de justiça) opondo, claramente, o oficial régio ao representante do poder senhorial, comprova igualmente a subordinação judicial dos muçulmanos da comuna de Faro aos magistrados cristãos, pelo menos no que aos feitos-crimes se refere. Circunstância que não poderá ser divorciada da gradual afirmação dos poderes cristãos, nomeadamente concelhios, remetendo esses pleitos para uma primeira instância subordinada aos juizes ordinários e, concomitantemente, dependente da aplicabilidade do direito comum. O que explicaria o posicionamento da comuna eborense, ao eleger um rico-homem “*segundo sseu husso e custume*” que de “*sseus fectos teuesse carrego*”<sup>217</sup>, como reacção à ingerência municipal e, simultaneamente, como conclusão de um processo interiorizado de assimilação dos parâmetros legais da maioria cristã.

É possível que, tal como se verifica em Aragão e Navarra, os próprios muçulmanos requeressem, em alguns casos, a aplicação da lei cristã, recorrendo a magistrados extra-comunais<sup>218</sup>. No entanto, não se pode concluir para os mudéjares portugueses, como o faz Mercedes García-Arenal para Navarra, que em finais da Idade Média a justiça fosse completamente alheia às autoridades muçulmanas<sup>219</sup>. Regista-se, de facto, uma tendência, no que ao século XV se refere, para as competências do alcaide evoluírem para um papel de *qā'id*, mais do que de *qāḍī*, oscilando, contudo em função das assimetrias dos diferentes processos sociais e políticos verificados nas respectivas comunidades. Reitere-se: em Lisboa é ainda a figura jurídica do alcaide como magistrado judicial que emerge na última metade da centúria quatrocentista. Como parece verificar-se igualmente em Moura.

Em 1407, D. João I responde às queixas do *comum dos mouros de Moura*, que se agravavam do oficial régio Martim Afonso de Paiva, juiz

<sup>217</sup> *Chancelarias Portuguesas*. D. Duarte, vol. III, doc. 485, pp. 345-346.

<sup>218</sup> cf. Mercedes García-Arenal; Béatrice Leroy, *Moros y judíos en Navarra en la Baja Edad Media*, Madrid, 1984, pp. 40-42. Na coroa de Aragão, John Boswell constata que “alguns muçulmanos preferiam a lei civil à sua própria, como um meio de independência do domínio das aljamas, ou porque as penalidades previstas pela *çuna* eram mais severas do que as correspondentes dos *fueros* cristãos”. Mas, conclui, “na vasta maioria dos casos, os muçulmanos encontravam-se sujeitos à lei cristã, através da simples usurpação das autoridades civis.” - John Boswell, *The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven-London, 1977, p. 132.

<sup>219</sup> Mercedes García-Arenal; Béatrice Leroy, *op. cit.*, p. 41.

de fora de Moura e Serpa, pelo facto de o mesmo tomar *“conhecimento de todos factos que sam antre mouro E mouro”*. Justificando este abuso de competências, os mudéjares apresentaram os privilégios de D. Afonso IV *“como dos outros Reis que ante nos foram E confirmada per nos”*, nos quais se declarava que todos os feitos entre muçulmanos, *“asi crime como ciues”*, fossem julgados pelo respectivo alcaide *“com seu derreito E lhe gardase os dereitos que hos mouros amtre sy Aviam E que nenhum juiz nen Corregedor que fosem nom tomasem Conhecimento dos dictos factos Saluo os dictos seus alcaides”*. O soberano determina que o sobredito juiz não *conheça* mais dos ditos feitos, devendo-os remeter ao alcaide muçulmano, que deveria dar apelações e agravos nos casos *“que hos com derreito E ley do Regno deuem de dar”* (1405-IX-25), num diploma sugestivamente confirmado por D. João II (1487-IV-3)<sup>220</sup>.

A carta régia, se aponta claramente para um momento em que se encontra já cristalizada a questão das apelações aos tribunais centrais, remete também para uma autonomia interna, com carácter de excepcionalidade no conjunto das comunas islâmicas do reino. Sublinhe-se o facto de, neste contexto específico, a apreensão de competências não se dever aos magistrados concelhios, mas antes a um oficial régio, pese ao qual a Coroa reafirma os antigos privilégios outorgados ao colectivo. Mas apenas em função de uma petição desse mesmo colectivo, que denota uma capacidade negocial ausente do discurso das demais comunidades, cujo processo de gradual dependência de magistrados cristãos se parece realizar sem sobressaltos ou contestação interna. E que justificará o prestígio desse magistrado dentro da comunidade cristã de Moura, perfilando-se como uma realidade única a nível do país a presença do alcaide muçulmano, Exme (Hišām), nas cortes de Santarém, de 1383, ao lado das autoridades municipais dessa localidade, no juramento dos herdeiros da Coroa, a infanta D. Beatriz e seu marido, D. João de Castela<sup>221</sup>.

<sup>220</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 33, fls. 78 – 78 v.

<sup>221</sup> *Cortes Portuguesas. Reinado de D. Fernando I (1367-1383)*, organização de A.H. de Oliveira Marques, vol. II, Lisboa, 1993, p. 221.

Poder-se-á, deste modo, perspectivar a evolução de, pelo menos, três modelos distintos: o de Lisboa e Moura, em que as comunas muçulmanas apresentam, ainda, uma autonomia suficiente para garantir a continuidade da magistratura do respectivo alcaide; o de Évora, em que essas competências se transferem, pelo menos teoricamente, para um membro da alta-nobreza, sujeito, contudo, a eleição do comum ( pelo menos numa primeira fase), como resposta à pressão constante do poder concelhio e, provavelmente à própria conflitualidade interna; o de Loulé e, possivelmente, Faro, em que a subordinação às autoridades municipais parece, ao contrário, advir de uma partilhada vivência multi-religiosa, num alargamento *natural* da noção de *vizinhança* às próprias magistraturas do concelho.

Modelos, que propugnam, uma vez mais, a diversidade contextual *versus* uma pretensa unidade uniformizadora, veiculada pelas ordenações gerais do reino, numa polissemia do termo *alcaide* que, oscilando entre as competências do *qā'id* e do *qāđi*, responde, de facto, aos desafios concretos dos contextos locais de inserção destas comunidades e ao espaço de manobra permitido pela exercício dos poderes cristãos. Mas que podem igualmente indiciar um discurso de *exterioridade*, submetido a um arquétipo orgânico interno, cuja funcionalidade será sempre relativizada, como o caso do pleito entre Brafome Alquinene (Ibrāhīm al-Kinānī) e Mafamede (Muḥammad) Baboso o comprova. De facto, a própria situação da comuna eborense não deixa de evocar um pressuposto talvez mais ideológico do que efectivamente pragmático, numa argumentação convincente e socialmente eficaz para afastar as pretendidas interferências judiciais concelhias. Assim, tão ou mais importante do que definir as cabais competências do alcaide, será o de salvaguardar a adscrição destas comunidades a parâmetros identitários internos, não previstos pelas ordenações gerais do reino, mas paralelamente actuates, em que os responsáveis religiosos, os *imām/s* adquirirão uma importância acrescida, justamente pelo recuo *oficialmente* consignado dos magistrados comunais. O vector estritamente religioso parece, pois, polarizar a coesão identitária, num período em que esta se vê gradualmente pressionada pela intervenção das autoridades cristãs.

É igualmente esta constrição que pesará no facto de, como já foi referenciado, ser subtraída ao alcaide muçulmano qualquer jurisdição sobre

elementos da maioria e da concomitante (e problemática) criação da figura do juiz dos mouros e judeus. Mas, neste recuo de competências e mutação de adscrições, pesará, igualmente, a nível interno, o próprio carácter desse magistrado, que, se numa fase inicial, consubstancia o *querer* comunitário, advindo a sua legitimação da eleição pelo respectivo colectivo, evolui e cristaliza na centúria quatrocentista, como um oficial régio, sujeito, como os demais, ao exercício das suas funções por um período temporal determinado<sup>222</sup>, e, mesmo, em muitos casos, à nomeação por parte do soberano (cf. Anexo – Quadro 3). Desenvolvimento que se deverá impor a todos os colectivos muçulmanos e não apenas aos de matriz régia, pese ao direito de apresentação reconhecido ao mestre da Ordem de Avis na primeira metade do séc. XIV<sup>223</sup>, cujo modelo se deveria estender a outros domínios senhoriais. A imanência da comunidade demuda-se na eminência da Coroa, num processo que recua ao foral dos mouros foros de Moura, em 1296, quando D. Dinis compele à ratificação régia da eleição desse magistrado, cuja própria natureza se transmudará ao longo dos tempos. Determinando rupturas no devir comunal.

Numa primeira fase o exercício deste magistratura parece ter sido, de facto, vitalício.

É o que se pode depreender da petição do comum de Évora que, protestando contra a actuação do respectivo alcaide, solicita que o mesmo *“nom fosse perpetuo nem por gram tempo mais em cada huum anno remoujdo assim como som os outros jujzes e oficiãees dos concelhos”*, referindo que o mesmo detinha o dito cargo *“gram tempo auja e (...) que o auja de teer e auer pera sempre em toda sua ujda”*. O monarca determina que a eleição desse magistrado passe a ser anual, reitera a obrigatoriedade da sua ratificação régia e estabelece os pressupostos de controlo do seu exercício: o corregedor da comarca deveria proceder a inquirições sobre o desempenho do alcaide do qual se agravavam e proceder às respectivas diligências judiciais, e

<sup>222</sup> Cf. sobre os ofícios de justiça na Baixa Idade Média: Luís Miguel Duarte, *Justiça e Criminalidade no Portugal Medieval* pp. 149-252.

<sup>223</sup> I.A.N./T.T., Ordem de Avis (documentos vindos da Repartição de Finanças de Portalegre), doc. 379.

anualmente proceder de igual modo, *estranhando-lhe “o mal que fizerem [os alcaides] como no facto couber”* (1362-XII-28)<sup>224</sup>.

O diploma marca, pois, um momento de transição na evolução comunal, propugnando, quer a transitoriedade do cargo, quer a fiscalização do mesmo, dependente da figura do corregedor e, portanto, estritamente sujeita à vigilância de um alto funcionário régio. É certo que tal postura advém da própria comunidade agravada pela actuação desse magistrado (ao qual acusam, para mais, de que *“nom sabe leer nem screpuer nem sabe nenhuum seu djreito per que os aia de correger o que lhe he defeso per sua ley”*), que invoca os parâmetros dos concelhos cristãos e solicita um paralelismo funcional com os mesmos. E, neste aspecto, coincidem os interesses dos dois protagonistas, a comuna e o soberano, tendo-se nas Cortes de Elvas, procurado já uma uniformização da orgânica concelhia e comunal, propugnando-se a anuidade dos juizes, vereadores e procurador, com carácter geral, e legislado, paralelamente, sobre o número total de vereadores consentidos<sup>225</sup>.

Esta limitação temporal estende-se à totalidade das comunas do país, verificando-se, contudo, a oscilação entre a anuidade<sup>226</sup> e períodos mais prolongados do exercício da alcaidaria, sendo o regime trienal o mais comum, mas extensível, inclusivamente, ao dobro do tempo. Paralelamente coexistem as eleições do comum com as nomeações régias, que contudo, são sempre justificadas pelo monarca.

Assim, Mafamede Almadiar (Muḥammad al-Mayyār), de Tavira, é nomeado por três anos, para além do tempo não especificado em que havia já exercido essas funções, *“pollo de ca[ço]me ben barqua”* (Qāsim b. Bakr) embaixador de um potentado norte-africano<sup>227</sup> (1475-I-11)<sup>228</sup>. A designação de Ferfam para alcaide de Santarém, por um período de mais seis anos, para além de um que já desempenhara, fundamenta-se

<sup>224</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I*, doc. 763, pp. 344 – 345.

<sup>225</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I*, doc. 765, pp. 346-347.

<sup>226</sup> Na comuna de Elvas é sentenciado Azmede (Aḥmad) Gordo, que fora alcaide *“ho ano pasado de iijc L iij”* (1454-IX-17) - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 10, fl. 109. Do mesmo modo, Ale (‘Alī) Pote, de Elvas, alega ter sido alcaide da respectiva comuna *“o ano passado”* (1466-III-26) – *Idem*, livro 14, fl. 58.

<sup>227</sup> O documento encontra-se em mau-estado, não permitindo a cabal decifração desse potentado.

<sup>228</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 30, fl. 153.

na recompensa pelo *bom serviço* prestado nas guerras em Castela, “*senpre com cauallos E armas*” (1476-I-30)<sup>229</sup>.

Outros critérios convergem para estas indigitações, nomeadamente as solicitações de parte do comum, traduzindo uma conflitualidade interna que encontra na Coroa o mediador imprescindível à sua superação e à correlativa *normalização* do aparelho institucional.

Paradigmático desta circunstância revela-se o caso de Mafamede (Muhammad) de Avis, notável lisboeta<sup>230</sup> que, em 1459 (V-10) é objecto de nomeação régia para alcaide (por um período de um ano, para além dos dois que já servira), por petição dos vereadores, procurador, homens-bons a comuna “*E outros mouros dos mjlhores della*”<sup>231</sup>. No entanto, em 1463 as divergências internas parecem ter sido superadas, confirmando o soberano a escolha do comum, que incidiu sobre a mesma personagem, apresentada por “*huma carta de enliçom que parecia ser sob asijnada pella mayor parte dos mouros (...) da cumuna da mourarija*”. O processo prosseguiu os trâmites normais, com uma inquirição que atestasse “*sse os dictos mouros que a dicta Inliçom fezeram E asijnarom se a outorgarom de ssuas liures vomtades sem prema nem ameaça nem costringimento*”, o que ficou comprovado, sendo ratificada pela Coroa a respectiva eleição<sup>232</sup>.

No entanto, detecta-se, por vezes, a ausência de detentor deste cargo, quer por dificuldades internas da própria comunidade, quer, provavelmente, por delegação das competências que lhe estão adscritas.

É o que parece verificar-se em Santarém, onde em 1382, os “*procuradores alcaydes*” Mafamede filho de Murça (Muhammad b. Mūsā), Ali (°Ali) Caminay, Mafamede (Muhammad) Mourinho e Adela (°Abd Allāh) Cordeiro, tendo “*poder de justiça*” e encontrando-se “*em audjenças sobre seus ofiçios*”, foram *doestados* por Brafeme (Ibrāhīm), pelo que recorreram à justiça<sup>233</sup>. Tal facto justificar-se-ia, provavelmente, em função das deslocações de Mafamede (Muhammad) Abranteiro,

<sup>229</sup> *Idem*, livro 6, fl. 1 v.

<sup>230</sup> Cf. Maria Filomena Lopes de Barros, *A comuna muçulmana de Lisboa*, pp. 45-46.

<sup>231</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 36, fl. 143 v.

<sup>232</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 9, fl. 22 v.

<sup>233</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Fernando, livro 3, fl. 4 v.

alcaide da comuna mas também comerciante com o Norte de África que, de facto, no ano seguinte solicita à Coroa licença para não apresentar fiadores por cada uma das viagens empreendidas (1382-I-14)<sup>234</sup>. No séc. XV, contudo, a comuna de Évora, denotando, uma vez mais, problemas internos, justifica o pedido de nomeação de Ale (‘Ali) Caeiro, o Moço “*Sem embargo de nom chegar aquella conthia que he ordenado que aja de teer os que o dicto ofiço ouuerem*”, por se encontrarem “*desRegidos E em ponto de sse perder por nom teerem alcaide que por elles ouuesse de Requerer alguuns negocios quando lhes aveeem*” (1455-II-8)<sup>235</sup>.

Embora se constitua como a autoridade máxima da comuna, à qual, aliás, são oficialmente dirigidas as cartas régias ou de outras instituições, as competências judiciais do alcaide sofrem cerceamentos, pese à consignação nas ordenações gerais do reino de uma ampla alçada, relativa tanto aos feitos cíveis como crime Mas, por outro lado, cristalizam, na centúria quatrocentista, atribuições de largo espectro que justificam que o seu papel de condução da comunidade se percepcione, ainda, tanto do exterior como do interior do colectivo.

Tabelião e escrivães - O tabelionado das comunas muçulmanas emerge tardiamente nas fontes arquivísticas cristãs. De facto, apenas se detectam, com anterioridade ao séc. XV, duas menções a detentores dessa competência, uma de Lisboa e outra de Loulé (respectivamente Abalmeque,- ‘Abd al-Malik- em 1320 e Ali - ‘Alī-, em 1374 - cf. Anexo – Quadro 4), datando a primeira informação sobre o desempenho desse oficial ,de inícios da centúria quatrocentista, num conflito que opõe o procurador régio, Bartolomeu Domingues, a Jufez (Yūsuf)<sup>236</sup> “*mouro tabaljom dos Mouros da Cidade de lixboa*”.

No processo, em que o muçulmano era réu, o libelo de acusação alega o facto de a nomeação dos tabeliães se contar entre os direitos régios, em troca “*de certo trabuto E penssom*”. Contudo, Jufez (Yūsuf), há quatorze

<sup>234</sup> *Idem*, livro 3, fl. 35.

<sup>235</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 15, fl. 104 v.

<sup>236</sup> Deve tratar-se de Yūsuf b. Ibrahīm (Abraham/Abrahim) b. Yūsuf al-Laḥmī – cf. Capítulo 2,



anos designado para o cargo, exercia o referido ofício sem satisfazer as cinquenta libras anuais que impendiam sobre “os *tabaljãaes da dicta Cidade asy christãaos como mouros ou judeus*”, acumulando, deste modo, uma dívida que orçava em 700 libras da moeda antiga. O réu contestou esses artigos, tendo sido solicitados à Casa dos Contos todos as escrituras respeitantes “*Aa Renda dos tabalijados dos Mouros da dicta Cijdade*”, provando-se, por “*recadaçõeess Antijgas*”, que este não era anteriormente onerado em qualquer renda mas que, em período recente, uma portaria do vedor da fazenda, João Eanes, impusera a quantia anual de vinte libras. A sentença saldou-se por um acordo entre ambas as partes, determinando-se que se o referido tabelião pretendesse continuar a usufruir desse ofício, pagasse daí em diante a quantia estipulada, “*assy como pagauam todolos outros tabalijãaes da dicta Cijdade*”, e absolvendo-o de todas as prestações em atraso (1402-XII-11)<sup>237</sup>.

O diploma permite perceber, por um lado, a homogeneidade dos critérios de nomeação destes oficiais (mesmo nas comunas muçulmanas), desde, pelo menos, finais da centúria anterior, reflectindo, ainda, um momento de normalização, ao perspectivar a paridade contributiva de todos os tabeliães da cidade de Lisboa, independentemente do seu credo religioso. Aspecto, aliás, não isento de intencionalidade num período de intensas e profundas reformas administrativas, como é o reinado de D. João I, que recaem também sobre a minoria islâmica, nomeadamente na recuperação e sistematização da fiscalidade devida ao monarca.

Um dos aspectos cruciais desta gradual afirmação do poder central face às comunidades minoritárias materializa-se nas atribuições do próprio tabelião, ao ser interdito o uso do hebraico e do árabe nas escrituras públicas, sob pena de morte para o infractor. A sanção seria posteriormente corrigida, reservando-se apenas esse castigo maior para o notário “*que fezer a dita Escripura em letera Araviga por fazer falsidade, e de feito a faz*” e os açoitados públicos, acompanhados da perda do respectivo cargo, para o

---

Gravura 5.1.

<sup>237</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 5, fl. 96 v.

prevaricador destituído de qualquer intencionalidade de dolo<sup>238</sup>. Com esta medida, conjugada com a nomeação régia dos respectivos tabeliães das comunas, perspectiva-se um maior controlo destas entidades administrativas marcando, de facto, o período do reinado de D. João I uma verdadeira ruptura com um passado em que a afirmação linguística identitária caracterizaria o devir interno da orgânica comunal. A proficiência escrituralista desloca-se, deste modo, do árabe para o português, reduzindo a capacidade interventiva de uma oligarquia muçulmana *tradicional* e abrindo caminho a uma ingerência de oficiais cristãos, gradualmente limitativa da autonomia dessas comunidades. Aspecto tanto mais constritor quanto a prática consuetudinária parece contemplar, numa primeira fase, a eleição do responsável pelas escrituras públicas (conquanto sujeita à homologação do monarca), como se depreende de uma carta régia endereçada aos “*vereadores E precurador E homeens boons da comuna dos nosos mouros da mouraria de loule*” confirmando a escolha de Ale (°Ali) Lixbonim para escrivão do colectivo (1397-X-30, ratificada em 1444-VI-20)<sup>239</sup>.

De facto, a tendência da sociedade maioritária será a de coarctar, cada vez com mais premência, uma autonomia comunal *ameaçadora* e, simultaneamente, substituir, se possível os respectivos quadros, transferindo competências para detentores cristãos. É o que claramente se enuncia nos pedidos dos procuradores de Lisboa às cortes de Évora de 1442 que solicitam ao regente D. Pedro não haver na mouraria da cidade “*mais que hum taballiam e que seja christão asy como se costumou em tempo d’el rey Eduarte*”<sup>240</sup>. A referência a mais do que um notário (ou ao que era interpretado como tal) não encontra eco na documentação compulsada, sendo, não obstante, possível a coexistência, em dado momento, dessa pluralidade de oficiais. Mais significativa é a aquiescência do regente a essa petição popular, que determina, não apenas o devir da comuna lisboeta como também o dos demais colectivos islâmicos, segundo processos e ritmos díspares.

De facto a situação em Lisboa, com posterioridade a 1442, revela, apenas a recorrência a notários cristãos (cf. Anexo – Quadro 4),

<sup>238</sup> *Ordenações Afonsinas*, livro II, tit. CXVI, pp. 557-558

<sup>239</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 24, fl. 76

<sup>240</sup> A.H.C.M.L., Livro 2 de Reis, fl. 26

salvaguardando-se, contudo, um tabelionado adscrito à comuna, expresso na terminologia de *tabelião dos mouros*<sup>241</sup> ou *tabelião da alcaidaria da mouraria*<sup>242</sup>, oficial coadjuvado por um escrivão, em todos os casos muçulmano. Processo que, contudo, não se revela uniforme para as demais comunas do país. Elvas denota uma similitude processual, se bem que materializada em período bastante mais tardio. Efectivamente o notariado da comuna perspectiva-se como uma constante, com a particularidade da indigitação de muçulmanos até 1481 (acompanhados pelo respectivo escrivão também mouro), data a partir da qual será nomeado o escudeiro Martim Nunes Gante, verificando-se, posteriormente, o desempenho de mudéjares apenas como escrivães da câmara da comuna.

Outras comunidades, não obstante, são omissas relativamente a um tabelionado próprio, indiciando, pelo menos no que à centúria quatrocentista se refere, a subordinação efectiva a essa competência concelhia. É o que se verifica em Évora e Moura, com a particularidade de todos os escrivães detectados serem cristãos, mas também em Faro, Silves e Tavira, em que alternam membros das duas religiões, com preponderância, contudo, dos elementos maioritários (cf. Anexo – Quadro 4). A questão revela-se, como já foi referido, mais complexa para Loulé.

Em 1433-XII-16, Bartolomeu Gonçalves, tabelião da referida vila, foi nomeado “*por escripuam asy das scripturas Judiçiaaes como das (...) scripturas pubricas que mouros E mouras quiserem fazer (...) com christãos ou os christãos com elles*”, conquanto se verificasse o desempenho simultâneo de um escrivão mouro, Ale (‘Alī) Lixbonim (que exerceu essas funções pelo menos de 1397 a 1444), justificando-se essa indigitação “*por quanto ese comuna asy pidjo*”<sup>243</sup>. No entanto, num outro diploma, do mesmo dia, mês e ano, a mesma personagem é designada como “*tabeliam em loule E da comuna dos mouros da dicta uilla*”, sendo autorizado “*a teer E tenha huum scripuam pertencente que lhe screua todos seus fectos E scripturas que (...) aos dictos seus*

<sup>241</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 27, fl. 96; I.A.N./T.T., Mosteiro de S. Vicente de Fora (2ª incorporação), caixa 29, doc. 18.

<sup>242</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 19, fl. 120 v.

<sup>243</sup> Diploma confirmado em 1440-II-4 - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 20, fl. 52 v.

*tabellados pertencem*”, pela forma que o tinha no reinado de D. Duarte<sup>244</sup>.

É possível ter-se verificado uma confusão a nível da nomenclatura utilizada para definir este oficial, imputável à burocracia régia, em que a proficiência da escrita se assimilaria, por si só, ao feito do notariado. Mas o primeiro diploma pode, igualmente, perspectivar uma intencionalidade terminológica num contexto de afirmação desse oficial cristão na estrutura comunal e nas implícitas competências do escrivão mouro. De facto, na confirmação do documento (de 1440-II-4) acrescenta-se uma outra atribuição que directamente interfere nesse contexto: “*E que eso meesmo posa fazer quaesquer scripturas que se ouuerem de fazer ante mouro E moura*”. Remete-se, assim, para um clima de certa conflitualidade, que opõe um *costume*, marcado pela eleição de um escrivão muçulmano, conforme a comuna expressa na carta de confirmação régia de Ale (‘Ali) Lixbonim (“*porquanto de ssenpre ante nos Ouuera huum Escripuam mouro*”)<sup>245</sup> e uma deliberada apreensão de competências por parte do tabelião do concelho (talvez mesmo numa pretendida omissão desse oficial) que, para o efeito, adoptaria deliberadamente a designação de *escrivão da comuna*. Como quer que seja, não se regista, com posterioridade, qualquer referência a um tabelionato próprio da comuna mas apenas (e em consonância com o que se verifica noutras comunidades) a recorrência a escrivães muçulmanos, subordinados, contudo, à nomeação régia, indiciando o desaparecimento do princípio de eleição comunitária desses oficiais.

O recuo dos notariados comunais islâmicos ou a sua ocupação efectiva apenas por funcionários cristãos contrasta violentamente com a realidade judaica, em que, pese à possibilidade de alternância entre cristãos e judeus<sup>246</sup>, estes últimos denotarão, até finais do séc. XV, uma vitalidade, tanto mais notável, quanto cotejada com a ausência total desses oficiais muçulmanos em finais da centúria<sup>247</sup>. O exemplo mais evidente desta dinâmica expressa-se nos sinais de tabeliães judeus recolhidos nas chancelarias régias, de D. Afonso V a

<sup>244</sup> Diploma confirmado em 1440-IV-1- *Idem*, fl. 98.

<sup>245</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 24, fl. 76.

<sup>246</sup> Maria José Pimenta Ferro Tavares, *Os judeus em Portugal no séc. XV*, vol. I, Lisboa, 1982, p. 123.

<sup>247</sup> Cf. *Idem*, vol. II, Lisboa, 1984, Quadro nº 4, “Oficiais judeus das comunas”, pp. 655-709.

D. Manuel<sup>248</sup>, demonstrativa da contínua reprodução social desses funcionários (subordinada, provavelmente, à formação exigida aos seus congéneres cristãos), face à ausência absoluta deste tipo de testemunhos para os muçulmanos. As comunas islâmicas não demonstram, pois, nem a capacidade negocial das judaicas, nem a aptidão de os seus elementos integrarem individualmente uma carreira burocrática estruturada, quer tal se devesse a razões internas quer a ditames extrínsecos e alheios à sua vontade.

Perspectiva-se, assim, como já foi assinalado, uma quase antítese entre a *escrivantina* muçulmana e o *tabelionado* cristão, particularmente evidente nas comunas de Lisboa e de Loulé, de que não resultam muito claras as competências inerentes a estes dois funcionários. De facto, se é indubitável a subordinação ao notário por parte dos respectivos escrivães, também parece que estes gozam de uma autonomia particular no referente a determinados contextos específicos, numa espécie de desempenho de um *tabelionado menor*. E tanto mais quanto, ao contrário do que acontece com os primeiros, se submetem ao desempenho de um *cargo*, sujeito, como tal, a uma periodicidade previamente estabelecida. Dependência mais teórica, em alguns casos, do que propriamente funcional que cristalizaria, no plano lexical, uma ideologia de supremacia cristã e de efectiva inferioridade da instituição muçulmana, como se depreende da nomeação de Omar (Umar) Cigarro para escrivão da comuna de Elvas, “*asi E pella guisa que o d’hi foy azmede çigarro seu padre que o dicto ofiçio tijnha E se ora finou*” (1454-IX-7)<sup>249</sup>, quando, de facto, Azmede (Aḥmad) tinha ocupado vitaliciamente o tabelionado da referida comuna (cf. Anexo – Quadro 4). Mas que se detecta, igualmente, noutros contextos.

Na carta de nomeação de Focem (Ḥusayn) Picavequo para escrivão da comuna de Lisboa (1444-XII-19) descrevem-se os procedimentos a seguir nestes casos de investidura: a entrega de “*todollos liuros E escripturas*” pertencentes a seu ofício perante o respectivo tabelião, que deveria escrever “*todallas escripturas E esso medes alguumas Riscaduras ou duuydas sse as em ellas acharom*”, elaborando um diploma que seria guardada pelo procurador na arca da documentação. Mas, a este processo, acrescenta-se, ainda, que, nos documentos que

<sup>248</sup> *Idem*, Quadro nº 5, “Sinais de tabeliães”, pp.710-724.

*“ao dicto sseu ofiço perteençem (...) elle ponha E possa por sseu sinal publico E que fectas per ell como deuem ualham E façam se como sse fossem fectas per mão de quall quer tabeliam”*<sup>250</sup>.

A autonomia deste oficial face a um tabelião, se bem que superiormente responsável, consigna-se no direito do sinal público, justificando, de facto, a designação de um *tabelionado menor*. Noção que, aliás, transparece, igualmente na carta de ofício de Ale (°Ali) Passado, para *escrivão da câmara* na comuna de Silves, em que se exara o pagamento de uma *taxa* por esse desempenho (1486-II-6)<sup>251</sup>, à similitude do que se verifica com os tabeliões do Reino<sup>252</sup>.

Mas que *escrituras* seriam as *pertencentes* ao dito seu ofício? As informações são parcas neste particular, contemplando, para mais, uma assimetria acentuada entre as diversas comunas do país.

Deste modo, para Évora, enuncia-se, tão somente, o *“escripuam dos fectos que sse perante vos [muçulmanos] trautam”*<sup>253</sup>, ou *“escpriuam dos fectos dos mouros fforros”*<sup>254</sup>, em função de um oficial, em todos os casos cristão. Já em Faro e Loulé variam essas competências, mas, desta feita inerentes a *escrivães mouros*. No primeiro caso referem-se os *“aualljamemtos E cassamentos E titorjas E peytas fimtas talhas que essa cumuna antre ssy lamçar E assy por çerto trebutto que nos [ao rei] em cada huum anno ham de dar”* acrescentando-se ainda *“outros emcarregos que aa dicta cumuna comprirem”*<sup>255</sup>. Paralelamente o mesmo discurso é adoptado num diploma de Loulé (excluindo, apenas a referência aos matrimónios)<sup>256</sup>, indiciando, uma homogeneidade de atribuições restrita, contudo, às questões da fiscalidade (interna e externa) e, simultaneamente, à problemática do direito da família. Aspecto corroborado, aliás, pelo processo entre Mafamede (Muhammad)

<sup>249</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 10, fl. 100

<sup>250</sup> *Idem*, livro 24, fls. 99 – 99 v.

<sup>251</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 8, fl. 165 v.

<sup>252</sup> Teoricamente ao *escrivão* competiria apenas receber pelo que efectivamente escrevia - Luís Miguel Duarte, *op. cit.*, p. 192.

<sup>253</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 8, fl. 117

<sup>254</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 6, fl. 9 v.

<sup>255</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 37, fl. 17; I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 8, fl. 142

<sup>256</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 24, fl. 76

Baboso e Brafome Alquenine (Ibrāhīm al-Kināni) pela escrivanhina da câmara de Loulé, em que se dividem as respectivas competências, cabendo ao primeiro apenas a responsabilidade pelas cartas de arras e ao último os encargos relativos aos órfãos e à tributação.

O enunciado destas faculdades, que parecem cristalizadas desde, pelo menos, finais do séc. XIV<sup>257</sup>, remete para uma circunscrição francamente restrita da alçada do escrivão mouro, que alterna, em alguns casos, com a actuação de um escrivão cristão (responsável pela feitura dos documentos dos actos judiciais), e noutros com as atribuições mais amplas de um tabelião, próprio ou do concelho. Define-se, assim, uma competência escrituralista *muçulmana* confinada tão somente às taxações, às actas de vereação da câmara e ao registo dos respectivos oficiais<sup>258</sup>, e, mais significativamente, ao direito da família, numa *guetização* da aplicabilidade de uma normatividade islâmica francamente residual<sup>259</sup>. Expressivo desta marginalização e em consonância com o decréscimo da capacidade judicial do alcaide, é o facto de se encontrar em mãos cristãs toda a problemática referente aos processos, mesmo os apenas entre muçulmanos, enfatizando o recuo de um poder judicial estritamente islâmico. E, em qualquer caso, ser o português o idioma *oficial* da expressão linguística destas comunidades.

Contudo, também neste aspecto se detectam disparidades, remetendo, uma vez mais, para modulações casuísticas imputáveis a contextos particulares que, em grande medida, se revelam de difícil apreensão. Deste modo, conservou-se uma carta de arras de muçulmanos lisboetas (datada de 1473-V-28) escrita e validada pelo *tabelião dos mouros* Fernão Vasques (e não pelo escrivão muçulmano, como seria de esperar), complementada, contudo, no verso do mesmo documento, por um diploma, feito e assinado pelo capelão da comuna, Mafamede (Muhammad) Láparo<sup>260</sup>. Com efeito, o desrespeito de cláusulas previstas no contrato original, leva os mesmos protagonistas a

<sup>257</sup> O diploma de 1397-X-30, indigitando Ale (‘Ali) Lixbonim para a escrivanhina de Loulé, explicita já essas competências.

<sup>258</sup> Num diploma de 1463, consigna-se esta atribuição do escrivão da comuna de Lisboa, que teria “*huum liuro pera esto fecho*” - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 9, fl. 22 v.

<sup>259</sup> Mercedes García-Arenal constata igualmente para Tudela a restrição de competências do notário e escrivão muçulmanos, limitada “praticamente às cartas de dote e quiçá a compras - vendas e tratos que apenas envolvessem muçulmanos” - Mercedes García-Arenal; Béatrice Leroy, *Moros y judíos en Navarra en la Baja Edad Media*, pp.41-42

recorrer a uma rectificação do mesmo, exarada, desta feita, não pelas autoridades oficialmente reconhecidas para tal, mas por um poder paralelo, o do próprio capelão da comuna. A sua validação pública, implicitamente subordinada ao diploma principal (no verso do qual, significativamente, se inscreve), implica um *modus operandi* que se distancia do primeiro: neste, o acto da escrita perspectiva-se como um monopólio absoluto do tabelião, sendo as testemunhas presentes enunciadas, mas passivas, não interferindo na execução do mesmo; no último, à validação através da assinatura do capelão, segue-se a aposição também das rubricas dos respectivos intervenientes, em caracteres árabes.

Esta passividade *versus* participação releva para diferentes registos de um contexto comunicativo que, como já foi referido, apenas superficialmente e como resposta às exigências do *exterior* cristão, se cristaliza num arquétipo orgânico interno. Paralelamente, perpassa um outro nível de funcionalidade que, conquanto bem menos visível, assenta em vectores de maior autonomia e representatividade, centrados, uma vez mais, na figura do responsável religioso da comuna. À verticalidade de relações, expressa numa escrita tipificada e uniforme, inteiramente dominada pelo notário cristão, a comunidade responde com uma proficiência escrituralista em moldes de maior horizontalidade e em que inscreve claramente um vector identitário, perturbador de uma *normalidade* formal. Paradoxalmente, a progressiva ingerência de um controlo político e as concomitantes apropriações de competências por parte da burocracia cristã, conduzem, de facto, a uma crescente recorrência do colectivo, não às autoridades instituídas e legitimadas, mas a uma figura juridicamente inoperante neste contexto, conquanto, significativamente, a responsável pelas práticas culturais da comunidade. O religioso, enquanto esfera do íntimo e vector estruturante de identidade, contrapõe-se, uma vez mais, ao burocrático, enquanto esfera do exterior, conquanto ambos se exprimam num mesmo código linguístico.

É, aliás, nessa mesma carta de arras, escrita pelo tabelião cristão da comuna, que surge um outro elemento perturbador, aferindo que, pese à ordenação de D. João I, a transição do árabe para o português não se terá

---

<sup>260</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de S. Vicente de Fora (2ª incorporação), caixa 29, doc. 18.



realizado de uma forma total, denotando um certo laxismo do poder central neste aspecto, que permitiria, ou pelo menos ignoraria, uma dupla adscrição linguística nos actos internos da comuna, possivelmente numa perspectiva bilingue de elaboração desses diplomas. Efectivamente, no referido documento, o noivo, Adela (°Abd Allâh) Cabeças, declara expressamente a sua intenção de esposar Fotaima “*asy e per a guisa que o quer e manda e outorga o dereito dos mouros e se aquy desfalece alguma palavra de dereito de mouros pera o dicto casamento aver de ser firme he esto por a dicta carta ser escripta em alyamyia que elle dicto Azmede [Aḥmad]Cabeça quer e manda e outorga que se emtenda ser posta aquy em esta carta*”<sup>261</sup>. Esta referência à *al-°aḡyamiyya* em oposição à *al-°arabiyya* (língua árabe)<sup>262</sup> remete para uma continuidade de utilização de formulários notariais árabes, conservados numa memória ainda recente, cuja funcionalidade e, talvez, o carácter quase mágico, se perspectiva de tal forma para a comunidade, que a aplicação de um outro código linguístico implica a ressalva da legitimidade do diploma elaborado. Factor que indicia um outro elemento de ruptura entre um discurso *oficial e público*, em que o português se impõe unilateralmente, e uma paralela adscrição a um idioma, possivelmente apenas *ritualizado* (porquanto dominado apenas por uma elite) mas que se manifesta, para além do âmbito litúrgico, numa faceta interiorizada de expressão comunitária, relegada, possivelmente por pressão da administração central, apenas na segunda metade do séc. XV. O que explicaria a relevância do escrivão mouro, como detentor das competências que lhe permitiriam dominar e transmitir esse conjunto de formulários notariais, subordinado, contudo, a um tabelionado cristão, como pressão externa de uma normalização linguística que a maioria naturalmente impõe para seu próprio controlo, mas não com o rigor sancionado nas ordenações gerais do reino.

Juiz e procurador dos direitos reais - Outro magistrado com poder judicial é o juiz dos direitos reais, já referenciado em princípios do séc. XIV para a comuna lisboeta (cf. Anexo - Quadro 5) e que parece ter-se imposto a partir dessa

<sup>261</sup> *Ibidem*,

<sup>262</sup> Vocábulo que se aplicava para designar toda a língua estranha em relação ao árabe – David Lopes, *Textos em aljamia portuguesa*, Lisboa, 1897, p. XI.

instituição. De facto, na sistematização dos direitos dos mouros, realizada no reinado de D. João I, refere-se o “*custume que se aguarda em Lixboa d’antigamente aos mouros dessa cumuna*”, de terem “*juiz mouro perante o qual respondem per todolos dereitos reaaes que pertencem a el rey per qualquer guisa que seja e do dicto juiz vaam as apellações e agravos perante os seus contadores e veedores da sua fazenda e desses por agravo aos juzes dos factos d’el rey*”<sup>263</sup>. Competência que será enquadrada nas *Ordenações Afonsinas* pela obrigatoriedade de esses processos se regerem pelo direito comum<sup>264</sup>, como já foi referido, relevando um paradoxo na articulação das diferentes normas jurídicas.

Assim, se em alguns casos o apuramento das propriedades da Coroa passa pela problemática das heranças, sendo definido pelo direito islâmico a parte ou partes que reverteriam para o soberano, já os feitos inerentes a esta realidade se determinariam a partir da prática legal da maioria. Vectores que se complementam dentro de um espírito estritamente utilitário que manipula os mecanismos díspares que tem ao seu dispor, numa perspectiva de aproveitamento maximal dos bens dos muçulmanos: a lei islâmica, na sua vertente de direito sucessório, é enfatizada, pelos benefícios que daí advêm para o erário régio; benefícios defendidos, contudo, a partir dos pressupostos advindos da produção legal da burocracia régia, concomitantemente os mais favoráveis aos objectivos propugnados. A importância concedida a um parâmetro identitário específico é, por si só, demonstrativa de como os pressupostos culturais, em tanto que expressão de uma imanência comunitária, se podem exacerbar em função de uma eminência exterior, constringindo o próprio devir identitário do grupo. O que, aliás, explica também a pertinência de um *escrivão mouro* na estrutura comunal, como o agente mais informado e directamente envolvido no controle escrito dos contratos redigidos justamente em função desse direito de família.

O juiz dos direitos reais exercia, pois, a sua magistratura como a primeira instância dos processos relativos a quaisquer bens da Coroa, fossem

---

<sup>263</sup> I.A.N./T.T., Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fl. 13 v.; publicado P.M.H. – *Leges*, pp. 98 – 100.

<sup>264</sup> *Ordenações Afonsinas*, livro II, tit. Cl, pp. 534-535.

eles referentes aos direitos devidos ao soberano<sup>265</sup> ou, numa perspectiva mais ampla, às propriedades do rei<sup>266</sup>, estas últimas num crescimento contínuo assente, quer na aplicação do direito sucessório islâmico, quer de sentenças condenatórias, quer, ainda, pela fuga de muçulmanos do reino<sup>267</sup>. Contudo, apenas em duas comunas é detectado este oficial, a de Lisboa e a de Évora, sendo omissas nas demais estruturas comunais do país, o que releva, também neste aspecto, para uma subordinação efectiva às estruturas cristãs de magistratura e de controle desses direitos reais.

Na comuna lisboeta outro oficial complementa as funções desse juiz: o *procurador e requeredor* dos referidos direitos, que zelaria pela sua fiscalização e se encarregaria de mover os litígios decorrentes de qualquer infracção às normas legais. Sem a latitude de actuação do magistrado judicial, competir-lhe-ia, no entanto, um significativo papel de controlo de todo o complexo esquema da apreensão régia de bens de muçulmanos, surgindo, mesmo, investido de poderes que se projectam para lá do espaço concreto das respectivas comunas. Deste modo, em 1451 (III-17) Çaide Caciz (Sa'îd Qissis), mouro lisboeta e servidor do monarca, é nomeado *requeredor, solicitador e procurador geral* de todos os direitos, pertenças, bens móveis e de raiz da Coroa no conjunto dos mouros forros do país.

*Sob poder e autoridade do soberano incumbir-lhe-ia "com boa diligência (...) saber em essas comunas como sse os dictos dereitos E beens que a nos perteençem Recadem E sse achar que alguuns beens assy mouees como de rraiz Nos ssom emalhados ou sobnegados que os Requeira E demande pera nos a quaees quer pessoas que nos obrigadas forem E sse nos Julgadas forem Requeira aos nossos*

<sup>265</sup> A carta de confirmação de Beder (Badr) refere-o como juiz dos direitos "*que nos [ao rei] pagam os mouros nossos da mouraria da cidade de lixboa*" (1439-VI-20) - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 19, fl. 84 v, o mesmo acontecendo na nomeação de Adela Çoleima ("Abd Allâh b. Sulaymân) (1440-VI-23) - *Idem*, livro 20, fl. 124

<sup>266</sup> Mafamede (Muhammad) Franco, o Velho é referido como "*Juiz dos dereytos e coussas que elle [o rei] auya na dicta comuna*" (1468-IV-10) - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 28, fl. 11 v.

<sup>267</sup> Neste sentido, o juiz dos direitos régios apresenta um poder mais lato e mais coerentemente definido do que o do *alamin* das aljamas valencianas, teoricamente responsável pela administração dos bens e rendas dos senhores em cujas terras esses colectivos residiam, mas cujas competências jurisdicionais são susceptíveis de existirem ou não, em função das várias comunidades consideradas - cf. Manuel Vicent Febrer Romaguera, "La administración económica de las aljamas mudéjares valencianas a través del estudio del oficio de alamin", in *IV Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, 1992, pp. 261-279.

*oficiaaes a que perteençer que os Reçebam E rrecadem como mais sentirem que he nosso seruiço em tall maneira que todo uenha a boa Recadaçom”*<sup>268</sup>.

O diploma postula um momento de centralização numa mesma pessoa da superintendência desses bens a nível de todo o país, conquanto num processo não consequente, pois a instauração desse cargo, previamente inexistente (*“posto que ataa ora hi nom ouuesse tall ofiço”*), não será mais invocado. De facto, em 1462 (III-190) é mesmo nomeado um procurador para o conjunto das mourarias do Algarve, Ale (‘Ali) Vara, morador em Loulé, porquanto *“o nom tynha nenhuma pessoa per nossa carta”*<sup>269</sup>.

É, aliás, destes dois funcionários que, excepcionalmente, se detectam em finais da centúria quatrocentista, elementos concretos da uma actuação administrativa no referente à comuna lisboeta, num papel que releva para a subordinação (incontestada) também dos cristãos no que à exploração do património régio se refere. E que, paradoxalmente, se afasta da visão estritamente consignada pela lei.

Em 1480-IX-26, na loja dos direitos reais, perante o respectivo juiz Adão (Adām) Caçoto (ou Caroto) e Fernando Afonso, escrivão do dito ofício, compareceu o oleiro Rodrigo Afonso, para emprazar um pardieiro, foreiro ao rei, que fora tenda de olaria. O dito juiz chamou Azmede Cacis (Aḥmad Qissis), *“procurador pelo dito senhor”* que, conjuntamente com o escrivão foi observar a propriedade, depois do que *“fez pergunta o dito Juiz ao dito azmede caçis procurador que era o que lhe parecia se seria bem de lhe darem o dito pardieiro”*. Recebida a anuência deste, Adão (Adām) Caçoto afirmou *“que lhe aprazia de lho dar”*, com condição de reconstruir a tenda no período de um ano, sob pena de 2.000 rs., e do foro de 52 rs, pagos por dia de S. João Baptista. Aceites as condições pelo novel enfiteuta, *“o dito juiz o meteo loguo de posse do dito pardieiro E elle tomou posse por pedra e terra E lhe mandou E pediu esta carta E o dito Juiz lha mandou dar”*, perante as testemunhas Pero Esteves, feitor de D. Pedro de Noronha, do porteiro Gonçalo Eanes, do referido Azmede Cacis (Aḥmad Qissis) e de Mafamede (Muḥammad) de Setúbal,

<sup>268</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 11, fl. 6 v.

recebedor dos direitos reais. O diploma, tresladado em 1504(I-6), foi exarado pelo referido escrivão, Fernando Afonso, e validado com o seu sinal<sup>270</sup>.

Em 1489-III-15, no mesmo local em nova audiência perante Adão (Adâm) Caçoto (ou Caroto)<sup>271</sup>, compareceram os muçulmanos Iça (°Isà) Trocaleite e o oleiro Mafamede (Muhammad) Sobrinho, os quais traziam dois *chãos* contíguos (*cada um o seu*) aforados no Arrabalde Novo, aos quais “*Renunciavam de ssi em as mãos do dito juiz (...) dizendo que o dicto juiz os desse a quem lhe aprouesse*”, o que este mandou ao escrivão (o memo Fernando Afonso) “*que ho assentasse em meu [do rej] juizo*”. Apresentou-se, em seguida, o fidalgo Pero Lopes de Carvalhal, que pretendia emprazar esse património para aí fazer um lagar de azeite, “ e o dicto juiz vendo que era seruiço do dicto senhor com o acordo de ezmede caciz [Ahmad Qissis] procurador por o dicto Senhor em a dicta comuna da mouraria”, celebrou o novo contrato “*E em testemunho de uerdade (...) lhe mandou dar esta carta pera guarda e confirmaçom de seu dereito*”. No treslado de 1503-II-2, acrescenta-se: “*A qual carta parecia seer assignada de um sinal mourisco*”<sup>272</sup>.

Em 1491-(V-15), a audiência realizou-se nas olarias, sendo igualmente presidida pelo mesmo magistrado e assistida quer pelo referido escrivão, quer pelo procurador dos direiros reais, desta feita, Mafamede (Muhammad) Pintado, perante os quais compareceu Ale (°Ali) de Colares. O contrato enfiteutico estabeleceu-se com um chão “*que estava em ermo*”, o qual trouxera Adela Çoleima (°Abd Allāh Sulaymān), sob condição de o locatário aí edificar uma tenda de olaria no período de três anos, sob pena de 2.000 rs, e com o foro de 36 rs, tendo ainda o dito juiz assignado “*huum pedaço de chãoo pera fazer huma eira pera emxugar a louça*”. “*E o dito Alixo (sic) [°Ali] de Colares pediu esta carta e o dito juiz lhe mandou dar*” perante as testemunhas presentes: o oleiro

<sup>269</sup> *Idem*, livro 35, fl. 57 v.

<sup>270</sup> I.A.N./T.T., Livro 9 de Estremadura, fls. 45 v.-47.

<sup>271</sup> No diploma de 1480 o nome é transcrito como Caçoto enquanto que nos restantes se apresenta como Caroto.

<sup>272</sup> I.A.N./T.T., Livro 9 de Estremadura, fls. 180 v.- 182.

João Afonso, Gonçalo Eanes, *porteiro dos mouros*, Mafamede (Muhammad) de Santarém, e *outros*<sup>273</sup>.

Estrutura-se, assim, o funcionamento da loja dos direitos reais da comuna olisiponense: sob a autoridade máxima do respectivo juiz, coadjuvado por um escrivão (nos casos referidos um cristão), actuam o procurador e o recebedor dos respectivos direitos (em ambos os casos muçulmanos). Articulado que remete para uma função desse juizado mais ampla do que a vinculada pelas ordenações do Reino, pois as suas competências não se esgotam na problemática processual de conflitos decorrentes da exploração dos bens régios, mas decorrem de um controlo efectivo do património do soberano. O que lhe confere um estatuto de intervenção mesmo sobre os elementos da própria comunidade cristã, interessada em explorar esses bens, que, ao contrário do que se verifica com as competências do alcaide, não parece contestado pelos membros do grupo maioritário. A solenidade dos actos públicos acentua, aliás, o poder *multi-religioso* deste magistrado, implicitamente ratificado pela emanação da representatividade régia. Com algumas ressalvas, no entanto. A existência de um profissional da escrita cristão (muito provavelmente de nomeação régia) pode representar um deliberado intento de fiscalização do exercício desse magistrado (embora, teoricamente, lhe seja subordinado), evitando, em qualquer caso, uma apreensão total destas atribuições em mãos islâmicas. Por outro lado, é provável que não seja inocente a presença de um feitor de D. Pedro de Noronha aquando do primeiro acto contratual, tanto mais quanto esse senhor detinha, na altura, o usufruto dos direitos régios da comuna olisiponense.

É problemático, face à inexistência de elementos complementares, saber se este esquema de actuação vingou, numa primeira fase, em todas as comunas muçulmanas, sujeitando-se depois a uma gradual subordinação às autoridades cristãs, de que, tão somente, teriam escapado Lisboa e Évora<sup>274</sup>. O facto de essas comunidades seguirem o foro de Lisboa não implica, necessariamente, uma globalização *passiva* das benesses e direitos inerentes

<sup>273</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 11, fl. 80; publicado: Sousa Viterbo, "Ocorrências da vida mourisca", in *Arquivo Histórico Português* V (1907), pp.249-251

<sup>274</sup> A referência retrospectiva a um *almoxarife* muçulmano de Loulé, parece apoiar esta

ao comum lisiponense, dependendo antes de uma capacidade negocial e concomitantemente de uma postura *activa* dos grupos envolvidos. Assim, se o argumento invocado do seguimento do referido foro adquire significância no contexto de petições à Coroa pela extensão de privilégios ao comum ou aos seus oficiais (cf. *infra*), também as omissões destes requerimentos obstam a pretensas prerrogativas, mesmo que já obtidas pela comuna lisboeta. O poder central não denega os privilégios, para mais alicerçados numa formalidade legal, mas, decididamente, também não os propaga e, sobretudo, não os vulgariza de forma automática, contra os seus próprios interesses tributários e fiscais.

O juiz dos direitos reais é, como vimos, por *costume*, sempre muçulmano e de directa nomeação régia, exercendo o seu mandato de forma vitalícia, apenas quebrada pela morte ou pela renúncia dos respectivos detentores (cf. Anexo - Quadro 5), no que se diferencia do alcaide ou do escrivão da comuna. No mesmo sentido se parecem inscrever as orientações relativas ao procurador, se bem que, na comuna lisboeta, surja, a título excepcional, entre 1479 e 1480, um oficial cristão, simultaneamente escrivão e procurador dos *direitos dos mouros*, o já referido Fernando Afonso<sup>275</sup>, que teria acumulado ambas as funções com anterioridade à indigitação de Azmede Caciz (Aḥmad Qissis) como procurador. Funcionários fundamentalmente régios, quer pelas funções desempenhadas, quer pelo próprio carácter da sua indigitação, é normal que se distingam como personagens estreitamente vinculadas à figura do soberano e da sua inteira confiança. E, nesta acepção, avulta a categoria de *servidor do rei*, que, aplicada a Çaide Caciz (Sa'id Qissis), conforma a sua designação para uma responsabilidade que abarca o conjunto dos interesses da Coroa em todo o país. Mas que parece estar igualmente presente na actuação de Mafamede (Muḥammad) Abranteiro, o qual, "*por quanto foy grande tempo procurador dos nossos [do rei] direitos E fomos çerto que seruió em ello bem os Senhores Rex meu avoo E padre que deus aja*", recebe amplas isenções fiscais e de serviços, assim como do direito de aposentadoria em 1445-III-12, novamente ratificadas em 1452-III-8<sup>276</sup>, numa

---

interpretação – cf. nota 147.

<sup>275</sup> I.A.N./T.T., Livro 7 de Estremadura, fl. 79.

<sup>276</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 25; fls. 83 v.-84; livro 12, fl. 19 v.

excepcionalidade que, de facto, se não detecta para os demais detentores destes cargos.

Outros oficiais - O quadro administrativo da comuna completa-se com o procurador e os vereadores (competindo ao primeiro a representação da comunidade junto do exterior), constituindo conjuntamente com o alcaide e, os homens-bons, a câmara de vereação que se reuniria, com fortes probabilidades, na respectiva mesquita<sup>277</sup>. Este esquema orgânico aproxima-se do que se regista nos concelhos cristãos, num paralelismo uniformizador, sublinhado pelas próprias ordenações do reino. De facto, em 1434 (V-2), D. Duarte restringe o alcance dos privilégios régios que escusavam do desempenho dos ofícios municipais, os quais se não deveriam entender nos cargos de juizes, vereadores, procuradores e almotacés-mores, *“porque destes quatro Officios, nom queremos, que algum seja escusado, ante Mandamos, que taaes Officios tenham os milhores do lugar, segundo se ataaqui costumou”*. A directiva contempla, contudo, essas isenções, desde que expressamente explanadas no respectivo privilégio (o que remete para a invalidação dos diplomas outorgados com anterioridade), ordenando que da mesma seja dado conhecimento aos *rabis dos judeus e aos alcaides dos mouros “que esta meesma maneira tenham com os Judeus, e Mouros, de que teem carrego, a que acharem algum privilegio, e o façam asy cumprir, como dito he”*<sup>278</sup>.

Esta pretendida similitude das entidades administrativas, que se reflecte na limitação temporal do exercício dos cargos comunais (com excepção do juiz dos direitos reais), em conformidade com o que se regista para os concelhos, impondo-se igualmente na anuidade dos vereadores<sup>279</sup>, repercute-se no próprio endereçamento das cartas régias. O discurso do que é entendido como o sustentáculo da orgânica comunal expressa-se no enunciado de *alcaide, vereadores, procurador, oficiais e/ou homens bons da comuna*<sup>280</sup>, sendo a assimilação mais pronunciada nos casos em que o primeiro é mesmo omitido, referindo-se apenas os *“Juizes E vereadores E procurador E homeens*

<sup>277</sup> Cf. M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, *A Comuna Muçulmana de Lisboa – sécs. XIV-XV*, pp. 31-39.

<sup>278</sup> *Ordenações Afonsinas*, livro II, tit XXXVIII, pp. 290-292.

<sup>279</sup> Cf. M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, *A Comuna Muçulmana de Lisboa – sécs. XIV-XV*, p. 38.

<sup>280</sup> Cf. I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 20, fl. 52 v.; livro 34, fls. 192-192 v.; Chancelaria de D. João II, livro 8, fl. 142.



*boons*<sup>281</sup>, ou os “*vereadores E precurador E homeens boons*”<sup>282</sup>. Assimilação lexical que, pelo menos na centúria quatrocentista, parece corresponder aos padrões internos de funcionalidade da comuna.

Junto a estes funcionários outros fazem a sua aparição pontual, relevando para algumas estruturas comunais específicas, como é o caso já referenciado, dos almotacés ou do porteiro e do carcereiro, estes últimos apenas mencionados em Lisboa como resultado da manutenção da prisão da mouraria, entretanto desaparecida das demais comunas do país. O que justifica que, ainda em 1471, se refira o encargo colectivo da *soldada* do respectivo porteiro<sup>283</sup>. Mas, na centúria quatrocentista, como materialização da uniformidade de participação militar extensível a todos os *moradores* do Reino, surge, ainda, a figura do coudel, oficial que se regista tão somente na comunidade lisboeta, sendo a sua indigitação partilhada entre muçulmanos e cristãos, subordinando-se, nos demais casos, a minoria islâmica aos respectivos oficiais concelhios. Aspecto que se terá oportunidade de retomar noutra parte deste trabalho.

No entanto, o vector religioso condiciona a expressão de oficiais específicos, o *imām*, designado como capelão, o almoedão e, indirectamente, o próprio carniceiro da comuna. De facto, se os dois primeiros se perspectivam como os responsáveis pelo culto propriamente dito, o último prefigura uma visão cosmológica que condiciona a preparação da carne dos animais, conformando uma perspectiva identitária a que os muçulmanos portugueses rigidamente se atêm. O que explica que, entre os encargos colectivos do comum eborense, figure a remuneração do respectivo carniceiro e o pagamento do foro da carniçaria<sup>284</sup>. Este oficial, contudo, não tem necessariamente de se perfilar como muçulmano, já que a paridade que neste aspecto particular aproxima o islamismo e o judaísmo, indiferencia, como já foi referido, a religião do carniceiro da comuna, que pode pertencer a um desses dois credos, pontificando mesmo, em 1465, o judeu, Josepe Abam no açougue da mouraria de Elvas<sup>285</sup>.

<sup>281</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 13, fl. 117.

<sup>282</sup> *Idem*, livro 24, fl. 76.

<sup>283</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 16, fls. 138 v. - 139 v.

<sup>284</sup> Cf. *Idem*, livro 16, fls. 138 v. - 139 v. (Lisboa) e livro 34, fl. 12 (Évora).

<sup>285</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 14, fl. 58 e fl. 88. Esta prática comum



A imunidade tributária face aos direitos da Coroa acompanha os capelães e almoedões da comuna lisboeta (assim como o respectivo alcaide) desde o reinado de D. Dinis, estendendo-se, com D. Afonso IV, aos mesmos oficiais de Moura que, para o efeito, alegam haver *“tall foro como os mouros de lixboa”* (1359-IX-29) e, em data não especificada, mas seguramente mais tardia, ao capelão de Loulé, invocando o mesmo paralelismo. Ambas as isenções serão ratificadas por D. João II, por solicitação dos respectivos comuns<sup>286</sup>, registando-se, ainda, pelo menos nas comunidades de Lisboa e Setúbal, a obrigação colectiva de remuneração dos respectivos capelães<sup>287</sup>. Aspectos que remetem, uma vez mais, para o significado da intervenção dos *imām/s* no devir interno comunal (sobretudo evidente na centúria quatrocentista), como a figura polarizadora do feito identitário muçulmano, em resposta à gradual infiltração dos paralelos poderes cristãos. Mas que, no entanto, podem suscitar pontualmente a própria oposição interna.

O capelão de Lisboa, Mafamede (Muḥammad), num requerimento enviado ao soberano, agrava-se do facto de o coudel Çaide (Saʿid) o querer obrigar a participar em alardos, quando há mais de trinta anos o não fazia, *“por seer asy capelam moor dos dictos mouros”*, sendo-lhe outorgada a mercê de não comparecer nos referidos alardos *“com armas nem ssem ellas”* (1466-XI-9)<sup>288</sup>. Em 1471, a mesma comuna, representada pelo seu procurador Azeite (Abū Zayd) Curto, conduz um processo contra os mouros privilegiados, os quais acusa de prejudicarem o colectivo ao recusarem participar nas despesas e encargos internos. Entre os nomes desses arguidos menciona-se o de Mafamede (Muḥammad) Láparo, o capelão principal da comuna lisboeta, embora essa indicação seja omissa no diploma<sup>289</sup>. De facto, o que está em causa não são as exacções devidas à Coroa e, concomitantemente,

---

aproxima, ainda nos nossos dias, as comunidades hebraica e islâmica da zona da Grande Lisboa, que partilham não apenas talhos comuns como a prática de degolação ritual no matadouro.

<sup>286</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 21, fls. 111 v. – 112; livro 18, fls. 11- 11 v.

<sup>287</sup> Em Setúbal menciona-se o *“premio E ssollada que se da E custuma de dar ao seu capellam”* (1488- V-11 - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 14, fl. 114) e em Lisboa *“certa soldada”* paga ao capelão *“que lhes dizia as orras”* (1471-VI-23 - Chancelaria de D. Afonso V, livro 16, fls. 138 v. - 139 v.).

<sup>288</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 35, fl. 10.

<sup>289</sup> *Idem*, livro 16, fls. 138 v. - 139 v.

os privilégios inerentes ao próprio cargo, mas sim a própria sobrevivência comunitária, na articulação entre o colectivo e o individual, entre as obrigações comunitárias e a sua consecução efectiva pelas pessoas que conformam a comuna, a que os privilegiados, iniludivelmente, se procuravam subtrair.

O almoedão, colocado ao mesmo nível dos capelães, enquanto figura que, de facto, personifica o vector identitário religioso, desaparece, contudo, a partir das Cortes de Coimbra de 1390, por pedido dos procuradores populares, que invocam no seu requerimento as determinações do Concílio de Viena de 1311, recebendo a anuência do soberano no acatamento da *“ordenação da Igreja em este caso”*<sup>290</sup>. Trata-se, pois, de coarctar o carácter público da chamada à oração (*adān*), que ecoaria para além dos muros das respectivas mourarias, na uniformização de um espaço sonoro também ele inteiramente pautado pelo *discurso* religioso da maioria, expresso pelos sinos das igrejas.

### 3.2.2. Provimento e desempenho

Verifica-se, pois, enquanto critério de indigitação, uma destrição relativa entre oficiais régios e comunais, eximindo-se estes a um estrito controlo da Coroa, em oposição aos primeiros, dependentes das cartas de provimento por ela outorgadas. A obrigatoriedade de juramento público de fidelidade, aquando da tomada de posse do respectivo ofício, formaliza-se (pelo menos a nível desses funcionários régios) numa dupla adscrição, tanto ao soberano como ao bem comum do colectivo a que se propõem servir, respeitando-se a individuação religiosa dos diversos protagonistas.

Para os muçulmanos, a fórmula mais comumente utilizada expressa-se na seguinte expressão, exarada na parte final da respectiva carta de ofício, imediatamente antes do escatocolo: *“o qual jurou em sua lei/sua seita em a nossa chancelaria que bem e direito e como deve obre e use do dito ofício, guardando a nós [o rei] nosso serviço e ao povo seu direito”*<sup>291</sup>. Por vezes, o enunciado varia ligeiramente nesta segunda

<sup>290</sup> A.M.C.M.L., Livro Primeiro de Cortes, art. 17, fl. 68 v,

<sup>291</sup> Cf. I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 11, fl. 6 v.; livro 36, fl. 143 v.; livro 27, fl. 96; livro 35, fl. 57 v.; Chancelaria de D. João II, livro 6 fl. 38 v.; livro 8, fl. 38 e fl. 146.

parte, substituindo-se o *dever* do ofício, pela expressão “*sem nenhuma malícia*”, consignada em duas cartas de escrivães<sup>292</sup>, e também noutras duas referentes a juizes dos direitos reais<sup>293</sup>.

Esta presença na chancelaria para o provimento no cargo não é, contudo, obrigatória, pelo menos no que aos alcaides se refere.

Na carta de ratificação régia da eleição de Mafamede (Muhammad) de Avis para alcaide da comuna de Lisboa, é previsto um acto público de investimento, em que os muçulmanos “*todos juntos perante huum escripuom ou tabeliam da dicta mourarja lhe dem Juramento em sua ley que ben E dereitamente E como deue obre E husse do dicto ofiço d'alcajde E guarde a nos [ao rei] noso serujço E aos dictos mouros seu dereito e escrepua o asi o dicto escripuam em huum liuro pera esto fecto*” (1463-XI- 5)<sup>294</sup>.

Problemática é a questão das retribuições destes oficiais. De facto, para além das imunidades tributárias inerentes ao desempenho do alcaide, capelão e almoedão, que implicitamente visariam o reconhecimento público das comunas como personalidades de direito, a documentação proporciona-nos dados dispersos sobre esta temática. Remunerações que oneram as respectivas comunidades são parcelarmente apresentadas, como se registou ao longo desta análise: o capelão, nas comunas de Lisboa e Setúbal; o porteiro, apenas na primeira; finalmente o carniceiro, na de Évora. Resta concluir que os colectivos encontravam soluções díspares também neste aspecto, recaindo provavelmente, em alguns casos, sobre os bens *waqf* (adscritos à mesquita) ou *al-Muslimin* (de todos os muçulmanos)<sup>295</sup>, os estipêndios dos respectivos responsáveis religiosos, embora seja mais problemática a remuneração do alcaide, se de facto a mesma era contemplada neste contexto. De facto, o múnus da alcaidaria poderia participar de uma noção de serviço *honrado à res publica*, emanando de um *dever* intrínseco ao proi comunitário e, concomitantemente, isenta de qualquer estipêndio, como,

<sup>292</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 24, fl. 76; livro 24, fls. 99 - 99 v.

<sup>293</sup> *Idem*, livro 19, fl. 27; livro 28, fl. 11 v.

<sup>294</sup> *Idem*, livro 9, fl. 22 v.

<sup>295</sup> Cf. *infra* Capítulo 4, item 4.1.

aliás, se registaria com os vereadores e procurador da comuna, à similitude do que se observa na estrutura concelhia<sup>296</sup>.

Para os tabeliães perspectiva-se, pelo menos desde o reinado de D. João I, o modelo propugnado para o conjunto destes oficiais no Reino, com a obrigatoriedade do pagamento de uma taxa anual fixa à Coroa, remetendo-se a respectiva remuneração para uma percentagem dos actos correntes do ofício. Similarmente, o mesmo esquema dever-se-ia aplicar ao escrivão mouro (referindo-se na carta de Ale - ‘Ali -Passado, de Silves, “o *regimento E taxa que mandamos que goardem os ssemelhantes ofiçiaes de nosos Reynos sse gundo leua de nosa chançelarja*”<sup>297</sup>), embora num sistema misto, em que essas percentagens seriam complementadas por um pagamento fixo, como se deduz na divisão de competências da escrivanhinha de Loulé, em que foi atribuída a Brafome Alquenine (Ibrāhīm al-Kinānī) a quantia anual de 200 rs.<sup>298</sup>.

Numa óptica diferente se parecem enfocar os cargos de juiz e procurador dos direitos reais, de facto os mais directamente ligados aos interesses da Coroa. Assim, a expressão dos *proveitos e liberdades*<sup>299</sup> ou ainda “*liberdades Rendas procuraçooes E direitos*”<sup>300</sup> inerentes a esse desempenho, pode remeter para a excepcionalidade de uma remuneração advinda do erário régio; mas não é de excluir também a existência de um sistema percentual, ou mesmo misto, afim do que se regista com os ofícios da escrita.

Se a documentação é praticamente omissa sobre este aspecto, também o é sobre as proficiências exigidas a estes oficiais. O paralelismo com as estruturas concelhias, assim como os esforços de legislação da Coroa, (nomeadamente com a ordenação de D. Duarte) que exigem a ocupação dos quadros administrativos superiores pelos *milhores do lugar*, ao mesmo tempo que procuram combater o absentismo a este tipo de responsabilidades, propugnam uma situação análoga nas comunas muçulmanas. Não obstante, essas competências apenas são enunciadas pela negativa, enquanto ruptura com os parâmetros socialmente aceites que, num dado momento, a

<sup>296</sup> Cf. para a questão das retribuições aos oficiais cristãos: Luís Miguel Duarte, *op. cit.*, pp. 191-197.

<sup>297</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 8, fl. 165 v.

<sup>298</sup> *Idem*, livro 6, fl. 38 v.; Chancelaria de D. Manuel, livro 26, fls. 81 v.- 82; livro 34, fls. 49 - 49

v.

<sup>299</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 26, fl. 167 v.; livro 27, fl. 96.

<sup>300</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 11, fl. 6 v.

comunidade exterioriza, ou, ainda, como isenções sancionadas às normas legais previamente estabelecidas. No primeiro caso incluir-se-á o analfabetismo do alcaide de Évora, do qual a comuna se agravará ao soberano, como óbice suplementar de uma alegada má gestão, de *“nom sabe leer nem screpuer nem sabe nenhuum seu djreito per que os aia de correger o que lhe he defeso per sua ley”* (1362-XII-28)<sup>301</sup>. No ultimo, verifica-se a transponibilidade dos critérios económicos, que impõem uma plataforma base para aceder aos *ofícios honrados*, das comunas como dos concelhos, ou mesmo da própria visibilidade que emana dessa distinção, o constrangimento de possuir cavalo.

Assim, Ale (‘Ali) Caeiro, o Moço, recebe carta de provisão para alcaide de Évora, por mais três anos, *“Sem embargo de nom chegar aquella conthia que he ordenado que aja de teer os que o dicto ofiço ouuerem”* (1455- II-8)<sup>302</sup>. Numa carta de privilégio de Brafome (Ibrāhīm) Çadim, também morador nessa cidade, é-lhe expressamente outorgado a isenção de ter cavalo e armas e de comparecer aos alardos, com a ressalva de poder servir *“os hofiços homrrados da comuna se lhe prouuer posto que nom tenha o dicto cauallo”* (1473-I-28)<sup>303</sup>.

Remete-se, deste modo, para uma aparente arbitrariedade de critérios, em alguns casos imputável à própria comunidade, e noutros à ingerência dos poderes externos, que oscilaria em função de variáveis dificilmente perceptivas. Ressaltam, contudo, com clareza as alegações da Coroa que justificam a indigitação de alcaides, em função, como vimos, quer dos serviços militares prestados, quer da intercessão de terceiros. Se estas nomeações não subvertem, necessariamente, as normas legais, contornam-nas, contudo, introduzindo uma mutabilidade mais em todo este processo, ao consignar outras regras de acessibilidade aos *ofícios régios*, que não as exaradas pela lei.

Mas também o próprio conjunto de indivíduos que prefigura a comuna terá um papel fundamental na definição orgânica da mesma, revelando uma tendência similar à que se verifica na demais população do Reino, ao pretender eximir-se à ocupação desses cargos. Tendência que se afere em algumas

<sup>301</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I (1357-1367)*, doc. 763, pp. 344 - 345

<sup>302</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 15, fl. 104 v.

<sup>303</sup> *Idem*, livro 33, fl. 22.

cartas de privilégio, na cláusula que prevê não ter o respectivo detentor  *nenhuns officios da comuna contra sua vontade* (cf. Anexo – Quadro 6), mas que, em qualquer caso, se subalterniza claramente às isenções fiscais e de prestação de serviços (com ênfase para o da aposentadoria) ou, ainda, à dispensa de ter cavalo e armas e de comparecer nos alardos. Contudo, estas imunidades são, também, objecto de diplomas específicos que as contemplam  *per se*, correspondendo às necessidades particulares dos respectivos usufrutuários.

Deste modo, e  *sem embargo da ordenação feita em contrário*, o oleiro Mafamede (Muhammad) Alampada, de Lisboa, goza do privilégio de não ser vereador, alcaide, procurador, taxador ou deter outros alguns officios da comuna contra sua vontade (1469-VIII-22)<sup>304</sup>. Já o sapateiro do mesmo centro urbano, Mafamede (Muhammad) Locai, é contemplado por uma terminologia mais abrangente, determinando-se que *“nom seja costringido pera auer nenhuns officios da comuna contra sua vontade”* (1469-VII-20)<sup>305</sup>, verificando-se o mesmo com Azmede (Ahmad) Pantoro, de Loulé (a que se acrescenta a isenção para não *“tyrar nenhuuns rrolles da comuna”*- 1468-I-22)<sup>306</sup> e com Ale (Ali) Baboso de Santarém<sup>307</sup>. Mafarriche (Mufarriğ) Mangela, morador em Loulé, é apenas eximido do cargo de procurador, *“porquamto fomos çerto que pera tall ofiçio serujr he pouco pertemçente”* (1471-II-20)<sup>308</sup>.

Num caso verifica-se mesmo a  *patrimonialização* deste benefício que, com consentimento régio, transita de pai para filho.

Adela (Abd Allāh), capelão dos mouros de Santarém, por serviço prestado à Coroa (mas não especificado) fora isento, em 1474 (VII-17) *“de ser alcaide vereador proucurador almotace Nem auer outro ofiçio da cumuna contra sua vontade E esto Sem embargo de nossa hordenação em contrairo”*. Contudo, em 1487 (VII-21) solicita ao soberano a confirmação do privilégio para seu filho, Mafamede

<sup>304</sup> *Idem*, livro 17, fl. 46.

<sup>305</sup> *Idem*, livro 31, fl. 81 v.

<sup>306</sup> *Idem*, livro 35, fl. 15

<sup>307</sup> Ao documento falta a parte final, não sendo, por isso, possível determinar a respectiva datação - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 38, fl. 54.

<sup>308</sup> *Idem*, livro 16, fl. 22 v.

(Muhammad) Bibel, porquanto "*nom queria hussar do dicto priuilegio em nenhuma maneira*", o que lhe é outorgado<sup>309</sup>.

Neste, como noutros aspectos, ressalta a intervenção de terceiros, lesiva da orgânica comunal, quer através de uma ingerência activa nas exacções às magistraturas comunitárias, quer, inversamente, na promoção dos seus apaniguados para a detenção das mesmas.

Na primeira circunstância verifica-se a intercessão de Violante de Sequeira, donzela da infanta, do fidalgo João de Ataíde e do escudeiro Rui Borges nas exacções outorgadas respectivamente a Mafamede (Muhammad) Locai, Azmede (Ahmad) Pantoro e Ale (‘Ali) Baboso. Na segunda, as mediações englobam um leque igualmente dispar de protagonistas, que oscila entre os *embaixadores* de potentados norte-africanos e membros da casa real. O alcaide Mafamede Almadiar (Muhammad al-Mayyār) de Tavira é indigitado, em 1475, para "*aalem do tempo que o ja foy (...) pollo de caço]me ben barqua*" (Qāsim b. Bakr), embaixador de um potentado norte-africano<sup>310</sup>; Focem (Husayn), tapeteiro de Lisboa, acede à escrivania da comuna por pedido de mestre Rodrigo, físico do Infante D. Pedro<sup>311</sup>, o mesmo acontecendo com Focem (Husayn) Picavequo, desta feita pela intercessão da infanta D. Isabel, duquesa de Coimbra<sup>312</sup>.

No mesmo sentido, aliás, se perspectiva a indigitação dos detentores cristãos, constituindo o caso mais óbvio o de Gomes Pais, criado do dr. João Fernandes da Silveira, do conselho régio, investido no tabelionato da comuna lisboeta justamente a pedido desse senhor<sup>313</sup>.

Os cargos da comuna não perspectivam, pelo menos para os oficiais muçulmanos, um *cursus honorum* que culminaria na ocupação da alcaidaria, relevando, antes para uma relativa autonomia das magistraturas entre si. Facto, aliás, condicionado pelo próprio período temporal de ocupação dos

<sup>309</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 21, fl. 154 v.

<sup>310</sup> O documento encontra-se em mau-estado de conservação, tornando ilegível as referências que se seguem ao nome, já de si de difícil leitura - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 30, fl. 153.

<sup>311</sup> *Idem*, livro 2, fl. 31 v.

<sup>312</sup> *Idem*, livro 24, fls. 99-99v.



mesmo, extremamente variável entre um período máximo de três anos<sup>314</sup>, que parece o legalmente previsto para o alcaide (pese ao requerimento da comuna de Évora para a anualidade do mesmo e às contravenções frequentemente sancionadas pela Coroa) e a ocupação vitalícia dos mesmos, como se regista com o tabelionato e o juizado ou a procuradoria dos direitos reais. Pelo meio ficam os procuradores e vereadores, provavelmente sujeitos ao serviço anual, e os escrivães *mouros*, que, em Lisboa, remetem, pelo menos num período determinado, para uma ocupação de cinco anos, mas que, para Loulé e Elvas, se parecem constituir como oficiais perpétuos. E é justamente nos múnus vitalícios que se verifica a *patrimonialização* dos cargos, com a respectiva transmissão desses encargos de pai para filho, num controlo familiar de alguns mecanismos institucionais da comuna.

O exemplo mais expressivo verifica-se em Elvas, onde a escrivaninha da câmara se consolida como atributo dos Cigarros por três gerações. Por morte de Azmede (Aḥmad) Cigarro, designado como *tabelião da comuna* num diploma de 1450 (III-21)<sup>315</sup>, sucede Adela (°Abd Allāh) Calvo, indigitado para o respectivo tabelionato em 1453-IV-6<sup>316</sup>, mas também seu filho Omar (°Umar) Cigarro, nomeado como *scripuam da camara da dicta comuna* em 1454-IX-7<sup>317</sup>. O falecimento deste último leva à ocupação do cargo por seu filho, também de nome Azmede (Aḥmad) Cigarro, provido na escrivaninha da câmara em 1486-IX-17<sup>318</sup> e que se deverá ter mantido como tal até à data do édito de expulsão<sup>319</sup>. Em Évora é o juizado dos direitos reais que transita de Mafamede (Muḥammad) Franco para seu filho, Mafamede (Muḥammad) Franco, o Moço, em 1469-IV-23<sup>320</sup>, desta feita por renúncia do primeiro a um cargo

<sup>313</sup> *Idem*, livro 9, fl. 120 v.

<sup>314</sup> Este período de três anos corresponde, de resto, ao tempo previsto para o desempenho dos cargos dos oficiais do concelho olisiponense, em finais do séc. XV – cf. Maria Teresa Campos Rodrigues, *Aspectos da administração municipal de Lisboa no século XV*, separata de *Revista Municipal* 101a 109, Lisboa, 1968, p. 38.

<sup>315</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 34, fl. 38.

<sup>316</sup> *Idem*, livro 3, fl. 38.

<sup>317</sup> *Idem*, livro 10, fl. 100.

<sup>318</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 8, fl. 38.

<sup>319</sup> O seu mandato é confirmado por D. Manuel em 1496-V-13 - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 34, fl. 38 v.

<sup>320</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 28, fl. 103 v.

que ocupara com anterioridade a 1437<sup>321</sup>. Finalmente, em Loulé, o mesmo processo parece reflectir-se, uma vez mais na problemática do ofício de escrivão, verificando-se a sucessão de dois Alquinene (al-Kinānī), o primeiro de nome Jufez (Yūsuf), indigitado em 1477-IX-16<sup>322</sup> e o segundo, Brafome (Ibrāhim), que a partir de 1488-VII-25, divide essas funções com Mafamede (Muḥammad) Baboso, como já foi referido<sup>323</sup>, embora a documentação não forneça, de facto, quaisquer referências sobre o (provável) parentesco destes duas personagens.

Esta perpetuação linhagística nos cargos que envolvem, necessariamente, uma proficiência escrituralista, insinua a presença de uma oligarquia comunal cujos contornos, definidos para Lisboa, se revestem, contudo, de uma maior impermeabilidade nos restantes centros populacionais. A uma elite demarcada em termos de uma ascendência económica, derivada sobretudo das actividades artesanais, com particular relevo da tapeçaria, perspectiva-se um controlo do aparelho administrativo comunal, em que o grupo dos privilegiados coincide, notavelmente, com o dos notáveis da comuna e, conseqüentemente, com os detentores das principais magistraturas<sup>324</sup>. Análise que não pode ser generalizada para as demais comunas do país, em que a realidade social não se reproduz exactamente nos mesmos termos, e cujos elementos se revelam menos consistentes para este tipo de análise.

É de reiterar, ainda, que nem todo o poder se organiza (como de resto se sublinhou ao longo desta análise) em termos puramente institucionais, relevando para intervenções paralelas de notáveis não necessariamente ligados às estruturas administrativas. E, neste aspecto, é de sublinhar o grupo dos *letrados* em direito islâmico da comuna lisboeta, cujo labor se perpetuou na legislação portuguesa, sendo, inclusivamente, exarado nas ordenações gerais do Reino, mas de cuja actuação concreta na comunidade não restam vestígios, a não ser a sua provável identificação com os juizes alvedrios, actuantes em 1488. É, contudo, bastante provável uma continuada influência deste grupo

---

<sup>321</sup> *Idem*, livro 19, fl. 27.

<sup>322</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 6, fl. 38 v.

<sup>323</sup> *Idem*, livro 15, fls. 86 – 86 v.

<sup>324</sup> Cf. M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, *A Comuna Muçulmana de Lisboa – sécs. XIV-XV*, pp. 42-47.

junto das instâncias do poder comunal, não sendo de excluir a sua intervenção como mediadores noutros casos similares de conflito interno.

Conflitualidade que, aliás, perpassa pelo feito comunal, justificando em certa medida a relutância na ocupação de magistraturas e reflectindo-se nas agressões ou insultos sofridas pelos beneficiários dos cargos no cabal desempenho das suas funções, isto é, *sob seu ofício*. A não-conformidade à autoridade estabelecida, se emana apenas de alguns indivíduos do colectivo, manifesta-se, contudo, com certa frequência nas cartas de perdão, envolvendo sobretudo o alcaide, como o magistrado em que convergem as mais amplas atribuições, nomeadamente as relativas à ordem pública.

É o que se verifica com Iça Zobeite (ʿĪsà Zubayd), alcaide de Tavira, que *“andando aas desoras guardando a dicta mouraria Segundo a sseu ofiço pertença”*, sofrera a agressão de Mafamede (Muḥammad) Zarro, o qual *“lhe dera huma ferida”*, que sarara entretanto (1463-VI-28)<sup>325</sup>. No mesmo sentido se regista a intervenção do alcaide de Moura, Brafome (Ibrāhīm) Ferreiro, que acudira a um *arruído* entre os mouros Bisnetos e Cortam, seu genro, no qual pretendia prender alguns dos envolvidos, encontrando, no entanto, a resistência de um Azmede (Aḥmad) Sprital, que o ameaçara com um punhal, e de Adela (ʿAbd Allāh) Beiçudo, que arremetera contra ele com um dardo. Apesar de todo este aparato intimidatório, o alcaide conseguira levar a bom cabo o seu intento e efectuar as prisões (1496-IV-25)<sup>326</sup>.

A desobediência à autoridade deste magistrado pode, igualmente, potenciar situações de violência física.

Afea (Yaḥyā) Ferreiro e seu irmão Mafomedo (Muḥammad) Ferreiro, de Évora, tomaram-se de razões com o alcaide Ale (ʿAlī) Jayam, o qual lhes dissera *“mujtas E maas E feas palauras Injuriosas E desonestas”*, tendo-se envolvido em agressão física, tudo devido ao facto de Mafamede (Muḥammad) ser vereador e *“Requerer allgumas cousas por nosso [do reij] serujiço E pollo da dicta comuna”*. Do confronto, o alcaide ficara com *“huuma arranhadura en ho papo de hunha que lhe sayra sangue do qual*

<sup>325</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 9, fl. 120.

<sup>326</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 40, fl. 27.

*logo fora saao*” e com a camisa rota (1473-XI-10)<sup>327</sup>. Menos explicitamente se apresentam os casos de Jufez (Yūsuf) Andagulha e de Brafome (Ibrāhīm) Pero Fortes, ambos oficiais cordoeiros de Loulé, que *por uma pouca de desobediência* ao alcaide da comuna, foram degredados por uma ano da dita vila e seu termo (1490-II-19)<sup>328</sup>.

As agressões físicas constituem, de longe, a materialização mais palpável desta resistência à autoridade (embora não a única), verificando-se, igualmente nos casos já referidos dos almotacés de Loulé, Azmede (Aḥmad) Alfaro e de Évora, Adela (°Abd Allāh) Caeiro, de alcunha Bexigoso.

Noutra ocorrência, ainda, tocante ao exercício do juiz dos direitos reais desse último centro urbano, Mafamede (Muḥammad) Franco, a perpetração de um acto violento insere-se num contexto claro de vingança pessoal: Ale (°Ali) esperara este oficial fora da dita cidade, tendo-o espancado, do que resultara *“huuma ferida pequena pela cabeça”*, pois o mesmo *“como juiz”* mandara prender seu irmão, Mafamede (Muḥammad) Roavigo, *“todo per bem da Justiça”* (1480-VIII-21)<sup>329</sup>. Em Santarém, os vereadores Azmede (Aḥmad) Ferreiro (oleiro de profissão) e Adela (°Abd Allāh) Calvo acusaram Mafamede (Muḥammad) Franco e Jufez (Yūsuf) Saborido de agressão *sobre seus ofícios*, *“E esto todo por lhe[s] mandarem ffechar as portas da mouraria”* (1481-III-25)<sup>330</sup>. Apenas num único caso se registam tão somente agressões verbais, justamente em Santarém, onde Brafeme (Ibrāhīm) *doestara* os procuradores alcaides Mafamede, filho de Murça (Muḥammad b. Mūsā), Ali (°Ali) Caminay, Mafamede (Muḥammad) Mourinho e Adela (°Abd Allāh) Cordeiro, sendo *“huseiro E vezeiro de o dizer E fazer a outros alcaydes seendo elles em audjenças sobre seus ofiços”* (1382-II-6)<sup>331</sup>.

Estes episódios saldaram-se, em geral, pelo acordo entre as partes, que se afere pelo documento de perdão do ofendido, indutor do próprio perdão

<sup>327</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 33, fl. 44.

<sup>328</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 17, fl. 109; fls. 110 v. – 111. Neste último caso, a carta de perdão de Brafome (Ibrāhīm) Pero Fortes, é apenas possível a leitura do ano, devido a uma mancha de humidade.

<sup>329</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 9, fl. 120.

<sup>330</sup> *Idem*, livro 26, fls. 38-38 v.

<sup>331</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Fernando, livro 3, fl. 4 v.

régio ao agressor. E, neste sentido, avultam apenas as penas a que se submeteram Azmede (Aḥmad), de Évora (por agressão ao aimotacé Adela - °Abd Allāh- Caeiro) e Jufez (Yūsuf) Andagulha e Brafome (Ibrāhīm) Pero Fortes, de Loulé, todos condenados a um ano de degredo, mas que acabariam por ser indultados, o primeiro depois de cumpridos sete meses do tempo previsto no couto de Mértola<sup>332</sup>, os últimos após somente dois meses e sete dias<sup>333</sup>. Para os demais agressores, amovidos ou permanecendo no lugar de residência, com o processo judicial iniciado ou em vias de o ser, as consequências dos seus actos quedam-se pelas cartas régias de perdão, sem mais consequências do que as penas pecuniárias exigidas pelo poder central. Num processo que, contudo, implica em qualquer caso o prévio acordo da parte ofendida e o respectivo instrumento público que ateste as suas claras intenções de *não acusar nem demandar* o ofensor. É provável que esta conflitualidade interna potencializasse, também, uma ampla recorrência às autoridades cristãs, como forma deliberada de subtracção às magistraturas internas da comunidade, configurando uma *resistência passiva* mas indubitavelmente lesiva dos interesses do grupo como tal.

A estrutura administrativa comunal configura, pois, uma mutabilidade sincrónica e diacrónica que conflui num intento de controle estruturado por parte do poder central, processo em que se destaca a transitoriedade do cargo da máxima autoridade comunal, o alcaide, e a correlativa restrição de competências jurisdicionais, acompanhada pela ingerência gradual de oficiais cristãos. Ambos os aspectos postulam uma menor plasticidade funcional da autonomia interna da comuna, que releva para uma outra categorização de interferências, desta feita do domínio cultural: a de que esta progressiva *abertura* ao exterior (por motivos endógenos mas, sobretudo exógenos) perspectiva o aceleração de um processo de aculturação, em que os próprios oficiais cristãos se perfilam como mediadores culturais, vinculando os valores da sociedade maioritária.

---

<sup>332</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 11, fls. 88 v. – 89.

### 3.3. Serviços, encargos e tributos

A tributação, nas suas várias vertentes, impende como um ónus comunitário, independentemente do carácter pessoal ou colectivo das exacções ou da natureza directa ou indirecta das mesmas. De facto, a *comuna* define-se também enquanto *personalidade fiscal*, inscrevendo-se num particularismo impositivo que, de resto, recai sob as competências das respectivas autoridades e se materializa no espaço físico através da *loja* ou *aduana* em que se arrecadam os direitos reais. O vínculo relacional que, deste modo, se estabelece, numa primeira fase entre conquistadores e conquistados e, posteriormente, entre o soberano e os *seus* mouros forros é, assim, delineador de uma antinomia entre o grupo comunal, enquanto entidade fiscal autónoma, em contraponto aos grupos muçulmanos *não-comunais*, cujas responsabilidades tributárias incumbiriam às autoridades espúrias à comunidade.

É, aliás, esse vínculo que, numa primeira fase, justifica o próprio reconhecimento legal destas colectividades, sendo-lhes delegada a responsabilidade das suas próprias exacções, num *modus operandi* facilitador da apreensão do excedente social e, por isso, estruturado nos moldes islâmicos pré-existentes, cujas linhas gerais se conservarão até finais do século XV. De facto, nesta centúria reitera-se, ainda, para Évora (como foi anteriormente referido) que o encargo das *taxas* e *constrangimentos* constituiriam um processo de foro interno, recaindo sobre o alcaide e os demais oficiais da comuna, sem qualquer interferência das autoridades cristãs (*“E com condiçom que com os dictos mouros E comuna sobr’ellos nom ajam de veer ofiçiall nosso [do rei] que os aja d’aualliar”* – 1453-IV-10)<sup>334</sup>. O incumprimento, por parte do colectivo, do período estipulado para o pagamento de quantias previamente acordadas reflectir-se-ia, aliás, nesses mesmos oficiais, que seriam penalizados por essa infracção (*“E nom nollas pagando pollo dicto dia que de pena sejam theudos de pagar os ofiçiaees da dicta cumuna que o forem pollos anos E pollos tenpos en diante* – 1463-III-11)<sup>335</sup>. O

<sup>333</sup> *Idem*, livro 17, fl. 109 e fls. 110 v. – 111.

<sup>334</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 3, fl. 47.

<sup>335</sup> *Idem*, livro 9, fl. 33 v.

direito a uma prática processual autónoma de tributação converge com o *dever* do cumprimento ímpoluto dessas práticas fiscais na satisfação das exigências do poder central, numa articulação que, desde a génese matricial, fundamenta e justifica a sobrevivência desses colectivos como tal.

As cartas de foral, a partir do modelo de Lisboa, estabelecem uma primeira uniformização das medidas fiscais e tributárias a aplicar às comunidades islâmicas sob dependência régia. Cláusulas que, desde logo, avultam no conjunto do texto, dominando por completo esses diplomas generalistas, em que se exceptua apenas a disposição que invoca a protecção do soberano e a eleição do respectivo alcaide. As prioridades do vínculo relacional entre os dois protagonistas estruturam-se, assim, precocemente e sem ambiguidades. Este arquétipo de 1170 que, pela sua cronologia temporã, poderá consignar a transferência de uma fiscalidade almorávida (cujos moldes são, ainda hoje mal conhecidos) quase intacta, consigna dois tipos de exacções:

- pessoais – sobre o indivíduo pesa o pagamento da alfitra, capitação que incidia sobre todos os muçulmanos desde que nasciam, e a *ýizya*, uma outra capitação que abrangia apenas os varões maiores de idade, maioridade conceptualizada em moldes islâmicos, ou seja a partir dos quinze anos de idade (conforme se declara no foral de Moura), expressando-se ambas em numerário; era também na perspectiva de tributação individual que se consignava o ónus que pesava sobre a produção da propriedade, o azaque, consistindo na dízima das primícias e, ainda, sobre o do trabalho assalariado, também onerado no décimo do respectivo rendimento;
- colectivos – a comunidade, como tal, estava, ainda, agravada, pelo cultivo e preparação das vinhas do soberano e a venda dos seus figos e azeite<sup>336</sup>.

Esta transformação do *mouro* num sujeito tributável e, como tal, de estatuto jurídico livre, remetendo para a transposição de uma *economia de guerra* para uma *normalização post-conquista*, pautada pela apreensão fiscal dos excedentes, apresenta contornos problemáticos no que ao conjunto destas exacções se refere. De facto, a tributação da minoria muçulmana estrutura-se

---

<sup>336</sup> Cf. Capítulo 1, Quadro 1.

em função de uma gama abrangente de obrigações, que se pautam pelo pagamento de quantias em metálico, entrega de primícias dos produtos agrícolas ou, ainda, de serviços pelos seus corpos nas vinhas realengas, numa diversidade contributiva que, como anteriormente se referiu, converge maioritariamente do direito islâmico, embora contextualizado numa nova realidade. Realidade que, naturalmente, implica a subversão total dos valores confessionais que anteriormente lhe estavam imbricados, assim como da canalização desses excedentes para um outro grupo social dominante e para uma formação económica distinta. A problemática da prestação de serviços, já analisada noutra parte deste trabalho<sup>337</sup>, se não emana directamente dos cânones legais islâmicos (embora não seja alheia à questão tributária do período islâmico peninsular), pode aferir uma prática consuetudinária, de carácter regional ou local, vigente na periferia ocidental do império almorávida, assimilável à *sofra*, que traduziria, de facto, uma *feudalização* das relações económicas, ou, pelo contrário, exprimir justamente uma nova relação de *feudalização* determinada pelas condições concretas da *Reconquista* cristã, e da subordinação efectiva dos vencidos aos vencedores.

Paralelamente, o cotejo com a carga tributária que onerava a comunidade de Colares, estabelece uma distinção clara entre aquelas comunas urbanas e este colectivo rural. De facto, as cláusulas impositivas, que se agravaram com D. Afonso III, levam os muçulmanos a apelar para D. Dinis e com ele negociar um trato mais favorável.

Deste modo, queixavam-se os *mauri fori* da entrega de metade da produção dos herdamentos do reguengo assim como do serviço de conservação e recuperação do palácio de Oliva, das casas da almedina do castelo de Sintra e das torres e eirados, *foros* a que não deviam ser coagidos (*“non debebant aliquid inde dare mihi nisi facere inde mihi istos foros uidelicet reuoluere adubare et rreficere mea palacia de Oliua et Casas de almedinis uetilis de meo Castello de Sintria et adubare eyrados de turribus”*), alegando que o soberano anterior os constrangera *per forciam* a dar a metade dos frutos. Por inquirição mandada tirar por D. Dinis achou-se documentado um processo, de facto, distinto do, entretanto, vivenciado pela

---

<sup>337</sup> Cf. Capítulo 1, *item* 1.2.2.1.



comunidade: aos muçulmanos seria onerada a quarta parte da produção agrícola dos herdamentos que comprassem ou, de qualquer modo, primeiro tivessem sido de cristãos, não devendo ser tributados por aqueles *“qui habent in ipso meo Regalengo que fuerunt de mauris ex populatione ipsius loci”*; também não lhes incumbia participar do serviço supra-mencionado de manutenção e construção de edifícios (*“nisi debent facere foros supradictos”*), mas, antes, trabalhar o pomar do soberano *“tamquam si esset suum”*. Face à disparidade entre os acordos previamente negociados e o posterior agravamento das condições de exploração, o soberano negoceia com o colectivo (*“Et ego conueni cum predictis mauris”*) uma nova plataforma de relacionamento: a entrega da quarta parte da produção desses herdamentos, independentemente da sua origem recuar a cristãos ou a muçulmanos, assim como do pomar do monarca, *“tam ipsi quam christiani qui ibi laborent et laborauerint (...) et omnes arbores ipsium mei pomerii et fructus earum et madeira et calumpnie ipsius mei pomerij remanent pro ad me”* (1281)<sup>338</sup>.

Esta capacidade negocial demonstrada pela comunidade, assim como a abertura do soberano na aceitação de cláusulas menos gravosas, propugna, antes de mais, uma convergência de interesses, que, para o último, se centram, ineludivelmente, nas dificuldades de exploração e rentabilização do reguengo. De facto, data do mesmo ano um diploma de resposta aos agravos dos cristãos (*“homines christiani de meo regalengo de Colares termino de Sintrie”*), também contra a exigência da entrega de metade da produção dos herdamentos que haviam sido de mouros forros, acordando D. Dinis, uma vez mais depois de feita inquirição sobre o processo subjacente, que entregassem, doravante, apenas o quarto de pão, vinho, linho, legumes e de todos os outros frutos das terras *“quo fuerunt de mauris tam de pomeris et uineis quam de aliis hereditatibus”*<sup>339</sup>.

<sup>338</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria D. Dinis, livro 1, fl. 35; publicado: Pedro de Azevedo, *Os reguengos da Estremadura na 1ª dinastia*, separata de *Miscellânea de estudos em honra de D. Carolina Michaelis de Vasconcellos*, Coimbra, 1930, doc. X, p. 12.

<sup>339</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria D. Dinis, livro 1, fl. 34 v.; publicado: Pedro de Azevedo, “Os reguengos da Estremadura na 1ª dinastia”, sep. de *Miscellânea de estudos em honra de D. Carolina Michaelis de Vasconcellos*, Coimbra, 1930, doc. IX, p. 11. No mesmo sentido se verifica, aliás, a carta doada igualmente por D. Dinis aos *“lauradores da ma herdade que chamam de Moura”*, revertendo para a entrega de um quarto da produção, contra a metade que D. Afonso III *“os tornou per força”* a pagar (1285-IX-22) - I.A.N./T.T., Chancelaria D. Dinis,

O discurso parece apontar para uma realidade imediatamente estruturada no post-conquista em que uma população autóctone rural (possivelmente organizada em uma ou mais alcarias dependentes do castelo de Sintra) teria sido autorizada a permanecer e trabalhar nas suas terras, de cuja propriedade eminente, contudo, o rei se apossaria. Permanência que infirmaria de exacções em renda e em serviços progressivamente mais gravosas (não se registando, ao contrário do que se verifica nas comunas, qualquer prestação em metálico), assim como da crescente competitividade da colonização cristã, numa deterioração das vivências do colectivo que se exacerbaria com D. Afonso III. A uma postura *per fortiam* deste monarca, contrapôs-se a negocial de D. Dinis, que equipara os mouros e cristãos desse reguengo, numa política de alívio das cargas tributárias que, de resto, se estende igualmente às comunas muçulmanas do país. Efectivamente, este reinado consigna um momento de consciencialização do poder central da retracção populacional mudéjar e de uma concomitantes intervenção para a deter, como, de resto, aferem dois diplomas de privilégio outorgados, respectivamente, às comunas islâmicas de Lisboa e de Elvas.

A primeira é dispensada do pagamento da dízima que incidia sobre o trabalho assalariado, alegando o soberano que o arrabalde *"melhor se probara por ende"* e invocando um pressuposto ideológico de legitimidade: *"por que achei que em terra de mouros nom pagom os mouros ao Senhor da terra algum direito por razom do trabalho de sas mãos"* (1284-VIII-20)<sup>340</sup>. Similarmente o colectivo de Elvas recebe a mesma prerrogativa, alargada, no entanto, também à isenção das taxas que incidiam sobre o capital e o tráfego de mercadorias e ainda da alfitra de mulheres e crianças, justificando essas imunidades pelo serviço (não especificado) que os muçulmanos da comuna tinham feito ao monarca, mas também pelo melhor povoamento da vila (*"quod ita mihi placeat eis facere ex mea volluntate propter seruiçum quod mehi factum abeate quam melius erjt populata per ibi dicta villam abeis"*) (1284-VIII-15)<sup>341</sup>.

---

livro 1, fl. 263.

<sup>340</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 5, fl. 32.

<sup>341</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 23, fl. 16.

O reinado de D. Dinis, consignando o fechar de um ciclo formativo dos parâmetros que nortearão a permanência da minoria muçulmana, implica, ainda, como já foi referido, a precisão de outras taxações, determinadas segundo o direito islâmico. Os protestos dos rendeiros da mouraria de Moura levam a que, em 1315, se exare a quarentena a aplicar sobre o gado vacum e ovino, segundo será estabelecido por consulta ao juiz dos direitos reais da comuna de Lisboa, Abel Focem (Abū-l-Ḥusayn)<sup>342</sup>. No mesmo foral se inscreve, também, uma outra inovação, provavelmente imputável a um período anterior, consonante com as graduais particularizações do foro lisboeta, o pagamento da quarentena que incidia sobre todas as transacções, não sendo, contudo, aplicada a este colectivo a dízima sobre o trabalho assalariado, de que Lisboa e Elvas haviam sido isentas pouco antes.

A apreensão destes excedentes sociais não cristaliza, contudo, com este primeiro período de definição tributária, relegando para um processo evolutivo diacrónico em que o papel negocial das várias comunas se revela fundamental na determinação dos modelos da sua própria fiscalidade. E, neste sentido, avultam as imposições mais gravosas, indubitavelmente as relacionadas com a prestação de serviços nas vinhas do soberano, cláusula que, contudo, sofre já uma evolução no foral dos mouros forros de Moura, de 1296, especificando-se dez jeiras por indivíduo, como provável contribuição nas terras ou, mais concretamente, nessas vinhas realengas<sup>343</sup>. Tal facto parece advir dos problemas de concretização deste dever colectivo, de que, efectivamente, nos chegamos testemunhos de um período anterior, relativamente ao Algarve onde, pese a carta foralenga dos muçulmanos referir apenas o aproveitamento das vinhas, o foral cristão de Tavira consigna “os figueirais e vinhas, os quais receberam [os sarracenos] para seus [do rei] reguengos”<sup>344</sup>. Propriedades que, de facto, são visadas pelas autoridades cristãs.

Em 1282 (VI-20), Pero Lourenço, que havia sido *casteleiro* de Castro Marim e Paio Beiçudo, procuradores do rei, apresentaram aos tabeliães de Tavira, Eanes Lourenço Domingues e Abril Domingues, uma carta do soberano para que fossem ver as suas vinhas e figueirais, em termo da dita cidade,

<sup>342</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 3, fl. 90.

<sup>343</sup> Cf. Capítulo 1, *item* 1.2.2.

<sup>344</sup> I.A.N.T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 84;- *PMH. Leges*, p. 737.

tendo-se aí deslocado conjuntamente com “o *Alcayde e con os Alvaziis e com muitos homens boons*”. Depois da medição, pelos quadrilheiros jurados, da área correspondente, acharam do figueiral, 346 arañçadas, de que apenas estavam lavrados de dois ferros 42 arañçadas, das quais “*quatro mal e em mato*”; 48 arañçadas e 40 escandais encontravam-se “*dum ferro rascadas e todo o qual não foi lavrado e jaz em mato como nunca foram em nosso tempo*”. As vinhas, que não haviam sido lavradas esse ano, ocupavam oito arañçadas menos quarto, e as da casta *capelis*, cinco arañçadas e meia. Pero Lourenço e Paio Beijudo procuraram inquirir o alcaide mouro Foteia, e os demais muçulmanos sobre a responsabilidade individual das parcelas incultas (o *quinhom* de cada qual), tendo-lhes sido respondido que correspondia a um encargo colectivo (“*que era de todos os mouros*”), pois o almoxarife, Pero Peres, encarregara-os de dividir o terreno por parcelas, o que não tinha sido feito até meados de Fevereiro, “*e que depois nom choveo e por tal causa disserom que nom poderam laurar*”. O almoxarife corroborou o facto de ter ordenado ao alcaide essa divisão, tendo mesmo determinado a vinda de muçulmanos de outras partes do Algarve “*pera ajudar a lavar*”, justificando-se, contudo, de toda a situação, ao mostrar diplomas em que provava ter bastas vezes pedido aos muçulmanos o cumprimento dessa obrigação, nomeadamente ao alcaide anterior, Alfibaque, que se comprometera a executá-lo. Face ao desenrolar deste processo, os procuradores régios “*disserom que querriam provar se mester fosse que os mouros lavarom outros figueiredos por dereito e leixarom asi perder asi o del Rei e as vinhas*”. Depois da enunciação das testemunhas presentes e do sinal do tabelião, Lourenço Domingues, acrescenta-se, ainda, a iniciativa dos referidos procuradores para apurar as responsabilidades das autoridades cristãs, inquirindo Pero Lourenço e Pero Duarte das suas acções no controlo deste processo, os quais replicaram que o almoxarife lhes não ordenara qualquer esforço nesse sentido, o que, contudo, foi contestado pelo mesmo<sup>345</sup>.

O diploma afere das dificuldades em fazer cumprir esta normativa, convergindo o laxismo dos funcionários régios com a própria indiferença da

---

<sup>345</sup> I.A.N.T.T., Gaveta 11, maço 4, doc. 25; Livro 2 de Direitos Reais, fls. 111v. – 112 v.; parcialmente publicado: Alberto Iria, *O Algarve e os Descobrimentos*, tomo 1, pp. 283-284.

comunidade (com a implícita aquiescência das suas autoridades), naturalmente mais interessada na rentabilização das suas próprias explorações, como, aliás, os procuradores régios o denunciavam. Se o desenlace deste caso não foi preservado no acervo documental, é muito possível que as suas consequências se reflectam directamente no foral de Moura, através do estabelecimento de uma prestação individual que obstava à *desresponsabilização* colectiva, tal como fora assumida pelo comum de Tavira.

Esta relutância na prestação de um serviço, de facto extremamente gravoso, e os obstáculos postos à sua execução acabam por tender para uma solução de compromisso, pela qual essa imposição se resgataria em metálico. Do processo negocial chegaram-nos apenas dois diplomas relativos à região algarvia, respectivamente Loulé e Faro, datados de finais do séc. XIV.

Os muçulmanos da primeira localidade agravaram-se ao soberano de que lhes competia lavrar a *“vinha e chao no (...) logo hu chamam betunes”*, termo de Loulé, *“E colherem os frutos delles aas suas despesas”*, pelo que *perdiam* as suas herdades, das quais lhe deviam a dízima e, simultaneamente, não aproveitavam devidamente essas propriedades realengas, *“porque os dictos mouros eram tam poucos E tam pobres que não podiam todo comprar”*. Solicitavam, assim, de D. Fernando, que mandasse avaliar o que rendiam esses bens, propondo-lhe pagar a correspondente *renda*, para que *“fossem qujtes do lauor delles E do encargo que tijnham de os aprouear E colher os nouos delles E as leixar ualladas as que fossem aproueitadas como deuem”*. Estimada a referida vinha e chão por homens-bons *“jurados aos sanctos auangelhos”* em conjunto com o sacador e almoxarife, e consultados os livros do almoxarifado, foi achado *“que nom rendiam mais de duzentas libras”*. O monarca, contudo, impõe a quantia anual de trezentas libras da moeda corrente, pagas às terças do ano (Páscoa, St<sup>a</sup>. M<sup>a</sup>. de Agosto e Natal), com condição *“que os dictos mouros juntamente na sua mezquita per pregam em concordia E sem contadizimento nenhuum por ssy E por todos seus sucesores E mouros outros que em essa villa morarem que despois delles vierem pera todo o sempre”* concordassem com a proposta e acatassem a decisão, cumprindo integralmente os prazos estipulados, sob pena de serem novamente constrangidos a

adubarem essas propriedades e simultaneamente satisfazerem a referida soma (1374-III-5)<sup>346</sup>.

Cinco anos mais tarde é a vez da reacção dos muçulmanos de Faro, estruturada em moldes muito similares. Alegando que tinham que trabalhar as vinhas do monarca "*E colher os frutos E nouos dellas aas suas despesas*", argumentam do mesmo modo a perda das suas herdades de que pagavam a dízima ao soberano e o facto de serem "*tam poucos E tam pobres que nom poderiam todo comprar*". À solicitação de que esse serviço fosse resgatado em metálico, depois de avaliado pelas autoridades competentes o respectivo rendimento, o monarca anui, desta feita pela quantia calculada pelos avaliadores, 130 libras pagas igualmente às terças do ano. Do mesmo modo se condiciona o acordo à aprovação unânime da comunidade reunida na mesquita, incidindo a mesma penalização prevista para Loulé sobre qualquer infracção aos termos do acordo (1397-III-5)<sup>347</sup>

Pelo menos para o Algarve, parece sobressair uma estratégia concertada entre as várias comunidades, não apenas pela proximidade cronológica das petições, mas também pela sua estruturação formal num mesmo discurso director, que parece apontar para uma matriz original, muito provavelmente imputável a Loulé. A conjuntura depressiva de parte do séc. XIV impele, assim, o monarca a negociar uma solução que também lhe é favorável, ao proporcionar ao erário régio um rendimento doravante em metálico, num processo extensível às demais comunas do país, igualmente no período final da centúria. De facto, a extensa *declaração* dos direitos dos mouros forros elaborada sob o reinado seguinte, consigna já a isenção desse encargo, transformado numa prestação monetária individual, no que a Lisboa se refere. Em Elvas, essa mutação documenta-se pelo menos a partir de 1390, recaindo sobre o colectivo a quantia de 45 libras anuais<sup>348</sup> e, num período bastante mais tardio, exara-se no *Livro do Almojarifado de Silves*, de 1474, a quantia de cem

<sup>346</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Fernando, livro 2, fls. 40-40 v.; publicado parcialmente: Alberto Iria, *O Algarve e os Descobrimentos*, tomo I, pp. 328-329.

<sup>347</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Fernando, livro 2, fls. 45-45 v.

<sup>348</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 2, fl. 48.

libras de moeda antiga, pagas anualmente “*pollo adobyo que ssoyam fazer na vinha da uarzea que ora he herdade de pam*”<sup>349</sup>.

É também neste contexto de graves problemas demográficos, económicos e financeiros e de desvalorizações contínuas da moeda, que algumas comunas aproveitarão, igualmente, para resgatar a dízima que incidia sobre o trabalho assalariado, exarando-se, na referida declaração que “*por aveenças*” contribuíam com “*certo trebuto de dinheiros segundo se aveerom com os reis antigamente delles mais e delles menos*”, assinalando-se, contudo, que alguns colectivos estavam isentos dessa imposição por *cartas de mercê régia*, anteriormente outorgadas<sup>350</sup>.

O reinado de D. João I marca uma nova etapa na fiscalidade da minoria muçulmana, não tanto por consignar uma evolução acentuada deste vector processual, como pelo esforço de sistematização e recuperação das exacções legalmente impostas em períodos anteriores. Efectivamente, as condições particulares da subida ao trono deste monarca, inseridas, para mais, num contexto de crise generalizada e de confronto bélico com os castelhanos, propiciam uma ampla reforma administrativa, que incide também sobre o feito tributário islâmico, numa perspectiva de reestruturação maximalista dos proventos do erário régio. Tendência que se afere já numa fase temporã deste reinado, propugnando a efectiva recuperação de direitos régios, mesmo que incidindo em propriedade entretanto transferida para cristãos.

Em 1388 (III-18) D. João I ordena aos oficiais dos almoxarifados de Évora e de Estremoz que inquiram dos direitos que o monarca detém dos mouros dessa comarca, assim como dos que incidiam sobre os bens de raiz desses muçulmanos, pois que pertenciam “*a Nos E aa coroa dos nossos reinos de dereito*”. E achando propriedades de que o rei havia feito doação “*ou doações de Jure E de herdade pera senpre ou en prestemo*” ou que tivessem sido compradas a mouros, ordenava que se cobrasse as dízimas das novidades “*E outros quesquer dereitos a que os ditos beens fossem tehudos ou erom quando erom de mouros*”,

<sup>349</sup> *Livro do Almoxarifado de Silves (Século XV)*, identificação e transcrição de Maria José da Silva Leal, Lisboa, 1989, p. 41.

<sup>350</sup> I.A.N./T.T., Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fl. 13 v.; publicado *PMH.Leges*, p. 100. Esta

da forma em que estes eram anteriormente onerados, “*porquanto nossa tençom nom foy nem he que nos fezessemos doaçom dos dereitos que nos auemos d’auer desses beens de raiz E possisoões quando erom de mouros e mouras*”<sup>351</sup>

Este processo, que se iniciaria sem efeitos retroactivos, mas imediatamente a seguir a serem levantados e inscritos nos respectivos livros do almoxarifado todos os casos considerados, revela um claro intuito de recuperação de uma tributação entrementes perdida, podendo remeter para uma dupla vertente: o facto de a mesma ter caído em desuso, quer por força das condicionantes que determinariam os apoios pessoais ao então Mestre de Avis, quer já num período prévio ao desses acontecimentos; uma *praxis* inovadora que procuraria colmatar a diminuição dos ingressos régios devida à implosão demográfica da população islâmica portuguesa, fazendo recair os relativos à propriedade agrícola nos detentores cristãos da mesma. Seja como for, esta prática não será abandonada posteriormente, reafirmando o poder central a validade desta solução para todo o país até finais do séc. XV, pese aos protestos reiterados dos representantes da maioria.

O diploma consigna igualmente o levantamento de todos os direitos que pesavam sobre os muçulmanos dessas comarcas, provavelmente como movimento preparatório da elaboração do extenso diploma em que foram sistematizados os direitos régios sobre a minoria islâmica. Para o trabalho, executado, entre 1388 e 1429<sup>352</sup>, contribuiu largamente o tabelião “*lecenciado em dereitos dos mouros*” da comuna lisboeta, Yūsuf b. Ibrāhīm b. Yūsuf al-Laḥmī, a quem o soberano “*mandou porver os ditos foraes e declaraçoes delles [muçulmanos]*”, tendo-os confrontado depois de escritos “*e achou que eram verdade que polla gjsa que nos ditos foraes e decraçoes delles he conteudo e escripto em este quaderno e poreu asynou per sua mao em lengoagem ho seu nome e asy per aravico*”<sup>353</sup>. A intervenção deste muçulmano de Lisboa e o

---

cláusula não se encontra exarada no documento da Gaveta.

<sup>351</sup> *Ordenações Del-Rei Dom Duarte*, pp. 675-676.

<sup>352</sup> Cf. M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, *A Comuna Muçulmana de Lisboa – sécs. XIV-XV*, pp. 64-66. Gama Barros havia já considerado esta relação como datando, “quando muito” do reinado de D. João I – H. da Gama Barros, “Judeus e Mouros em Portugal em tempos passados”, in *Revista Lusitana* 34 (1936), p. 228.

<sup>353</sup> I.A.N./T.T., Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fl. 14.; publicado *PMH.Leges*, p. 100; I.A.N./T.T., Gaveta 10, maço 12, doc. 17, fl. 11 v.



seu papel activo na preparação e na validação final (aliás, como subscritor único) deste inventário, integra-o numa linha de continuidade com a tradição anteriormente consignada de legitimidade e de apropriação do direito islâmico, reivindicada igualmente pela dinastia de Avis. Preocupação que se sente ao longo de todo o discurso, na recuperação e dilucidação da terminologia árabe, ou mais explicitamente, ainda, na enunciação global do conceito de azaque, que apela directamente a uma linha não interrompida de domínio temporal:

*“Item os direitos sobreditos que nos foraes deses mouros he chamado aziqui se toma per a dizma de darem all Rey de diez hum e de R<sup>ta</sup> huum estes outros direitos como davam ao Rey mouro cando a terra era dos mouros”*<sup>354</sup>.

Como sinopse desta sistematização, são consignados no rol dos direitos régios as seguintes exacções<sup>355</sup>:

- 20 soldos da moeda antiga, pagos pelos mouros varões, maiores de idade, no primeiro dia de Janeiro;
- 6 dinheiros da moeda antiga (alfitra), de todos os mouros e mouras desde que nascessem, liquidados na mesma data;
- Quarentena do cabedal, próprio ou alheio, pago no primeiro dia de Maio;
- Quarentena sobre as transacções de bens de raiz, tanto para o comprador como para o vendedor;
- Dízima das novidades de pão e legumes, das vinhas, do azeite e dos figos passados;
- Quarentena das vacas, ovelhas, cabras, carneiros e camelos (sic);
- Dízima das crias das éguas, asnas e mulas;
- Dízima do mel e cera das colmeias próprias ou alheias;
- Dízima sobre as heranças, se o herdeiro aparecesse apenas depois de ter sido feito o inventário dos bens do falecido pelos funcionários régios;
- 25 soldos da moeda antiga para os mouros casados de Lisboa e 20 para os solteiros, pelo resgate do trabalho nas vinhas do rei e pela venda dos seus

<sup>354</sup> I.A.N./T.T., Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fl. 13 v.; publicado *PMH.Leges*, p. 100; I.A.N./T.T., Gaveta 10, maço 12, doc. 17, fl. 11.

<sup>355</sup> I.A.N./T.T., Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fls. 10 v.- 14.; publicado *PMH.Leges*, pp. 98-100; I.A.N./T.T., Gaveta 10, maço 12, doc. 17, fls. 9 v.-11.

figos; nas demais comunas, estas quantias variavam em função das *avenças* negociadas com o soberano;

- Certa soma pelo resgate da dízima que incidia sobre o trabalho assalariado, também mutável em função das mesmas *avenças*;
- Portagens e outros direitos, porque mouros e judeus não eram vizinhos dos concelhos.

Para além destas cláusulas, determina-se, ainda, a isenção de qualquer imposto predial (os muçulmanos que tivessem casas, alcaçarias ou outros edifícios não seriam onerados na dízima ou na quarentena) assim como da dízima à Igreja (*"e nom dom estes dereitos a egrega por quanto som pessoas enfiees e nom recebem della sacramentos nenhuns como recebem hos christãos"*) e a entrega da dízima pelo mouro cativo que, entretanto se forrassse, arrecadado na portagem pelos respectivos oficiais cristãos. Salvaguardam-se, também, outras obrigações não exaradas no diploma, porquanto específicas de cada comunidade (*"E afora estes dereitos fazem a el rey outros serviços e cousas e custumes e speciaaes mandados dos reys d'antigamente dos quaes ora el rey sta em posse"*), deixando-se em aberto outras possibilidades contributivas que evoluem, naturalmente, em função do costume e dos contextos locais em que esses grupos se inserem<sup>356</sup>.

Um aspecto que ressalta desta sistematização é, desde logo, o controlo de toda a produção agrícola por parte das autoridades cristãs. O diploma estipula, de facto, em qualquer caso, a fiscalização do almoxarife ou rendeiro dos direitos reais e do respectivo escrivão, responsáveis pelo cálculo da produção de que se extrairá a dízima para o soberano.

Deste modo os cereais, cuja dízima seria entregue no celeiro ou no armazém dos direitos régios às custas do produtor, não poderiam ser retirados da eira até à inspecção desses funcionários. A eles incumbia

<sup>356</sup> A sistematização deste diploma é apresentada em: Henrique da Gama Barros, *Judeus e Mouros em Portugal em tempos passados*, in *Revista Lusitana* 35 (1937), Lisboa, pp. 220-224; Maria Leonor dos Mártires Martins, *Subsídios para o estudo dos Judeus e dos Mouros nos reinados de D. João I e de D. Duarte*, diss. de Licenciatura apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1961, pp. 152-155; Leite de Vasconcelos, "Mouros", in *Etnografia Portuguesa*, ampliado com novas informações por M. Viegas Guerreiro, notícia introdutória, notas e conclusão de Orlando Ribeiro, Vol. IV, Lisboa, 1982, pp. 320-322; Joaquim Chorão Lavajo, "Islão e cristianismo: entre a tolerância e a guerra santa", in *História Religiosa de Portugal*, direcção de Carlos Moreira de Azevedo, vol. I, Lisboa, 2000, pp. 114-115.

também a vistoria das vinhas, de 20 de Julho a 1 de Agosto, com dois homens bons, *juramentados aos Santos Evangelhos*, a quem competia *estimar a cargas e custos* o total da produção, sobre o qual se calcularia a parte a ser entregue, independentemente de quaisquer vicissitudes que pudessem decorrer até à vindima. Também o azeite, feito e transportado pelo produtor para a loja do rei<sup>357</sup>, só poderia ser retirado do lagar com a prévia vistoria desses oficiais, que deveriam estar igualmente presentes no momento de estinhar e castrar as colmeias.

Postula-se, assim, um controlo, superiormente exercido por oficiais cristãos directamente vinculados ao aparelho central, ou nos casos de arrendamento desses direitos, aos respectivos rendeiros e que, seria provavelmente também exercido pelos representantes dos senhores, quando se verificavam doações régias. Controlo, aliás, comum à demais população do Reino sujeita ao domínio senhorial, mas cuja responsabilidade de concretização da entrega efectiva dessas percentagens recairia sobre as autoridades comunais.

Este sistema fiscal afasta-se da realidade dos demais reinos ibéricos, verificando-se, sobretudo no reino catalão-aragonês, uma atomização, não apenas regional mas também local, das imposições que pendiam sobre as distintas comunidades mudéjares, e que variavam tanto mais quanto a sua inserção correspondia a território realengo ou senhorial<sup>358</sup>. Aspecto exacerbado depois das sublevações muçulmanas de 1264, em que a própria lógica das concepções senhoriais, aproveitando a conjuntura de uma *segunda vitória*, acelera um processo económico de maximização e, conseqüentemente, diversificação das suas fontes de recurso face a essa população, numa progressão incessante de variadas prestações pessoais. Sistema que, em finais do séc. XIV-inícios do XV, se encontra completamente estruturado, participando igualmente do impulso da crise económica que afecta as rendas senhoriais e cuja expressão fiscal se materializa numa terminologia árabe. Mas, de facto, o conceito dessas imposições pessoais subverte-se no contexto dos novos perfis jurídicos e económicos, remetendo para um conteúdo

<sup>357</sup> O transporte da parte devida ao senhor até ao celeiro régio ou senhorial, correspondia, aliás, em geral, a uma obrigação do agrivultor – cf. A.H. de Oliveira Marques, *Introdução à História da Agricultura em Portugal. A questão cerealífera durante a Idade Média*, 3ª ed., Lisboa, 1978, p. 112.

<sup>358</sup> Cf. *V Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, 1991.

semântico distinto do original e estritamente integrado numa formação económico-social fortemente feudalizada<sup>359</sup>. No meio urbano, de directa jurisdição da Coroa verifica-se, contudo, um processo de modernização tributária, que consiste na unificação dos diferentes encargos mudéjares na designada *pecha*, que consistia numa quota global que abonava conjuntamente toda a comunidade, evoluindo, no séc. XV, para uma imposição que recaía sobre a unidade familiar muçulmana<sup>360</sup>.

Estes aspectos remetem para uma diferenciação bem marcada com o reino português, em que se salienta, desde logo, uma clara tomada de posição régia quanto à apreensão do excedente gerado pela minoria muçulmana, postulando, no plano jurídico, a jurisdição directa da Coroa sobre esta população. Circunstância a que não será, naturalmente, alheia a (deliberada) cristalização do fenómeno mudéjar português essencialmente como um fenómeno urbano, embora enquanto conceptualização do exercício do dever de *morador* (no sentido de vínculo fiscal do indivíduo a um centro populacional determinado), e não numa perspectiva meramente redutível a uma oposição entre campo-cidade que, obviamente não se verifica de maneira absoluta na Idade Média e, muito menos com a minoria islâmica (como, de resto, a análise da implantação das próprias mourarias o comprova).

O segundo aspecto a realçar nesta comparação prende-se com o *conservadorismo* da Coroa portuguesa na manutenção de uma legitimidade que conserva os seus traços islâmicos. Facto que explicitamente se enuncia na definição do que se entende por *azaque* e na reiteração do conceito de *alfitra* e, implicitamente, na responsabilização de um letrado de Lisboa e titular do tabelionato da respectiva comuna pela validação do diploma. Ao contrário do que se verifica nos restantes reinos peninsulares, é enfatizada uma pretensa

---

<sup>359</sup> Cf. Pascual Ortega, "La Fiscalidad Mudéjar en Cataluña", in *V Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, pp. 171-190, especialmente o quadro comparativo das pp. 180-181; María Luisa Ledesma Rubio, "La fiscalidad mudéjar en Aragón", *idem*, pp. 3-17; "Los mudéjares y la fiscalidad", in *Estudios sobre los mudéjares en Aragón*, Teruel, 1996, pp. 20-35.

<sup>360</sup> Manuel González Jiménez, "Fiscalidad regia y señorial entre los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV)", *idem*, pp. 221-239; M.<sup>a</sup> Raquel García Arancón, "Algunas precisiones sobre la fiscalidad de los mudéjares navarros" *idem*, pp. 241-250. Cf., igualmente, as conclusões de Miguel Ángel Ladero Quesada, partindo, em parte, dos cálculos sobre esta *pecha* ou *cabezas de pecho*, impostas aos cabeças de família, com mais de 20 anos de idade: "Los Mudejares de Castilla en la Baja Edad Media", in *Los Mudejares De Castilla y Otros Estudios de Historia Medieval Andaluza*, Granada, 1989, especialmente pp. 13-49.

*continuidade* política do monarca português. Deste modo, a conceptualização tributária continua, em muitos aspectos, a ser fundamentalmente islâmica, num prolongamento natural da matriz destas comunidades, exarando-se, ainda no séc. XV, o pagamento de *al-zakā*, aplicada à terra, gado e transacções comerciais, da *al-fiṭra* e da *ḡizya*. Sistema que, de facto, se afasta substancialmente do conceito da *pecha* sobretudo castelhana, consignando uma evolução *natural* desta fiscalidade, em contraponto às rupturas que, nos reinos vizinhos, se vivenciaram a partir de finais do séc. XIII. E cujo alcance se amplia ainda neste mesmo reinado.

De facto, o esforço legislativo de D. João I consigna, paralelamente, a sistematização dos casos em que, pela lei islâmica, o *rei herdava* dos seus súbditos mouros. Trata-se, uma vez mais, de uma apropriação abusiva do direito muçulmano, que previa, na falta de herdeiros legítimos, a consignação da herança ou de parte dela pelo *bayt al-māl* (erário público), cujo significado se subverte através da aplicação do critério analógico pelos próprios letrados muçulmanos. As *Ordenações Afonsinas* sugerem, não obstante, que o processo seria já anteriormente vinculado pelo costume, exarando-se com a força da escrita apenas com aquele monarca<sup>361</sup>, não tendo, por isso, suscitado qualquer reacção (pelo menos organizada) por parte dos grupos muçulmanos. Norma que se insere plenamente no processo de reestruturação maximalista dos proventos do erário régio, em função da minoria muçulmana, numa apropriação sistematizada dos excedentes gerados por essas comunidades.

O diploma, que se encontra exarado depois da sistematização dos direitos devidos à Coroa pelos muçulmanos<sup>362</sup>, surge como resultado de uma pergunta feita por Álvaro Peres, juiz *dos feitos d'ell Rey*, a mestre

---

<sup>361</sup> "(...) ElRey Dom Joham meu Avoo de gloriosa memoria por seer em certo conhecimento de todolos casos, em que a dita herança a elle, e aa Coroa destes Regnos pertencia, e des y por tolher muitos debates, e contendas, que se recreciam em cada huum dia, e esperavam de recrecer ao diante sobre a dita herança, ante elle, e os ditos Mouros (...)" – *Ordenações Afonsinas*, Livro II, tit. XXVIII, p. 223.

<sup>362</sup> I.A.N./T.T., Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fls. 14 v. – 15 v; Gaveta 10, maço 12, doc. 17, fls. 9 v. – 13. Um resumo do diploma encontra-se em; Maria Leonor dos Mártires Martins, *Subsídios para o estudo dos Judeus e dos Mouros nos reinados de D. João I e de D. Duarte*, diss. de Licenciatura apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1961, pp. 146-147,

Bucar (Bakr), ao capelão Apfeme ou Brafome (Ibrāhīm)<sup>363</sup>, a Mafamede (Muhammad) de Avis e a Faras (Farağ), todos moradores em Lisboa, aos quais *“ho dito Senhor mandou que soubessem parte destes direitos do que elle erda se a mulher do mouro he erdera nos beens do marido ou o marido nos beens da mulher quando quasa sinprezmente”*.

Da resposta destes letrados, escrita e assinada por suas mãos (de que apenas nos chegaram dois treslados, nenhum deles validado por essas assinaturas) realça o domínio do direito islâmico (Cf. Quadro 9), de facto, consignado em parâmetros mais latos dos que o estritamente sistematizado no quadro. Interessa, por agora, apenas reter dois vectores que se destacam da análise deste diploma: a estrita adopção dos parâmetros legais islâmicos como meio de afirmação identitária e, provavelmente, de controlo social, por parte desses letrados de Lisboa, na manipulação do direito formal (*fiqh*) em detrimento do consuetudinário (*urf*); a legitimação de uma apreensão continuada e constante de bens próprios dos muçulmanos pela Coroa portuguesa, paradoxalmente desviados dessas comunidades por esse mesmo direito formal que as estruturava. E, neste sentido, a aplicabilidade efectiva desta norma, ao longo do séc. XV (como se terá oportunidade de analisar) consigna, conjuntamente com os demais tributos devidos ao soberano, um conjunto suficientemente coerente e rentável para justificar *de per se* a manutenção da vitalidade de alguns rasgos do direito islâmico na sociedade medieva portuguesa. E, curiosamente, envolve o poder central na defesa de um traço identitário, o do direito sucessório, cujo desenvolvimento natural será, logicamente, condicionado pelos próprios interesses da Coroa. Reitera-se, assim, o que atrás se afirmou, de como a intervenção da sociedade dominante pode, de facto, exacerbar determinados traços culturais das comunidades minoritárias, moldando e constringindo o próprio devir identitário do grupo.

Este processo centrípeto de apreensão e maximização dos excedentes da minoria muçulmana estrutura-se a partir de uma matriz, *o foro de Lisboa*, numa continuidade sequencial com a própria formação dessas comunidades. Assim, não apenas a competência legislativa é delegada pela Coroa nas

---

<sup>363</sup> A primeira versão surge no diploma das Gavetas e a segunda nas Inquirições.

autoridades e letrados dessa comuna, como também os moldes evolutivos da sua fiscalidade são invocados como arquétipo da uniformização tributária e fiscal propugnada. O diploma de sistematização dos direitos devidos ao soberano reitera, por diversas vezes, este aspecto.

Deste modo consigna-se que os mouros que possuíssem casas, alcaçarias ou outros edificios que alugassem ou arrendassem, *“per derecho dos mouros e per seu forall e costume que senpre agardarom aos mouros do aravalde de Lixboa”*, não contribuíssem com dízima nem quarentena; exara-se, também, o contributo monetário dos muçulmanos dessa cidade, por resgate do trabalho das vinhas do rei e venda dos seus figos, contrapondo-se a uma cláusula genérica relativa às demais comunidades, que pagariam *“segundo as avenças que sobre ello fezerom com os reis antiigamente .scilicet. delles mais e delles menos segundo a grandeza dessas vinhas e comunas desses mouros”*<sup>364</sup>; a dízima que incidia sobre o trabalho é, igualmente, enunciada em função da comuna olisiponense ( *“Item os mouros de Lixboa pagam dizma que se chama do trabalho”*), sendo posteriormente corrigida pelo resgate dessa imposição, de que *“pagam algumas comunas dos regnos por aveenças certo trebuto de dinheiros segundo se aveerom com os reis antiigamente delles mais e delles menos”* e especificada a isenção total da comunidade lisboeta ( *“e ora a cumuna de Lixboa nom paga o dicto derecho porquanto lhe foy quite pera senpre per el rei dom Dinis per sua carta que dello a dicta cumuna mostra”*<sup>365</sup>), não se referindo, contudo, que o mesmo privilégio fora outorgado, igualmente, a Elvas; finalmente, especifica-se que *“a dicta cumuna de Lixboa e as outras cumunas a que foy dado tall foral”* elegem o respectivo alcaide mouro, confirmado pelo soberano e *“ham d’antiigamente per custume juiz mouro perante o qual respondem per todos los dictos reaaes que pertencem a el rey (...) e este he custume que se aguarda em Lixboa d’antiigamente aos mouros dessa cumuna”*.

<sup>364</sup> I.A.N./T.T., Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fl. 13. Esta cláusula não foi copiada no traslado das Gavetas.

<sup>365</sup> Idem, fl. 13 v. - não foi, do mesmo modo, transcrita no diploma das Gavetas.

O foro de Lisboa é utilizado, uma vez mais, como paradigma de uma homogeneização que serve os interesses da Coroa, indiciando os díspares processos evolutivos sofridos por essas comunidades desde a sua origem matricial. Mas que não se imporá, contudo, sem contestação interna.

Perante o juiz dos feitos reais na Corte é julgado um processo que opõe o procurador do soberano, Martim Afonso, aos mouros da comuna de Évora, que acusa de não pagarem a quarentena devida pelos bens que detinham, seus ou alheios, os quais deveriam inscrever no primeiro dia de Maio, *“e esto per bem do costume e foral dos mouros da nosa cidade de lixboa que o assi pagauam que era tal como o foral da dicta cidade d'euora”*. Os muçulmanos alegavam que *“des tanto tempo que a memoria dos homens nom he em contraio”*, não contribuíam na quarentena *“e que em esta posse estauam sem auendo elles o forall dos outros mouros de lixboa nem tinha com elles de fazer”*, pois que em avença feita com a Rainha já falecida (pressupõe-se que Leonor Teles), pagavam três soldos da moeda antiga por cabeça, como resgate por essa contribuição. O processo levou à consulta da documentação pertencente, na Casa dos Contos, e à interpelação de *“alguns mouros da dicta çidade de lixboa Juramentados em sua lei”* para saber se, por seu direito, eram, de facto, compelidos a pagar a referida quarentena. A resposta foi afirmativa, confirmando eles que a lei previa esse ónus, *“e que asi a pagauam em terra de mouros ao seu Rey mouro conuem a saber de quorenta huum e de vynte huum meo e se nom chegar a vinte nom pagam nada e esto se entendia nos officios aaquelles que delles husam que cabedaes trauctarem que chegarem aas dictas contias”*. Os muçulmanos de Évora contrapuseram, no entanto, a sua recusa, apresentando os seus privilégios em contrário. O monarca *“em relaçam com hos do nosso desembargo”*, conclui, contudo, pela documentação patenteada, que, de facto, a quarentena havia sido aplicada a essa comunidade, tendo sido mesmo arrendada até 1369. Considerando, ainda, que a comuna de Lisboa pagava essa contribuição e que o foral dos mouros forros de Évora previa uma similitude contributiva com os muçulmanos daquele centro urbano, o soberano decide contra os arguidos, compelindo-os a pagar a quarentena *“dos seus cabedaes e*



*todollos outros dereytos que pagam hos mouros de lixboa*" (1432-VII-8)<sup>366</sup>.

O diploma consigna um caso concreto de aplicabilidade da reforma administrativa propugnada no reinado de D. João I. Mas também afere das dificuldades de imposição dessa pretensa homogeneidade tributária e fiscal, face a uma resistência comunitária escudada em privilégios e negociações próprios e isolados das demais formações comunais. Este particularismo local dos grupos muçulmanos, determina, de facto, diferenciações neste aspecto, antes e depois da legislação joanina. O exemplo mais cabal desta situação verifica-se, justamente, com a questão da quarentena que, posteriormente, a comuna eborense transformará, de facto, numa retribuição monetária à Coroa, revertendo a primeva sentença do soberano.

O facto regista-se no período compreendido entre 1448-1453, numa avença com o monarca, pela qual a comuna contribuiria, anualmente, com a quantia de 50 dobras de ouro "*de banda castellaas ou sseu dereito vallor*", entregues no dia de Natal, sendo-lhe renovado o acordo por mais cinco anos, a partir de 1453 (1453-IV-10)<sup>367</sup>. Termos que seriam posteriormente prorrogados, já que em 1462 se refere o término de um mesmo contrato, envolvendo igual quantia e período de tempo, uma vez mais, alargado a mais cinco anos. Com uma ressalva, contudo: que nenhum muçulmano fosse eximido de contribuir "*segundo a taixa que antee elles fecta for*", sem embargo de qualquer privilégio régio entretanto outorgado (1463-III-11)<sup>368</sup>.

Outro caso remete igualmente para a continuidade destes particularismos locais, num período tão tardio como 1464, data em que D. Afonso V faz doação, *de jure e e herdade*, a seu irmão, D. Fernando, duque de Viseu e Beja, do serviço real e do serviço novo dos judeus de Santarém, do relego dos vinhos e dos direitos dos mouros da mesma cidade (1468-II-15)<sup>369</sup>. No *Livro dos propios* de Santarém, onde o diploma original consigna que a carta fosse registada<sup>370</sup>, não apenas se exara o documento de outorga como também a

<sup>366</sup> I.A.N./T.T., Livro 2 de Reis, fls. 189 v. – 190.

<sup>367</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 3, fl. 47.

<sup>368</sup> *Idem*, livro 9, fl. 33 v.

<sup>369</sup> I.A.N./T.T., Livro 2 de Místicos, fls. 164-164 v.; Núcleo Antigo nº 335, fl. 162 bis v.

<sup>370</sup> "E faça registrar esta carta em o liuro dos propreos que amda nos comtos da dita comarca

sistematização dos direitos régios que impendem sobre os muçulmanos da cidade. E, significativamente, a introdução vincula, desde logo, o conceito de especificidade dessa tributação, referindo que a mesma se enuncia segundo o *costume* e por seu foral (*“El rrey ha os direitos dos mouros forros que moram na dita villa de santarem E hy sam achados segundo custume E os direitos que ham de pagar os mouros sam estes por seu foral”*<sup>371</sup>). A sistematização, muitíssimo mais abreviada do que a declaração dos direitos joanina, contempla as seguintes exacções:

- uma libra de cabeça pelo mouro *“de rreuora”*;
- 5 soldos no primeiro ano de trabalho, 10 soldos no segundo e uma libra no terceiro;
- dízima da produção agrícola;
- quarentena (*“azeqy a que chamam quorentena”*) do mouro que houver cabedal e for Além- Mar;
- de trinta vacas com seus bezerros, uma vaca de dois anos; de quarenta vacas, uma vaca grande; de quarenta ovelhas, uma;
- 6 dinheiros de *“cabeça de alfitra”* por todos os muçulmanos, independentemente da sua idade e sexo, pagos no primeiro dia de Março;
- a dízima da manumissão de mouro que se fôrresse<sup>372</sup>.

Se as imposições exaradas não se afastam significativamente das do anterior diploma, apresentando-se, antes, sob uma forma mais genérica, interessa, não obstante, realçar o facto de se ter recorrido ao foral dos muçulmanos da cidade e não à legislação joanina, preparada e validada pelo tabelião da comuna olissiponense. Facto, tanto mais contrastante, quanto comparado com a questão do direito sucessório, expressamente remetida para as ordenações gerais do Reino: *“El rrey ha outros direitos dos mouros de como herda os seus beens E aueres per suas mortes como he contheudo jnteiramente por hordenaçöoes do rregno E aly se achara todo pera ell rrey auer seu direito”*<sup>373</sup>. Dever-se-á tal facto ao vingar de uma contestação comunal contra a uniformidade legislativa propugnada a partir do foro de Lisboa? O

---

*pera se em todo tempo saber como de nos taz os ditos dereitos”* – I.A.N./T.T., Livro 2 de Místicos, fl. 164 v.

<sup>371</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo nº 335, fl. 162 bis v.

<sup>372</sup> *Ibidem*

<sup>373</sup> *Ibidem*

certo é que, explicitamente, se impõe um discurso baseado no costume face à homogeneidade de uma legislação, de facto não assumida como ordenação geral, mas cuja alicabilidade se intenta como tal. E isto embora os cânones de ambos os diplomas se revelem muito similares, conquanto diverjam quanto à sua expressão formal.

Assim, e para além dessa enunciação esquemática e muito incompleta, quando comparada com a joanina, outra diferenciação se impõe, a nível da própria terminologia. À utilização da expressão dos *mouros de révora*, na definição da *ğizya*, o documento agrega outros elementos que revelam uma aplicação residual da conceptualização árabe de tributação, também numa mutação semântica já despida do seu conteúdo original. Deste modo, regista-se a redundância da *cabeça de alfitra* e restringe-se a noção da *azaqa* apenas à quarentena paga pelo muçulmano que possuísse cabedal e fosse negociar Além-Mar, a única cláusula, aliás, que se afasta da propugnada pelo outro diploma, apenas no sentido de expressamente referir os contactos comerciais com as regiões norte-africanas. Aspecto que parece remeter para uma produção inteiramente *cristã* do documento, sem qualquer interferência dos membros da comunidade islâmica scalabitana. De resto, e sob o ponto de vista da legislação propriamente dita, apenas duas diferenças mínimas se delineiam para esses muçulmanos: a data do pagamento da alfitra, que incide no primeiro dia de Março, contra o primeiro de Janeiro consignado no documento de Lisboa; o imposto sobre o trabalho que não implica o pagamento da dízima mas de uma quantia fixa, variável nos dois primeiros anos de labor.

Estrutura-se, assim, uma gradual evolução do feito tributário e fiscal que, longe de se cristalizar com D. João I, continua, de facto, numa transmutação diacrónica e sincrónica, em função dos interesses do poder central, das pressões concelhias ou, ainda, dos costumes de cada comunidade. Mas a reforma ou sistematização fiscal desse reinado marca, indubitavelmente, um ponto fulcral neste processo, permitindo doravante uma sólida plataforma negocial por parte da Coroa, a do estendido foro de Lisboa, na estruturação de uma simbiose entre o geral e o particular, que aproxima (sem, no entanto, homogeneizar por completo) os grupos muçulmanos portugueses. E que, indubitavelmente, uniformiza os parâmetros de uma tributação *individual*

*muçulmana*, esbatendo, neste aspecto, as diferenciações entre os mouros das comunas e os restantes, nomeadamente os que participam das comunidades rurais.

### 3.3.1. Dízima

Um exemplo deste continuado processo evolutivo respeita à questão da dízima devida à Igreja, cuja isenção, contundentemente, se exara na sistematização dos direitos reais, justificada pelo facto de os muçulmanos serem *infiéis* e, como tal, não receberem quaisquer sacramentos dessa instituição. No entanto, esta problemática opõe a Coroa, a Igreja e as próprias comunidades, quer com anterioridade a D. João I, quer posteriormente, determinando, mesmo, novos desenvolvimentos sobre esta matéria.

Os primeiros sinais de desconforto das autoridades eclesiásticas registam-se em finais do séc. XIV por voz do bispo de Évora, D. Martinho. Gil de Brito<sup>374</sup>.

Em 1375-III-1, uma carta régia responde às queixas deste prelado, que acusava *“os mouros que moram em a dicta Cidade d’Euora e em moura E em alguuns outros logares do sseu bispado e outrosy Judeus”* de não quererem satisfazer as dízimas às igreja, justificando essas comunidades a sua recusa pelo facto de já as pagarem ao soberano. D. Fernando, com *“tençom (...) de as igrejas nom seerem agrauadas Mais serem lhe per nos Agradados todos sseus priujllegios E liberdades Inmonjdades E franquezas E seerem lhes pagadas bem todas suas djzimas e dereitos”*, determina a favor do bispo, ordenando que se proceda a esse contribuição<sup>375</sup>.

No entanto, o reinado seguinte traduz já uma situação de conflito entre o poder central e o prelado dessa diocese, cuja superação passa por outros moldes deliberativos, dentro dos parâmetros de recuperação da fiscalidade e de afirmação progressiva da Coroa.

<sup>374</sup> Cf. Hermínia Vasconcelos Vilar, *As dimensões de um poder. A Diocese de Évora na Idade Média*, Lisboa, 1999, pp. 95-97.

<sup>375</sup> BPE, ACSE, RR 4 A. Relativamente à população judaica, que também é contemplada neste diploma, e ao contrário do que se verifica com a muçulmana, é duvidosa a evolução da problemática do pagamento da dízima à Igreja – cf. Maria José Pimenta Ferro, *Os Judeus em*

A contenda entre D. João I e o bispo, D. Lourenço, centra-se na questão das dízimas que os mouros de Moura “*haviam de pagar das herdades E ujnhas que laurarem*”, argumentando o prelado que lhe pertenceriam esses direitos e alegando o monarca que, por costume, estava “*de posse per nos e per os Rex que ante nos foram de levarmos as dzimas de todollos mouros de nossos Rejnos E nom as Egreias*”. Vistos em relação os argumentos de uma e outra parte, foi acordado que à Igreja pagassem a dízima aqueles mouros que traziam terras “*arrendadas ou enprazadas dos chrisptãos*”, os quais, “*do que ficar*”, supririam, igualmente, essa contribuição ao monarca; as *outras* propriedades, ou seja, as dos muçulmanos e, implicitamente, os reguengos que estes trabalhavam, não deveriam qualquer ónus à hierarquia eclesiástica. No entanto, este acordo salda-se com uma *protestaçam*: se em algum tempo fosse achado, *por direito*, que ao bispo não competia essa prerrogativa, então ela seria revogada para evitar qualquer *prejuízo* aos direitos reais (1426-III-14)<sup>376</sup>.

Qual a razão que determinaria apenas um conflito gerado à volta de Moura, excluindo desta feita, a problemática dos mouros de Évora? A causa parece prender-se com a situação económica de ambas as comunidades e, mais concretamente, com a apreensão das propriedades régias exploradas por essa minoria. De facto, os parâmetros vivenciais dos muçulmanos eborenses não se estruturam em função de uma exploração agrícola pautada pelos reguengos, como se verifica no Algarve (particularmente em Loulé e Silves), mas inserem-se numa atomização da comunidade enquanto individualmente sujeita à enfiteuse, em propriedades urbanas e peri-urbanas<sup>377</sup>. Contrariamente, regista-se para Moura uma situação de certa forma similar à algarvia, em que, desde a sua incorporação no reino português, os muçulmanos da localidade ficam adscritos à exploração da várzea de Ardila, que constitui o principal bem fundiário do rei no termo desse centro urbano (cf. *infra*, Capítulo 4, item 4.1.)<sup>378</sup>.

---

Portugal no séc. XIV, Lisboa, 1979, p. 193.

<sup>376</sup> O diploma surge num treslado de 1426-VII-11 – BPE, ACSE, RR 5 F

<sup>377</sup> Nomeadamente na locação de tendas ao soberano, na Rua Direita – cf. Capítulo 2, item 2.3.2.2.

<sup>378</sup> Cf. Santiago Macias, “Moura na Baixa Idade Média: elementos para um estudo histórico e

Não é, pois, de estranhar que ao bispo de Évora se afigure mais desejável impor a dízima à Igreja sobre aquela população, do que sobre a eborense a qual, pelo seu próprio estatuto enfitêutico face a particulares e da concomitante dependência de propriedade, de facto, cristã, o deveria já satisfazer sem mais contenda. No caso de Moura, porém, defrontam-se dois poderosos opositores, o episcopado e o soberano, na defesa dos seus interesses face à apreensão de excedentes de uma comunidade, cuja inserção económica passa, fundamentalmente, pela exploração da propriedade reguenga<sup>379</sup>. E, neste aspecto, o que curiosamente está em jogo não é a oposição de cristão/muçulmano mas a de propriedade particular *versus* uma certa forma de propriedade *pública*, entendida como a da Coroa. Esta não se engloba, de facto, na concepção *cristã*, tal como é defendida, nestes diplomas, sinónimo de bens fundiários de particulares. A ela subjaz, também, um implícito conceito de legitimidade, assente na primazia de ocupação dessas áreas, que remete para um período matricial de apreensão dos espaços: o monarca, por presúria ou por outras formas de captação da propriedade (nomeadamente compra, como se verifica com a várzea de Ardila<sup>380</sup>) detém um património fundiário que, desde sempre, foi explorado pelos muçulmanos. Estes, portanto, mantêm uma precedência face aos seus congéneres cristãos, que leva a uma implícita classificação de *propriedade muçulmana*, aquela que primeiro foi explorada por essa minoria (apesar de não deter o seu domínio eminente) ou a que, de facto, se constitui como sua propriedade alodial.

Um marco fundamental nesta evolução, sem dúvida posterior à sistematização dos direitos reais, revela-se no já referido diploma de 1431 (XII-8) pelo qual os mouros de Loulé, representados pelos procuradores Omar (°Umar) Cabeça e Adela Almocadem (°Abd Allāh al-Muqaddim), protestam contra a cobrança da dízima à Igreja, intentada por Martim Eanes, prior de S. Clemente e "*bigayro na dicta billa*". A determinação do infante D. Duarte, que delibera deverem os mouros dízima à Igreja apenas nos casos em que, de qualquer forma, a propriedade que detêm tenha passado por mãos cristãs e,

---

arqueológico", in *Arqueologia Medieval* 2 (1993), pp. 140-141; pp. 150-151.

<sup>379</sup> Em 1359 os muçulmanos de Moura definem-se, mesmo, a si próprios como "*homens lauradores e de grande afam*" - *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I*, doc. 360, p. 143.

<sup>380</sup> Essa propriedade foi adquirida, conjuntamente com outros bens, a Maria Garcia, vizinha de Sevilha e viúva de João Fernandes de Luna (1296-VII-13) - I.A.N./T.T, Livro 2 de Reis, fls. 22 v.

inversamente, estes pagarem a dízima ao rei quando esses bens haviam sido originalmente de muçulmanos, converte-se, significativamente em ordenação geral do reino<sup>381</sup>. Esta projecção do local para o nacional, procura resolver, definitivamente, essa questão, tanto mais quanto interdita a compra de qualquer *propriedade muçulmana* por cristão, sob pena da perda da mesma para o vendedor<sup>382</sup>. O que contrasta violentamente com as disposições tomadas em Castela, nas Cortes de Valladolid de 1293, que apontam justamente em sentido contrário, proibindo aos mudéjares a compra de terras a cristãos e, para mais, obrigando à venda das suas propriedades no período de uma ano e um dia<sup>383</sup>. Excepcionalidade legislativa que, escapando à uniformidade defendida pelo poder central na produção e aplicabilidade do *foro de Lisboa*, como já foi referido, propõe-se, de facto, inverter uma situação cada vez mais evidente (numa continuidade directa das medidas propugnadas por D. João I para os almoxarifados de Évora e Estremoz) ignorando, contudo, por completo, a tendência da progressiva retracção populacional da minoria muçulmana. O que não será sem consequências.

De facto, no séc. XV verifica-se a imposição da *redízima*, uma dupla dízima, paga quer à Igreja, quer à Coroa, sobre a população cristã que detenha bens fundiários originalmente de muçulmanos, factor a ter em conta no desenvolvimento económico e populacional, sobretudo da região algarvia, e que poderá ter contribuído, senão para o decréscimo, pelo menos para a estagnação destes centros populacionais. E, neste sentido, a irreduzível oposição régia a qualquer pressão em contrário, se aparentemente consigna uma recuperação imediata da fiscalidade da Coroa, projecta, a médio e longo prazo, um vector de inércia no aproveitamento económico e na própria evolução demográfica dos espaços em que a presença muçulmana se estriba, fundamentalmente na exploração agrícola dos bens fundiários do monarca.

---

- 23.

<sup>381</sup> I.A.N./T.T, Gaveta 12, maço 1, doc. 11; Livro 1 de Direitos Reais, fl. 242; documento apresentado e sistematizado em: Alberto Iria, *O Algarve e os Descobrimentos*, tomo I, pp. 357-358. O diploma será posteriormente incluído nas *Ordenações Afonsinas* (vol. II, tit. CXI, pp. 548-552) sem, contudo, incluir o escatocolo do diploma primitivo e, conseqüentemente, a respectiva datação, mas referindo que o mesmo se deveria a D. Duarte "*em sendo lffante*".

<sup>382</sup> Já D. Fernando havia interdito essas transacções, pelo menos no que respeitava ao lugar de Loubite (Silves) - I.A.N./T.T, Chancelaria de D. João I, livro 1, fl. 161.

<sup>383</sup> José Hinojosa Montalvo, *Los mudéjares. La voz del Islam en la Españã cristiana*, vol. I, Teruel, 2002, p. 191.

Postula-se, assim uma ruptura entre dois períodos distintos, marcados pela promulgação desta norma legislativa. Numa primeira fase, o abandono da *propriedade muçulmana* permite, ainda, uma recuperação da mesma por parte da população cristã, fundamentada em novos processos negociais.

É o que se verifica nas Cortes de Elvas de 1361, em que os capítulos especiais de Silves denunciam a situação de Loubite, que sito “*em meyo dos vizinhos e das vizinhas do dito logo*”, se encontra na sua maior parte “*dampnado*”, porque os mouros, que pagam a dízima ao rei, não o exploram convenientemente. Os procuradores alegam a grande perda do soberano por esta razão, o prejuízo que advinha aos cristãos que exploravam as vinhas limitrofes, e o facto de os sesmeiros da dita cidade não ousarem repartir os ditos lugares, devido à questão da dízima do soberano. Solicitam, pois, que fosse dado um prazo aos mouros para que “*britasem os dictos matos e aproueitasem os dictos lugares como compria*” e, não o cumprindo eles, então os emprazasse, “*E por esto a terra seria mjlor pobrada*”, proposta que recebeu a anuência do soberano<sup>384</sup>.

Esta transformação da exploração de Loubite através da enfiteuse, que recairia sobre o indivíduo, independentemente do seu estatuto religioso, não exclui, contudo, num período posterior, quer a particular incidência de muçulmanos nessa área específica, como atrás se referiu, quer ainda o ulterior agravamento dos enfiteutas cristãos, os quais serão, de facto, remetidos para o cumprimento da ordenação estabelecida por D. Duarte. A aplicabilidade dessa norma ressalta num período tão tardio como 1474, em que o *Livro do Almojarifado* expressamente consigna o “*Titulo dos herdamentos que foram de mouros que ssam arredor da dicta çidade de que sse paga dizima a el Rey*”<sup>385</sup>.

De facto, a ordenação suscitará controvérsias quanto à sua aplicabilidade, implicando, logicamente, os agravos das camadas populares.

Nas Cortes de Lisboa de 1439, os procuradores do concelho protestam contra “*huuma carta d’el Rey Eduarte (...) em que mandou que qualquer christão que conprasse beens de mouro que pagase huma dizima a el*

<sup>384</sup> Cortes Portuguesas. Reinado de D. Pedro I (1357-1367), ed. preparada por A.H. de Oliveira Marques e Nuno José Pizarro Pinto Dias, Lisboa, 1986, pp. 120-121

<sup>385</sup> Livro do Almojarifado de Silves (Século XV), identificação e transcrição de Maria José da



*Rey dos frutos que lhe Deus em tal herdade de e a outra que page a Igreja que som duas dizimas*", o que entravava a compra dessas propriedades por cristãos, *"asy que os enfiees que som servos teem razom d'emrrequyçer e os christãaos ser pobres o que parece cousa estranha"*<sup>386</sup>. *Cousa estranha* que o monarca reitera e que os capítulos especiais de Moura, nas Cortes de Santarém de 1451, novamente trazem à colação. Desta feita, os procuradores municipais insistem, não nos aspectos ideológicos da legislação, mas na obstrução efectiva da mesma ao real aproveitamento de bens fundiários. Assim, alegam sobre *"os matos que foram em outros tenpos eranças de mouros asy vinhas como oliuaes E outros herdamentos perdidos"*, que eram dados de sesmaria a cristãos, mas sobre os quais incidiam as duas dízimas. Requeriam, pois, a aplicação tão somente do devido à Igreja. Discurso pragmático que, no entanto, esbarra com a mesma resposta do soberano: *"que se guarde a hordenaçam sobre esto facta"*<sup>387</sup>.

A problemática não se queda, no entanto, por aqui. Face a uma lei cujo controlo se revelaria, mesmo, dificultado pelas próprias autoridades locais, D. João II reiterará, uma vez mais, a sua vigência, justamente na região em que essa *propriedade muçulmana* era mais significativa, o Algarve.

Nas cortes de 1481-82, de Évora-Viana, agravam-se os procuradores de Loulé, mencionando uma carta régia de haveria *"çinquo ou seis meses"*, em que era mandado que aqueles que tivessem bens que haviam sido de mouros, os fossem registar perante o contador do Algarve, explicando *"que Rezom tinham a se nam asentarem em vossos [do rei] propreos por perdidos"*. Explicitam que a maior parte dos moradores *"teem beens que dizem que foram de mouros hos quaes ouueram per erança de seus avoos e bisauoos per tanto tempo que passa corenta cinquenta cent'annos E mais que ha memoria dos homens nam he em contrairo"*; enquanto que outros, tendo-as adquirido recentemente, não possuiriam, contudo, as necessárias *certidões*. A privação desses bens

---

Silva Leal, Lisboa, 1989, p. 57.

<sup>386</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 20, fl. 90 v.. Documento referido em Gama Barros, "Judeus e Mouros em Portugal em tempos passados", in *Revista Lusitana* 34 (1936), p. 213; Leite de Vasconcelos, "Mouros", in *Etnografia Portuguesa*, Vol. IV, p.313.

<sup>387</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 11, fl. 58 v.

fundiários constituiria uma *opressão*, pois muitos seriam perdidos por não terem outros meios de subsistência, pelo que solicitam ao soberano que o contador “*com esto nam bulla E que estemos como sempre esteuemos sem outra ennouaçom*” ou, em opção, que fossem individualmente citados e ouvidos, “*segundo hordem judicial dando apellaçam e agrauo nos casos que ho direito quer pera vossa alteza*”. Argumentam, ainda, que os mouros detinham “*has tres partes de nossos beens que cada dia compram*”, estando interdito a cristãos o mesmo tipo inverso de transacções, “*ho que (...) parece contra direito e Rezam elles mouros infiees comprarem nosos beens E nos nam a elles*”. Por isso, requerem, ainda, “*pera a cousa seer ygoal*”, licença para comprar bens de mouros, “*como elles a nos fazem pagando cada huum seus dereitos*”. Nem todas as cláusulas serão, contudo, contempladas na resposta do soberano, que se limita a determinar que o contador tome posse dos bens que não tiverem os respectivos confirmativos escritos de posse de há quarenta anos *para cá*, desde que se mostre “*per liuros autenticos*” em como originalmente haviam sido património de mouros<sup>388</sup>.

O diploma indicia que, pese à ordenação geral do Reino e aos protestos populares, a transacção de propriedades de muçulmanos para cristãos continuava a realizar-se incessantemente, o que justificaria a ênfase do soberano no restabelecimento dos seus direitos e, como medida extrema, mesmo na recuperação desse património. De facto, a própria norma jurídica deve ter sofrido alterações (embora não consignadas nas *Ordenações Afonsinas*), já que, pelo menos a partir de meados, do séc. XV, se prevêm outros moldes de transacção entre os membros dos dois credos.

Assim, em Silves, o escudeiro Álvaro Fernandes, toma a iniciativa de, perante o almoxarife Gastão da Ilha, legitimar a troca de uma *terra de pão* que possuía nas Cabeças de João Frade, com outra *courela de pão* de Axa (?) (°Ā’iša) e de seu filho, Almançor (Al-Manşūr), sita *além da ponte*. Porquanto, argumenta, conhecia “*a hordenaçam d’el Rey*” que previa, nestas transacções mistas, o pagamento de apenas uma dízima,

<sup>388</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 23, fl. 107; Livro 2 de Guadiana, fls. 15-15 v.

o cristão a Deus e o mouro ao monarca, se as propriedades fossem de igual valor, requer que as mesmas fossem avaliadas. Para o efeito, foram chamados dois cristãos, Domingos Eanes e Martim Fretosso, que sob juramento aos Evangelhos, declararam conhecer as propriedades em causa, e que a de Álvaro Fernandes “*era tam boa E mjlhor que se ssua fose delles dictos testemunhos que a nom dariam por huuma e mea da dicta moura E que maas proueito averia El Rey da dizima desta em hum ano mais que tres annos da outra porquanto era mayor*”. Exarado o documento comprovativo, perante o respectivo almoxarife (1446-VII-13), João Fernandes solicita a confirmação régia, que lhe é outorgada, sendo ordenado ao contador do reino do Algarve o assentamento da referida “*permutaçam*” no livro do tombo, “*pera nossos derreitos se Recadarem como deuem*” (1456-XII-3)<sup>389</sup>.

Esta solução de trocas paritárias é, ainda, complementada pela norma legal que prevê a efectiva venda de bens de muçulmanos a cristãos, desde que os compradores os transaccionassem novamente a pessoa muçulmana, no período de um ano e uma dia<sup>390</sup>. Transformação que parece datar, justamente, de meados da centúria quatrocentista.

Assim, e até, pelo menos, 1446, detecta-se a estrita aplicação da lei que interditava esse tipo de transferências patrimoniais. Mestre Jofrim, morador em Santarém, comprara, havia treze ou quatorze anos, uma vinha morta com suas árvores, no Pé da Azenha, termo da dita cidade, a Çaide, filho de Adela (Sa<sup>c</sup>id b. <sup>c</sup>Abd Allāh). Denunciado por outros moradores, que alegavam, com conhecimento total da legislação, “*que elle deuia perder o preço que por ello deu e o dicto oliuall E vinha sseer tornado a pessoa moura*”, requiere, contudo, privilégio régio sendo-lhe outorgada a posse da referida propriedade (1446-V-17)<sup>391</sup>.

No entanto, já em 1464 o discurso dos diplomas consigna uma realidade matizada, referindo, expressamente, o período mencionado, como data limite para a detenção desse património.

<sup>389</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 36, fl. 6 v.

<sup>390</sup> Cláusula que, como se referiu, se aplica também aos detentores de património muçulmano por doação régia – cf. Capítulo 2, item 2.2.1.

<sup>391</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 5, fl. 50

Certos mouros, moradores na mouraria de Elvas, tinham vendido propriedades a cristãos, “os quaaes per bem de nossa [do rei] hordenaçom nom podiam teer mais d’huum ano E dia”, pelo que esses bens foram apreendidos para o património régio e doados ao cavaleiro João Pais, com a cláusula, contudo, que os vendesse a muçulmano “de que possamos auer a quarentena”, no período de uma ano e um dia (1464-V-22)<sup>392</sup>.

Embora a questão da dízima ao soberano não seja evocada nestes diplomas, é de prever que a tendência seria a da perda dessa contribuição, na impossibilidade de accionar mecanismos tão sofisticados que permitissem a detecção de todos os casos, nomeadamente nas zonas em que a *propriedade muçulmana* se encontrava dispersa. A reiteração dessa norma jurídica aponta, aliás, neste sentido. Como forma de contrariar essa diminuição dos ingressos da Coroa, institui-se, pois, o período transitório de posse por cristãos, tanto mais quanto qualquer forma de transacção que envolvesse a população islâmica (tanto a compra, como a venda) implicava o pagamento para o erário régio da quarentena das quantias envolvidas. E, uma vez mais, a reforma da ordenação que previa a perda da propriedade em favor do mouro vendedor, na incorporação desses bens fundiários no património do monarca, transmite a premência da maximização dos bens dos muçulmanos em função da Coroa, numa relação directa com a implosão demográfica dessa população no Reino.

### 3.3.2. Participação militar

Outro aspecto que consigna a evolução das comunas muçulmanas, desta feita a nível dos serviços, respeita à sua participação militar. De facto, e ao contrário do que normalmente é veiculado pela historiografia portuguesa<sup>393</sup> os muçulmanos coadjuvavam a estrutura militar do Reino, num processo evolutivo que parece decorrer em paralelo com o dos judeus.

<sup>392</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 8, fl. 129 v.

<sup>393</sup> Para referir, apenas, o exemplo mais recente deste posicionamento veja-se Joaquim Chorão Lavajo, “Islão e cristianismo: entre a tolerância e a guerra santa”, in *História Religiosa de Portugal*, direcção de Carlos Moreira de Azevedo, vol. I, Lisboa, 2000, p. 115

O equívoco estriba-se em diplomas da Chancelaria de D. Pedro, referentes a Lisboa, Santarém e Alenquer, os dois primeiros em resposta aos agravos dos comuns dos mouros que alegavam serem ora constrangidos a servir em hostes e a ir como fronteiros, ou com presos e dinheiros, quando *no tempo dos outros reis* lhes competia somente (infere-se que em período de guerra), armar e guardar as tendas do monarca e os seus tesouros, dormindo em seu redor. D. Pedro reconhece as razões dos comuns, confirmando os seus *boons husos e custumes* e reiterando apenas a obrigatoriedade dessa participação paramilitar, com a expressa declaração de os eximir dos demais serviços a que tinham sido, entretanto, compelidos (1366-VI-14 – Santarém e 1366-VI-26 – Lisboa)<sup>394</sup>. Privilégio similar, embora não incluindo a petição subjacente dos muçulmanos, é outorgado à comuna de Alenquer (*“que nom sejam fronteiros nem uãao com djnheiros nem com presos, saluo que guardem e armem as tendas e tesouros del rrey”*) (1366-VII-5)<sup>395</sup>, e também a várias comunas judaicas do Reino, em que não se inclui, logicamente, a obrigatoriedade referente às tendas régias, que agravava, apenas, a minoria islâmica<sup>396</sup>.

Do facto extraiu Leite de Vasconcelos a conclusão de que este seria o único ónus que, neste aspecto, impenderia sobre o conjunto dos muçulmanos portugueses<sup>397</sup>, numa postura adoptada, sem discussão, nas posteriores análises historiográficas. No entanto, os documentos postulam o que se poderá considerar uma fase de transição entre o efectivo e único encargo de vigilância das tendas do soberano em períodos bélicos e a acrescida exigência de integração num aparelho militar em plena estruturação. Assim, ambas as solicitações imputam uma nova prática, a da incorporação dos muçulmanos nas hostes, a qual será, de facto, protelada pelo soberano, mas não por um período dilatado de tempo, já que, a inclusão dos mudéjares (como, de resto, dos judeus) na prestação militar obrigatória, transparece declaradamente no que à centúria quatrocentista se refere, expressando-se, como na demais população do reino, através do fenómeno dos aquantiados, grupo que “aparece

<sup>394</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I (1357-1367)*, doc. 1106, p. p. 522; doc. 1109, p. 524.

<sup>395</sup> *Idem*, doc. 1111, p. 525

<sup>396</sup> Maria José Pimenta Ferro, *Os Judeus em Portugal no séc. XIV*, Lisboa, 1979, p. 55.

claramente configurado desde, pelo menos, os inícios do séc. XIV e que se extinguirá apenas no extremo final do século seguinte<sup>398</sup>.

Perspectiva-se, deste modo, uma dupla categorização nas imposições de carácter militar: a de armar e guardar as tendas régias em período de campanha, que se constituiria como uma responsabilização colectiva das respectivas comunas, as quais escolheriam rotativamente os elementos a ela sujeitos; a obrigatoriedade individual dos que mantinham casa própria (independentemente de serem casados ou solteiros) de, em função da respectiva fortuna pessoal, possuírem determinado equipamento militar que deveriam apresentar em revistas periódicas e com o qual deveriam comparecer em caso de convocação para a hoste régia<sup>399</sup>.

Do primeiro caso, apenas se detecta, para além dos diplomas citados, a alegação de três muçulmanos lisboetas, Mafamede (Muhammad) Láparo, Brafame (Ibrâhim) Ferreiro e Mafamede (Muhammad) Perdiz, que, no referente ao ano de 1400, justificam o não cumprimento de uma cláusula do contrato enfiteutico, pelo qual eram impelidos a construir casas e a chantar vinhas, num terreno aforado ao Mosteiro de Alcobaça, pelo facto de terem estado *“ocupados E enbargados E costranjudos per El rej (...) Andando em seu sseruiço em sua conpanha. armando E corregendo suas tendas do dicto Senhor Rej per hu (...) que elle andaua em este Rejno E ffora dell.”*<sup>400</sup>.

Justificação que coincide, efectivamente, com a gorada campanha de Alcântara, empreendida por D. João I nesse mesmo ano, tendo a hoste régia passado pelo Crato, Meadas e Valença e assentado arraial sobre a referida cidade, o qual, no entanto, seria levantado sem a respectiva ocupação, determinando o posterior regresso a Portugal<sup>401</sup>. É possível, contudo, que a obrigatoriedade desta prestação tenha ulteriormente, caído em desuso, face a uma *normalização* do estatuto dos muçulmanos portugueses nas estruturas militares medievais. De facto, embora seja posteriormente mencionado o

<sup>397</sup> Leite de Vasconcelos, “Mouros”, in *Etnografia Portuguesa*, Vol. IV, p. 326.

<sup>398</sup> João Gouveia Monteiro, *A guerra em Portugal nos finais da Idade Média*, Lisboa, 1998, p.

44.

<sup>399</sup> *Ibidem*

<sup>400</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Alcobaça, maço 64, doc.19

<sup>401</sup> Humberto Baquero Moreno, *Os itinerários de El-Rei Dom João I (1384-1433)*, Lisboa, 1988, p. 85

serviço nas *tendas* do soberano, este parece revestir-se de um carácter distinto, que extravasa o para-militar. Aspecto que se terá oportunidade de retomar noutro ponto deste trabalho.

As categorias militares dos aquantiados muçulmanos estruturam-se à similitude das dos demais moradores do Reino, dependendo de uma prévia avaliação dos seus bens, tarefa que recaía, regra geral, sobre os coudéis, coadjuvados por um número variável, mas sempre reduzido de homens-bons, os avaliadores<sup>402</sup>. Deste modo, hierarquizam-se as obrigações em função do estatuto económico, variável entre a obrigação de possuir e manter um bom cavalo e armamento completo, que incidia sobre os mais ricos, a um cavalo de menor envergadura (*singelo* ou *raso*), à besta de garrucha, besta de polé ou lança (a combinar, neste último caso com a posse de uma dardo ou um escudo) e, finalmente, no escalão mais baixo, apenas à exigência de um escudo, eventualmente acompanhado de alguma arma branca rudimentar<sup>403</sup>.

Os elementos, necessariamente fragmentários e incompletos, que se registam para os mudéjares das comunas portuguesas (e, curiosamente, apenas delas, não se assinalando qualquer dado avulso sobre a participação na estrutura militar de muçulmanos desenquadrados desse tipo de estruturas) (Cf. Anexo - Quadro 7), recolhem uma realidade que reflecte uma hierarquização socio-economica em que se encontram presentes todos os escalões enunciados, exceptuando o referente à categoria mais ínfima dessa tipologia.

Deste modo, as cartas de pousados por idade ou de isenção de possuir armamento e/ou aparecer em alardo (geralmente por intercessão de terceiros) remetem para a existência de um escalão superior de riqueza, necessariamente em função do que o mesmo implica para as camadas populares e para a região de Entre Tejo-e-Guadiana e Algarve em que, conjuntamente com a Beira, e por gozarem de uma especificidade fronteiriça, as quantias representavam metade do que era exigido no resto do país<sup>404</sup>. Assim, registam-se aquantiados em cavalo e armas em Alcácer do Sal, Lisboa e Tavira (num total de seis indivíduos), seguindo-

---

<sup>402</sup> João Gouveia Monteiro, *A guerra em Portugal nos finais da Idade Média*, p. 45

<sup>403</sup> *Idem*, p. 48

<sup>404</sup> *Ibidem*

se os que deveriam manter apenas um cavalo *raso*, em Évora e Silves (três elementos). As referências às categorias inferiores, recaem sobre os aquantiados em besta de garrucha (quatro), besta de polé (seis) e lança e dardo (oito).

O recrutamento desta população remete, no entanto, para enquadramentos diferenciados, opondo a realidade da comuna lisboeta à das demais entidades do país. De facto, em Lisboa o controle deste dispositivo passa pelo próprio aparelho comunal através da figura do *coudel da mouraria*, de nomeação régia (como todos os coudéis do Reino<sup>405</sup>), coadjuvado por um escrivão; as demais comunas submetem-se aos respectivos coudéis dos centros urbanos em que se integram, participando da mobilização geral comum ao concelho.

Para além da inexistência de qualquer referência a esse cargo no quadro administrativo comunal, senão no lisboeta, a documentação explicitamente remete esta competência para a alçada do coudel do concelho. Deste modo as cartas régias de aposentado, por idade ou privilégio, são endereçadas, como no caso de Elvas, aos *juizes e coudel da vila* (1439-VII-13)<sup>406</sup>, acrescentado-se, no de Loulé, o corregedor do Algarve (1442-VIII-31)<sup>407</sup>. Relativamente a Santarém, e no que toca aos privilégios do comum neste sentido, as cartas régias são igualmente endereçadas ao coudel-mor e ao coudel da vila (1466-III-3)<sup>408</sup>. Em Évora, é referida a demissão de Diogo Peres do ofício de porteiro da coudelaria, o qual, encarregue da avaliação de bens por mandado do coudel, se deixara subornar pelos muçulmanos Azmede Butimy (Aḥmad Abū Tamīm) e Romigo, desvirtuando os respectivos apuramentos em troca de sapatos e de dinheiro (1498-IX-10)<sup>409</sup>.

Os quadros administrativos deste recrutamento demonstram, pois, uma transversalidade social, numa tendência niveladora, que se sobrepuja mesmo à própria consciência da diversidade identitária: os mudéjares portugueses (como os judeus) assimilam-se a meros *moradores* do Reino, irmanando, numa

<sup>405</sup> *Idem*, p. 53

<sup>406</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 18, fl. 11.

<sup>407</sup> *Idem*, livro 27, fls. 44 v.-45; fl. 63.

<sup>408</sup> *Idem*, livro 14, fl. 60 v.

<sup>409</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 26, fls. 90 - 90 v.



obrigação pautada por parâmetros comuns, a demais população cristã. Tendência que, aliás, se projectará visivelmente aquando da realização dos alardos, que obrigariam a uma participação partilhada de todos os elementos<sup>410</sup>; mas que revela, igualmente, uma completa anulação do papel político das comunas no controle de um aparelho militar, inteiramente subordinado a um poder exterior, que lhes escapa por completo. Com excepção, contudo, de Lisboa.

Em 1439 (III-23) é confirmado, para a escrivania da coudelaria dos mouros de Lisboa, João Afonso, criado do Infante D. Henrique<sup>411</sup>; pela sua renúncia ao cargo, segue-se, alguns meses mais tarde, a nomeação de Mafamede (Muhammad) Lobo (1439-VI-26)<sup>412</sup> e, em 1442 (XII-18), de João de Braga, o Moço, escudeiro do infante D. Fernando<sup>413</sup>. Çaide (Sa'îd) é nomeado, pela primeira vez, coudel da *mouraria* por um período de cinco anos em 1459 (III-17)<sup>414</sup>, e uma vez mais, por três anos, em 1465 (II-14), devido ao facto de não ter exercido anteriormente o ofício, por isenção da comuna relativa às obrigações militares<sup>415</sup>. No entanto, esta situação irá originar um estado de confusão por parte da administração central que, em 1466, nomeia igualmente como coudel da comuna, e também por um período trienal, em Maio, Caçome (Qâsim) de Santolai, “*asy como ho foy çayde que acabou sseu tempo*”<sup>416</sup> e em Setembro, Mafamede (Muhammad) de Avis, “*por quanto dise que çayde que o dicto ofiço tynha acabara de seruir o tempo de sua carta*”<sup>417</sup>. Esta sobreposição de vários elementos num mesmo cargo parece ter-se mantido, pelo menos até 1476-VI-20 (com um novo interregno devido à isenção comunal deste serviço militar por privilégio régio), data em que será nomeado Manuel Pestana, cavaleiro da casa do rei, “*por quamto os mouros que o dicto ofiço de nos tinham acabarem de seruir o tempo da*

<sup>410</sup> Os procuradores do concelho de Elvas referem expressamente que os mouros da vila “*entran connosco nos allardos*” (Cortes de Torres Vedras – 1441) - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 2, fl. 13.

<sup>411</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 20, fl. 66 v.

<sup>412</sup> *Idem*, livro 19, fl. 72 v.

<sup>413</sup> *Idem*, livro 2, fl. 34 v.

<sup>414</sup> *Idem*, livro 36, fl. 250 v.

<sup>415</sup> *Idem*, livro 8, fl. 174.

<sup>416</sup> *Idem*, livro 37, fl. 82.

<sup>417</sup> *Idem*, livro 38, fl. 54.

*sua carta*"<sup>418</sup>. Mantém-se, nesta carta, o período previsto de três anos que se encontra, novamente em 1496 (I-19) aquando da nomeação de Fernando Álvares, escudeiro da casa do rei, em substituição de Luís Peres, cujo período de exercício do cargo entretanto expirara<sup>419</sup>.

A situação de recrutamento militar e do respectivo controlo passa, pois, (pelo menos teoricamente) pelo quadro da administração comunal, a que se articula um coudel próprio e um escrivão da coudelaria, provavelmente coadjuvados por homens-bons da comunidade. Se, de facto, a nomeação régia privilegia, com poucas excepções, elementos cristãos para o preenchimento desses quadros (como de resto se verifica noutros aspectos do exercício administrativo) é, contudo, significativa a singularização de que goza, neste particular, a comuna lisboeta, demarcando-a de uma influência concelhia demasiado evidente.

No entanto, se as quantias são entendidas com um serviço individual, generalizado ao conjunto dos moradores do reino, as comunas intervêm activamente, senão no seu controle, pelo menos, na dispensa de prestação deste serviço por parte do colectivo muçulmano. Situação que se verifica com insistência na segunda metade da centúria quatrocentista, correspondendo a anuência do soberano aos requerimentos dos muçulmanos, a um implícito reconhecimento das dificuldades económicas que impendiam sobre os respectivos comuns.

A *comuna dos mouros* de Santarém alega serem os seus moradores *muito trabalhadores*, assim nos pedidos que pagavam, como nas obras de Almeirim e noutras *servidões*, e "*que muito mais o sseriam*" se lhes fosse prorrogado o prazo de três anos que lhes fora outorgado para não serem aquantiados, o que lhes é concedido, sendo ordenado ao coudelmor e ao coudel da dita vila que os deixem estar nessa situação por um período de mais três anos (1466-III-3)<sup>420</sup>. Em 1475 serão similarmente privilegiados por igual período de tempo<sup>421</sup>. Os *mouros da mouraria da vila de Elvas* são isentos de serem avaliados e de aparecerem em alardo

---

<sup>418</sup> *Idem*, livro 7, fl. 65 v.

<sup>419</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 32, fl. 76

<sup>420</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 14, fl. 60 v.

<sup>421</sup> *Idem*, livro 30, fl. 145.

também por um período de três anos, a partir de Novembro de 1469<sup>422</sup>, uma vez mais, desta feita por dois anos, em Fevereiro de 1473<sup>423</sup> e, ainda, por mais três, em Março de 1475<sup>424</sup>, contabilizando um total de oito anos sucessivos. Idêntico privilégio é outorgado aos muçulmanos de Évora, em dois diplomas que consignam a isenção deste serviço por um mesmo período, entre Março de 1475 e Fevereiro de 1483<sup>425</sup> e aos de Lisboa, entre 1459 e 1465 (como se depreende da carta de nomeação de Çaide (Sa<sup>c</sup>id) para coudel) e, novamente, entre Janeiro de 1473 e 1476<sup>426</sup>. Finalmente, os de Moura gozarão também do privilégio de não comparecerem em alardos, “*com nenhumaas contyas que tenham*”, entre Dezembro de 1472 e 1474<sup>427</sup> e por mais três anos depois de Março de 1475<sup>428</sup>.

Os mudéjares portugueses não se encontram, significativamente, presentes numa outra estrutura militar especializada, a dos besteiros do conto e de cavalo<sup>429</sup>, integrando, contudo, na região algarvia, um outro corpo de prestação pública, a dos besteiros do monte, cuja nomeação régia e consequentes privilégios inerentes ao mandato parecem decorrer de uma participação bélica directa ao serviço do soberano português.

É o que se depreende das cartas de privilégio de Mafamede (Muhammad) Passa de Silves, confirmado como besteiro do monte “*pollo serviço que fez em castella*” (1483-VII-6)<sup>430</sup> e de Brafome (Ibrâhim) Caroto de Faro, “*pello seruiço que nos fez em a nossa cidade de tamjer*” (1489-IV-26)<sup>431</sup>, invocando-se em ambos os casos, os futuros préstimos dos beneficiados. Nas demais circunstâncias (Brafome - Ibrâhim - Azeitona, de Silves, nomeado em 1492-I-29<sup>432</sup> e Çoleima -Sulaymân-, de

<sup>422</sup> *Idem*, livro 31, fl. 129.

<sup>423</sup> *Idem*, livro 33, fl. 51 v.

<sup>424</sup> *Idem*, livro 30, fl. 175 v.

<sup>425</sup> *Idem*, livro 30, fl. 88 v.; livro 32, fl. 30 v.

<sup>426</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 33, fl. 6 v.

<sup>427</sup> *Idem*, livro 29, fl. 260.

<sup>428</sup> *Idem*, livro 30, fl. 103.

<sup>429</sup> Cf. João Gouveia Monteiro, *A guerra em Portugal nos finais da Idade Média*, pp. 58-76.

<sup>430</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 24, fl. 30

<sup>431</sup> *Idem*, livro 24, fl. 4 v.

<sup>432</sup> *Idem*, livro 5, fl. 23 v.

Loulé, referenciado como besteiro do monte em 1492<sup>433</sup>) são omissos os pressupostos que presidiram a essas indigitações.

É igualmente a capacidade de mobilização militar, própria e sobre outros sujeitos, que se revela inerente à categoria de *vassalo do rei*, que, pelo menos a partir de meados do séc. XV, se encontra associada a algumas personagens mudéjares nacionais.

Deste modo, a Ale (‘Ali) das Vacas, morador na cidade de Évora e “nosso [do soberano] *vassalo por quanto estaa prestes pera nos aver de seruir na guerra Com homens E armas*”, são outorgados extensos privilégios a todos seus caseiros, amos, mordomos, lavradores que lavrarem suas quintas e casais encabeçados (1492-V-20)<sup>434</sup>. São, ainda, referidos como vassalos do soberano, Azmede (Aḥmad) Corvo, de Santarém (1442-VI-25)<sup>435</sup>, Jufez (Yūsuf) Feisam, também dessa cidade (1484-V-22)<sup>436</sup> e Brafome Mão (Ibrāhīm Ma<sup>c</sup>n), de Faro (1450-IV-7<sup>437</sup>). Um Brafome (Ibrāhīm), vassalo do rei, também de Faro (que pode corresponder à mesma personagem) é mesmo objecto de um privilégio adicional, ao ser isento de servir “*em esta armada que ora prazemdo a deus esperamos fazer nem em outras que nos os nossos vasallos ajam de seruir com outra pessoa se nom com lopo d’albuquerque*”, do conselho do rei e seu camareiro, denotando a ligação clientelar que o unia a esse poderoso do Reino (1471-I-8)<sup>438</sup>.

Mas entre o recrutamento e a participação bélica, propriamente dita, existe toda uma distância que Jean-Pierre Molénat ressalva, considerando mesmo que o título de *coudel* da comuna lisboeta não parece, de facto, corresponder a uma função real<sup>439</sup>. No próprio caso dos judeus, M<sup>a</sup>. José Pimenta Ferro Tavares conclui que, apesar de uma comprovada contribuição

<sup>433</sup> A.H.M.L., Livro das Vereações (1492-1495), fl. 55.

<sup>434</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 5, fls. 70-70 v. Documento referido em: Gama Barros, “Judeus e Mouros em Portugal em tempos passados”, in *Revista Lusitana*, 34 (1936), p. 207; Leite de Vasconcelos, “Mouros”, in *Etnografia Portuguesa*, Vol. IV, p.315.

<sup>435</sup> *Idem*, livro 23, fls. 117-117 v.

<sup>436</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 22, fl. 106 v.

<sup>437</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 34, fl. 111 v.

<sup>438</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 16, fl. 2.

<sup>439</sup> Jean-Pierre Molénat, “Unité et diversité des comunnautés mudéjares de la Péninsule Ibérique médiévale”, in *Islão Minoritário na Península Ibérica*, ed. de Adel Sidarus, Lisboa, 2001, p. 26.

militar de alguns dos seus elementos, aqueles se encontravam “por costume mais do que por lei”, dispensados do serviço militar<sup>440</sup>.

Relativamente aos muçulmanos é, efectivamente, impossível avaliar o real contributo para as hostes nacionais decorrente da mobilização dos aquantiados. Nas Cortes de Lisboa de 1455 é, no entanto, evocada a colaboração dos *mouros* da vila de Elvas, que “d’antigamente (...) nos tempos das guerras” serviram “com caualos E armas E com lanças E dardos E beestas”, pelo que haviam sido isentos do pagamento de portagens “se nom naquelles casos em que os christãos pagauam”<sup>441</sup>. A informação, passível de se referir a uma efectiva participação dos aquantiados da comuna elvensê, tanto mais quanto explicitamente enuncia as várias categorias em que se subdivide esse grupo, revela-se, no entanto, demasiado imprecisa quanto aos parâmetros cronológicos, para permitir uma conclusão definitiva neste aspecto. Contudo, outros elementos, bastante numerosos, para além dos já referidos besteiros do monte, aferem o normal contributo bélico desta minoria, conquanto em moldes que não permitem determinar da sua integração num modelo de exército regular, exceptuando a menção de um espingardeiro, Caçome (Qāsim) Mundam, de Beja (1482-IX-4)<sup>442</sup>.

Deste modo, a carta de privilégio outorgada a Mafamede (Muhammad) Baboso e Brafome (Ibrāhīm) Baboso, de Santarém, justifica-se “por camto nos vijeram servir a estes nosos Regnos de castella”(1475-VII-13)<sup>443</sup>. É igualmente invocando o serviço “nestas gueras” que Mafamede (Muhammad) Patava, de Évora, é agraciado com uma tença anual de 4.000 rs. (1480-I-1)<sup>444</sup>. Mafamede (Muhammad), de Campo Maior, apela ao perdão régio por uma infracção penal com a alegação de que servira na “filhada dos castelos d’eluas E de maruam” assim como na batalha de Alfarrobeira (1454-IX-11)<sup>445</sup>, argumento também utilizado por Mafamede (Muhammad) de Avis, de Lisboa que, estando à data degredado no couto de Arronches, enviara, não obstante, um homem

<sup>440</sup> Maria José Pimenta Ferro Tavares, *Os judeus em Portugal no séc. XV*, Vol. I, Lisboa, 1982 p. 192

<sup>441</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 11, fl. 81 v.

<sup>442</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 3, fl. 41

<sup>443</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 6, fl. 20 v.

<sup>444</sup> *Idem*, livro 32, fl. 6 v.

em seu nome aquela batalha, razão pela qual lhe fora levantado o dito degredo (1452-V-31)<sup>446</sup>. Finalmente é também a prestação militar, desta feita em Castela, “*senpre com cauallos E armas*”, que justifica a nomeação régia de Ferfom (Farhūn) para alcaida da comuna de Santarém, por um período de seis anos, num diploma que, significativamente, é passado na localidade de Toro (1476-I-30)<sup>447</sup>.

A presença muçulmana revela-se, ainda, num outro nível de participação militar, à margem do exército regular, através da incorporação na hoste régia dos homiziados<sup>448</sup>, numa tendência uniformizadora que abarca todos os grupos sócio-religiosos por igual. A oportunidade de saldar os pleitos pendentes com a justiça, usufruindo das amnistias gerais outorgadas em afrontamentos bélicos específicos aos homiziados, mobiliza, de facto, recursos humanos nestes confrontos, nomeadamente nas expedições portuguesas ao Norte de África.

É assim que Azmede (Aḥmad), de Campo Maior, acusado de agressão e homicídio, participa na armada “*pera tomada da nossa villa d'arzilla E cidade de tanjer*”, inscrevendo-se no livro dos homiziados e obtendo a respectiva carta régia de perdão, pendente, contudo, do perdão das partes envolvidas (1472-III-12)<sup>449</sup>. No mesmo caso se encontram Mafamede (Muḥammad) Passus e Azmede (Aḥmad) Cacim, de Silves, incriminados por roubo e agressão, que participaram nas campanhas de Castela (1475-VIII-24<sup>450</sup> e 1476-IV-1<sup>451</sup>) e, ainda, de Iça (ʿĪsà) Gordo, de Elvas, que, pelo roubo de um burro e a posterior fuga da prisão, integrara as forças que participaram no cerco de Alegrete (1477-X-28)<sup>452</sup>.

Os encargos decorrentes da manutenção das armas e/ou cavalo, controlada pelos coudéis, assim como a prestação de serviços por tempo indeterminado, acompanhado pelos limitados privilégios inerentes à condição

<sup>445</sup> *Idem*, livro 10, fl. 101.

<sup>446</sup> *Idem*, livro 6, fl. 1 v.

<sup>447</sup> *Idem*, livro 12, fl. 67.

<sup>448</sup> Cf. João Gouveia Monteiro, *A guerra em Portugal nos finais da Idade Média*, pp. 88-90.

<sup>449</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 29, fl. 48.

<sup>450</sup> *Idem*, livro 30, fl. 61 v.

<sup>451</sup> *Idem*, livro 6, fls. 37-37 v.

<sup>452</sup> *Idem*, livro 18, fl. 99 v.

de aquantados, conduzem, naturalmente, ao desejo de escapar a este encargo<sup>453</sup>, postura de que os muçulmanos, naturalmente, se não excluem. Assim, e para além das isenções colectivas, solicitadas pelas comunas, também no plano individual se detecta este desiderato, materializado em cartas régias de privilégio em que a imunidade de ter cavalo e/ou armas e de participar em alardo se encontra consignada entre prerrogativas mais latas, ou justifica, por si só, a outorga de um diploma de excepção (cf. Anexo - Quadro 6 – Privilégios). Alguns desses diplomas abarcam apenas o encargo mais oneroso, o que implica a obrigatoriedade de possuir cavalo, traduzindo a preocupação premente dos usufrutuários passíveis de serem incluídos nessa categorização.

Perspectiva-se, contudo, uma clara mutação da postura do poder central face a estes privilégios com a ascensão ao trono de D. João II. De facto, se, por um lado, se não registam nesse reinado quaisquer isenções neste sentido ao conjunto das comunas portuguesas, também, por outro, as confirmações de cartas individuais de privilégio previamente outorgadas incluem, muito frequentemente, uma cláusula restritiva, justamente relativa à reimposição da obrigatoriedade da quantia ("*contanto que seja ssoomente aconthiado em armas*"; "*saluo de ser acomtjado em cauallo E armas*" – cf. Anexo - Quadro 6).

Completa-se, deste modo, um ciclo evolutivo na relação do poder central face aos muçulmanos portugueses: se a percepção de uma alteridade e, para mais, agravada pelo estigma do *inimigo* combatido, conduz, numa primeira fase, à interdição de porte de armas e da concomitante ausência dos mudéjares dos palcos bélicos (que, aquando das campanhas militares, se limitariam a um serviço mais simbólico do que de real valia), esta postura será gradualmente matizada, consubstanciando uma mentalidade em que o *mouro* português se percepção cada vez mais como *morador* e, mesmo, em última análise, como *súbdito*. As gradações estruturam-se, pois, não numa antinomia cristão/infiel, mas numa indiferenciada categorização, pautada pelos parâmetros económicos, que socialmente contrastam o peão ao cavaleiro, o vassalo régio ao dependente comum, conquanto num período em que o

---

<sup>453</sup> Cf. João Gouveia Monteiro, *A guerra em Portugal nos finais da Idade Média*, pp.50-52

estatuto da cavaleiria-vilã se cristaliza e circunscreve, perdendo, naturalmente, muita da autonomia e protagonismo de que gozara no período da *Reconquista*.

Esta integração numa estrutura militar *nacional* parece corresponder a uma realidade apenas portuguesa<sup>454</sup>. É um facto que, para Aragão, se constata a participação mudéjar nos conflitos armados, mas tal não resulta de uma incorporação permanente ou estruturada em moldes de igualdade com os demais moradores do Reino<sup>455</sup>. Diferenciação que remete para uma noção do *outro* modelada com mais plasticidade ao devir conjuntural, numa sociedade que há muito perdeu e, mais relevante ainda, esqueceu, a sua realidade matricial de fronteira com o Islão. Inferir-se-á, pois, que as incursões e conquistas em território magrebino, respaldadas pelas bulas cruzadísticas, se não sentirão senão como intervenções de todo exteriores a uma territorialidade claramente delimitada pela fronteira definitiva (se bem que bastas vezes violada) do próprio Oceano Atlântico.

### 3.3.3. Direito sucessório (*ilm al-farā'id*)

A problemática das heranças devidas ao soberano, segundo os parâmetros delineados pelo direito islâmico (cuja elaboração recaiu sobre um conjunto de personalidades da comuna lisboeta), irá, igualmente sofrer uma actualização com D. Afonso V (cf. Quadros 9 e 10)<sup>456</sup>.

<sup>454</sup> Cf. Jean-Pierre Molénat, "Unité et diversité des communautés mudéjares de la Péninsule Ibérique médiévale", p. 26.

<sup>455</sup> Os mudéjares aragoneses foram, principalmente, utilizados como guarda local ou *militia* eventual. Apenas a defesa das *aljaferías* parece concitar uma espécie de guarda de elite permanente, apenas formada por muçulmanos – cf. John Boswell, *The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, p. 175 e ss. A existência de uma *guardia morisca*, corpo de cavalaria dos reis castelhanos no séc. XV, identificada por Ana Echevarria Arsuaga, remete para uma realidade distinta, por se tratar de um corpo constituído por muçulmanos convertidos ao cristianismo - cf. Ana Echevarria Arsuaga, "Los elches en la guardia de Juan II y Enrique IV de Castilla", in *VI Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, 1995, pp. 421-427; "La conversion des chevaliers musulmans dans la Castille du xve siècle", in *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, dir. Mercedes García-Arenal, Paris, 2001, pp. 119 – 138.

<sup>456</sup> O código das *Ordenações* foi apresentado e traduzido para o francês por: António Losa, "Les 'Mourarias' Portugaises au Xve siècle. Un code de droit successoral", in *Quaderni di Studi Arabi* 5-6 (1987-1988), pp. 457-478.



## Quadro 9

Direito sucessório muçulmano, segundo a elaboração  
do reinado de D. João I

	Herdeiros		Herdeiros		Rei
<b>I – Ego sem cônjuge</b>					
	Filho	1/1			0
	Uma filha	1/2			1/2
	Irmão ou irmã de pai e mãe ou irmão de pai	1/1			0
	Um irmão ou irmã uterinos	1/6			5/6
	Mais do que um irmão ou irmã uterinos	1/3			2/3
	Tios, primos e sobrinhos agnáticos	1/1			0
	Pai e avô paternos, filhos e netos agnáticos	1/1			0
	Avó materna	1/6			5/6
	Avó paterna	1/6			5/6
<b>II- Ego masculino</b>					
	Mulher	1/4			3/4
	Mulher	1/8	Filho , filha, Neto, neta de filho	7/8	0
	Mulher	1/4	Irmão ou irmã	3/4	0

## Quadro 10

Direito sucessório muçulmano, segundo a elaboração  
do reinado de D. Afonso V

	Herdeiros		Herdeiros		Rei
<b>I – Ego sem cônjuge</b>					
	Um filho	1/1			0
	Uma filha	1/2			1/2
	Mais de uma filha	2/3			1/3
	Filho ou neto do filho	1/2			1/2

	Herdeiros		Herdeiros		Rei
	Mais de um filho ou neto do filho	2/3			1/3
	Mãe	1/6	Filha ou neta do filho	1/2	2/6
	Mãe	1/6	Mais de uma filha ou neta do filho	2/3	1/6
	Mãe	1/3	Irmã ou meia-irmã paterna	1/2	1/6
	Mãe	1/6	Mais de uma irmã ou meia-irmã paterna	2/3	1/6
	Mãe	1/6	Irmã materna	1/6	2/3
	Mãe	1/6	Mais de uma irmã materna	1/3	1/2
	Avó paterna	1/6			5/6
	Avós (paterno e materna)	1/6			5/6
	Irmão ou irmã maternos	1/6			5/6
	Mais de um irmão ou irmã maternos	1/3			2/3
<b>II – Ego com cônjuge</b>					
<b>Ego Feminino</b>					
	Uma filha	1/2	Marido	1/4	1/4
	Mais de uma filha	2/3	Marido	1/4	1/12
	Uma filha do filho	1/2	Marido	1/4	1/4
	Duas ou mais filhas do filho	3/2	Marido	1/4	1/12
	Irmão ou irmã uterinos	1/6	Marido	1/2	2/6
	Irmãos ou irmãs uterinos	1/3	Marido	1/2	1/6
	Mãe	1/3	Marido	1/2	1/6
	Avó materna ou paterna	1/6	Marido	1/6	1/3
<b>Ego masculino</b>					
	Mulher ou mulheres	1/4			3/4
	Uma mulher	1/8	Filhos ou filhas, descendentes ou ascendentes agnáticos	7/8	0
	Mulher ou mulheres	1/4	Irmãos ou irmãs	3/4	0

Assim, o texto exarado nas *Ordenações Afonsinas*, bastante mais longo do que o anterior, resulta de uma nova redacção justificada pelo soberano pelo facto de considerar a anterior *declaração* “*imperfeita, e muyto escura*”. A tarefa foi, deste modo, delegada no alcaide da comuna de Lisboa, para “*que fizesse outra vez ajuntar certos Mouros Leterados, e sabedores em sua Ley, que vissem, e examinassem com boa diligencia a dita declaração, e se per ella achassem, que era em alguma parte fallecida, ou escura, que a suprissem, e emendassem como achassem per seu direito, que o deveria seer*”<sup>457</sup>.

A diferença entre os dois textos radica, contudo, no maior desenvolvimento dado às cláusulas exaradas ou na introdução de outras, anteriormente omissas, do que propriamente em alterações de fundo entre ambos. Exemplifiquemos com um caso concreto.

A declaração das *Ordenações* inicia-se com a enunciação dos que teriam capacidade para fazer testamento, segundo o *Direito dos Mouros*: indivíduos de ambos os sexos com mais de dez anos de idade, contanto que fossem de *boõ entendimento, e descripçom*. Ainda que tivessem tutor, poderiam dispor livremente da terça dos seus bens<sup>458</sup>, expondo-se os vários casos em que lhes era permitido legar essa percentagem, desde que não fosse a um seu herdeiro legal: a qualquer ente ainda em gestação ou *ao diante gerada*, a servo ou serva, à mesquita, a uma albergaria ou casa de oração, para o *refazimento* de ponte ou fonte, para a salvação de sua alma, sendo, neste caso, distribuída aos pobres ou para o resgate de cativos. Poderia ainda legar essa terça a uma pessoa já falecida, caso em que a receberiam os herdeiros dessa última, ou ao indivíduo que o tivesse ferido, do que resultaria a sua morte, se tivesse cabal conhecimento dessa situação. Não o tendo, contudo, esse não a obteria, passando para os herdeiros legais do ego ou, na sua falta, para o soberano cristão<sup>459</sup>. Versão que contrasta nitidamente com o diploma anterior, em que esta cláusula se resume, apenas, ao enunciado de que mouro maior de dez anos poderia dispor da “*terça de*

<sup>457</sup> *Ordenações Afonsinas*, Livro II, tit. XXVIII, p. 223.

<sup>458</sup> A problemática da terça, enquanto cota disponível da herança, e que se mantém no direito português até 1910, é referenciada por António Manuel Hespanha como uma sobrevivência do direito privado islâmico – cf. António Manuel Hespanha, *História das Instituições: Épocas Medieval e Moderna*, Coimbra, 1982, nota 129, p. 125

*seu auer e leyxa lla a quem quiser que nom seja seu erdeiro e hos erdeiros o nom podem embargar e pode a mandar ertreboir por sua alma asynadamente ou dar poder a seu testementeiro que o posa destreboir”*<sup>460</sup>.

É este estilo minucioso que, de facto, distancia o segundo diploma do primeiro, sugerindo que a *imperfeição* e *escuridão* imputável ao último se deve mais ao seu carácter generalista que, por isso mesmo, deixaria ampla margem de dúvidas quanto aos critérios de aplicabilidade concreta dessa legislação. Aspecto indubitavelmente colmatado sob Afonso V, demonstrando que o domínio do direito formal islâmico não parece restringir-se com o avançar do tempo, mas antes completar-se, possivelmente como resultado de um mais amplo contacto com a realidade norte-africana, a que a *escola* da mouraria de Lisboa não deve, de facto, ser alheia. É, aliás, no primevo documento que explicitamente se refere uma reprodução intelectual com base na recorrência a tratados de direito islâmico ou a consultas a ulemas do *dār al-Islām*.

Ao contemplar o caso em que o testador estivesse em perigo de vida – *marǧ al mawt* - (com “*febre aguda hetica e colica e priolis e corença e contynoa com fruxo de sangue e as outras semelhantes que se contem n’arte da fysica de que a morte he por seu azo*”), em que poderia apenas dispor da terça com anuência dos herdeiros, segundo a lei sunnita, acrescenta-se, que a opinião de “*alguns doutores*” previa ser lícita a venda de bens nestes casos, desde que por preço justo, e tão somente para suportar as despesas da enfermidade<sup>461</sup>.

E, neste sentido, avulta mesmo uma estrita interpretação legal, mais marcada no texto das *Ordenações*, consignando, por exemplo, a prescrição do casamento do *ego* masculino com quatro mulheres<sup>462</sup>, omissa no diploma anterior, que apenas contempla uma estrutura monogâmica (singularizando sempre *a mulher*), mais consentânea, de resto, com a realidade vivenciada por essas comunidades.

<sup>459</sup> *Idem*, pp. 223-224.

<sup>460</sup> I.A.N./T.T., Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fl. 15 v.; Gaveta 10, maço 12, doc. 17, fl.12 v.

<sup>461</sup> *Ibidem*.

<sup>462</sup> “Segundo o Direito dos Mouros o casamento antre elles deve seer feito em tal guisa, que cada huum Mouro nom aja mais de quatro molheres, ca se mais molheres receber, nom val o asamento antre elles.” - *Ordenações Afonsinas*, Livro II, tit. XXVIII, pp.235 – 236.

Em ambos os textos, contudo, vincula-se um sistema familiar tipicamente agnático, característico das sociedades muçulmanas (declarando-se expressamente que a herança competirá por inteiro, na falta de demais herdeiros, aos varões agnáticos - isto é, familiares varões do ego apenas através da relação masculina, sem interferência de mulher - tanto descendentes, como ascendentes<sup>463</sup>), excluindo-se explicitamente os descendentes da filha desta linha de herança<sup>464</sup>. Estrutura-se, assim, uma concepção em que a mulher é entendida como integrando outro grupo familiar a partir do momento em que contrai matrimónio: conquanto, herdando do pai, os seus descendentes encontram-se afastados do segmento de transmissão de bens do avô paterno, incorporando o núcleo patrimonial do respectivo pai. Do mesmo modo, são excluídos os sobrinhos, filhos do irmão uterino ou do primo co-irmão da mãe, passando, contudo, parte da herança para os colaterais do ego, masculino ou feminino (irmão ou irmã), embora numa proporção que, em qualquer caso, não excede 1/3 do total, e a sua integralidade no caso já referido da existência *in solido* de ascendentes e descendentes varões por linha agnática.

Agnatismo, no entanto, matizado pela inserção dos, designados em direito islâmico, *herdeiros corânicos*, os que introduzidos pelo Alcorão, vêm quebrar uma linha sucessória inteiramente agnática nesta transmissão patrimonial. Deste modo, ambos os diplomas reflectem, escrupulosamente, os ditames corânicos das seis fracções *obrigatórias (farīda)* - 1/2, 1/4, 1/8, 2/3, 1/3 e 1/6<sup>465</sup> - garantindo, também, o acesso da mulher a bens próprios, se bem que numa proporção inferior à do homem: "*Deus ordenas-vos, na partilha dos*

<sup>463</sup> "El Rey nom erda com o padre nem com avoo nem com hos acendentes nem outrosy com o filho nem com o neto nem com hos seus decendentes que sejam todos da linha do padre de barom em barom sem outro mudamento em femea" - I.A.N./T.T., Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fl.15; Gaveta 10, maço 12, doc. 17, fl.12. "Quando o Mouro morre sem mulher, ou a mulher sem marido, El Rey nom herda com o filho barom, nem com algum seu seu divido per linha masculina, lydema descendente, nem com o Padre do finado, nem com alguum outro seu ascendente per linha lydema masculina em alguma cousa per Ley, e Direito dos Mouros" - Ordenações Afonsinas, Livro II, tit. XXVIII, p. 228.

<sup>464</sup> "Item o neto fylho da da [sic] fylha nem ho bisneto que deçende da fylha nom erda" - I.A.N./T.T., Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fl.12; Gaveta 10, maço 12, doc. 17, fl.10; "O neto da filha, nem bisneto, que decenda da filha, nom som herdeiros por Ley, e Direito dos Mouros" - Ordenações Afonsinas, Livro II, tit. XXVIII, p. 229. No esquema sucessório shiita o filho da filha encontra-se, ao contrário, numa categoria de primazia. O facto de o Imâm Husayn ser neto da filha do Profeta deve ter pesado nesta classificação da transmissão sucessória- Cf. Asaf A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, Dheli, 4ª ed., 1981, p. 443.

<sup>465</sup> Cf. Asaf A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, Dheli, 4ª ed., 1981, p. 398

vossos bens entre os vossos filhos, dar ao macho a porção de duas filhas” (Alcorão, IV, 12).

O matrimónio, enquanto fundamento de toda a estrutura familiar, merece igualmente uma referência nos dois textos, se bem que, como já foi referido, contextualizado em diferentes parâmetros: ao direito formal que legitima a poligamia masculina, nas *Ordenações*, contrapõe-se o carácter monogâmico do costume que, implicitamente, se exara do primevo diploma. Em ambos, contudo, se define o casamento islâmico nos moldes que, de facto, o diferenciam das práticas cristãs, justamente invocadas como paradigma desta demarcação.

Deste modo, as cláusulas apresentam uma formulação similar nos dois textos, tendo a mais recente sido quase inteiramente decalcada da primeira, com o aditamento apenas da alusão à *Lei e Direito dos Mouros*. Enuncia-se que o matrimónio não é firmado senão por *arras certas ou prometidas a tempo certo*, devendo-as a mulher receber por morte do marido, conjuntamente com a sua parte na herança. Finalmente, é invocado expressamente a situação cristã, referindo-se que o conúbio *de per meo*<sup>466</sup> ou *per Carta de meetade*<sup>467</sup> não se verifica no feito legal islâmico (“*nom achamos que falle d'ell em dereito*”<sup>468</sup> / “*nom he achado em Direito dos Mouros*”<sup>469</sup>).

Veicula-se uma concepção estritamente *canónica*, pois a lei islâmica prevê, de facto, apenas a doação do marido à noiva (*sadāq*), numa espécie de contrato sinalagmático que, contudo, na vivência quotidiana é superado por sistemas de transferências matrimoniais mais complexos, quer na sociedade medieva portuguesa quer, mesmo, nas sociedades muçulmanas contemporâneas. Aspecto que se terá oportunidade de analisar noutro ponto deste trabalho (cf. *infra* Capítulo 4, *item* 4.3.2.). No entanto, é de sublinhar que esta rigidez do direito formal, manipulada pelos letrados de Lisboa, postula mais um sistema discursivo, canonicamente expurgado e rigidamente circunscrito às normas legais, do que um reflexo das práticas consuetudinárias de facto vivenciadas entre os mudéjares nacionais.

<sup>466</sup> I.A.N./T.T., Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fl.12; Gaveta 10, maço 12, doc. 17, fl.10.

<sup>467</sup> *Ordenações Afonsinas*, Livro II, tit. XXVIII, p. 232.

<sup>468</sup> I.A.N./T.T., Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fl.12; Gaveta 10, maço 12, doc. 17, fl.10.

Mais complexo será definir a extensão da aplicabilidade do direito sucessório islâmico entre estas comunidades, no que as fontes escritas se revelam mais lacónicas e menos elucidativas. Um factor, contudo, é de destacar: o particular interesse do monarca neste aspecto, que motiva a própria sistematização escrita e posterior ampliação da normativa islâmica. De facto esta revela-se singularmente favorável à apropriação contínua de património muçulmano por parte da Coroa (cf. Quadros 9 e 10 ), que se constitui como beneficiária parcial (e em alguns casos mesmos total) num sistema que se caracteriza pela transmissão de bens em função das *fracções obrigatórias*. E, neste aspecto, é provável que o controlo exercido pelos funcionários régios se constitua como mais premente do que noutros aspectos do devir comunitário (como é o caso do matrimónio) em que a rentabilidade não se manifeste da forma tão imediata e estruturada como no caso das sucessões. Postula-se, assim, o que parece constituir um movimento bipolar (pelo menos durante o séc. XV) de reacção do poder central e de retracção destas comunidades: o primeiro fiscalizando a aplicação de um direito que não é o seu; as últimas tentando eludir os preceitos legais que, em última análise, as estruturam como tal.

Não obstante, a rigidez destas normas é, de certa forma, mitigada pelas doações *inter vivos*, igualmente previstas pelo direito islâmico, com o fim de atenuar as tensões “entre a aparente inflexibilidade do direito sucessório islâmico e as diferentes necessidades e desejos dos indivíduos muçulmanos”<sup>470</sup>. É pois fulcral a aceção de que esses preceitos legais incidem apenas sobre a propriedade possuída pelo falecido no momento da sua morte, o que, sob o ponto de vista jurídico, significa uma ampla capacidade do indivíduo em dispor livremente do seus bens, sem quaisquer limitações relativamente à quantidade alienada ou à qualidade das pessoas a que a doação é feita, independentemente de serem ou não os herdeiros legais<sup>471</sup>. E, de facto, essas doações constituem-se como uma variável significativa na vivência quotidiana dos mudéjares portugueses, como forma de se subtrair às pesadas exigências sucessórias, tanto mais nocivas quanto a família se

---

<sup>469</sup> *Ordenações Afonsinas*, Livro II, tit. XXVIII, p. 232.

<sup>470</sup> David S. Powers, “The Islamic Inheritance System: a Socio-Historical Approach”, in *Islamic Family Law*, London, 1993, p. 19.

reduzia a um núcleo base centrado, de facto, no par conjugal. Ao longo da centúria quatrocentista, parecem mesmo aumentar os casos de redução desses núcleos familiares, com a ausência de descendentes ou com o aumento de referências a indivíduos varões viúvos ou celibatários, situação censurada pelo Islão, mas que pode dever-se à retracção populacional das comunidades muçulmanas portuguesas. Aspecto agravado pelo facto de o direito islâmico não reconhecer a adopção, impondo uma visão biológica dos fundamentos do parentesco (apenas a paternidade biológica instaura a filiação e abre os direitos à herança), numa perspectiva também simbólica, em que ao homem é negado gerir os fluidos vitais do seu corpo, numa conformidade absoluta à vontade divina. Vector, de resto, contemplado na legislação portuguesa, se bem que apenas na sistematização das *Ordenações*, que consigna o facto de o indivíduo *engeitado* não herdar daqueles que o criaram ou de outro algum parente, podendo, no entanto deixar o património adquirido aos seus descendentes e, em qualquer caso, dispor da terça dos seus bens<sup>472</sup>.

As doações em vida revestem-se de aspectos diferenciados, contemplando, geralmente parentes próximos dos dadores e levantando, bastas vezes, problemas legais com os senhorios das propriedades assim transferidas para novos usufrutuários.

É o caso de Focem (Husayn), escrivão da comuna lisboeta, que antes de se ausentar do Reino para *Terra de Mouros* demitira em sua sobrinha, Fátima o usufruto de umas tendas na mouraria da cidade, sem, no entanto, ter obtido a prévia autorização do respectivo senhorio, o Mosteiro de Santos. Por esta razão, gerou-se um processo judicial que levou à sentença condenatória dos réus, a referida Fátima e seu marido Mafamede (Muhammad) de Granada, os quais, pese aos argumentos apresentados, justificando que tal se devera ao serviço que a muçulmana prestara a seu tio, foram compelidos a entregar as propriedades ao Mosteiro (1451-XII-20)<sup>473</sup>. Menos problemática se parece revelar a doação de Aziza (<sup>c</sup>Aziza), viúva de Azmede (Ahmad) Custas, que trespassa em sua filha Zoaira (Zuhayra), mulher de Adela

---

<sup>471</sup> *Idem*, p. 20.

<sup>472</sup> *Ordenações Afonsinas*, Livro II, tit. XXVIII, p. 240.

<sup>473</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Santos-o-Novo, caixa 7, doc. 582.



(<sup>c</sup>Abd Allāh) Sevilhão, o usufruto de uma tenda, que trazia emprazada ao mesmo Mosteiro, num acto público, validado pelo tabelião da comuna João Henriques e testemunhado por quatro muçulmanos. Doação que, aliás, fundamenta de modo mais explícito: "*Esto lhe dou porquanto me mantem estou em sua cassa E por lhe agallardoar o bem que me asy faz*" (1442-XI-1)<sup>474</sup>.

Menos comum será a doação a pessoa cristã, tanto mais quanto o direito sucessório exarado nas *Ordenações* explicitamente consagra a ilegalidade de herdarem parentes entretanto convertidos ao cristianismo, aos quais apenas é permitido deixar a terça dos respectivos bens. Aspecto tanto mais notável do respeito da Coroa na aplicabilidade deste direito sucessório, quanto Afonso II decretara que filho de judeu ou mouro "*tornado aa fe de Jesu cristo*" não pudesse ser deserdado, devendo, para mais, receber de imediato os bens que lhe competiriam por morte dos pais, "*de guisa que nunca seia tomado a uiuer antre seus parentes*"<sup>475</sup>. A inflexão da política régia traduz bem que as prioridades do séc. XV se transmutaram irreversivelmente: a primazia não reside já na problemática da conversão à religião maioritária mas na rentabilização maximal dessa minoria. Mesmo que, para isso, se recuperasse inteiramente o direito sucessório islâmico e que a própria oficialidade cristã se empenhasse, senão na sua elaboração, pelo menos no seu cabal cumprimento. Vector que se reflectirá, igualmente, no caso da minoria judaica, em que a norma de D. Afonso II se matiza também neste período, regulando-se o respeito da transmissão patrimonial aos não-conversos.

Deste modo, consigna-se que se houver apenas um filho e o mesmo se tiver tornado cristão, deverá receber dos seus ascendentes directos como se estes também o fossem, isto é as duas partes dos seus bens, entregues no próprio momento da conversão. A mesma proporção se respeitaria no caso em que houvesse um maior número de descendentes e todos abraçassem a religião maioritária. No entanto, na existência de irmão ou irmãos judeus, o converso receberia apenas a

<sup>474</sup> *Idem*, doc. 589.

<sup>475</sup> *Ordenações Del-Rei Dom Duarte*, edição preparada por Martim de Albuquerque e Eduardo Borges Nunes, Lisboa, 1988, p. 53 ; *Ordenações Afonsinas*, tit. LXXVIII, p. 465.

metade, no caso de ser apenas um, ou de um terço, se o seu número fosse superior<sup>476</sup>.

Não obstante, tal não coíbe a que se verifiquem, de facto, doações de muçulmanos também a cristãos, cujos pressupostos, silenciados na documentação, poderão, de facto, alicerçar-se em questões de parentesco mas também cobrir um amplo espectro de motivações, nomeadamente de carácter económico, sugerindo, em qualquer caso, uma fuga deliberada ao direito sucessório islâmico.

Refira-se, como exemplo, o caso de Azmede (Aḥmad), mouro forro de Alenquer, que, pouco antes da sua morte, fizera doação de uma metade de uma casa ao sapateiro que nela vivia, Estevão Vaz, o qual, no entanto, acaba por perder essa propriedade para a Coroa, por não a ter vendido a pessoa moura no período estipulado por lei, de um ano e um dia, (1480-VI-13)<sup>477</sup>.

Por outro lado, as situações de casamento são igualmente propícias, senão a eludir, pelo menos a contornar essa legislação, propiciando a oportunidade de uma transferência patrimonial *inter vivos*. Assim, o aporte dotal consigna-se também como um vector estruturante no direito consuetudinário português, podendo ainda ser complementado por outros donativos, como se terá oportunidade de analisar posteriormente (cf. *infra*, Capítulo 4, *item* 4.3.2.).

A aplicabilidade deste direito sucessório, com a rigidez preconizada no texto das *Ordenações*, é, como já foi referido, problemática. Nenhum diploma, afere, de facto, qualquer partilha *post mortem* que permita testemunhar um estrito controlo interno das complexas disposições preconizadas por parte das autoridades islâmicas. Ou, inversamente, uma prática menos formal, resultante de um direito consuetudinário, mais conforme à condição de uma comunidade minoritária e a uma transmissão menos fragmentada da propriedade. Situação que, imputável à sobrevivência de um exígua documentação interna produzida por essas comunidades, se complementa, contudo, em alguma medida, com as relações que neste aspecto as vinculam ao poder central. É, efectivamente,

---

<sup>476</sup> *Ordenações Afonsinas*, tit. LXXVIII, pp. 465-466.

através da actuação dos funcionários régios (embora não seja possível determinar exactamente a quem corresponderia o controlo deste vasto esquema restritivo) que se delineiam alguns traços gerais das tendências norteadoras do grupo muçulmano neste particular.

Para já, sublinhe-se que apenas numa situação, referente à comuna de Lisboa, se parece consignar a aplicação impoluta desta legislação.

Axa (Ā'īša), viúva de Azmede (Aḥmad) Franco, morrera sem ter filho varão, mas apenas duas filhas, pelo que, parte dos seus bens (rigorosamente a metade), transita para o soberano, que dela faz doação ao cavaleiro de sua casa, Gil Eanes, com a condição de venda dos bens de raiz a pessoa moura, no período, estipulado por lei, de um ano e um dia (1475-V-4)<sup>478</sup>

Mas, e ao contrário do que se verifica neste caso concreto, o aspecto mais marcantes deste processo parece ser o da evasão à lei sucessória islâmica, consignando-se uma marcada propensão para a transmissão integral dos bens à descendência directa.

Em Lisboa, Moçaida (Mas'ūda) deixara apenas uma filha e um sobrinho, Focem (Ḥusayn), tendo os seus bens, contudo, transitado apenas para a primeira. Por essa razão, Focem (Ḥusayn) denuncia a situação ao almoxarife da cidade, doando a fracção que lhe pertenceria ao soberano que, por sua vez, outorga o seu usufruto ao muçulmano e à sua descendência (1451-X-26)<sup>479</sup>. Um caso diferente verifica-se em Évora, onde, à morte de Muja (Muhǧa), herdariam apenas os seus filhos, Focem (Ḥusayn) e Moreima (Murayma). No entanto, o primeiro fugira para o reino de Granada, pelo homicídio de um outro muçulmano, encontrando-se apenas Moreima (Murayma) na posse plena do património da mãe. Denunciada a situação, a Coroa apossou-se da fracção correspondente aos direitos do irmão (que equivaleria a 2/3 do total) tendo-a doado a Fernão das Naus, moço da câmara do rei, na

<sup>477</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 32, fl. 152.

<sup>478</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 30, fl. 71.

<sup>479</sup> *Idem*, livro 35, fl. 91 v.

condição, contudo, de trespassar os bens de raiz a pessoa moura, no período de um ano e um dia (1472-I-1)<sup>480</sup>.

Os intentos de escapar à opressão dessa apreensão régia mobilizam, mesmo, conluíus dentro das próprias comunidades, aspecto já sublinhado no texto das *Ordenações*. De facto, aí é contemplada a situação dos muçulmanos, que, para *defraudarem* o rei da herança, nomeariam outros como seus parentes. Hábito que passa a ser interdito por lei, invalidando-se qualquer asserção escrita, neste sentido, pelo falecido e compelindo-se à comprovação irrefutável do presumível grau de parentesco<sup>481</sup>. Norma que, denunciando uma prática usual no devir interno do grupo, como forma de evasão a essa verdadeira fiscalidade régia, dificultaria, mesmo, as provas cabais dos laços de parentesco e a consequente partilha de bens, sobretudo no caso de familiares mais afastados. O que indubitavelmente favorece os interesses imediatos da Coroa neste aspecto. Esta, contudo, embora limitando-o, não poderia menosprezar inteiramente o poder do grupo na fiscalização deste vector imanente à sua própria constituição como tal. A denúncia constituir-se-ia, pois (neste, como noutros contextos), a base mais sólida na detecção de irregularidades, testemunhas do laxismo e cumplicidade das autoridades comunais, como, de resto, o caso de Focem (Husayn), de Lisboa, o comprova. Significativo é, aliás, o facto de o mesmo ter recorrido, pelo menos em última instância, ao almoxarife cristão e não ao muçulmano procurador ou juiz dos direitos régios, denotando a oposição latente, neste aspecto, entre os dois poderes em presença.

De facto, detectam-se, igualmente, verdadeiras conluíus, envolvendo vários membros da comunidade, na retenção e redistribuição do património de muçulmanos entretanto falecidos, que não seriam possíveis sem o acordo implícito da comunidade local.

Em Faro, regista-se uma destas ocorrências, com a morte de Ambre (°Amr) sem herdeiros legais. de cujos bens, calculados em três mil rs., se teriam apoderado "*outros mouros da dicta villa (...) conluyosamente*". Detectada a situação, curiosamente, a Coroa faz deles objecto de duas doações: em 7 de Maio de 1467 a Lançarote, almoxarife da dita

---

<sup>480</sup> *Idem*, livro 29, fl. 212 v.

cidade<sup>482</sup> e a 15 do mesmo mês e ano a Luís Eanes, escudeiro da casa do rei<sup>483</sup>. Em ambos os diplomas, contudo, consigna-se a prévia inquirição e julgamento do caso e a cláusula que prevê a transacção dos bens de raiz para pessoa moura no período de um ano e um dia.

Este caso constitui, aliás, um paradigma de outras situações referenciadas na documentação, justamente as que apontam para a total retenção pelo soberano do património de indivíduos que morreram sem terem feito qualquer testamento e sem quaisquer herdeiros de direito. Se estas constituiriam, indubitavelmente, as situações passíveis de uma mais fácil detecção por parte das autoridades externas à comunidade, remetem, por outro lado, para parâmetros constrictores e compartimentadores dentro do próprio grupo. O facto de estes muçulmanos não recorrerem minimamente às suas normas legais, que lhes permitiriam dispor livremente da terça dos seus bens, acentua uma divisão entre os que conheceriam a lei e recorreriam à prática escrituralista para a sua consubstanciação e parte da população, que se quedaria por uma percepção oralista, ignorando as competências dos seus próprios profissionais da escrita. Por outro lado, indicia, ainda, uma certa retracção e ruptura familiar do feito muçulmano, ao longo do séc. XV. Retracção, enquanto se trata de indivíduos isolados (não permitindo a documentação apurar, na sua maioria, se de viúvos ou celibatários se trata); ruptura social, porque esses mesmos indivíduos se encontram desvinculados de qualquer estrutura familiar.

As referências a estes elementos *abemttestados sem tendo herdeiros que de direito devam herdar seus bens*, reportam-se a Lisboa - Mafamede (Muhammad) Fornachos (1440-IV-3)<sup>484</sup>, Pelim (1442-XI-11)<sup>485</sup>, Mafomede (Muhammad) Ciprião (1444-I-19)<sup>486</sup>, Moreima (Murayma) (1444-IX-20)<sup>487</sup> Axa (Ā'īša), viúva de Azeite (Abū Zayd) Curto (1446-V-3)<sup>488</sup> e Mafamede (Muhammad) Alcobacil (1462-I-21)<sup>489</sup> - Évora

---

<sup>481</sup> *Ordenações Afonsinas*, Livro II, tit. XXVIII, pp. 241 – 242.

<sup>482</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 9, fl. 98.

<sup>483</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 9, fl. 95

<sup>484</sup> *Idem*, livro 20, fl. 71 v.

<sup>485</sup> *Idem*, livro 25, fl. 21.

<sup>486</sup> *Idem*, livro 24, fl. 31.

<sup>487</sup> *Idem*, livro 25, fl. 2.

<sup>488</sup> *Idem*, livro 2, fl. 110

- Ali (°Ali) Murzalim ou Mirzalim (1441-VIII-28)<sup>490</sup> - e, finalmente, Faro - Jufez (Yūsuf) e Moreima (Murayma), viúva de Alascrar Moureiro (1452-II-18)<sup>491</sup>. Um único caso, referente a Adela (°Abd Allāh) Abez, não refere o local de morada (1444-VII-19)<sup>492</sup>. O património destes muçulmanos foi objecto de doação a cristãos, com uma única excepção, a de Azmede Alcaciz (Aḥmad al-Qissis), que recebeu os bens de Mafamede (Muḥammad) Alcobacil, consignando-se, apesar disso, e uma vez mais, a obrigatoriedade de transacção da propriedade a muçulmanos no período de um ano e um dia.

Apesar da relativa profusão documental, estas circunstâncias devem, não obstante, constituir-se como excepcionais, não parecendo afectar as zonas em que a presença mudéjar é mais significativa, como Loulé. Excepcionalidade aferida, também, pela necessidade de se justificar o comportamento de Ambre (°Amr), de Faro, *“por nom ser cordo E homem que soubesse Requerer E guardar o seu nem Isso meesimo ante de sua morte [de]tremjnar o que se dos dictos beens ouuese de fazer”*<sup>493</sup>. Assim, se por um lado, este processo pode indiciar o movimento de implosão demográfica desta comunidade, por outro pode também constituir-se como testemunho de uma assimilação de elementos imigrados (como parece verificar-se com Mafamede - Muḥammad- Alcobacil, de Lisboa), ou mesmo alógenos, nomeadamente de origem norte-africana. Curiosamente não são referidos quaisquer casos de indivíduos desintegrados das estruturas comunais, como se os mesmos fossem completamente absorvidos pelos micro-contextos em que se integravam. O que, desde logo, remete para a necessidade de um enquadramento numa estrutura organizada senão para o conhecimento da lei, pelo menos para o controle da aplicabilidade da mesma.

<sup>489</sup> *Idem*, livro 1, fl. 1 v.

<sup>490</sup> *Idem*, livro 5, fl. 40.

<sup>491</sup> *Idem*, livro 12, fl. 24.

<sup>492</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 25, fl. 34 v.

<sup>493</sup> *Idem*, fl. 98.

### 3.3.4. Outras imposições

As contribuições que recaíam sobre os muçulmanos portugueses não se esgotam, contudo, nos parâmetros enunciados. Com efeito, a esta perspectiva homogeneizadora, vinculada à Coroa, contrapõe-se uma heterogeneidade devida à própria contextualização local, dependente de factores exógenos, imputáveis aos concelhos e endógenos, enquanto imanentes das próprias comunidades. Mais ainda, a complementaridade deixada em aberto pela referida *declaração dos direitos dos muçulmanos*, ao consignar que “*afora estes dereitos fazem a el rey outros serviços e cousas e custumes e speciaaes mandados dos reys d’antigamente dos quaes ora el rey sta em posse*”, postula, desde logo particularismos impositivos, mesmo no referente à Coroa, que extravasam as linhas gerais da participação tributária. Efectivamente, esta molda-se também em função do costume, encontrando uma adequação própria a cada comunidade considerada.

Em Lisboa, a comuna muçulmana será impelida, pelo menos desde o reinado de D. João I, a contribuir com um pote, um cobertor, um púcaro, um alguidar (com capacidade para *um pote de água*), uma panela com seu testo, uma tigela com um cobertor, uma infusa, uma almotolia e um candeeiro, em dobro para o monteiro-mor e em singelo para os moços de monte, os monteiros de cavalo, os escudeiros do rei e os seus moços de câmara que trouxessem cães do monarca<sup>494</sup>. Serviço que evolui igualmente em função de uma contribuição monetária, já consignada num diploma de 1450, que exara *certos dinheiros*, não especificados contra o resgate desta imposição<sup>495</sup>. Em Évora regista-se outra particularidade impositiva, com a já mencionada quantia de mil reais brancos como pagamento da encomenda ao soberano, igualmente aferida em meados do século XV (1450-II-4)<sup>496</sup>. Por seu lado, os muçulmanos da comuna de Tavira contribuem, igualmente, pelo menos em finais do séc. XIV, com 150 libras anuais “*por seerem scusados dos serviços do concelho da dicta villa*”<sup>497</sup>

<sup>494</sup> *Ordenações Afonsinas*, livro I, tit. LXII, item 8, pp. 401-402. Cf. Leite de Vasconcelos, “Mouros”, in *Etnografia Portuguesa*, Vol. IV, p.327.

<sup>495</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 11, fl. 64 v.

<sup>496</sup> *Idem*, fl. 12.

<sup>497</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 1, fl. 153.

No entanto, é no capítulo dos serviços que estas prestações à Coroa parecem encontrar campo para uma maior diversidade contributiva. De facto, essa *servidom per seus corpos*<sup>498</sup> apresenta-se em múltiplas facetas, através da centúria quatrocentista, constituindo-se, em qualquer caso, como prol comunal. Compete, pois, às respectivas autoridades o controlo dos indivíduos que participariam nas tarefas designadas, num sistema de rotatividade, que naturalmente excluía apenas os privilegiados. Esta continuada apreensão de um excedente de trabalho gerava um clima de particular insatisfação, traduzido, quer nas almejadas cartas de isenção régia, quer em movimentos de resistência passiva à convocatória para a consecussão das funções propostas.

Em Évora verifica-se, mesmo, um caso em que cinco muçulmanos, Mafamede (Muhammad) Franco, Sobcapa, Mafamede (Muhammad) Patana, Azmede (Ahmad) de Vacas e Adela (°Abd Allāh) Caeiro, o Bexigoso, apesar de apurados e intimados *por pregão*, juntamente com outros mouros, para o serviço régio (infelizmente não especificado), *não curaram de o cumprir*. Incurriam, deste modo, depois de realizada a competente inquirição judicial, na pena prevista da confiscação de todos os seus bens, metade dos quais seria objecto de doação a Afonso Valente, cavaleiro de casa do rei e comendador de St<sup>a</sup>. Maria de Beja (1475-IX-28)<sup>499</sup>.

Se a resposta régia é suficientemente persuasiva para conter qualquer probabilidade de evasão à obrigatoriedade dos serviços corporais, é no entanto de sublinhar que esta ocorrência concreta, mais do que uma ocasional resistência de membros da comuna, parece apontar para uma reacção organizada das próprias autoridades comunais ou de membros da sua elite. De facto, pelo menos quatro destes muçulmanos constituem-se como elementos proeminentes da comunidade ou integrados em estruturas familiares influentes na sua vivência.

Adela (°Abd Allāh) Caeiro, de alcunha o Bexigoso será mesmo referenciado, em 1491, como almotacé da comuna<sup>500</sup>, registando-se, entre 1452 e 1462, um Ali (°Ali) Caeiro, o Moço, no desempenho da

<sup>498</sup> Como é referido num documento de 1440 - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 23, fl. 15.

<sup>499</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 30, fl. 24 v.



alcaidaria<sup>501</sup>; Mafamede (Muhammad) Franco, o Velho exerceu como juiz dos direitos reais até 1468, sendo depois substituído no cargo por seu filho, Mafamede (Muhammad) Franco, o Moço<sup>502</sup>; Mafamede (Muhammad) Patana será, em 1480, agraciado pelo soberano com a tença de 4.000 rs. pelos serviços militares prestados<sup>503</sup>, mencionando-se numa carta de quitação, a quantia de 8.000 rs. paga a “*Patana mouro*”, referente aos anos de 1482 e 1483<sup>504</sup>. E se nenhuns elementos adicionais existem sobre Azmede (Ahmad) de Vacas é, não obstante, de sublinhar, a referência, em 1468, a Mafamede (Muhammad) de Vacas, sacador da comuna no empréstimo dos 60 milhões<sup>505</sup> e, no final da centúria, a um Ale (Ali) das Vacas, vassalo do rei<sup>506</sup>.

Parece, pois, que as gravosas sanções preconizadas no diploma não tiveram qualquer consequência neste caso concreto. A resistência destes elementos pode, portanto, reflectir, ou uma deliberada oposição comunal à política régia, mediada com a Coroa após a referida inquirição judicial, ou um contexto de conflitualidade interna (de facto actuante a partir de meados do século), apenas ultrapassada pela intervenção do monarca.

Como quer que seja, estes serviços adquirem um diferente carácter, conforme as comunidades consideradas. Sobre Loulé recaía a imposição do transporte do sal “*que os ditos mouros eram obrigados de trazer aa sua custa ha dita villa*”<sup>507</sup>. Em Lisboa, os muçulmanos do séc. XV servem nas taracenas, armazém e tendas régias e dos infantes, devendo, ainda “*alinpar cesteras leear andes augar lorangeiras*”<sup>508</sup>. A primeira participação não se constitui, contudo, como uma *particularidade islâmica*, aplicando-se também aos judeus da cidade<sup>509</sup>. A omissão de dados complementares sobre as demais obrigações não permite qualquer ilação sobre este aspecto, exceptuando-se

<sup>500</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 11, fls. 88 v. – 89

<sup>501</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 15, fl. 104 v.; livro 36, fl. 45 v.

<sup>502</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 20, fl. 124

<sup>503</sup> *Idem*, livro 32, fl. 6 v.

<sup>504</sup> I.A.N./T.T., Livro 2 de Odiana, fl. 109.

<sup>505</sup> A. Braancamp Freire, “Os sessenta milhões outorgados em 1478”, in *Arquivo Histórico Português* IV (1906), p. 430.

<sup>506</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 5, fls. 70 - 70 v.

<sup>507</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fls. 81-81 v. – diploma de 1498-III-3

<sup>508</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 16, fls. 138 v. - 139 v. – diploma de 1471-VI-

23.

<sup>509</sup> Maria José Pimenta Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no séc. XV*, vol. I, p. 189.

somente o serviço nas tendas que, de facto, é insistentemente reiterado nas cartas individuais de privilégio a muçulmanos de Lisboa e de Évora.

Assim, um número significativo desses diplomas consigna, depois das cláusulas generalistas que invocam as isenções relativas à Coroa, ao concelho e à comuna (peitas, fintas, talhas, pedidos, empréstimos e serviços) o do serviço nas tendas. Para Lisboa, essa especificação é contemplada nas carta de privilégio do tapeteiro Adela (°Abd Allāh) Sevilhão (1434-I-7, confirmado em 1442-IV-5<sup>510</sup> e em 1451-III-5<sup>511</sup>), do também tapeteiro Caçome (Qāsim), filho de Mafamede (Muḥammad) Láparo (1434-XII-27, confirmado em 1450-VII-17)<sup>512</sup>, do esteireiro Azmede (Aḥmad) Mexixo (1441-IX-2)<sup>513</sup>, do tapeteiro Caçome (Qāsim), filho de Azmede (Aḥmad) Lobo (1449-VI-9)<sup>514</sup> e de Jufez (Yūsuf), filho do tabelião (1466-IX-11)<sup>515</sup>. Em Évora, é inserida uma cláusula mais abrangente de dispensa *nas obras do nosso Castello Reall e em as tendas nossas nem hir com elas a nenhuma parte*, que se concretiza nos privilégios do sapateiro Focem (Ḥusayn) Filipe (1451-I-22)<sup>516</sup>, de Azmede (Aḥmad) Castelão (1466-IX-9, confirmado em 1482-VI-10)<sup>517</sup>, do sapateiro Omar (°Umar) (1468-VI-11, confirmado em 1489-XII-12)<sup>518</sup> e de Brafome (Ibrāhim) Çadim (1473-I-28)<sup>519</sup>.

O destaque deliberadamente concedido a este serviço, que se impõe, relativamente aos demais, na necessidade de uma enunciação expressa, afere da sua gravidade para os membros daquelas comunidades muçulmanas. Duvidosa é, contudo, a sua acepção. Se, em Lisboa, se menciona a obrigatoriedade de *armar* as tendas do soberano e dos infantes, já em Évora

<sup>510</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 2, fls. 31 v. - 32

<sup>511</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 11, fl. 7; publicado: Pedro Azevedo, *Documentos das Chancelarias Reais Anteriores a 1531 Relativos a Marrocos*, Tomo II, Lisboa, 1934, doc. IV, pp. 6 -7; Sousa Viterbo, *Artes Industriais e Industrias Portuguezas. Tapeçaria*, Coimbra, 1902, pp. 25-26.

<sup>512</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 11, fl. 95; publicado: Pedro Azevedo, *Documentos das Chancelarias Reais Anteriores a 1531 Relativos a Marrocos*, Tomo I, Lisboa, 1934, doc. doc. CCXXXVII, pp. 607 - 608; Sousa Viterbo, *op. cit.*, pp. 13-15.

<sup>513</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 2, fl. 37 v.; publicado: Sousa Viterbo, *op. cit.*, p. 47.

<sup>514</sup> *Idem*, livro 34, fl. 111 v. ; publicado: Sousa Viterbo, *op. cit.*, pp. 21-22.

<sup>515</sup> *Idem*, livro 35, fl. 9 v.

<sup>516</sup> *Idem*, livro 35, fls. 18 - 18 v.

<sup>517</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 12, fls. 136 - 136 v.

<sup>518</sup> *Idem*, livro 24, fl. 53.

sublinha-se a mobilidade a que a imposição obriga. Tratar-se-á da continuidade do serviço para-militar, previamente referido, de armar e guardar as tendas do monarca e os seus tesouros, em tempo de guerra, cuja incumbência recaía sobre os membros desta minoria? Ou de uma generalização deste encargo a qualquer deslocação do soberano e da Corte no país? Ou, ainda, de qualquer prestação de carácter artesanal? A documentação não permite aclarar por completo este aspecto, sendo, no entanto, de sublinhar que a reiteração desta cláusula ultrapassa largamente o período cronológico de confronto bélico com Castela. Mais ainda, num extenso diploma de 1471, em que se especificam as diferentes cargas tributárias a que estavam sujeitos os muçulmanos olisiponenses, o serviço nas tendas é referido juntamente com a prestação nas taracenas e armazém do soberano, diferenciando-se claramente da vertente militar, enunciada através do “*serviço da guerra*” e da referência aos aquantiados e à sua comparência em alardos (1471-VI-23)<sup>520</sup>. Parece, pois, que, na centúria quatrocentista, essa obrigação extravasa, de facto, qualquer referente para-militar.

A compulsória participação nos processos construtivos marca também (como, de resto, já se observou para Évora) a vivência destas comunidades. Não apenas os muçulmanos colaboram nas obras comuns e dependentes do âmbito concelhio, como ainda parecem ser especialmente agravados pela participação directa nos trabalhos relacionados com os paços do soberano. Tendência que, aliás, já se afere sob D. Afonso III, o qual associara compulsivamente os mouros de Colares à conservação e recuperação do património régio edificado, referindo expressamente o palácio de Oliva e as casas da almedina do castelo de Sintra. E se, ao longo da centúria quatrocentista, na comuna de Évora, se verifica o trabalho no *castelo real*, já na de Santarém avulta o encargo das obras do paço de Almeirim<sup>521</sup>. Ambas as situações constituem-se, aliás, como um argumento suficientemente persuasivo para ser aceite pela Coroa na isenção de outro tipo de encargos colectivos.

---

<sup>519</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 33 fl. 22 v.

<sup>520</sup> *Idem*, livro 16, fls. 138 v.-139 v.

<sup>521</sup> Esta participação coerciva contrapõe-se, em certa medida, ao papel estruturante dos alarifes mudéjares castelhanos e aragoneses, na edificação do património construído – cf. *infra*, Capítulo 4, item 4.2.3.

Em 1456, os muçulmanos de Évora, invocando a excessiva carga tributária devida à Coroa, “*prinçipalmente na obra do castello rreall (...) em tanto que a dicta mouraria Se hia de todo a perdiçom*”, solicitam a dispensa do serviço de aposentadoria, exceptuando a entrega de roupa para a câmara do rei e da rainha (“*E que elles queriam dar rroupa pera os que dhormirem na nossa camara E da Rainha mjnha sobre todas prezada E amada molher quando aa dicta cidade Viesemos*”). O soberano aquiesce à petição “*E esto emquanto os dictos mouros seruirem ou ouuerem de serujr na obra do dicto castello rreal*” (1456-I-6)<sup>522</sup>. Dez anos mais tarde, a comuna de Santarém, alegando o *muito trabalho* “*asy nos pididos que paguauam como nas obras d'almeirim E em outros seruidoes*” pede a prorrogação do prazo de três anos que lhes fora outorgado para não serem aquantiados. o que lhe é igualmente deferido (1466-III-6)<sup>523</sup>.

Contudo, e ao contrário do que se verifica em Évora, a expressa menção deste serviço apenas se consubstancia numa carta de privilégio, doada conjuntamente a Mafamede (Muhammad) Baboso e a Brafome (Ibrāhim) Baboso (“*Outrosi queremos que nom serua (sic) nas nosas hobras E seruiços d'almeirjm*” – 1475-VII-13)<sup>524</sup>. Por outro lado, as obras do paço de Évora parecem ter recaído também sobre muçulmanos das comunidades vizinhas, já que essa isenção específica surge plasmada num diploma de privilégio de um mouro de Avis, o sapateiro Azmede (Aḥmad) Gago (“*Outrosy queremos que (...) seja scusado de hir serujr nas obras do nosso castello Reall nem em as tendas nosas nem hir com ellas a n[e]huuma parte*” – 1450-I-22)<sup>525</sup>.

Neste conceito de serviços à Coroa, deve-se ainda inserir uma outra prestação, que apenas pontualmente aflora o acervo documental, e cujas modalidades de desempenho, de recrutamento e de participação remetem, por isso, para uma quase total inacessibilidade, prendendo-se globalmente, com a saída de mudéjares do Reino, no cumprimento de missões de cariz variado em territórios islâmicos.

<sup>522</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 13, fl. 179.

<sup>523</sup> *Idem*, livro 14, fl. 60 v.

<sup>524</sup> *Idem*, livro 6, fl. 20 v.

<sup>525</sup> *Idem*, livro 34, fl. 212 v.

É, provavelmente, neste sentido, que se deverá interpretar a incubência de D. João I a Mafamede (Muḥammad) de Avis, para conduzir quatro mouros cativos do soberano a *Terra de Mouros* e aí os trocar por outros tantos cristãos aprisionados, e entregar outros dois, naturais de Granada, “a *El Rey de graada em serujço*”<sup>526</sup>.

Este tipo de imposições parece perdurar ao longo dos tempos, reflectindo-se expressamente numa carta de Mafamede (Muḥammad) Láparo ao secretário de estado, datável de um período já posterior ao da publicação do édito de 1496.

O assunto principal da missiva prende-se com o envio do sobrinho e genro a Hebet (Norte de África), acompanhando João Lopes, em serviço do soberano, o qual, segundo alegava, ia “*d’el rey nosso senhor mal provido que com XV cruzados que lhe Sua Alteza mandou dar pera sua despesa os quays elle ja aqui despendeu em vistido e batalha pera ho mar*”. As queixas do antigo capelão da comuna olisiponense enfatizam “*os muitos ryscos asy de terra como de ryo que he muito doentyo segundo dizem*”, o facto de a manutenção da filha recair inteiramente sobre ele e de não ser contemplada qualquer hipótese de remuneração pelo serviço prestado (“*e mays vay sem nenhuma esperança de algum galardom que devera de saber do que tomado averia de Sua Alteza por seu serviço.*”). Argumentos que justificam o pedido de intercessão do secretário do estado junto ao soberano, transmitindo-lhe o “*grande amoor e desejo que senpre tyvi pera totalas cousas de seu serviço e que ledo fiquo de Sua Alteza asy me querer servir delle e de mym*”<sup>527</sup>.

Os préstimos mencionados situam-se, na continuidade dos já dispensados por Mafamede (Muḥammad) de Avis, mas, desta feita, direccionados para o resgate de reféns (“*arrefees*”), muito provavelmente cristãos aprisionados no Norte de África. Vector que justificaria outras situações indiciadas na documentação, que referem, tão somente, *os grandes serviços prestados*, como se verifica, por exemplo, nos casos de Mafamede (Muḥammad) Xirre, e Brafeme (Ibrāhim) Xirre seu filho, de Moura, e de Brafeme

<sup>526</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 5, fls. 33 v.-34. Documento já mencionado no Capítulo 2, *item* 2.2.2.

<sup>527</sup> I.A.N./T.T., Cartas Missivas, maço 1, doc. 272

(Ibrāhīm) Gordo, e de seu irmão, Galebo (Ġalib) Gordo, de Elvas, que, depois do édito de 1496, assim justificam as suas petições para voltarem ao Reino com as suas famílias, permanecendo muçulmanos, *como sempre foram*<sup>528</sup>.

Este serviço excepcional em territórios do *dār al-Islām* denota, por parte da Coroa, um aproveitamento das especificidades desta minoria, na relação com os seus congéneres islâmicos, que se basearia em pressupostos distintos dos que presidiam às demais imposições que oneravam estas comunidades. O domínio da língua árabe deveria constituir-se como uma das competências exigidas a estes emissários, facto por si só justificativo da pretendida eficácia das missões que lhe eram atribuídas, relegando-as apenas para membros das elites comunais. O secretismo que envolve os requerimentos dos muçulmanos de Moura e de Elvas, assim como o laconismo da documentação sobre este aspecto específico da vivência do grupo, sugerem, mesmo, a possibilidade de assumpção de outros papéis no contexto do expansionismo português, nomeadamente de espionagem a favor da Coroa portuguesa.

Os excedentes social e de trabalho destas comunidades são igualmente dirigidas para a instituição concelhia, na qual participam, como os demais moradores, nas *peitas, fintas, talhas, e serviços*. Num ponto anterior, analisaram-se já alguns dos contenciosos que, neste aspecto, opuseram os municípios às comunas muçulmanas, naqueles encargos (nomeadamente, a questão de aposentadoria), que, de facto, implicavam a participação do conjunto da população, independentemente da sua adscrição religiosa. Para além deles, perfila-se, ainda, toda uma variedade de imposições, cuja diversidade se justifica em função dos diferentes costumes dos contextos locais em que essas comunidades se inserem. Mas dos quais apenas nos chegaram dois exemplos: uma prestação monetária anual ao alcaide de Lisboa, as *Janeiras*, cujo montante pago pela comuna islâmica da cidade não é, no entanto, especificado (1471-VI-23)<sup>529</sup> e a entrega de um touro, pelos muçulmanos de Évora, para a festa do Corpo de Deus (1450-II-4)<sup>530</sup>. É de supor, não obstante, face à intervenção gradualmente mais ofensiva dos

<sup>528</sup> I.A.N./T.T., Cartas Missivas, maço 2, doc.62. Para a análise do documento cf. *infra*, Capítulo 4, item 4.4.

<sup>529</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 16, fls. 138 v. - 139 v.

municípios, que as demais comunidades seriam, igualmente, agravadas por contribuições específicas devidas à sua qualidade de minoria.

Um terceiro tipo de encargos onera, ainda, os muçulmanos portugueses - os referentes, justamente, às obrigações internas da própria comunidade, que, como os demais, se pode expressar numa participação em dinheiro ou na prestação de serviços comunitários.

Em Évora enuncia-se, para meados da centúria, a *soldada* do capelão e do carniceiro, o foro de 400 rs. pago pelo talho da comuna e a compra de esteiras para a mesquita e, no capítulo dos serviços, os encargos que impendiam sobre a conservação da mouraria (*“E que outrosi quando acontecia que caya alguuma parede que era guarda da dicta mouraria aleuantauam por sser guarda da dicta mouraria”*) assim como a obrigatoriedade de fechar a sua porta a *giros* (1450-II-4)<sup>531</sup>. Para a comunidade de Setúbal insiste-se, particularmente sobre a manutenção do património edificado. Assim, refere-se, igualmente o *“corregimento E dubio de todo o çerquo da dicta mourarja”*, acrescentando-se, ainda, o *“coregimento E rrepaio das dictas callçadas della”*, as quais competia a cada indivíduos conservar *“amte a sua Porta (...) E em quaaesquer lugares da dicta mouraria que neçesarios forem”*, e o *“Repaio da mezquita .scilicet. nas paredes E telhados E todo outro Repaio”*. No capítulo dos pagamentos prevê-se o *“premio E ssoldada que se da E custuma de dar ao seu capellam E asy per ho azeite E corregimento das allanpadas da dicta mizquita E nas esteiras que se pera ella conprarem E se husou E costumou de pagar”* (1488-V-11)<sup>532</sup>. Tópicos similares surgem na comuna de Lisboa: o encargo rotativo de cerrar a porta da mouraria com suas chaves, *“e cada noute erra dado cargo de a fechar por mes por giro huum mourro por seer goarda de todos geralmente”*, o serviço de manutenção da mesquita e do cerco da mouraria, o *corregimento das calçadas* e a limpeza dos poços comuns e, finalmente,

<sup>530</sup> *Idem*, livro 34, fl. 12.

<sup>531</sup> *Ibidem*

<sup>532</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 14, fl. 114

o pagamento das esteiras da sala de oração e a soldada do capelão e do porteiro "*que os seruia*" (1471-VI-23)<sup>533</sup>.

Para além desta carga tributária (na sua acepção mais genérica), consubstanciada pelos três poderes em presença, a Coroa, os concelhos e as comunas, outras imposições aleatórias pautam a vivência dos grupos minoritários.

Por ocasião da entrada dos embaixadores de Veneza na cidade de Évora, D. João II determina que se sirvam "*com allguum presente pera seu proy de galinhas caças vinhos fruitas speçias conservas etc*", competindo aos mouros e judeus essas ofertas ("*E per segujnte o direes asy de nossa parte aos arrabijs E allcaides das comunas dos mouos E judeus que seruam os ssobre dictos embaixadores com allguum presente na sobre dicta maneira*") (1487-X-26)<sup>534</sup>.

Mas é sobretudo na presença em festividades que se afere de uma participação coerciva das minorias religiosas.

Segundo Garcia de Resende, para o matrimónio do príncipe D. Afonso, D. João II mandou que viessem, de todas as mourarias do Reino, "*mouros e mouras que soubessem bailar, tanger e cantar*", oferecendo-lhes em troca mantimentos "*em abastança, vestidos finos, em fim (...) dinheyro pera os caminhos*"<sup>535</sup>. De facto, numa carta endereçada ao concelho e aos fidalgos de Évora sobre a entrada da princesa em Portugal, o soberano determina expressamente que mouros e judeus recebam a comitiva junto do chafariz, "*omde soem de hir a rreçeber nos*" (1490-VIII-6)<sup>536</sup>. E o mesmo cronista corrobora o acato da disposição régia, ao referir que, justamente nesse local, se encontravam os mouros e judeus de Évora, Lisboa, Setúbal e Algarve, com suas folias e danças<sup>537</sup>. Em 1486, o mesmo soberano ordena aos oficiais da Câmara de Lisboa, que, por ocasião das festividades em honra da aclamação de Maximiano como rei dos Romanos, se façam repicar os sinos de todas

<sup>533</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 16, fls. 138 v. - 139 v.

<sup>534</sup> ADE, Originais da Câmara, livro 2, fl. 186 v.

<sup>535</sup> Garcia de Resende, *Crónica de D. João II e miscelânea*, Lisboa, 1973, Cap. CXVII, p. 161.

<sup>536</sup> ADE, Originais da Câmara, livro 1, fl. 93 v.

<sup>537</sup> Garcia de Resende, *op. cit.*, p. 177.



as igrejas, haja procissão e pregação sobre o caso "*E mais os judeus E mouros andem por a cidade com alegrias E cantares*"<sup>538</sup>. É provável que a mesma obrigatoriedade se registre, em Lisboa, a 13 de Outubro de 1451, nas comemorações do casamento da infanta D. Leonor com Frederico III, em que se referem as danças tradicionais de pretos e de mouros<sup>539</sup>.

Estas *alegrias e cantares* compulsivamente exteriorizados, enquanto manifestação pública do poder do soberano, comportam um intento de homogeneidade social, que implica, naturalmente, também a comunidade cristã. A expressão da autoridade régia concretiza-se, assim, numa visibilidade da participação de todos os seus *súbditos*, irmanados num pretense sentimento comum de gáudio, em que o aparato cerimonial se constituirá como um discurso político de imediata percepção sensorial. Os gestos, o vestuário, os ornamentos, as posturas, a disposição nos desfiles, tudo remete para um contexto comunicativo de fácil, mas eficaz, correspondência entre os referentes e os signos, que veicula e reforça o sentimento individual de pertença a um todo mais vasto, para lá dos meros contextos locais e regionais. Esta encenação do poder converte-se, pois, numa prática, se não necessária, pelo menos desejável, na pretendida homogeneidade do Reino, que, paradoxalmente, inscreve com nitidez na memória visual dos participantes uma hierarquização bem definida e, concomitantemente, a percepção da alteridade religiosa. A homogeneidade pressupõe, pois, as suas próprias heterogeneidades. Os diferentes corpos sociais, unidos pela horizontalidade da sua subjugação à autoridade régia, relacionam-se entre si por uma nítida postura de verticalidade, enunciada ao longo de todo o cerimonial.

E, neste sentido, mouros e judeus enquanto sujeitos ao exercício da soberania em representação, participam desta cenografia do poder, não como elementos avulsos mas, significativamente, como grupos diferenciados. As próprias convocatórias, dirigidas aos municípios, que as deveriam transmitir, por sua vez, às autoridades comunais, revelam essa percepção de alteridade assim como a noção de corpos políticos distintos, cuja pronta aquiescência às ordens do soberano é, naturalmente, exigida. Aspecto tanto mais premente

<sup>538</sup> A.M.C.M.L., Livro Primeiro de Festas, fl. 1.

<sup>539</sup> Cf. Mário Martins, *Estudos de Cultura Medieval*, Lisboa, 1969, p. 39.

quanto o seu papel se parece resumir a uma exteriorização de uma *alegria* pública (como ressalta nas indicações de D. João II à câmara de Lisboa), numa deliberada minimização do seu protagonismo, circunscrito apenas à animação da parte lúdica das celebrações. Um primeiro sinal de *exotismo*?

Esta compulsiva participação em festividades subverte, pois, os próprios valores endógenos de celebração, subordinando-os às concepções cristãs de poder e desviando a força de trabalho para um serviço, quiçá menos opressivo, mas, igualmente, coercivo. Com uma agravante, ainda, no que aos mudéjares se refere.

De facto, as observações de Garcia de Resende sobre os *mouros e mouras* vindos de todos os pontos do país para *bailar, tanger e cantar* no casamento do infante D. Afonso, remetem para uma sensibilidade especialmente voltada para os prazeres da música e dança *mouriscas* na sociedade portuguesa<sup>540</sup>. Aspecto lúdico que parece atravessar transversalmente todas as camadas sociais. Damião de Góis refere mesmo que D. Manuel mantinha na corte "*músicos mouriscos que cantavam e tangiam com alaúdes e pandeiras ao som dos quais e assim das charamelas, harpas e tamboris dançavam os moços fidalgos durando o jantar e a cea*"<sup>541</sup>. No reinado de D. João II, um músico muçulmano, morador em Lisboa, o *tangedor* Brafome (Ibrâhîm) Lexune, designado como servidor do rei, recebe carta de privilégio consignando amplas isenções tributárias, possivelmente em resultado do desempenho da sua actividade artística junto do soberano<sup>542</sup>. O gosto por estas manifestações artísticas extravasa, naturalmente, a própria corte. Em 1491 verifica-se, mesmo, um desacato entre os muçulmanos da comuna de Elvas, confrontando os apaniguados de dois senhores rivais, Gonçalo de Aboim e Pero Godinho, sobre a qual dos dois "*hiriam cantar e ffazer festas*"<sup>543</sup>. Como exemplo extremo refira-se o agravo protagonizado pelos muçulmanos da

<sup>540</sup> Aspecto que também se reflecte no reino aragonês, em que estes músicos mudéjares (com particular relevância para os tocadores de tamborim), participavam, mesmo, nas procissões de algumas localidades, nomeadamente na mais solene, a da festa do Corpus Christi – cf. Maria Luísa Ledesma Rubio, *Estudios sobre los mudéjares en Aragón*, Teruel, 1996, pp. 86-88.

<sup>541</sup> Damião de Góis, *Crónica do Felicissimo Rei D. Manuel*, 2ª ed., Coimbra, 1955, Cap. LXXXIV, p. 224.

<sup>542</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 1, fls. 124-124 v. (1485-XI-28). Ser-lhe-á, contudo, outorgado um diploma posterior, devido a embargos da comuna ao cumprimento do primeiro (1486-I-16) - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 1, fl. 95 v.

<sup>543</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 9, fls. 90 v.-91.

comuna de Beja, em Dezembro de 1471, de serem constrangida por "*alguuns fidalgos E caualeiros E d'outras pessoas da dicta vijla*" para "*hir tanger cantar baylhar quamdo quer E quantas vezes ham vontade a ssuas cassas*", prejudicando o cabal desempenho das suas tarefas quotidianas<sup>544</sup>. Paralelamente às festividades públicas, verificam-se pois outros *serviços* não institucionais, mas igualmente opressivos, singularmente pautados por uma sensibilidade artística da maioria cristã pela música e danças *mouriscas*. E cuja expressão Garcia de Resende deixou gravada na poética nacional:

*Vimos grandes judarias,  
judeus, guinilas e touras,  
também mouros, mourarias  
seus bailos, galantarias  
de muytas fermosas mouras,  
sempre nas festas reaes,  
serom, os dias principaes,  
festa de mouros auia,  
também festa se fazia  
que nom podia ser mais.*"<sup>545</sup>

### 3.3.5. Pedidos

No capítulo dos impostos extraordinários avulta a problemática dos pedidos régios, definindo *per se* o próprio referente de *comuna*. Efectivamente, este direito régio, especialmente vulgarizado ao longo do séc. XV<sup>546</sup>, incide apenas nessas estruturas administrativas organizadas e legitimadas, remetendo a problemática das comunidades islâmicas de cariz rural e dos grupos urbanos *inorgânicos* para o silêncio de uma subordinação total às autoridades cristãs dos espaços em que se inserem. É, deste modo, possível, marcar com precisão a geografia comunal islâmica da centúria quatrocentista.

<sup>544</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 17, fls. 39 v.-40.

<sup>545</sup> Garcia de Resende, *op. cit.*, p. 357. Para uma sinopse sobre a problemática da música em Portugal: Adalberto Alves, *Arabesco. Da música árabe e da música portuguesa*, Lisboa, 1989, pp. 39 e ss.

<sup>546</sup> cf. Iria Gonçalves, *Pedidos e empréstimos públicos em Portugal durante a Idade Média*,

No almoxarifado de Beja, os muçulmanos de Beja e Moura serão objecto de três pedidos, em 1440, num total de 18.024 rs., participando respectivamente com as quantias de 7.389 rs. e de 10.635 rs.<sup>547</sup>. Em 1442-1443 incidem sobre os mouros do Algarve quatro pedidos, dois em cada ano, contemplando as comunas de Loulé, Faro, Tavira e Silves<sup>548</sup> (cf. Gráfico 2). O pedido dos 60.000 milhões, votado nas cortes de Lisboa de 1478, envolve as comunas das cidades de Santarém, Lisboa, Setúbal, Évora, Beja e Elvas e as do *reino* do Algarve<sup>549</sup>. Em 1484, uma carta de quitação a Pero Estação (1484-IV-1) refere os *pedidos* (não especificados) de judeus e mouros do almoxarifado de Évora, mencionando as comunas muçulmanas de Setúbal, Évora, Beja e Elvas<sup>550</sup>. Este documento poderá corresponder ao pedido justamente efectuado nas cortes de Évora de 1476, que, segundo Iria Gonçalves, incide em 6 pedidos e meio sobre os judeus e, pelo menos, quatro, sobre os muçulmanos<sup>551</sup>. Outra carta de quitação ao mesmo Pero Estação (1491-XI-31), desta feita expressamente referida ao pedido de 50 milhões (feito por D. João II nas cortes de Santarém de 1483<sup>552</sup>), implicaram as comunas islâmicas de Elvas, Évora, Beja, Tavira, Setúbal e Faro, no ano de 1482 e, provavelmente, no de 1483<sup>553</sup>.

Embora nos faltem elementos concretos sobre essa participação, é de referir, ainda, que sobre mouros e judeus incide, ainda, o pedido feito nas cortes de Évora de 1460, em que ambas as minorias ficariam responsáveis por 150.000 dobras, das 300.000 que o monarca solicitou aos povos<sup>554</sup>. Refira-se, como já o sublinhou M<sup>a</sup>. José Tavares, que na comparação com a minoria judaica, os muçulmanos portugueses são apenas solicitados para os pedidos e nunca para empréstimos<sup>555</sup>. Tipologia que remete para a imensa disparidade

---

Lisboa, 1964, pp. 11-18.

<sup>547</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 27, fls. 65 v. - 66 v.

<sup>548</sup> *Idem*, livro 24, fls. 3. - 3 v.; publicado: Iria Gonçalves, *op. cit.*, pp. 233-235.

<sup>549</sup> A. Braancamp Freire, "Os sessenta milhões outorgados em 1478", pp. 425 - 438.

<sup>550</sup> I.A.N./T.T., Livro 2 de Odiana, fls. 109 - 110 v.

<sup>551</sup> Iria Gonçalves, *op. cit.*, p. 170.

<sup>552</sup> Cf. Iria Gonçalves, *op. cit.*, p. 210.

<sup>553</sup> I.A.N./T.T., Livro 2 de Odiana, fls. 64-64 v.; Chancelaria de D. João II, livro 11, fls. 122 - 122

v.

<sup>554</sup> Armindo de Sousa, *As Cortes medievais portuguesas*, vol. I, Porto, 1990, p. 386.

<sup>555</sup> "Das duas minorias religiosas só a judaica participa com empréstimos, quer individuais quer colectivos." - Maria José Pimenta Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no séc. XV*, vol. I. p.

(desde logo assumida pelo poder central) dos parâmetros sócio-económicos dos dois grupos minoritários. O papel fundamental dos judeus nas finanças portuguesas, não encontra qualquer paralelo com o das comunidades islâmicas, nem como grupo, nem numa base de individualização de fortunas pessoais. Aliás, as comparações possíveis com base nas cartas de quitação remetem, muito claramente, para esta realidade.

No pedido dos 60 milhões é possível acarear os dois pedidos e meio pagos pelas comunas judaica e islâmica de Évora e de Santarém<sup>556</sup>, correspondentes ao ano de 1479. No primeiro caso os judeus contribuem com 132.215 rs. face aos 32.802 rs. dos muçulmanos<sup>557</sup>; no segundo, pertencem 8.802 rs. à comuna muçulmana, face aos 129.002 rs. da judaica (ou, como o diploma expressivamente o consagra, "*Cento e trinta e ssete mill oytocentos e quatro rrs. das cumunas dos judeus e mouros da villa de Santarem (...) dos mouros oyto mil oytocentos e dous rrs, e os mais dos judeus*"<sup>558</sup>).

Menos precisas se revelam as posteriores indicações, ao não referir o número de pedidos que incide sobre cada minoria, mas apenas o total colectado. Este facto, que se verifica nas cartas de quitação de Pero Estaço, de 1484 e de 1491, não permite uma cabal comparação entre ambos os grupos, pois pode reflectir (como o refere, aliás, Iria Gonçalves, para o primeiro caso) uma diferenciação nos montantes exigidos. Não deixa, no entanto, de ser significativo o cotejo das quantias avançadas nesses dois diplomas.

O pedido a judeus e mouros aprovado nas cortes de Évora de 1476, reflecte-se no Além-Tejo da seguinte forma:

- comuna judaica de Évora - 295 mil e 463 rs.;
- comuna muçulmana de Évora - 49 mil 538 rs.;

---

176.

<sup>556</sup> Os dados não permitem estabelecer uma comparação entre os demais contributos, quer por referirem em conjunto a participação dos dois grupos minoritários – como se verifica para Setúbal e Beja, em que judeus e mouros contribuem, respectivamente, com um total de 53.219 rs. e 2 pretos e de 94.940 rs. –, quer por silenciarem a contribuição dos pedidos de algumas comunidades – não é referido o contributo dos judeus da comuna de Lisboa, embora seja mencionado o dos muçulmanos dessa cidade, o mesmo acontecendo relativamente a Elvas – cf. A. Braancamp Freire, "Os sessenta milhões outorgados em 1478", pp. 425 – 438.

<sup>557</sup> A esta quantia acresce, ainda, 13.000 rs., entregues pelo sacador da comuna, Mafamede (Muhammad) de Vacas e mais 22.808 rs., do rendimento da mouraria, recolhidos pelo sacador Azmede (Ahmad) Parrado, os quais, contudo, não se inserem na tipologia dos dois pedidos e meio – cf. A. Braancamp Freire, "Os sessenta milhões outorgados em 1478", pp. 430-431.

- comuna judaica de Beja - 229 mil e 685 rs.;
- comuna muçulmana de Beja - 34 mil e 31 rs;
- comuna judaica de Setúbal – 101 mil 590 (?) rs;
- comuna muçulmana de Setúbal - 19 mil 462 rs.<sup>559</sup>.

Dados diferentes consignam-se no pedido dos 50 milhões, mencionando-se, uma vez mais, apenas os passíveis de comparação:

- comuna judaica de Beja – 163.700 rs. + 9.241 rs.;
- comuna muçulmana de Beja –17.500 rs.;
- comuna judaica de Tavira – 34.070 rs.
- comuna muçulmana de Tavira – 12.950 rs.;
- comuna judaica de Setúbal – 47.671 rs.;
- comuna muçulmana de Setúbal – 10.010 rs.<sup>560</sup>

Embora parcelares, estes elementos permitem estabelecer *ratios* relativos à implantação dos dois grupos minoritários em alguns centros urbanos do país, numa relação invariavelmente vantajosa para os judeus.

### Quadro 11

*Ratio* das comunas judaicas relativamente às muçulmanas, segundo os pedidos régios

	Cortes de Évora de 1476	Cortes de Lisboa de 1478	Cortes de Santarém de 1487
Évora	5,98	4,03	-----
Santarém	14,65	-----	-----
Beja	-----	6,74	9,35
Setúbal	-----	5,21	4,76
Tavira	-----	-----	2,78

A expressa referência aos dois pedidos e meio de 1478 não deixa quaisquer dúvidas sobre a relação entre a população judaica e muçulmana das cidades de Évora e Santarém, reflectindo esta última uma disparidade extremamente pronunciada. E se é certo que as condições de participação dos contribuintes variavam de pedido para pedido, assim como podia oscilar o

<sup>558</sup> *Idem*, p. 431.

<sup>559</sup> Para além destes quantitativos registam-se, ainda outros isolados, referentes respectivamente aos judeus de Portalegre e aos mouros de Elvas - I.A.N./T.T., Livro 2 de Odiana, fls. 109 – 110 v.

<sup>560</sup> Referem-se, ainda, outras comparticipações, nomeadamente da comuna judaica de Portalegre e das comunas islâmicas de Elvas, Évora, e Faro - I.A.N./T.T., Livro 2 de Odiana, fls.

regime das avaliações individuais<sup>561</sup>, é crível que, numa mesma contribuição, vigorassem normas comuns, permitindo este tipo de ilações. É curioso verificar, no que se refere a Évora, que o *ratio* entre a população judaica e islâmica sofre uma mutação significativa no pedido seguinte, indiciando provavelmente que o imposto exigido seria, de facto, díspar para ambos os grupos minoritários. O mesmo se verifica, aliás, nas posteriores contribuições, quando considerando os elementos relativos a Beja e a Setúbal. De facto, se para o segundo centro urbano a oscilação é reduzida entre 1478 e 1487, já para o primeiro a diferença é bem mais acentuada, relevando para uma mutação de cerca de 2.61 (ou seja, em termos percentuais de 261%), não compatível com uma pretensa evolução populacional num período tão restrito de tempo. É certo que a imigração dos judeus castelhanos se intensifica a partir da década de 80, como resultado da introdução da inquisição sevilhana, e Beja, como cidade relativamente próxima da raia, poderia constituir-se como centro receptor privilegiado dessa população. Mas nada indicia esta realidade, sendo difícil considerar a cabal integração de uma população tão numerosa nas estruturas fiscais do reino em tão curto período temporal.

Registam-se, pois, variáveis de difícil apreensão, quer a nível das contribuições exigidas, quer das avaliações efectuadas, quer da própria evolução populacional, que não permitem uma comparação absoluta nestes termos. Mas que, não obstante, induzem claramente a superioridade demográfica dos judeus que, nos casos considerados, ultrapassam mesmo em mais de 400% a população muçulmana, com excepção de Tavira cujo *ratio*, contudo, se situa numa percentagem significativa de 278% de judeus face aos muçulmanos, ou seja, na presença quase triplicada dos primeiros. Tal aspecto releva, uma vez mais, para a importância da minoria islâmica na região algarvia que, comparativamente, se revela aí mais pujante do que noutras zonas do país. A relação, aliás, remete para uma zona litoral, em que essa desproporção seria maior do que nas zonas interiores de Silves e de Loulé, cujo rateio estas parcas informações não permitem perspectivar.

---

64-64 v.; Chancelaria de D. João II, livro 11, fls. 122 - 122 v.

<sup>561</sup> Cf. Iria Gonçalves, *op. cit.*, especialmente cap. II, pp. 21-76. No pedido dos 50 milhões, de 1487, por ex., foram postuladas novas avaliações assim como a isenção do pagamento a todos quantos costumavam sê-lo por sua linhagem ou grau e ainda 2000 vassallos obrigados a manter cavalos e armas, tendo do rei a quantia de 2500 reais – *Idem*, p. 49.

Se este resultado pode ser de certa forma relativizada pelas fortunas pessoais sujeitas a avaliação nestes pedidos, é, não obstante, de sublinhar que as grandes famílias de judeus cortesãos, financeiros e comerciantes, concentram-se sobretudo em Lisboa. Não é, por acaso que, em 1479, num empréstimo de 80.000 rs. feitos a D. Afonso V pelas comunidades do almoxarifado da Guarda e de Lisboa, as participações de longe mais avultadas, entre cristãos e judeus, correspondam aos mercadores lisboetas Guedelha Palaçano e Isaac Abravanel, respectivamente com 1.947.415 rs. e 1.680.000 rs., seguidos pelo também lisboeta Moisés Latam, com 250.000 rs.. num total de 4.277.415 rs. contra apenas 3.193.895 rs. da comunidade cristã (em que se insere a participação do então príncipe D. João)<sup>562</sup>.

Outro conjunto de factores condiciona, igualmente, a análise da relação entre as próprias comunas muçulmanas. De facto, uma representatividade inconstante ao longo dos pedidos enunciados remete para outro tipo de variáveis, cujo acervo documental não permite, em absoluto, decifrar. Como exemplo, refira-se o caso de Moura, apenas referida nos três pedidos de 1440 referentes ao almoxarifado de Beja, mas omissa nos demais. Analogamente, no pedido de 1478, as comunas algarvias surgem somente representadas através de Faro e de Tavira. Por outro lado, regista-se, por vezes uma enunciação conjunta das somas colectadas das comunas judaica e islâmica de um determinado centro urbano ou região: no pedido dos 60 milhões é expresso o total colectado das comunas de judeus e mouros de Setúbal e Beja, assim como das do *reino do Algarve*.

Face a estes condicionamentos, as percentagens possíveis apresentam-se do seguinte modo:

---

<sup>562</sup> Maria José Pimenta Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no séc. XV*, vol. I, pp. 176 - 183



### Quadro 12

Percentagem da participação das comunas muçulmanas nos pedidos

	1440	1442/1443	1476	1478	1483
Santarém				9%	
Lisboa				32%	
Évora			36%	35%	28%
Elvas			25%	24%	24%
Setúbal			14%		9%
Beja	29%		25%		15%
Moura	71%				
Faro		24%			13%
Tavira		12%			11%
Loulé		49%			
Silves		15%			

É possível, pois, traçar uma relativa hierarquização a partir destes elementos. Excluindo a região algarvia, denota-se a importância da comuna eborense, seguida da de Lisboa, Elvas, Beja, Santarém e Setúbal. Moura teria, pelo menos imediatamente antes de meados da centúria, uma relevância superior à de Beja, inserindo-se, provavelmente, numa ordem de grandeza paritária à de Lisboa ou Elvas. Mais problemática se revela esta relação com as comunas algarvias. De facto, se entre elas a hierarquização parece assentar numa ordem decrescente, que se perspectiva através de Loulé, Faro, Silves e Tavira, mais difícil é presumir a relação da primeira no contexto nacional. Estabelecendo a *ratio* entre Faro e Tavira, as únicas presentes no pedido de 1483, e Loulé, a partir dos pressupostos dos quatro pedidos de 1442 e 1443, os resultados a nível nacional para esta última oscilariam, na última data, entre duas somas tão díspares como 26,78% (relativamente a Faro) e 44, 88% (em relação a Tavira). Este último valor apresenta-se, contudo, mais próximo (embora não consentâneo) quando comparado com as indemnização pagas por D. Manuel aos antigos usufrutuários dos direitos da minoria muçulmana, já depois do édito de expulsão/assimilação das duas minorias.

As avaliações, calculadas com base nos três últimos anos de rendimento das respectivas comunas, pressupõem, de facto, uma disparidade notável de Loulé em relação às demais comunidades do país. Considerando, apenas a *renda da mouraria* (na posse, como já anteriormente foi referido, da infanta D. Beatriz), a receita apurada de 178.000 rs. corresponde a 56% do total das comunas islâmicas do

país<sup>563</sup>, contra 15% de Faro (44.000 rs.)<sup>564</sup>, 11% de Lisboa (33.518 rs.)<sup>565</sup>, 10% de Tavira (30.000 rs.)<sup>566</sup>, 4% de Elvas (12.000 rs.)<sup>567</sup> e de Beja (12.000 rs.)<sup>568</sup> e, finalmente, 2% de Santarém (5.000 rs.)<sup>569</sup>. Percentagem que sobe para 59% se adicionarmos os valores correspondentes ao foro das vinhas e do sal (avaliados respectivamente em 16.200 rs. e 3.500 rs.), cuja donatária era D. Beatriz de Meneses<sup>570</sup>. Proporção relativizada, não obstante, por vários vectores distorcivos da análise possível destes valores. Assim, ao donatário D. Rodrigo de Eça estavam consignadas as rendas tanto da comuna judaica como da muçulmana de Moura, pelo que a soma é referida conjuntamente. Situação análoga se reporta para Silves, em que Henrique Correia usufruía, à data da expulsão, as rendas da mouraria, relogo mordomado e salaio. Por outro lado, para Évora é referido o valor de 18.800 rs., correspondente, contudo, a duas tenças pagas a Henrique de Macedo com base no rendimento da comuna islâmica da cidade<sup>571</sup>, e para Setúbal a quantia de 2.088 rs., referente ao *direito das libras* (a capitação correlativa à *ğizya*), à pensão do escrivão e à tença do rabi, na posse da Ordem de Santiago<sup>572</sup>.

Se a análise possível de todos estes elementos se situa em parâmetros latos e relativizados pela própria ambiguidade inerente à própria concepção de *pedido* (contrastante com a maior objectividade de uma avaliação dos rendimentos comunais dos três últimos anos da presença mudéjar em Portugal), os mecanismos que presidem a esses tributos extraordinários revelam-se, igualmente, pouco precisos. Assim, o cotejo com o esquema

<sup>563</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fls. 84-84 v.

<sup>564</sup> *Idem*, fls. 222 v. -223.

<sup>565</sup> *Idem*, fl. 101 v.

<sup>566</sup> *Idem*, fls. 175-175 v.

<sup>567</sup> I.A.N./T.T., Livro 5 de Místicos, fls. 63 - 63 v.

<sup>568</sup> I.A.N./T.T., Livro 4 de Místicos, fls. 91-93.

<sup>569</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fl. 177 v.

<sup>570</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fls. 81-81v.

<sup>571</sup> *Idem*, fls. 101-101v.

<sup>572</sup> B.N.L., Manuscritos, 90, nº 9, fls. 1-1v.; I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 13, fl. 50 v., publicado: Sousa Viterbo, "Ocorrências da vida mourisca", in *Arquivo Histórico Português*, V (1907), pp.258-259.

proposto, neste aspecto, por Iria Gonçalves<sup>573</sup> patenteia múltiplas falhas, que o acervo documental não permite, em muitos casos, colmatar.

Primeiro os avaliadores. Se, como o refere a autora, estes funcionários podiam ser de eleição popular<sup>574</sup>, é provável que a mesma realidade se perspectivasse na comunas islâmicas, conquanto a documentação seja lacunar sobre este cargo. Tão somente numa carta de privilégio de um muçulmano de Lisboa, o oleiro Mafamede (Muhammad) Alampeda, se explicita a isenção de ser *taxador* da comuna (1469-VIII-22)<sup>575</sup>, o que poderá corresponder ao desempenho dessa função específica ou, mais provavelmente, à de lançador ou aquantiador, ou seja do funcionário encarregue de determinar a soma paga por cada uma das pessoas colectáveis, depois da respectiva avaliação dos bens. Mais elementos se perfilam, no entanto, quanto à tarefa de cobrança dessas quantias. De facto, conservaram-se os nomes de alguns sacadores dos pedidos efectuados, em qualquer caso muçulmanos.

Na carta de quitação relativa aos sessenta milhões, outorgados em 1478, é referida a quantia de 13.000 rs. “*de Mafamede [Muhammad] das Vacas, mouro foro da mouraria dEvora, sacador em ella, que o dito Mafomede tirou da dita mouraria*” e 8.300 rs de Azmede (Aḥmad) Parrado, também da referida comuna, “*do rendimento della de que elle foy sacador*”<sup>576</sup>. Dos dois pedidos aos mouros do Algarve de 1442-43, enunciam-se os respectivos sacadores: respectivamente para Faro, Tavira, Loulé e Silves, em 1442 Focem (Ḥusayn), Azeite (Abū Zayd) Merendom, Alfarim e Brafome (Ibrāhīm) Canestreiro e, em 1443, Brafome Bucarom (Ibrāhīm Abū Hārūn), Azmede (Aḥmad) Almandra, Mafarache (Mufarriğ) e Ale (ʿAlī) Bavosso<sup>577</sup>.

Verifica-se, pois, a extrema mobilidade destes funcionários que, num mesmo subsídio, revezam a sua participação anualmente, possivelmente como resultado das responsabilidades acrescidas inerentes à sua função. Efectivamente, como o refere Iria Gonçalves, todos procuravam eximir-se a

<sup>573</sup> cf. Iria Gonçalves, *Pedidos e empréstimos públicos em Portugal durante a Idade Média*, Cap. III, pp. 79-104.

<sup>574</sup> *Idem*, p. 85.

<sup>575</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 17, fl. 46.

<sup>576</sup> A. Braancamp Freire, “Os sessenta milhões outorgados em 1478”, p. 430.

<sup>577</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 24, fls. 3. - 3 v.; publicado: Iria Gonçalves, *op.*

este cargo, que implicava, quer as penhoras dos devedores da fazenda real, quer uma responsabilização total sobre as somas que deveriam ser colectadas, envolvendo, mesmo, a fazenda desses sacadores pelo numerário que, por qualquer razão, não fora possível cobrar<sup>578</sup>.

É, pois, provável, que o processo, da avaliação dos bens à colecta final, se desenrolasse como uma competência comunal, cujos parâmetros, contudo, não são passíveis de um cabal esclarecimento, nomeadamente quanto à escolha ou nomeação dos funcionários envolvidos. De facto, a inexistência de quaisquer cadernos envolvendo as avaliações de muçulmanos, parece pressupor um âmbito interno, inerente a um arquivo comunal entretanto desaparecido<sup>579</sup>. No entanto, a partir dessa fase, a orgânica transita para mãos cristãs, sendo, na esmagadora maioria dos casos, mencionados como tal todos os recebedores, encarregues da recepção do montante apurado e da satisfação das despesas correlativas.

Deste modo, é referido o recebedor dos dois pedidos aos mouros do Algarve de 1442-43, Afonso Soeiro<sup>580</sup>, morador em Faro e escudeiro da casa do regente D. Pedro, que foi responsável pela entrega da quantia apurada ao contador do Reino do Algarve, Lourenço Rodrigues Palermo<sup>581</sup>. Similarmente os recebedores citados como responsáveis pelos dois pedidos e meio dos 60 milhões são, com uma única excepção cristãos: João Faleiro, pelo cômputo das comunas de judeus e mouros de Setúbal, Brás Afonso, pela comuna islâmica de Lisboa, Álvaro Martins e João Montez, pelos judeus e mouros de Santarém, João Ferreira pela comuna islâmica de Elvas e o cavaleiro Aires Tinoco pelas comunas judaicas e islâmicas do Algarve, cuja receita foi entregue ao contador Diogo de Barros. Tão somente para a comuna de Évora se refere a entrega de parte da quantia referente aos dois pedidos e meio

---

*cit.*, pp. 233-235.

<sup>578</sup> Iria Gonçalves, *op. cit.*, pp. 91-92.

<sup>579</sup> Cf., por exemplo, o caso dos cadernos do almoxarifado de Loulé para o pedido dos 60 milhões – Maria Helena da Cruz Coelho; Luís Miguel Duarte, "A fiscalidade em exercício", in *Al-Ulya* 5 (1996), pp. 107-133.

<sup>580</sup> "(...) *afonso soeiro rreçebedor que foy do pedido dos mouros do rrego (sic) do algarue (...)*" - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 17, fl. 5 v.

<sup>581</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 24, fls. 3. - 3 v.; publicado: Iria Gonçalves, *op. cit.*, pp. 233-235.

(mais exactamente 10.000 rs.), por Azmede (Aḥmad), designado apenas como *mouro*<sup>582</sup>.

Estrutura-se, assim, uma clara hierarquização que envolve as comunas islâmicas numa primeira fase processual dos pedidos, mas que as submete, nos níveis superiores e mais sensíveis, ao controle quase absoluto de funcionários cristãos. Situação que contrasta singularmente com a da minoria judaica, em que coexistem tanto recebedores cristãos como judeus, como, de resto, se delineia claramente na carta de quitação do recebedor-mor, Pero Estaço, relativamente aos 60 milhões.

Referindo apenas alguns exemplos, expressamente alusivos à questão dos dois pedidos e meio, surgem recebedores judeus responsáveis pela colecta das comunas de Lisboa (os rabis Salomão de Iscas e Moussem Toby), de Estremoz (o rabi Abraão Galefe), de Alenquer e do seu almoxarifado (Josepe Almale, mercador de Lisboa), de Lamego (Yuda Guedelha), de Beja (Lias Garção, Garção Calvo e Josefe Adifes) ou do almoxarifado da Guarda (Isaque Ergas, mercador de Pinhel). Paralelamente registam-se recebedores ou contadores cristãos para as comunas judaicas do almoxarifado da Guarda (Pero Lopes e Gregório Gomes), de Guimarães (João Lopes), de Portalegre (Álvaro Eanes Mergulhão) ou da Torre de Moncorvo (sendo mencionado o contador João Teixeira), e ainda para as comunas de Coimbra (João Domingues) ou de Viseu (João Gonçalves)<sup>583</sup>.

Uma vez mais é patente a percepção diferenciada do poder face às duas minorias, outorgando-se à judaica uma mais ampla autonomia no processo interno de colecta e na responsabilização da sua entrega à funcionalidade cristã superior. Possivelmente tal facto advirá de num reconhecimento expresso da sua experiência e capacidade económico-financeira, tanto mais quanto, em alguns casos, trata-se de indivíduos não directamente ligados às zonas geográficas pelas quais são responsáveis, como é o caso do mercador de Lisboa, Josefe Almale, que superintende a recepção do pedido nas comunas do almoxarifado de Alenquer.

<sup>582</sup> cf. A. Braancamp Freire, "Os sessenta milhões outorgados em 1478", pp. 430-432.

<sup>583</sup> *Ibidem*.

No entanto, nem sempre os elementos islâmicos integravam as avaliações da respectiva comuna. De facto, nos três pedidos e meio de 1460, nove muçulmanos de Loulé são avaliados conjuntamente com dezasseis cristãos, enquanto lavradores do Reguengo da Quarteira, de Gonçalo Nunes Barreto, usufruindo, como tal, da isenção de contribuir neste imposto extraordinário<sup>584</sup>. A ligação a um poderoso senhor local pode, assim, esbater a problemática da alteridade religiosa, remetendo-a para uma uniformidade subordinada a parâmetros económicos e sociais, neste caso amplamente vantajosos para os interessados.

---

<sup>584</sup> cf. Maria de Fátima Botão, "A contribuição das fortunas louletanas nas despesas públicas do Portugal Medieval", in *Al-Ulya* 8 (2001/02), especialmente pp. 127, 134, 136 e quadro final, pp. 140-146.

## 4. Economia e sociedade

*"(...) o comum dos mouros de moura me enujaram dizer que elles eram homens lavradores e de grande afam"*

*Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I (1357-1367), ed. preparada por A.H. de Oliveira Marques, Lisboa, 1984, doc. 360, p. 143.*

Os parâmetros de integração económica dos muçulmanos portugueses definem-se pelo factor da temporalidade, constituindo-se como naturalmente mutáveis em função da própria evolução da sociedade maioritária. De facto, a diacronia perspectiva transmutações significativas, imputáveis aos espaços de actuação, voluntaria ou involuntariamente, deixados livres aos muçulmanos. Dependência implícita que subordina a sobrevivência económica da minoria a uma maleabilidade extremamente sensível aos contextos locais, determinando uma outra variante em que os vectores do espaço/tempo justificam, em tanto que determinam, as modalidades de inclusão das diferentes comunidades portuguesas.

Mas enquanto os parâmetros económicos decorrem de um sistema controlado pelos poderes cristãos e, como tal, amplamente apreendidos pelos oficiais da escrita, já a vivência social constitui um vector alheio ao contexto da sociedade maioritária, tanto mais quanto a interacção com esta minoria se revela significativamente menos estruturante do que a que se verifica, em muitos aspectos (nomeadamente o financeiro), com a minoria judaica. A tessitura social e as relações que a norteiam transcorrem, pois, num mutismo documental apenas interrompido, em períodos tardios, quando as insistentes interferências do poder cristão perturbam os laços de solidariedade colectivos, determinando rupturas e conflitos no devir interno comunal.

### 4.1. A propriedade

A problemática da propriedade permite perspectivar uma evolução nos parâmetros económicos dos mudéjares portugueses, se bem que de forma irregular para a realidade do conjunto do País. A existência de propriedade

alodial pode remeter, mesmo, em alguns casos, para um período imediatamente posterior à conquista cristã do território, em que aos vencidos seria permitido a continuidade ao direito sobre as suas propriedades. Reiteremo-lo, o *circunstancialismo* do processo da *Reconquista* potencia soluções díspares que oscilam significativamente conforme os contextos locais considerados.

É o caso de Santarém, cuja documentação da década de vinte do século XIII testemunha a transacção para cristãos de propriedade efectivamente detidas por elementos muçulmanos, referindo, explicitamente, um diploma a possidência da propriedade pelo menos em duas gerações.

Assim, Brafame (Ibrāhīm), sua mulher Mariame (Maryam) e Ego Falafe (Halaf) vendem a Miguel Martins e a Elvira Soares uma vinha em Alvisquer, termo da cidade (1221-I)<sup>1</sup>. Por sua vez, Miguel Curricavalos e sua mulher D. Elvira (provavelmente os mesmos compradores do diploma anterior) adquirem a Mafarriche (Mufarriğ) e sua mulher Mozada (Mas<sup>c</sup>ūda), uma herdade, com sua torre “*libera*”, também no termo de Santarém, no logo chamado Torre da Malofa, com seu pomar, vinha, conchouso e com suas águas “*sicut nos accidit ex parte patris et matris nostre et medietatem et octavam partem de quantum ibi habebat ali aualuxos*”, exceptuando o quinhão de Adalmech (°Abd al-Malik) “*excepte quininem de adalmech*” (1226-VII)<sup>2</sup>

Contrariamente, em Alenquer a carta de compra da rainha D. Dulce, em 1185, parece denotar uma obrigatoriedade de conversão dos respectivos proprietários, três dos quais são designados por um nome cristão seguido do designativo de *mouro*<sup>3</sup>.

Em espaços relativamente próximos, as realidades sociais e económicas revelam-se extremamente contrastantes. Os muçulmanos do termo de Santarém, a que os bens de raiz vendidos explicitamente se referem, testemunham, pois, um processo de gradual privação do seu património próprio que, em última análise, desemboca na subordinação aos padrões de

<sup>1</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Chelas, maço 5, doc. 82.

<sup>2</sup> *Idem*, maço 11, doc. 220; maço 12, doc. 236.

<sup>3</sup> Pedro de Azevedo, *Os reguengos da Estremadura na 1ª dinastia*, separta de *Miscelânea de estudos em honra de D. Carolina Michaelis de Vasconcellos*, Coimbra, 1930, pp. 14-17 - Cf. Capítulo 2, item 2.2..



senhorialização do espaço e à conseqüente sujeição ao modelo da enfiteuse. Padrão em que, de resto, enforma o conjunto da sociedade, independentemente do seu credo religioso. Com uma agravante, contudo, no que à população islâmica se refere: a venda dessa propriedade alodial parece registrar-se, tão somente, nos termos dos centros urbanos (onde a mesma lhes teria sido consignada), denotando um movimento populacional centrífugo de concentração no próprio centro urbano. A progressiva pressão da apreensão patrimonial por parte dos cristãos funcionaria, assim, como vector estruturante na definição de novos parâmetros económicos, centrados nos espaços urbano e peri-urbano.

Aspecto que não excluirá, necessariamente, a propriedade alodial, mas que a remeterá para espaços geográficos mais próximos da tessitura urbana, em registos muito parcelares relativamente às práticas enfitêuticas arroladas na documentação.

Assim, Ali (‘Alī) Tecelão adquire, em 1309 (IV-20), uma casa com sua quintã na freguesia de S. Salvador ao cónego de St<sup>a</sup>. Maria da Alcáçova, Vicente Esteves, e, em 1311 (VII-2), uma vinha com seu olival a outros dois muçulmanos<sup>4</sup>. Em contraponto, a documentação relativa aos séculos XIV e XV exara maioritariamente contratos enfitêuticos, quer no referente à mouraria da cidade, quer às zonas envolventes do perímetro urbano, exploradas por muçulmanos. Em ambos os espaços, pontua a ocupação da propriedade régia, no bairro islâmico<sup>5</sup> ou a exploração de prédios rústicos, no termo da cidade<sup>6</sup> e, no caso específico da Rua da

---

<sup>4</sup> *Apud*, Pedro Gomes Barbosa, “Alguns grupos marginais nos documentos de Santa Maria de Alcobaça (sécs. XII e XIII)”, in *Documentos, Lugares e Homens: Estudos de História Medieval*, Lisboa, 1991, pp. 127-128.

<sup>5</sup> I.A.N./T.T., Livro 7 de Estremadura, fls. 41 v. - 43 (1424-VI-3; 1425-VIII-6; 1448-VI-17); Chancelaria de D. Afonso V, livro 29, fls. 10 - 10 v; Livro 4 de Estremadura, fls. 60 - 61 v (1424-VI-23; 1464-II-18); *Chancelarias Portuguesas. D. Duarte*, ed. preparada por João José Alves Dias, vol. I, tomo 1, Lisboa, 1998, doc. 1192, p. 408 (1436-II-16). O que não exclui, contudo, a existência de entidades privadas com propriedades na mouraria, como é o caso da Igreja de S. Salvador que, em 1478, aí empraza em três vidas uma casa térrea a Moreima (Murayma) Ratinha, mulher de Brafome Azbala (Ibrāhīm b. Ḥasab Allāh) - I.A.N./T.T., Colegiada de S. Salvador de Santarém, maço 4, doc. 170.

<sup>6</sup> Cf., por exemplo: I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 335, fls. 58-58 v.; Chancelaria de D. Afonso V, livro 29, fls. 148 - 148 v; Livro 4 de Estremadura, fls. 113 - 114 v. (1460-I-30; 1472-V-30); Chancelaria de D. Afonso V, livro 29, fls. 127 v. - 128 (1468-XII-9; 1472-V-25).

Ramada, sita na freguesia de Marvila, como já anteriormente foi referido, a locação do património do Mosteiro de Chelas<sup>7</sup>.

É certo que os moldes progressivos de senhorialização do espaço e a correlativa e gradual necessidade de plasmar por escrito essa realidade contratual, podem remeter a questão da posse plena de bens de raiz para um plano não reflectido, de facto, na documentação escrita. O que, com certa probabilidade, se poderia verificar, nomeadamente dentro de espaço da própria mouraria, sobre a qual se ignoram, em grande medida, os parâmetros de ocupação, ressaltando apenas a questão de um significativo património régio, que, aliás, se mostra indissociável da problemática económica desta minoria.

#### 4.1.1. O caso de Lisboa

O processo encontra-se melhor documentado no que à comuna islâmica de Lisboa se refere, permitindo perspectivar a evolução da propriedade desses muçulmanos lisiponenses pelo menos durante os séculos XIV e XV. Similarmente ao que se verifica com Santarém é detectável um fenómeno de transferência de bens de raiz, conquanto num período bastante mais tardio, registando-se, no séc. XIV, um movimento de venda a cristãos, em espaços tão díspares como o termo de Sintra<sup>8</sup> ou zonas contíguas ao próprio bairro muçulmano da cidade. Aspecto que, aliás, inviabiliza uma asseveração absoluta de recuo dessa propriedade alodial ao período post-conquista, remetendo-a para o campo das probabilidades.

Em 1319 (X-6) duas muçulmanas, respectivamente Aziza (°Aziza), filha do falecido Ali (°Ali) Perpero e Eixa (°Ā'isha), sobrinha deste último, celebram um contrato de venda de *uma peça de herdade forra* a par de Monsanto a Afonso Luís Cabreiro, vizinho de Lisboa, e a sua mulher

<sup>7</sup> Cf., por exemplo: I.A.N./T.T., Mosteiro de Chelas, maço 53, doc. 1059 (1375-V-15); maço 30, doc. 584 (1380-VII-13); caderno I, doc. 10, fls. 4v. - 5 (1407-V-23); caderno L, doc. 6, fls. 3 - 3 v (1418-II-10) maço 52, doc. 1036 (1450-VII-25); caderno B, doc. 29, fls. 26 - 27 v.; maço 15, doc. 299 (1462-IX-16).

<sup>8</sup> Ainda em período tardio se fazem sentir os efeitos destas transacções. Em 1466 (II-11), um casal em termo de Sintra, que fora vendido por um mouro da mouraria de Lisboa a um antecessor de Pero Gomes, foi confiscado pelo rei e doado ao escudeiro Álvaro Lopes, pelo facto de as várias gerações de compradores cristãos não terem satisfeito a dízima correspondente ao soberano - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 17, fl. 51 v.

Estevaninha<sup>9</sup>. No ano seguinte (1320-V-31) os mesmos compradores adquirem ao tabelião da comuna muçulmana da cidade, Abalmeque (°Abd al-Malik), viúvo de Fatos, e a sua irmã Moula (Mawlā), sua *testamenteira*, um herdamento que a referida muçulmana possuía em Benfica, numa área imediatamente exterior à mouraria<sup>10</sup>. No último quartel da centúria de trezentos, João Eanes, vassalo do rei e vedor da fazenda, e sua mulher, Constança Abril, adquirem *três quartos da metade de um casal de pão* em Alparrel, termo de Sintra, a mestre Omar (°Umar), açagador (1375-II-5) e *um quarto da metade de um casal de pão* a Mafamede (Muhammad) Picarzel e sua mulher Moula (Mawlā) (1375-II-6)<sup>11</sup>. Do mesmo modo, Eixa (°Ā'īša), viúva de Ali (°Ali) Melheiro, vende vários bens de raiz, no termo de Sintra (uma courela na “*costa do bagulho pee de cabeça*”; uma metade de casa com curral, *sem telha nem madeira* em Alcolombal e duas courelas arrendadas, uma das quais denominada *Os Matos* e outra sita no Penedo) a Bartolomeu Rodrigues, morador justamente em Alcolombal (1379-VIII-30)<sup>12</sup>. Já em inícios do séc. XV, Galibo (Ġālib), mouro forro, oleiro, transacciona, na qualidade de procurador de sua mulher, Moreima (Murayma), todas as herdades de pão que esta possuía também em Alcolombal, e que lhe haviam sido dadas em dote por ocasião do respectivo casamento, a compradores, uma vez mais cristãos, Diogo Nunes e sua mulher, Margarida (1404-IV-19)<sup>13</sup>.

As significativas transacções destes muçulmanos (em todo o caso referidos como moradores em Lisboa) no termo de Sintra<sup>14</sup> permitem aferir da gradual renúncia a uma propriedade alodial, mas localizada em áreas afastadas da cidade, em favor de uma exploração centrada nas suas

<sup>9</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de S. Vicente de Fora (1ª Incorporação), maço VI, doc. 16

<sup>10</sup> *Idem*, doc. 22

<sup>11</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Chelas, maço 35, doc. 695

<sup>12</sup> I.A.N./T.T., Espólio de Silva Marques, pasta 5

<sup>13</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Penha Longa, caixa 120, maço 1, doc. 5; Espólio de Silva Marques, pasta 6

<sup>14</sup> Outras formas de transferência patrimonial para mãos cristãs são, também, referenciadas nessa área, como se verifica com uma casa com seus currais e herdades, em Meleças vendida pelo prior de St<sup>a</sup>. Cruz de Coimbra a um casal cristão, propriedades que “*sojam de trazer galibos [Ġālib] e donna fatos mouros moradores no aRualde de lixboa a quall nos [o prior e convento] deles uençemos per sentença*” - I.A.N./T.T., Santa Cruz de Coimbra, maço 10, doc. 1; Espólio de Siva Marques, pasta 4.

imediações, conquanto subordinada ao domínio senhorial desses espaços relativamente próximos da tessitura urbana. Tendência que perspectiva a gradual transformação dos muçulmanos lisboetas (como, de resto, dos scalabitanos) de possidentes em enfiteutas, enquanto aproxima esta população de uma vivência cada vez mais centrada na urbe e, concomitantemente, dependente dos circuitos económicos que lhe estão adscritos. E, de facto, são as áreas peri-urbanas que revelam uma presença particularmente marcada pela exploração agrícola muçulmana em regime de enfiteuse, ao longo de finais da centúria trecentista e no decurso da quatrocentista.

A área de Alvalade<sup>15</sup> constitui um destes espaços. O Mosteiro de Alcobaça possuía aí várias propriedades as quais, pelo menos desde finais do séc. XIV, serão objecto de vínculo contratual com enfiteutas islâmicos.

É na Areia Gorda que, em 1397, o cenóbio empraza, por três vidas, a Brafome filho de Adela (Ibrāhīm b. ʿAbd Allāh), metade de uma vinha com suas árvores, que anteriormente trouxera Domingos da Rosa, sob condição de a explorar devidamente e de aí edificar uma casa num período de um ano, numa área que, como as confrontações o demonstram, ainda parece ser maioritariamente explorada por cristãos (1397-XII-27)<sup>16</sup>. Uma ano mais tarde, contudo, são emprazadas, em três vidas, seis courelas de vinha contíguas, sitas em Alvalade Pequeno, *honde chamam a area gorda*, a Admade (Aḥmad), a Brafome (Ibrāhīm), Ferreiro e a Mafamede (Muḥammad) Perdiz (correspondendo duas courelas a cada), com condição de as explorarem e de se ajudarem mutuamente a construir uma casa de *quatro trauadegas* ou duas de *duas travadegas*, com a pedra de um pardieiro que o cenóbio aí possuía (1398-IX-11). As confrontações testemunham a existência de, pelo menos, mais outra exploração muçulmana nessa zona, de Admede filho de Caçome (Aḥmad b. Qāsim) Alvega (1398-IX-11)<sup>17</sup>. Em 1486, confirma-se a continuidade de exploração islâmica nesta área, tendo-se

<sup>15</sup> Correspondendo à planície que abarcava as actuais zonas do Campo Grande (Alvalade, o Grande), do Campo Pequeno (Alvalade, o Pequeno) e do bairro com o mesmo nome – cf. Américo Costa, *Dicionário Corográfico de Portugal Continental e Insular*, vol. II, [imp. Azurara-Vila do Conde], 1930, p. 139-142; Eduardo Sucena, "Alvalade (Campo de)", in *Dicionário da História de Lisboa*, Lisboa, 1994, pp. 57-59

<sup>16</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Alcobaça, maço 47, doc. 55

<sup>17</sup> *Idem*, maço 51, doc. 8

o soberano apoderado de uma *vinha com suas oliveiras*, em Alvalade-o-Grande, adquirida por João Lobo ao mouro Iça (ʿĪsā), sem, contudo, para tal possuir a indispensável autorização régia que, a partir de finais do reinado de D. João I, se tornara indispensável para a compra, por cristãos, de quaisquer bens de raiz muçulmanos. A propriedade será objecto de doação a Azmede (Aḥmad) Alcantarinho, depois de tirada a inquirição judicial que provasse o direito régio sobre a mesma (1486-V-10)<sup>18</sup>.

No seguimento de Alvalade, regista-se a zona de Marcos de Sacavém / Panasqueira (freguesia dos Olivais) em que a presença muçulmana parece ainda mais significativa<sup>19</sup>. As primeiras referências a esta exploração agrícola datam de inícios do século XIV, mencionando-se num tombo do Mosteiro de Alcobaça, feito na era de 1351 (ano de 1313), umas vinhas e olivais à Portela de Sacavém, emprazadas aos *mouros* Mafamede (Muḥammad) e Focem (Ḥusayn), por quatro *dobras cruzadas* e quatro galinhas, pagas por dia de Natal<sup>20</sup>. É esta instituição a principal responsável pelo arrendamento de propriedades a muçulmanos, detectando-se, ao longo da centúria quatrocentista um significativo número de enfiteutas islâmicos.

Em 1403 dois irmãos, Caçome (Qāsim) e Focem (Ḥusayn) Alcouvim, tinham emprazado ao Mosteiro, *a par dos marcos de ssacauem*, vinhas e um olival, tendo aí construído uma *boa casa de biij<sup>to</sup> traudas* (1403-V-9)<sup>21</sup>. Em 1412, o usufruto da propriedade passa para Mafomedo (Muḥammad) Alcouvim, irmão dos anteriores, como tutor de seu sobrinho Focem (Ḥusayn), filho de Caçome (Qāsim), entretanto falecido, e procurador de seu outro irmão, que fugira para Além-Mar (1412-XI-24). Neste diploma especifica-se a existência de 85 pés de oliveiras e de duas casas no terreno, e a designação do local como Panasqueira, sendo referido, nas respectivas delimitações da propriedade, um número considerável do que, muito provavelmente, constituiriam enfiteutas

<sup>18</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 8, fl. 106 v.

<sup>19</sup> Numa carta de escambo entre Rodrigo Afonso, do conselho do rei e antepassado dos Condes de Pombeiro, e o rei D. Manuel, datada de 1499- IV-18- refere-se a "*estrada puurica que vay desta çidade pera Sacauem o quall llugar sempre fora de mouros*" - Sousa Viterbo, "Ocorrências da vida mourisca", in *Arquivo Histórico Português* V (1907), pp. 236-237.

<sup>20</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Alcobaça, maço 32, doc.14



islâmicos, excluindo qualquer referência a usufrutuários cristãos: Jufez (Yūsuf) Ferreiro, Jufez, filho de mestre Çoleima (Yūsuf b. Sulaymān), Azmede (Aḥmad), seu irmão, o filho de Amer (°Amr), Ali (°Ali) Albardeiro, Sauce (Sawsan), moura viúva, Mafomede (Muḥammad) Furtado e Mafomede (Muḥammad) Pelim<sup>22</sup>. Em 1478 (IX-13), o mesmo cenóbio empraza, em três vidas, ao esparteiro Brafome (Ibrāhim) Lexunhi, no referido *logo* da *Panasqueira*, um pardieiro, vinha, oliveiras e ameixoeiras, uma courela de oliveiras e mais *huum chaaõ com suas oljueiras*, que anteriormente trouxera Azmede (Aḥmad) Corvo. Uma vez mais as confrontações remetem exclusivamente para a exploração de muçulmanos: Çaide (Sa°id), Bonombre (Abū °Amr), Estrelo mouro, Çaide (Sa°id) de Alenquer e Azmede (Aḥmad) Puxarre<sup>23</sup>.

Outros proprietários detêm também aí bens de raiz, cujo domínio útil cedem a enfiteutas islâmicos.

O Mosteiro de Chelas empraza duas courelas de vinha *com suas oliveiras*, uma sita no Varatojo e outra à *fonte coberta*, no caminho de Sacavém, ao oleiro Mafamede (Muḥammad) de Santos e a Moluca, sua mulher, em vida de ambos, propriedade a que renunciara João Vicente (1408-VI-9)<sup>24</sup>. Inês Gonçalves, freira do referido cenóbio, arrenda, por 9 anos, um lagar com casas e quatro courelas de olivais a Focem (Ḥusayn) Alexunhe (1440-VII-7)<sup>25</sup> e, posteriormente, todos os olivais e herdades que detém na *Panasqueira*, a mestre Pacheco, mouro forro e (como os demais) morador na mouraria de Lisboa, em dias de sua vida (1446-II-8)<sup>26</sup>. O soberano detém, aquém dos marcos de Sacavém, “*huum lugar com sseu assentamento de casas E uinhas E aruores de ffrujto E oliuall E poço*” que, nos anos de 1465-1466, estava emprazado, em três vidas, a Azmede (Aḥmad) Alicante<sup>27</sup>. Na *Panasqueira*, “*em logo que chamam ho azambugeiro*”, nas confrontações de uma propriedade régia constituída por vinha com olivais, referem-se, entre outras, as

<sup>21</sup> *Idem*, maço 55, nº 8

<sup>22</sup> *Idem*, maço 63, doc. 11

<sup>23</sup> *Idem*, maço 42, doc. 9

<sup>24</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Chelas, caderno C, fls. 1 - 1 v.

<sup>25</sup> *Idem*, maço 65, doc. 1284

<sup>26</sup> *Idem*, maço 52, doc. 1034

vinhas que haviam sido de Moreima (Murayma) Barga e de Azmede (Aḥmad) Algoreima (1427-VIII-27)<sup>28</sup>. Anos mais tarde, a presença muçulmana parece recompor-se nesse local. O emprazamento de uma courela de vinha do monarca, no referido Azambujeiro, a Mafamede (Muḥammad) Láparo, capelão da comuna lisboeta, referencia os seus limites em função de outras explorações muçulmanas: “*ao aguyam com vinha d'azmede [Aḥmad] choupin E da parte do vendauall com vinha d'omar [Umar] filho de bederre [Badr] mouro forro E da parte do leuante com vinha do dicto mafamede [Muḥammad] laparo capellam*” (1484-VI-27)<sup>29</sup>. Também aos marcos de Sacavém, a Colegiada de Santa Cruz de Lisboa confirma a venda feita por Diogo Lopes a Brafome (Ibrāhīm) Capelão, de uma vinha, designada como *Vinha da Lagoa*, e de um olival no Vale da Castanheira, estabelecendo o foro a pagar pelo novel enfiteuta (1470-II-27)<sup>30</sup>.

Estas duas áreas peri-urbanas não esgotam, de facto, as potencialidades de exploração agrícola dos muçulmanos lisboetas. Na Fonte do Louro (Olivais), o domínio útil de uma vinha do Mosteiro de S. Vicente de Fora, emprazada a Brafome (Ibrāhīm) de Alcácer, sua mulher Muja (Muhǧa) e a terceira pessoa, em 1393 (XI-15), afere, ainda, da confrontação da propriedade apenas com cristãos<sup>31</sup>. No entanto, em 1433, quando Fatos, segunda mulher do muçulmano entretanto falecido, e terceira pessoa do emprazamento, renuncia à exploração da mesma, referem-se nos seus limites, três muçulmanos, Azmede Bocaram (Aḥmad Abū Hārūn), Çoleima (Sulaymān) Alicante e Brafome (Ibrāhīm) Abranteiro, contra apenas um cristão<sup>32</sup>.

Outros prédios rústicos se detectam, ainda, em Varatojo<sup>33</sup>, Cabeça de Alporche (ao Lumiar)<sup>34</sup>, Monsanto<sup>35</sup> ou, ainda, no reguengo de Carnaxide<sup>36</sup>, pautando-se por um domínio útil subordinado, respectivamente, ao Mosteiro

<sup>27</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 319, fl. 44

<sup>28</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 4, fl. 113 v.

<sup>29</sup> *Idem*, livro 22, fls. 94 - 94 v.

<sup>30</sup> I.A.N./T.T., Colegiada de Santa Cruz do Castelo de Lisboa, doc. 435

<sup>31</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de S. Vicente de Fora (1ª Incorporação), maço XX, doc. 23

<sup>32</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de S. Vicente de Fora, Livro de Notas de Afonso Guterres, fls. 256 - 258

<sup>33</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Chelas, caderno C, fls. 7 v. - 8

<sup>34</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de S. Vicente de Fora (2ª Incorporação), caixa 20, doc. 19

<sup>35</sup> I.A.N./T.T., Colegiada de Santa Cruz do Castelo de Lisboa, livro 1, fls. 48 - 49

<sup>36</sup> *Idem*, fls. 49 - 51

de Chelas, ao de S. Vicente de Fora, ao de Odivelas e ao próprio soberano. Consubstancia-se, assim, o fechar de um ciclo em que a propriedade alodial muçulmana parece, de facto, retrair-se no termo da cidade. As próprias transacções de bens rurais por parte dos muçulmanos lisboetas que assumem o êxodo do Reino após o referido édito de D. Manuel, consignam maioritariamente o seu estatuto de enfiteutas.

Na carta de venda de Galebo (Ġālib), alcaide dos mouros de Lisboa e de seu filho, Jufez Galebo (Yūsuf b. Ġālib), em seu nome e de sua mulheres, respectivamente Fotox e Moreima (Murayma), são enunciadas várias herdades em Carnaxide, transaccionadas a D. Isabel de Sousa, aia e camareira-mor da Rainha, com o encargo do quarto da produção ao respectivo reguengo (1497-IV-21)<sup>37</sup>. A mesma senhora adquire de Ale (Āli) Láparo e do mesmo Jufez Galebo (Yūsuf b. Ġālib), um casal de pão em Monsanto, nas mesmas condições, mas, desta feita, devidas ao Mosteiro de Odivelas (1497-V-6)<sup>38</sup>. Outro muçulmano, de nome Ale (Āli), vendeu a D. Beatriz, filha de frei João de Ataíde, um casal no reguengo de St<sup>a</sup>. Maria, termo de Lisboa, também com o encargo do quarto ao soberano (1499-VI-10)<sup>39</sup>.

Aspecto que marcará indelevelmente a própria evolução mental dos muçulmanos portugueses. O progresso da família nuclear relaciona-se intimamente com as formas de propriedade e de exploração da mesma, identificando-se o núcleo familiar básico (o casal e os filhos dele dependentes) com a dimensão óptima da unidade básica equacionada pelo regime senhorial. Fenómeno que, necessariamente, se reflectirá nas comunidades mudéjares do Reino, a par, contudo, de outras influências profundas.

Com efeito, a enfiteuse representa, não apenas uma subordinação aos parâmetros económicos maioritários, como também contribui para uma interiorização dos valores da sociedade dominante. E, neste aspecto, a questão do direito surge como central, sobretudo nas situações contratuais com entidades eclesiásticas. Assim, não é por acaso que, em dois contratos

<sup>37</sup> I.A.N./T.T., Colegiada de Santa Cruz do Castelo de Lisboa, livro 1, fls. 49 – 51.

<sup>38</sup> *Idem*, fls. 48-49.

<sup>39</sup> A data refere-se a um acto posterior, pelo qual o rei faz doação desse casal ao Mosteiro de Odivelas, a pedido da respectiva abadessa, D. Mécia de Alvarenga, por a referida compradora ser freira do cenóbio - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel I, livro 16, fl. 77



com o Mosteiro de Santos, se ressalve, expressamente, o facto de, em caso de contenda com o senhorio, os enfiteutas muçulmanos responderem perante os juizes da cidade, renunciando ao *direito dos mouros*. A cláusula que abrange o esteireiro Adela (°Abd Allāh) Çafieiro (1390-I-5)<sup>40</sup> e seu irmão, o oleiro Azmede (Aḥmad) Çafieiro (1397-I-26)<sup>41</sup>, não será posteriormente reiterada, traduzindo que a mesma se teria tornado redundante na gradual subjugação destes enfiteutas à normatividade imposta pelos respectivos senhores.

Esta tendência geral da sociedade será, contudo, matizada pela existência de pequenas parcelas alodiais que, de resto, se concentram nas mesmas áreas de exploração.

Em 1473, num contrato de casamento de muçulmanos da comuna lisboeta, Zoaira (Zuhayra), mãe da esposada, compromete-se a dar de dote, entre outros bens, “a metade de huma ujnha d'alualade que se chama o baçelo”, e Aziza (°Aziza), mãe do noivo, “a metade de huma sua ujnha que ella tem [a] aRoios” (1473-V-29)<sup>42</sup>. Embora a percepção de posse se possa confundir com o domínio útil, no discurso escrito de tipologias documentais, que não as estritamente inerentes à problemática dos bens fundiários, outros testemunhos aferem esta realidade. Numa carta de venda, posterior à publicação do édito de 1496, o mosteiro de Penha Longa adquire a Azmede (Aḥmad) Capelão e a Fotaima (Fuṭayma), sua mulher, e a Jufez Aceical (Yūsuf Hilāl), dois olivais contíguos na Panasqueira; a Ale (°Ali) Franco e sua mulher, uma casa com vinha, oliveiras e árvores de fruta no mesmo logo e, ainda, um outro olival, no Vale de Cavalões, *acerca* da Panasqueira, sendo estes bens referidos como *próprios, forros e isentos* (1497-IV-21)<sup>43</sup>. No vale da Fonte do Louro, Mafamede (Muḥammad) Láparo, o Moço conjuntamente com a mulher, Moreima (Murayma) Abranteira, e os pais, Ale (°Ali) Láparo e Moreima (Murayma), vendem ao tecelão André Vicente um cerrado de vinha e oliveiras, *forro e isento*, no vale da Fonte do Louro, junto ao caminho para Chelas. Interessante é verificar a concentração da

<sup>40</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Santos-o-Novo, caixa 8, doc. 668.

<sup>41</sup> *Idem*, doc. 655.

<sup>42</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de S. Vicente de Fora (2ª incorporação), caixa 29, doc. 18.

<sup>43</sup> I.A.N./T.T., Espólio de Silva Marques, pasta 8.

propriedade deste núcleo familiar, que, para mais, limita com propriedades de outra Moreima (Murayma), explicitamente identificada como filha de *Abranteiro* (1497-III-30)<sup>44</sup>.

Perspectiva-se, pois, a existência de uma pequena propriedade livre nas imediações do bairro islâmico da cidade, justamente nas zonas caracterizadas por uma exploração maioritariamente islâmica, subordinada, contudo, ao fenómeno de senhorialização do espaço. De facto, os tombos das propriedades do rei em Lisboa, elaborados em 1506 e 1508 (e, portanto, com posterioridade ao édito de expulsão/assimilação das minorias religiosas), ao registar, apenas, uma vinha de Diogo Álvares, *sua proprea*, pela qual era obrigado a pagar o dízima ao soberano, *porque em outro tempo foy de mouros*<sup>45</sup>, encobrem esta realidade. A integração dessa imposição sobre, apenas, uma parcela alodial, denotaria, pois, tão somente a falta de controlo da funcionalidade do almoxarifado. Processo que, aliás, se perspectivaria desde um período anterior à própria publicação do édito, pois o cerrado de vinha, vendido por Mafamede (Muhammad) Láparo, o Moço e por seus pais, afere tratar-se de uma terra forra e isenta sobre a qual não impenderia tributo algum, *“soamente huma dizima a deus do que nella der”*<sup>46</sup>. O laxismo na aplicabilidade da lei parece remeter para uma memória progressivamente obliterada dessa legislação e, como tal, apenas excepcionalmente subministrada, tendendo para uma gradual uniformização da propriedade alodial, independentemente do estatuto dos seus detentores.

Contrastante é a situação do património no bairro da mouraria, propriamente dito. Efectivamente, ele estrutura-se quase exclusivamente em dois planos de possidência: a do soberano e a dos elementos muçulmanos aí moradores. No primeiro caso, é possível perspectivar, *grosso modo*, a evolução dos prédios do monarca, balizada entre dois reinados extremos – o de D. Dinis e o de D. Manuel – a partir do cotejo dos tombos da propriedade régia relativos à cidade de Lisboa.

<sup>44</sup> I.A.N./T.T., Arquivo dos Condes de Povolide, maço 25, doc. 12.

<sup>45</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 318, fl. 47; nº 333, fl. 46.

<sup>46</sup> I.A.N./T.T., Arquivo dos Condes de Povolide, maço 25, doc. 12.

Aos 27 de Setembro da era de 1479, na torre do castelo “da cidade de Lisboa onde estão as escrituras do tombo d’el Rey”, Fernão Lopes, escrivão da câmara do infante D. Fernando, “que ora tem Encargo de guardar as dictas escrituras E chaves dellas per espiçiall mandado do dicto senhor Rex”, encontrou um livro que consistia num “Reportorijo de certas Casas E tendas que o dicto sennhor ha em a dicta cidade o quall parecia que fora sellado com sello d’el rrey nas Costas Em o quall som escriptas todallas cassas E tendas que el rrey dom denjs auja em a dicta cidade o quall rreportorijo fora facta na Era de mjll iiijc . xxx bij ”<sup>47</sup>. No traslado, de verbo a verbo, exaram-se os prédios urbanos de D. Dinis na mouraria da cidade (“*Domus de arraualdo maurorum*”): uma casa de morada “com sua quintana”, que fora de Acem (Hasan), a qual o seu filho doara ao soberano, quatro tendas cerca dos banhos, os banhos da mouraria e mais quatro casas, “*ultra balnea*”, também doadas pela mesma personagem<sup>48</sup>.

Património parcimonioso quando comparado com a realidade desvelada pelo tombo de 1506, em que esses bens se encontravam já em mãos cristãs, mas que expressamente exara tratar-se das “*Casas do arravalde desta cidade que foy mouraria de que hos mouros pagavão o foro e agora são de crystãos dos quaes ho almoxarife recebe ho foro*”<sup>49</sup>.

### Quadro 13

#### Património do soberano na mouraria de Lisboa segundo o tombo de 1506<sup>50</sup>

Designação da Propriedade	Localização
Pardieiro	Junto ao almocovar
Tendas de lavar	Junto ao almocovar
Duas moradas de casas com quintal	Arrabalde Novo
Casas e quintais	Arrabalde Novo
Quintal (nas costas do anterior)	Arrabalde Novo

<sup>47</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 314, fl. 3.

<sup>48</sup> “*Item habuit iby domos de morada cum ssua quintana que ffuerunt de açem quas iam dedit fillije de açem / Item habuit iby in arraualdo dominus rrex iiijor tendas cerca balnea:/ Item habuit iby rex im arraualdo balnea:/ Item habuit dominus rrex iiijor domos ultra balnea quas Jam dedit filyo de açem*” – *Idem*, fl. 4.

<sup>49</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 318, fl. 53.

<sup>50</sup> *Idem*, fls. 53-56.

Designação da Propriedade	Localização
Tenda	Arrabalde Novo
Casas	Arrabalde Novo
Tendas	Arrabalde Novo
Casas	Rua da Amendoeira
Casas	À porta da mouraria
Atalho de vinha e olival	Arroios
Duas moradas de casas	Arrabalde Novo
Quintal <i>dentro em suas casas</i>	-----
Casas	-----
Casas	Arrabalde Novo
Cozinha <i>dentro em suas casas</i>	-----
Cozinha	-----
Casas	-----
Casas	Arrabalde Novo
Casas	Arrabalde Novo
Casas	Junto à mesquita
Casas	Arrabalde Novo
Casas	Junto à mesquita de Bebe Iça
Tendas de olaria	-----
Casas	Arrabalde Novo
Casas	Arrabalde Novo
Casas	-----
Tendas de olaria	-----
Tendas de olaria, chão e pardieiro	-----
Casas e um quintal	-----
Tendas de olaria	-----
Tendas de olaria	-----
Tendas de olaria	-----
Casas	-----
Tendas	-----
Tendas de olaria	-----
Loja	Rua Direita
Casas	Rua Direita
Quintal	À porta da mouraria
Tenda	-----
Casa	-----
Tendas de olaria	-----
Tendas de olaria	-----
Atalho de vinha	Arroios
Tendas de olaria	-----
Lagar de azeite	Almocovar
Tenda de olaria	-----
Olival	Arroios
Sobrados	Rua Direita
Casa	Junto à mesquita
Casas	-----
Casas	-----
Chão <sup>51</sup>	-----

O quadro, que segue o enunciado das parcelas emprazadas aos novéis enfiteutas (referindo, em número significativo, o nome dos seus antigos usufrutuários muçulmanos), representa um salto quantitativo extremamente

<sup>51</sup> No qual o enfiteuta fez tendas de olaria – *Idem*, fl. 56.

apreciável na apreensão do património régio no interior da mouraria de Lisboa. E em que confluem, naturalmente, diferentes níveis de captação da propriedade.

Por um lado, a posse dos *balnea* da mouraria, desde um período pretérito, deve decorrer da lógica do monopólio destes estabelecimentos públicos, como parte integrante dos direitos senhoriais. Outro equipamento comunitário passará, posteriormente, para o soberano. O tomo das propriedades do rei, de 1453-54, menciona que D. João I fizera doação, entre outro património, das “*carniçarias dos christãos mouros E Judeus*” à cidade de Lisboa, por carta de 6 de Outubro da era de César de 1428<sup>52</sup>, referência reiterada no tomo de 1506<sup>53</sup>. Uma vez mais, este direito, alargado a judeus e cristãos, parece remeter para a mesma lógica da apreensão de direitos senhoriais.

Mas, para a demais propriedade particular, as questões estruturam-se de modo distinto. Com D. Dinis, menciona-se claramente a doação de um membro da comunidade islâmica, o filho de Acem (Ḥasan), responsável pela integração de cinco prédios urbanos (um dos quais com quintã) no património do soberano. Aspecto que, provavelmente, se reflecte num período anterior, na doação de D. Afonso III das casas da *pretoria*, as quais haviam sido do anterior alcaide, Omar (ʿUmar), ao coetâneo *pretor de Mauris* do Arrabalde de Lisboa, Galibo (Ġalīb) e a sua mulher Eyxa (ʿĀʾiṣa), (1262-II-12)<sup>54</sup>. D. Dinis revela, aliás, uma maior apetência na conservação destes bens, como o testemunha um diploma de *doação* em sua vida a D. Zeina (Zaynab), criada de seu pai, de um casal “*que chamam do mouro*”, no termo da cidade, a qual, não obstante, tivera que demitir no soberano “*todo deryto que dezya que auja em no dicto cassal Ca dezija que lho dera meu padre pera ssenpre*” (1285-VIII-28)<sup>55</sup>.

Contudo, a gradual e extensiva captação patrimonial régia passa, posteriormente, por parâmetros mais estruturados, que desembocam na realidade retratada em 1506. De facto, um dos aspectos que ressalta nesse diploma é o da fragmentação da propriedade do soberano.

<sup>52</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 317, fl.1.

<sup>53</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 318, fl. 53.

<sup>54</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 66 v.

<sup>55</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 1, fls. 196-196 v.; Núcleo Antigo, nº 314, fl. 36. O último diploma é datado de dia 18 de Agosto.

Assim, é mencionada *uma cozinha* que faz parte de umas casas compradas por Martim Branco a Azmede (Aḥmad) Custas, sendo apenas por essa divisão que a enfiteuta Catarina Afonso paga ao soberano. Situação análoga é referenciada para Álvaro Eanes, “*mestre d’ azeite*”, que adquirira a casa a Iça (ʿĪsā) Trocaleite<sup>56</sup>. Por sua vez, João Peres é enfiteuta do soberano apenas por um quintal “*dentro em suas casas*”<sup>57</sup>.

Confrontam-se, deste modo, parcelas de um mesmo prédio, divididas, contudo, entre propriedade alodial e propriedade régia. Aspecto que remete para uma compartimentação, muito provavelmente pautada pela aplicabilidade do direito sucessório islâmico, que faculta ao poder central uma gradual e continuada apreensão do património islâmico. Fenómeno que se complementa com a confiscação dos bens dos que se ausentam do País sem a necessária licença régia, ou sobre quem recai essa penalidade, por outra qualquer infracção às ordenações gerais do Reino. Como quer que seja, o processo implica uma progressiva interferência num espaço originalmente isento de qualquer intromissão no regime de propriedade, que recuará ao período pretérito de instalação da comunidade muçulmana. Assim, a mouraria de Lisboa deve ter a sua matriz na doação *de jure e herdade* pelo soberano de um espaço não ocupado (ou, pelo menos, com uma ocupação muito fragmentária), convenientemente situado fora das muralhas, no qual se teria edificado de raiz o bairro islâmico da cidade. Aspecto que, aliás, contrasta com a intenção de rentabilização da comunidade de Elvas, a quem a doação de um campo por D. Afonso III, em 1270, para a edificação da respectiva mouraria, pressupunha o pagamento de 30 soldos de terrádigo<sup>58</sup>, o que não parece, de facto verificar-se no caso de Lisboa, remetendo, muito provavelmente, para a anterioridade deste processo<sup>59</sup>.

No entanto, um espaço da mouraria parece ter sido objecto de um método inverso, ou seja, da locação e da ocupação de áreas sob possidência

<sup>56</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 318, fl. 54.

<sup>57</sup> Idem, fl. 53 v.

<sup>58</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 88

<sup>59</sup> É arriscado, contudo, afirmar que a implantação da mouraria, no local em que hoje a conhecemos, tenha a sua directa origem no período imediatamente posterior à conquista da cidade. Efectivamente, como já foi anteriormente referido, um documento de 1280 refere o “*Arrualde nouum de mauri*” - I.A.N./T.T., Colegiada de Santa Cruz do Castelo, maço 1, doc. 4.

régia. Trata-se, justamente, da zona de crescimento deste bairro, sita a norte na direcção do almocavar, o designado *Arrabalde Novo* ou *Mouraria Nova*, em que os parâmetros mais tardios de radicação implicariam a sujeição contratual enfitêutica numa área que, com poucas excepções, teria sido previamente apropriada pelo soberano, possivelmente através do *haram* ou *marfaq* da respectiva mouraria. Situação que, de resto, proporcionaria uma abertura também à implantação de população cristã que aí se regista como, efectivamente, moradora, em conjunto com a muçulmana. Deste modo, no tomo de 1506, as menções à propriedade régia no *Arrabalde Novo* (a que se somaram duas referências a bens *junto ao almocavar*) perfazem um total de 30,18%, contra 16,29% *dentro na mouraria*, 47,16% sem indicação específica de localização e 5,66% de prédios rústicos em Arroios. Outro aspecto, aliás, parece sobressair deste diploma, remetendo maioritariamente esse património para as zonas mais excêntricas do bairro, como se, simbolicamente, uma ofensiva cristã se consubstanciasse num *cerco*, a pouco e pouco, vitorioso sobre a propriedade dos muçulmanos lisiponenses.

Efectivamente, já os bens de D. Dinis (com excepção da casa com quintã) se estabelecem numa área limítrofe da mouraria, junto aos banhos, onde posteriormente, será mesmo instalada uma porta de acesso ao bairro, a porta de St<sup>o</sup>. André. É muito possível que as referências, no tomo de 1506, a bens de raiz *junto à porta da Mouraria* e à mesquita de Bebe Iça (Bāb ʿĪsā), contemplem ainda essa zona. Mais problemáticas se revelam as referências à Rua Direita que pode abranger a mesma área ou outras na mouraria *velha*, propriamente dita. De facto, a designação é utilizada de forma abrangente relativamente a vários arruamentos e nomeadamente à Rua de Benfica, via imediatamente exterior ao bairro e contígua ao edifício dos *banhos*<sup>60</sup>. As casas na Amendoeira, um dos extremos norte do bairro, referidas em 1506, podem corresponder a uma propriedade já mencionada em 1381 (que limitava com casas de Brafome – Ibrāhīm - de Alenquer e com a

<sup>60</sup> Cf. Maria Filomena Lopes de Barros, "A Rua de Benfica da Mouraria (actual Rua do Benfornoso) – sécs. XIV-XVI", in *Olisipo* 8 (1999), II série, pp. 28 – 29.

albergaria), emprazada por D. Fernando ao oleiro Gonçalo Peres<sup>61</sup> e, mais tarde, em 1397, por D. João I a Mafamede (Muhammad) Salsa<sup>62</sup>.

É certo que a esta *periferização* do património régio se contrapõem referências explícitas – embora restritas – à parte mais central e nobre da mouraria, com as menções a bens junto à mesquita (designação que, em contraponto à *mesquita de Bebe Iça*, deve referir-se à central) e, reitere-se, a percentagem mais significativa de prédios sem qualquer indicação de localização. A lógica da aplicabilidade do direito sucessório ou da confiscação de bens não se compadece, de facto, com a situação geográfica dos mesmos. Contudo, o cerne do bairro parece ainda fechado a uma penetração massiça deste património e ao domínio de uma apropriação demasiado abrangente, tanto mais quanto ela pode pressupor, *ipso facto*, a locação ou doação a cristãos.

Para além do caso já referido das casas na Amendoeira, emprazadas ao oleiro Gonçalo Peres, verifica-se, ainda, a confirmação de um emprazamento ao barbeiro Pero Esteves, de uma tenda na Rua Direita (1437-VIII-7)<sup>63</sup> e de um contrato enfitêutico de casas e tendas contíguas aos banhos ao oleiro João Fernandes (1438-VI-10)<sup>64</sup>. Relativamente às doações estas incidem nos banhos da mouraria, outorgados a Domingo Peres e sua mulher, Elvira Eanes, (1311- X-14)<sup>65</sup>.

A rentabilização do património régio (como de resto a dos demais domínios senhoriais) não discrimina o estatuto religioso dos respectivos locatários, abrangendo igualmente enfiteutas muçulmanos e fomentando, deste modo, relações de vizinhança entre os membros dos dois credos.

Assim, e para referir apenas alguns exemplos, o ferreiro Ale (<sup>c</sup>Ali) Alicante e sua mulher Aixa (<sup>c</sup>Ā'īša) são foreiros do soberano por "*humas partes de huma casa*", em local não especificado da mouraria (1397-IV-14)<sup>66</sup>, como também o é Mafamede (Muhammad) Alfacar por uma tenda que *parte com duas ruas públicas* (1397-IV-15)<sup>67</sup>, Mafamede

<sup>61</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Fernando, livro 2, fl. 74 v.

<sup>62</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 2, fl. 137.

<sup>63</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Duarte*, vol. I, tomo 1, doc. 1236, pp. 436-437.

<sup>64</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Duarte*, vol. I, tomo 2, Lisboa, 1998, doc. 1305, p. 469.

<sup>65</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 314, fls. 103 v. – 104..

<sup>66</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 2, fl. 137.

<sup>67</sup> *Ibidem*.



(Muhammad) Chocunho por uma casa também não localizada (1401-VI-22)<sup>68</sup>, Adela (cAbd Allāh) Alcitay, por um chão e um pardieiro, que limitam com *rua pública* (1402-V-28)<sup>69</sup> ou, ainda, Mafamede (Muhammad) de Beja, por um pardieiro para fazer olaria e por um barreiro (1404-III-26)<sup>70</sup>. Os nomes destes enfiteutas ampliam-se, naturalmente, na relação de 1506, que consigna a memória de cerca de uma vintena de antigos locatários desses bens de raiz<sup>71</sup>, ao lado de um Ale (cAli), que conservava umas tendas de olaria na mouraria da cidade e do último capelão de Lisboa, Mafamede (Muhammad) Láparo que, com sua mulher Zoaira (Zuhayra), explorava uma vinha régia no termo<sup>72</sup>.

Faceta que remete para a tipologia desse património régio em que, no tomo de 1506, avultam os espaços residenciais, cujas parcelas representam uma percentagem de 47%, seguidos das tendas (29%) e, a uma distância bastante significativa, os quintais (6%), os prédios rurais em Arroios (6%), as cozinhas (4%) e, finalmente, uma miscelânea de outros bens (8%), representados por uma loja, um lagar de azeite, um chão e um pardieiro. De facto, um dos factores que caracteriza a comunidade de Lisboa (como de resto outras mourarias do Reino) será o da produção oleira, dominante no Arrabalde Novo e na zona de Benfica, que funcionará, mesmo, como uma lógica de atracção para a fixação de mesterais cristãos<sup>73</sup>. E, neste sentido, ao soberano interessa incentivar essa actividade económica, em tanto que rentabilizara o respectivo património, como, aliás, ressalta claramente do vínculo contratual com Mafamede (Muhammad) de Beja, que o obriga a construir uma olaria no pardieiro emprazado.

As referências à propriedade alodial situam-se, sobretudo, embora não em exclusivo, na área dentro da mouraria (ou mais precisamente, da sua zona *velha*), remetendo inteiramente, os poucos elementos sobre esta problemática, para a possidência de espaços habitacionais.

<sup>68</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 3, fl. 45.

<sup>69</sup> *Idem*, fl. 58.

<sup>70</sup> *Idem*, fl. 83.

<sup>71</sup> Cf. M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, *A Comuna Muçulmana de Lisboa – sécs. XIV-XV*, Lisboa, 1998, Quadro 8, pp. 154-155.

<sup>72</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, n<sup>o</sup> 318, fl. 55 e fl. 42 v.

Moreima (Murayma), mulher do esparteiro Focem (Husayn) Chico Nunes, vende, em 1464 (V-11), uma *loja propria*, que faz parte de um sobrado, ao oleiro Bonombre (Abū °Amr), genro de Mafamede (Muhammad) de Avis<sup>74</sup> e, em 1473, Zoaira (Zuhayra) detém “*humas suas casas de morada na mouraria*” e uma outra foreira à mesquita<sup>75</sup>. As consequências do édito de expulsão/assimilação de 1496 permitem detectar outros proprietários na mouraria da cidade: Brafome (Ibrāhim) Capelão e sua mulher Moreima (Murayma) Franca, alienam a D. Isabel de Sousa, aia e camareira-mor da princesa, umas casas na Rua do Físico, “*proprias forras e ysentas*”, com a condição de as habitarem até ao dia de S. João Baptista (1497-IV-1)<sup>76</sup>; Ale (°Ali) Capelão e sua mulher Sauce (Sawsan), transaccionam, igualmente, uma casa sita acima da Rua de Almamar, aos compradores Fernão Gonçalves, armeiro, e a sua mulher Catarina Vaz, para a terem “*como de sua cousa propra*” (1497-VII-28)<sup>77</sup>. Do mesmo modo, Azmede Caciz (Aḥmad Qissis) e sua mulher Fotaima (Fuṭayma) vendem a Brás Afonso e a sua mulher, Isabel Álvares, umas casas *danificadas*, “*coussa sua propra lyvree issenta*” em espaço, contudo, não identificado (1497-II-4)<sup>78</sup>.

Parece, pois, que, em finais do séc. XV, a posse plena de bens de raiz na mouraria se circunscreve tão somente às áreas de residência, recaindo os meios de produção, nomeadamente as tendas de olaria, inteiramente sob a alçada dos poderes senhoriais, o rei, por um lado, e o Mosteiro de Santos, por outro, quer nas áreas internas quer nas limítrofes ao bairro<sup>79</sup>. No entanto, este fenómeno é relativizado pela possidência de outras instituições, as mesquitas, que, através dos bens *waqf* ou *habūs* (bens de mão morta das mesquitas – cf. *infra*) detêm, também, património tanto na mouraria como no espaço rural circundante. E, justamente numa área especialmente vocacionada para a

<sup>73</sup> A Rua de Benfica parece ter a sua origem numa primeira fixação de oleiros muçulmanos – cf. M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, “A Rua de Benfica da Mouraria (actual Rua do Benfornoso) – sécs. XIV-XVI”, pp. 28-38.

<sup>74</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Santos-o-Novo, caixa 7, doc. 627.

<sup>75</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de S. Vicente de Fora (2<sup>a</sup> incorporação), caixa 29, doc. 18.

<sup>76</sup> I.A.N./T.T., Colegiada de Santa Cruz do Castelo (Lisboa), livro 1, fls. 42v. – 44.

<sup>77</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Santos-o-Novo, caixa 7, doc. 625.

<sup>78</sup> I.A.N./T.T., Colegiada de Santa Marinha, maço 5, doc. 195.

<sup>79</sup> Cf. Maria Filomena Lopes de Barros, “A Rua de Benfica da Mouraria (actual Rua do Benfornoso) – sécs. XIV-XVI”.

actividade artesanal, num dos extremos do bairro, junto à Rua de Benfica, localizam-se cinco tendas, foreiras à mesquita pequena e a ela contíguas<sup>80</sup>. A actividade produtiva insere-se, pois, em parâmetros mais latos, que emanam, em última instância, do colectivo da cidade, através de doações em vida ou da aplicabilidade do direito sucessório islâmico, que faculta a qualquer muçulmano dispor livremente da terça dos seus bens. E a institucionalização desse património *waqf* ou *habūs* passa pela respectiva rentabilização através de uma exploração em moldes semelhantes aos verificáveis nos domínios senhoriais.

De facto, os próprios contratos enfiteúticos relacionados com a propriedade do soberano na mouraria (no seu sentido mais geral, ou seja, incorporando a área designada como Arrabalde Novo) impedem como se referiu à figura muçulmana do juiz dos direitos reais<sup>81</sup>. E, neste sentido, um vector identitário destaca-se no discurso escrito desses diplomas, na adopção de uma terminologia linguística própria, que se contrapõe ao *foro* empregue nas cartas de locação imputáveis às autoridades cristãs. O termo *tabal* ou *atabal* (árabe < *ṭabl*) substitui, sob a autoridade daquele magistrado, o vocábulo romance, possivelmente numa percepção da anterioridade dessa propriedade como islâmica<sup>82</sup>.

Num dos diplomas que testemunha a actuação de Adão (Adām) Caçoto (ou Caroto), juiz dos direitos reais na comuna olisiponense, refere-se um pardieiro que fora tenda de olaria, *que era de taball*, competindo ao

<sup>80</sup> As tendas *entestam* com a mesquita e, por diante, com *Rua pública que vem da porta de S. Vicente*. Essa antiga área de culto, em conjunto com as cinco tendas *que soíam de fazer foro à mesquita*, são emprazadas pelo Hospital de Todos-os-Santos, em 1498-IV-4, a Jorge Gomes, que fora almoxarife em Sintra, e a sua mulher, Margarida Fernandes - I.A.N./T.T., Livro 2 de Estremadura, fls.106 v.-108.

<sup>81</sup> Cf. Capítulo 3., *item* 3.2.1.

<sup>82</sup> O termo parece impor-se apenas no contexto do mudejarismo português, pese à sua utilização no período de dominação islâmica da Península Ibérica. A sua interpretação é, contudo, duvidosa, referindo-o Lévi-Provençal como uma contribuição censitária e Mikel Barceló como uma modalidade de dízimo – cf. Pierre Guichard, *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XIe- XIIIe siècles)*, vol. II, Damas, 1991, p. 272. Contudo esta raiz é empregue coetaneamente pelos juristas do *dār al-Islam*, embora sob a forma verbal (“impor o pagamento do *ṭabl*, alugar” - Muḥammad b. ‘Iyād, *Madāhib al-Hukkām Fi Nawāzil al-Aḥkām* (La actuación de los jueces en los procesos judiciales, tradução e estudo de Delfina Serrano, Madrid, 1998, p. 519 (glossário)) ou substantivada (*ṭaṭbil* – aquilo a que se impõe o *ṭabl*, locação - Vincent Lagardère, *Histoire et Société en Occident Musulman au Moyen Âge – Analyse du Mi‘yār d’Al-Wanšarīsī*, Madrid, 1995, nº 194, p. 267; nº 259, p. 285; nº 266, p. 287). Curiosamente, as *fatwa/s* em que aparece esta raiz, referem-se apenas a bens de mão-morta ou *habūs*, o que poderia remeter, de facto, para a percepção dos muçulmanos portugueses de uma propriedade anteriormente detida, por qualquer forma, pela comunidade O dicionário árabe-espanhol de F. Corriente recolhe, ainda, a forma da mesma raiz *ṭabliyya*, como “contribuição, imposto”.

enfiteuta cristão, o oleiro Rodrigo Afonso, pagar de *ataball* 52 rs. anuais (1480-IX-26)<sup>83</sup>. Os dois muçulmanos, Iça (ʿĪsā) Trocaleite e Mafamede (Muḥammad) Sobrinho, renunciaram, nesse oficial, dois *chãos de tabal* no Arrebalde Novo, emprazados a Pero Lopes de Carvalhal, que disse *que queria pagar o tabal em que os mouros eram obrigados* (1489 – III-15)<sup>84</sup>. Ale (ʿAlī) de Colares empraça, igualmente perante Adão (Adām) Caroto, um *chão “que estava em ermo”*, o qual era de *atabal*, pagando o respectivo *atabal* de 36 rs. anuais (1491-V-15). Em 1497 (V-5), o referido enfiteuta e sua mulher, Moreima (Murayma), venderam essas *casas* a João de Arruda e a Beatriz Eanes, sua mulher. No novo contrato celebrado entre esta última, já viúva (e depois da partição da propriedade com suas filhas), é mencionado apenas o *foro* da propriedade (1515-II-8)<sup>85</sup>. O vocábulo é empregue, ainda, num novo contrato de emprazamento, realizado por Aldonça Fernandes ao Hospital de Todos-os-Santos, de umas *casas térreas* que, segundo afirmava, comprara a Mafamede (Muḥammad) Pintado, com seu encargo de *tabal* e das quais pagava *de taball* à loja dos direitos reais 702 rs. O novo acordo com o senhorio exclui já essa expressão, substituída pelo *foro* da propriedade (1503-III-23)<sup>86</sup>.

O *tabal* extingue-se, pois, na medida do desaparecimento da minoria muçulmana, não parecendo deixar qualquer vestígio na língua portuguesa. No entanto, esse termo vinculou, pelo menos para a comunidade islâmica de Lisboa, a apreensão linguística de uma realidade económica, estruturada no modelo *cristão* mas vivenciada em parâmetros comuns.

Finalmente, outro nível de possidência verifica-se, ainda, em relação à comuna propriamente dita, enquanto detentora do domínio eminente dos equipamentos colectivos (com excepção dos banhos e da carniçaria), as duas mesquitas, a escola, o almocavar, a prisão e, possivelmente, o curral dos mouros, situado fora do espaço do bairro, no caminho da Porta de S. Vicente

<sup>83</sup> I.A.N./T.T., Livro 9 de Estremadura, fls. 45 v.-47.

<sup>84</sup> *Idem*, fls. 180 v.- 182.

<sup>85</sup> A data é a da ratificação régio do contrato - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 11, fl. 80; publicado: Sousa Viterbo, “Ocorrências da vida mourisca”, in *Arquivo Histórico Português V* (1907), pp.249-251. Neste diploma, Sousa Viterbo transcreve o termo como “acabal”, assimilando o vocábulo a um outro, também de origem árabe, a *alcavala*.

<sup>86</sup> *Idem*, fls. 219-220v.

para S. Lázaro. Propriedade que, após o édito da expulsão/assimilação das duas minorias, é apreendida na sua totalidade pelo poder central e doada à grande obra da cidade, o Hospital de Todos-os-Santos. A extinção da instituição comunal propicia legalmente a confiscação de um património que lhe estava adscrito. E os novos contratos de locação desses espaços, como dos demais que anteriormente eram detidos pelos muçulmanos, prefiguram um outro processo de colonização cristã, certamente tardio mas indubitavelmente favorável a um alargamento natural da tessitura urbana para o seu interior agrícola, doravante enquadrado pela correspondente estrutura paroquial.

#### 4.1.2. Propriedade urbana

Os elementos são mais parcos no referente ao conjunto das demais comunas islâmicas do País, regendo-se por uma acentuada unilateralidade de critérios, no que respeita a uma visão estritamente cristianocêntrica desta problemática. Fenómeno tanto mais premente, quanto a análise se desloca para as comunidades sob domínio senhorial e para o período inicial de consolidação dessas instituições.

Para a Ordem de Santiago, a colonização de Alcácer do Sal e de Setúbal pela população muçulmana parece passar por vectores de dependência absoluta da propriedade da Ordem, pelo menos no que aos centros urbanos, propriamente ditos, se refere.

Deste modo, mencionam-se expressamente, em 1327, "*as Rendas dos foros das Cassas e dos Mouros fforros*" de Setúbal, que se encontravam aplicadas, conjuntamente com outros bens, à manutenção do convento-sede e, ainda, "*as Rendas dos Mouros fforros e das casas fforeyras dj d'alcacer*"<sup>87</sup>.

É provável que o mesmo processo se verifique com a Ordem de Avis, se bem que nenhum elemento permita aferir sobre a estruturação da propriedade no bairro muçulmano dessa vila. Relativamente à questão agrícola nos termos desses centros urbanos, a exploração dos domínios senhoriais deveria constituir, igualmente, a tarefa fundamental destes colonizadores islâmicos,

---

<sup>87</sup> I.A.N./T.T., Ordem de Santiago, (Antiga Colecção Especial), Documentos Particulares, maço 1, doc. 21.

quer primeiro como cativos (pelo menos nos domínios de Santiago), quer posteriormente como enfiteutas. Mas, de facto, a documentação mostra-se praticamente omissa, para o período cronológico considerado como também para os posteriores. Apenas para Avis se constata, numa cópia de um inventário de 1362, a que se procedeu por morte do mestre D. Martim de Avelar, a referência a três muçulmanos que traziam aforadas courelas de vinha da Ordem (possivelmente no espaço peri-urbano), uma das quais era explorada em conjunto por duas irmãs, Sauce (Sawsan) e Fotos<sup>88</sup>.

O que é certo é que não se verifica, pelo menos em períodos posteriores, uma dependência absoluta e forçosa dos domínios fundiários das Ordens, verificando-se, antes, uma gradual apreensão do património régio, relativizada pela detenção de propriedade alodial.

Em 1365 (VII-21) é possível constatar esta realidade, com a doação régia a Teresa Lourenço, mãe do Mestre de Avis, do património confiscado a Fatos, viúva de Azmede (Aḥmad) e moradora em Avis, por razão da sua fuga com os netos para Além-Mar. Património não despiciendo, constituído por uma casa do rei na mouraria, outros dois espaços habitacionais na vila e, no termo, a terça parte de uma courela de herdade, onde *chamam Arcediago* e uma outra courela em *Pero Fulcoz*, a que se juntavam cinquenta vacas (*entre grandes e pequenas*) e 30 cabras<sup>89</sup>.

O diploma atesta a posse plena de propriedade fundiária por parte dessa muçulmana, referindo, curiosamente, duas casas que se localizavam justamente fora do espaço da mouraria, muito possivelmente adquiridas em período posterior ao da instalação do grupo islâmico em Avis. Mas também documenta a infiltração do património régio no próprio espaço de vivência dessa minoria, consonante com a centralização preconizada pelo poder central na jurisdição dos *seus mouros forros* do conjunto do território. Fenómeno que se projecta, igualmente, no caso de Setúbal, pelo menos ao longo da centúria quatrocentista.

Em 1459, Adela (‘Abd Allāh) Cambra, morador em Setúbal, trazia umas casas do soberano (“*que sam foreiras a nos*”) sitas na mouraria, por 80

<sup>88</sup> I.A.N./T.T., Ordem de Avis (Documentos vindos da Repartição das Finanças de Portalegre), doc. 595, fl. 17 v.

rs. de foro, das quais, contudo, “*nom tem carta de aforamento nem fez bemfeytorias em ellas como sson obrigados fazerem aquelles que trazem nosas casas*”. Argumentos que justificam a transferência desse espaço para Mafamede Bemcaliz (Muḥammad b. <sup>c</sup>Ayš)/Ya<sup>c</sup>is), pelo mesmo foro, contanto que “*tire dello carta ou certidam dos nossos ofiçiaes a que pertença fazendo-se escrepuer em nossos lyuros*”, depois de tirada inquirição judicial que prove o direito do monarca (1459-VI-1)<sup>90</sup>.

A elaboração de uma legislação, progressivamente mais sistematizada e abrangente, propicia, como já foi referido, uma constante apreensão do património islâmico por parte da Coroa. Vector que, de resto, o caso de Fatos, sobejamente dilucida, e que se revela como estruturante na definição dos parâmetros sócio-económicos desta minoria. O desequilíbrio que poderia provocar esta tendência, na desestabilização económica das próprias comunidades islâmicas, é, aliás, implicitamente reconhecido por lei, contrapondo-se, com o infante D. Duarte, a interdição de compra por cristão de qualquer *propriedade muçulmana*, sob pena da perda da mesma para o vendedor<sup>91</sup>, numa medida que D. Fernando havia preconizado já para o espaço de exploração de Loubite (Silves)<sup>92</sup>. Na perspectiva de uma rentabilização régia a curto prazo, acautelando-se a perda da dízima que a transacção desse bens fundiários acarretaria, pretende-se gerir, igualmente, a estabilidade de uma propriedade islâmica ameaçada, de que a figura do soberano se torna, paradoxalmente, a principal defensora: aos cristãos são interditas as aquisições dos bens fundiários de muçulmanos mas o *Estado cristão* apodera-se desse património escudado no direito que ele mesmo produz. E, se é certo, que a aplicabilidade da legislação nunca poderá ser sujeita a um controlo total, alguns diplomas testemunham a consecução efectiva das normas legislativas que norteiam essas transmissões de propriedade<sup>93</sup>.

<sup>89</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I (1357-1367)*, ed. preparada por A.H. de Oliveira Marques, Lisboa, 1984, doc. 1020, pp. 483-484.

<sup>90</sup> I.A.N./T.T, Chancelaria de D. Afonso V, livro 36, fl. 155 v.

<sup>91</sup> *Ordenações Afonsinas* vol. II, tit. CXI, pp. 548-552. Cf. Capítulo 3, *item* 3.3.

<sup>92</sup> I.A.N./T.T, Chancelaria de D. João I, livro 1, fl. 161.

<sup>93</sup> É o que se verifica, por exemplo, com Focem (Ḥusayn), morador em Setúbal, e sua irmã Fadela (Faḍila) que, para venderem a cristãos alguns bens de raiz em Alcácer, tiveram que

Mas, ao lado de um património progressivamente confiscado pela Coroa em função do cabal cumprimento das ordenações do Reino, coexistem outros moldes de apreensão régia desses bens fundiários. Para Lisboa, como se referiu, configura-se a doação, por parte de um elemento muçulmano, de possessões que detinha no bairro islâmico da cidade. Aspecto que poderá tomar uma feição mais deliberada, através da uma premeditada aquisição de equipamento imobiliário nos espaços das próprias mourarias.

É o que se verifica no bairro islâmico de Moura em que duas transacções, datadas de 1340, consignam a compra a muçulmanos de espaços de morada de que eram detentores. Deste modo, a viúva de Camartel, Aixa (Ā'īša), vende ao almoxarife de D. Afonso IV, o terço de uma casa, sita na Rua de Ali Pinto, a qual limitava com casas de três muçulmanos (Mafomede - Muḥammad - Aboxixa ou Abadeixa, Boydalo e Mafomede - Muḥammad - Fato) e com outra do próprio soberano (1340-VI-24)<sup>94</sup>. Do mesmo modo, Fátima (Fāṭima), mulher de Alfanduz, desta feita moradora em Beja, vende igualmente o terço, muito provavelmente do referida edifício, pois para além de ser mencionada a sua locação no supracitado arruamento, os limites indicados são, praticamente, os mesmos (1340-VI-26)<sup>95</sup>.

Na mouraria de Silves, regista-se, ainda, no séc. XV, um escambo de uma casa térrea por outra não localizada<sup>96</sup>, sendo esse espaço, aliás, o único susceptível de uma análise comparável à de Lisboa no que à propriedade régia se refere. De facto, a conservação do *Livro do Almoxarifado*, datável de 1474, permite a inventariação de um património régio que, de resto, contrasta violentamente com o panorama descrito para a mouraria lisiponense.

Assim, o soberano detinha, na parte exterior do bairro, um chão "*que em outro tempo era forno chamado da dita mourarya*"<sup>97</sup>, uma casa grande térrea, que fora "*a aduana da mourarya em a quall se ssoyam recadar os*

---

fazer prova da escritura de compra de outros em Setúbal - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 35, fl. 2.

<sup>94</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Afonso IV*, ed. preparada por A.H. de Oliveira Marques, vol. III, Lisboa, 1992, doc. 263, p. 19.

<sup>95</sup> *Idem*, doc. 264, p. 20. Sobre estes dois diplomas cf.: Pedro Cunha Serra, "Mouros e Mouras", in *Anais da Academia Portuguesa de História* 29 (1984), 2ª série, pp.47-48.

<sup>96</sup> *Livro do Almoxarifado de Silves (Século XV)*, identificação e transcrição de Maria José da Silva Leal, Lisboa, 1989, p. 33.



*direitos dos mouros*”, que se encontrava, desde 1461, aforada em três vidas ao judeu ferreiro, Rabi Taba, por 72 rs.<sup>98</sup>, um chão, “*que em outro tempo foy casa*” e um outro, “*que em outro tempo foy estalagem*”, do qual fora aforado *um pedaço* ao sapateiro João Fernandes, pela quantia de 12 rs, para aí edificar uma casa<sup>99</sup>. No espaço interno da mouraria, registam-se uma casa térrea, com cozinha e quintal com uma laranjeira, emprazada ao mouro Passa, por 43 rs. e 2 pretos, outra casa térrea emprazada à mulher de João Coque, por 61 rs. e 4 pretos, e três terrenos, um dos quais descritos como chão que em outro tempo foi casa e quintal. Destes, apenas dois se encontravam emprazados, um a Azmete (Aḥmad) Conei, que o comprara a Ale (‘Ali)Vara, e pagava de foro 25 rs. e dois pretos e outro a Azmete (Aḥmad) Canhestro, por 13 rs.. Finalmente, já fora da mouraria, mas entestando com o cerco dela, menciona-se, ainda, um outro chão, que também já fora espaço habitacional com quintal, que se encontrava igualmente sem usufrutuário<sup>100</sup>.

A memória descritiva estrutura-se, pois, a partir de uma funcionalidade passada, compondo um quadro de abandono do património régio da mouraria de Silves, quer sob o ponto de vista estritamente material, quer de recursos humanos. Situação que, para mais, consigna divergências significativas quando comparada com Lisboa, não apenas na qualidade, como até na quantidade dos bens apreendidos pelo monarca. Mas que, de facto, traduz uma evolução diferenciada nos parâmetros das referidas comunidades, contrapondo-se a um movimento de *urbanização* dos muçulmanos lisiponenses, uma *ruralização* dos de Silves, que, no séc. XV, deslocará mesmo o seu centro de vivência para uma área agrícola afastada do centro urbano<sup>101</sup>. Fenómeno que se pautará, mais do que em Lisboa, por uma estrita subordinação económica ao fundo domínial da Coroa.

Diferentemente se perspectivam os vectores de inserção da mouraria de Évora, caracterizando-se o espaço construído por uma adscrição à propriedade

<sup>97</sup> *Idem*, p. 31.

<sup>98</sup> *Idem*, pp. 31-32

<sup>99</sup> *Idem*, p. 32

<sup>100</sup> *Idem*, pp. 32-34. Cf. Maria de Fátima Botão, *Silves: A capital de um reino medieval*, Silves, 1992, Quadro da p. 171.

eclesiástica. Com efeito, a tardia fixação da comunidade islâmica junto da Porta de Avis, da *cerca velha*, a S. Mamede, nos anos 60 do séc. XIV, insere-se em parâmetros de uma prévia *cristianização* do espaço ocupado, cujo património depende, maioritariamente, do convento de S. Domingos, da Igreja de Santiago<sup>102</sup> e do Hospital de Jerusalém.

Deste modo, se em 1363 (VII-8) o mestre Mafamede (Muhammad) Ferreiro, afora um chão na *Mouraria Nova* à Igreja de Santiago<sup>103</sup>, já as referências posteriores contemplam áreas construídas ou a memória de uma edificação anterior. É o que se regista, por exemplo, com a menção de um terreno, na Rua das Pedreiras, que havia sido casa de Catoto, o Velho. O chão é vendido por sua nora Aixa (Ā'īša), viúva de Catoto, a Azmede (Aḥmad) Caeiro, com autorização do respectivo senhorio (também a Igreja de Santiago), que impõe, ao novel enfiteuta, a obrigatoriedade de construção de uma casa *ou câmara*, numa atitude deliberada de valorização do respectivo património (1449-XI-14)<sup>104</sup>.

As propriedades destas instituições localizam-se em zonas diversas. A Igreja de Santiago detinha bens nas áreas interiores e exteriores das portas do bairro<sup>105</sup> e na Rua Cega; o Mosteiro de S. Domingos, na Rua de João Sirgo<sup>106</sup> e, ambas as instituições, na Rua do Inferno (Rua das Pedreiras, até 1449)<sup>107</sup>; por sua vez, o Hospital de Jerusalém possuía casas também na referida Rua Cega, junto à *albergaria dos mouros*<sup>108</sup>, no espaço exterior, junto ao *talho dos mouros* e à Rua de Avis,<sup>109</sup> e à Porta da Mesquita, para além do espaço cemiterial da comunidade ("*alem do mormoural dos mouros*")<sup>110</sup>. Finalmente,

<sup>101</sup> Cf. Capítulo 2, item 2.2.3.

<sup>102</sup> Esta prévia *cristianização* do espaço da Mouraria Nova é testemunhada, por exemplo, pelo testamento de Margarida Gonçalves, que lega, por volta de 1366, um forno e um pardieiro à Igreja de Santiago, sitos numa *travessa* da referida mouraria - BPE, Casa Forte / Pergaminhos Avulsos ["Contém 40 folhas"], fl. 17 v..

<sup>103</sup> BPE, Casa Forte / Pergaminhos Avulsos, "Contém 40 folhas", fl. 29.

<sup>104</sup> BPE, Casa Forte / Pergaminhos Avulsos ["Vários 22"], doc. 19.

<sup>105</sup> BPE, Casa Forte / Pergaminhos Avulsos. ["Vários 98"], doc. 3; *idem* ["Vários 77"], doc. 63; ACSE, CEC 3-VI, fls. 61-61 v.; fls. 69 v. - 70; fls. 81 - 82 v.

<sup>106</sup> BPE, Casa Forte / Convento de S. Domingos, maço 1, doc. 16.

<sup>107</sup> Cf. BPE, Casa Forte / Pergaminhos Avulsos ["Vários 22"], doc. 19; *idem* [Vários 98], doc. 42; *idem* ["70 Pergaminhos"], doc. 35; Convento de S. Domingos maço 1, doc. 2; doc. 17; doc. 28; livro 2, fls. 192 - 193.

<sup>108</sup> Gabriel Pereira, *Documentos Históricos da Cidade de Évora*, Lisboa, 1998, doc. LXXVII, p. 125 e p. 128.

<sup>109</sup> *Idem*, p. 130.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

também o Hospital de S. Bartolomeu aí dispunha de, pelo menos dois espaços habitacionais, um das quais sito junta à porta da Rua das Fontes<sup>111</sup>.

No entanto, os parâmetros de enfiteuse não são os únicos que se perspectivam em Évora. De facto, nesta mouraria, como, de resto, na de Silves ou na de Santarém, a inexistência de menções ao regime de propriedade dos equipamentos colectivos (nomeadamente à mesquita) parece indiciar que, tal como em Lisboa, os mesmos se constituíam como bens colectivos da comunidade, em regime de domínio eminente dessa propriedade. Aspecto que, podendo ser imputável, quer a situações de compra, quer de doação, remete, em qualquer caso, para a vitalidade económica destes grupos numa possessão que implicaria a edificação e posterior manutenção desses bens comunais. Aliás, a documentação referente à estrutura da propriedade no bairro islâmico de Évora omite qualquer menção à sua área mais central e nobre, junto da respectiva mesquita, o que poderia apontar para um núcleo matricial constituído a partir de propriedade, de qualquer modo, na posse dos membros da comunidade, cuja área de ocupação seria posteriormente alargada às zonas circundantes. Assim, é de facto na Rua da Mesquita que, se bem que num período tardio, são referenciadas duas casas térreas *isentas*, que haviam sido de Ali (‘Alī) Velho, vendidas por Mafamede (Muhammad) de Ceuta e sua mulher Zara (Zahrā’) a Fernão Matela, fidalgo da casa do rei (1497-IV-24)<sup>112</sup>.

Nesta lógica da ocupação progressiva do bairro, os bens das instituições eclesiásticas contemplam, maioritariamente, espaços habitacionais (*casas ou casas de morada*) com uma única excepção localizada na zona exterior à porta da mouraria, *que se chama do Prego*. Aí, uma casa que, em 1469, é descrita como *servindo de tenda*, identifica-se, posteriormente, apenas com esta última função<sup>113</sup>, sendo emprazada, de resto, pela Igreja de Santiago a um oleiro, Azmede (Aḥmad) e a sua mulher, em 1496 (IV-19)<sup>114</sup>. E era, também, nessa zona exterior ao bairro islâmico que se concentrava o património régio, na *Rua Direita onde vendem a louça*, que ligava a Porta Nova à praça da cidade, cuja designação parece remeter as referências às casas emprazadas a enfiteutas

<sup>111</sup> *Idem*, p. 132.

<sup>112</sup> I.A.N./T.T., Ordem de Avis, maço 10, doc. 841.

<sup>113</sup> BPE, ACSE, CEC 3-VI, fls. 61 – 61 v.; fls. 69 v.-70

<sup>114</sup> BPE, ACSE., CEC 3-VI, fls. 61 – 61 v.

muçulmanos, em 1436<sup>115</sup> (em conjunto, aliás, com cristãos), a tendas de olaria ou, pelo menos, espaços de venda da produção oleira. Actividade que, aliás, irá confrontar os muçulmanos com uma outra entidade, desta feita a municipal, no seu intento (e efectiva prossecução) de uma política de controlo sobre os meios de produção.

Deste modo, a política do município comporta a transferência coerciva das olarias para uma zona exterior ao perímetro urbano, junto à Porta de Alconchel, num terreno municipal onde foram edificadas tendas, que seriam objecto de arrendamento aos respectivos mesteirais. Medida ratificada pelo soberano em 1361 (-V-29)<sup>116</sup>, mas que conhecerá a oposição frontal de oleiros islâmicos, os quais terão efectivamente que abandonar as suas tendas próprias e os projectos de edificação de novas, como se regista, em 1363, no caso de Ali (cAli) Patana e Mafomede (Muhammad) Ahino<sup>117</sup>. O domínio destes meios de produção, integrando uma dupla vertente de ordenamento do espaço e de rentabilização do património municipal, reflecte-se, ainda, na problemática das alcaçarias, sitas junto ao canos de S. Mamede, de cujos terrenos igualmente o concelho se apropria<sup>118</sup>. Assim, as actividades artesanais consignarão uma gradual dependência do município, a partir da segunda metade do séc. XIV, configurando-se, neste aspecto, um processo de progressiva retracção de espaços de labor detidos pelos muçulmanos em detrimento da exploração do seu domínio útil, subordinada à entidade municipal.

O fenómeno de apreensão dos meios de produção encontra-se também presente em Beja e Elvas, desta feita apenas ligados à rentabilização do património régio e implicando, como em Évora ou em Santarém (mas neste último caso, através do Mosteiro de Chelas), o emprazamento a artesãos muçulmanos de tendas em zonas nobres dos centros urbanos: em Beja, na Rua da Sapataria, junto da Igreja de St<sup>a</sup>. Maria (primeira metade do séc. XIV) e em Elvas, dentro da antiga medina, na paróquia de Santa Maria dos Açougues (entre 1273 e 1275)<sup>119</sup>. O último caso, dada a preteridade desses contratos

<sup>115</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Duarte*, vol. 1, tomo 2, doc. 1086, p. 326; doc. 1087, p. 327; doc. 1089, p. 327; doc. 1099, p. 331; doc. 1256, p. 447.

<sup>116</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I (1357-1367)*, doc. 563, p. 251.

<sup>117</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 286, fls. 224 - 225 v. Cf. capítulo 2, item 2.3.3.

<sup>118</sup> Cf. capítulo 2, item 2.3.3

<sup>119</sup> *Ibidem*. Fenómeno que, aliás, contrasta com a experiência vivenciada em Lisboa, em que são, de facto, os oleiros cristãos que se deslocam para a área da mouraria.

(que, por vezes, servem apenas para legitimar pela escrita uma prática anterior<sup>120</sup>) e a situação desses edifícios, sugere uma apreensão do monarca baseada, provavelmente, na retenção dos direitos dos anteriores dirigentes islâmicos. De facto, nos forais do Algarve exara-se expressamente a apropriação pelo soberano de “*todas as tendas que os reis sarracenos tinham no tempo dos sarracenos*”<sup>121</sup>, situação que, possivelmente, se reflectirá nas insistentes menções às tendas do monarca nos centros meridionais, na sua relação directa com a exploração de enfiteutas muçulmanos e, hipoteticamente, na problemática do serviço em tendas do soberano, exigido ainda no séc. XV a algumas comunas islâmicas<sup>122</sup>.

#### 4.1.3. Propriedade rural

A análise do espaço urbano permite uma visão muito parcelar e tardia do regime de propriedade (dos ou para os muçulmanos portugueses), remetendo para a inexistência de modelos gerais, e, conseqüentemente para uma casuística das diferentes comunidades portuguesas. A matriz destes grupos, no entanto, implica, na sua origem, uma estreita correlação com o espaço rural, consignando os forais a obrigatoriedade do trabalho nas vinhas do soberano. Aspecto que, numa primeira etapa de colonização, se complementarará com outras tipologias de exploração dos domínios fundiários da Coroa.

O Algarve representa, neste aspecto, uma região modelar, que permite seguir a apreensão estruturada e abrangente do património régio, pese às condicionantes do processo de conquista territorial (em que avulta o papel da Ordem de Santiago) e da própria problemática que opôs Afonso X ao monarca português. Quer a base ideológica se baseie no direito de conquista (*ius belli*) quer noutros vectores, o certo é que o monarca reserva um conjunto de bens

---

<sup>120</sup> A oralidade que preside a muitos destes vínculos contratuais reflecte-se, ainda, em finais do séc. XV. Em 1497, Mafamede (Muhammad) Patava, e sua mulher, Moreima (Murayma) Parrada, moradores em Évora, renunciaram ao senhorio, o Mosteiro de S. Domingos, umas casas na mouraria, na Rua do Inferno, “*porquanto elles nom tinham carta nem titollo delas e por respeyto da sua partyda omde os El Rey nosso Senhor manda e por lhe nom poderem pagar o foro dellas*” – BPE, Casa Forte/Convento de S. Domingos, maço 1, doc. 17.

<sup>121</sup> Cf. Capítulo 1, item 1.4.

<sup>122</sup> Similarmente em Játiva verifica-se a apreensão pelo soberano aragonês das tendas, incluindo-se 28 dedicadas aos curtumes - Robert I. Burns; Paul E. Chevedden, *Bilingual Surrender Treaties in Muslim-Crusader Spain*, Leiden-Boston-Köln, 1999, p. 110.

não despreciando, nomeadamente no que respeita a propriedades fundiárias, numa estreita convergência com a rentabilização da população islâmica que aí permanece. População que, aliás, como anteriormente referido<sup>123</sup>, deveria ter participado na delimitação de, pelo menos, alguns desses reguengos, ressalvando-se no foral cristão de Loulé “*quarenta arençadas de vinha, conforme são demarcadas por reguengos, por aqueles que as receberam do rei*”<sup>124</sup>, menção que complementa a cláusula do próprio foral dos mouros forros do Algarve, segundo a qual competiria aos muçulmanos cultivar e preparar essas vinhas do soberano. A mesma realidade parece plasmar-se no foral de Tavira, ao referirem-se “*os figueirais e vinhas, os quais receberam [os sarracenos] para seus [do rei] reguengos, conforme são demarcados*”<sup>125</sup>.

Este período inicial revela, contudo, uma complexidade no que à tipologia da propriedade se refere. De facto, defrontamo-nos com dois tipos de reguengo: os exarados na supra-citada documentação, que relevam para a exploração coerciva da mão-de-obra muçulmano, recaindo como encargo colectivo das comunidades envolvidas; aqueles que são explorados num regime jurídico ambíguo, em que os muçulmanos devem apenas a dízima à Coroa. Assim, Em 1431 (XII-8), a comunidade de Loulé alega (sem qualquer contestação por parte do soberano), que o “*quarto de celheiros e figueiraaes de bilhas que pello primeiro Rey que a tera [tomou aos mouros] lhijis foy leixada*”, sob condição de, desse “*quarto dos herdamentos da dicta billa de loulle*”, pagarem, apenas, o dízimo ao monarca<sup>126</sup>. A reorganização do espaço conquistado, pressupõe, pois, um ajuste contratual que, neste caso concreto, garante à comunidade a manutenção e a passagem às gerações futuras de, pelo menos, um quarto da propriedade do termo de Loulé, o que justificará a vitalidade deste colectivo ainda ao longo da centúria quatrocentista.

Os referentes de *reguengo* e *alódio* revelam-se, contudo, pouco precisos na caracterização desta propriedade. Se, efectivamente, ela se conota directamente com a Coroa, a exigência da entrega do dízimo remete para uma

<sup>123</sup> Cf. Capítulo 1, *item* 1.4.

<sup>124</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 83 v.; *PMH.Leges*, p. 736.

<sup>125</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 84;- *PMH.Leges*, p. 737.

<sup>126</sup> I.A.N./T.T, Gaveta 12, maço 1, doc. 11; Livro 1 de Direitos Reais, fl. 242. O diploma será posteriormente incluído nas *Ordenações Afonsinas* (vol. II, tit. CXI, pp. 548-552) sem, contudo, incluir o escatocolo do diploma primitivo e, conseqüentemente, a respectiva datação, e referindo que o mesmo se deveria a D. Duarte “*em seendo lffante*”.

tipologia de propriedade livre, à semelhança do que, aliás, se verifica com os bens de raiz de cristãos sobre os quais recai tão somente a *dízimo a Deus*. Trata-se, pois, de um compromisso entre o direito islâmico e a nova realidade política, na aplicabilidade do *‘usr* (dízimo) ou do *harāğ* (imposto sobre a terra dos não muçulmanos)<sup>127</sup> sobre a produção agrícola, numa transferência de reconhecimento *estatal* islâmico para o novo poder cristão com ele identificado. Compromisso que, contudo, implica determinados ajustes entre as duas partes interessadas: se a Coroa garante uma parte da terra à população islâmica, também lhe exige contrapartidas, nomeadamente no referente à respectiva transacção. Deste modo, a já referida interdição de compra de qualquer *propriedade muçulmana* por cristão, poderá reflectir disposições anteriores neste sentido, afastando uma acepção plena de *propriedade livre*, e remetendo-a, em qualquer caso, a uma subordinação efectiva às disposições restritivas do poder central. Ambivalência que será percebida pela sociedade coetânea, referindo-se num requerimento referente a Loulé, “*que aos mouros da moureria da dicta villa fora apartada certa terra em modo de reguengo em que ouvessem de lavrar e curar seus gados*” (1433-IX-17, confirmado em 1485-XII-3)<sup>128</sup>.

Este *modo de reguengo* parece implicar uma delimitação espacial estrita, que recuaria ao período formativo desta minoria (como o prova a referência ao *primeiro rei que a terra tomou*, do diploma de Loulé de 1431). Não obstante, em Silves tão somente num diploma de D. Pedro I emerge uma realidade similar.

Em 1361 os representantes municipais agravam-se ao soberano de que os seus mouros forros têm *um grande lugar* em Loubite do qual o rei cobra a dízima “*E os sobredictos nom aproueytam o dicto lugar como compre pella quall razam diziam que polla mayor parte he dampnado e crece lhe o mato per mjngo d adobio*”. Situação que prejudicava os vizinhos que aí teriam vinhas, pois “*som lhes stragadas pellos dictos maaos adobios que os sobredictos fazim no dicto lugar de loubite E outrossy os mouros que hi teem os seus lugares bem adubados nom os*

<sup>127</sup> Sobre a confusão que se estabelece entre os dois conceitos cf. : Soha Abboud Haggar, “*Leyes musulmanas y fiscalidad mudéjar*”, in *Finanzas y Fiscalidad Municipal. V Congreso de Estudios Medievales*, Ávila, 1997, p.179.

*podem empasar aos coelhos e a ueados que se colhem nos outros lugares que hi estam mal adubados*". No entanto, os sesmeiros não ousavam trespassar esses bens para cristãos, e mesmo que "os pudesem dar nenhuum nom os tomaria com o encarrego da dicta dizima que ante dariam por elles certos foros". Para obviar esta situação e, alegam, repor os próprios rendimentos do soberano, solicitam que fosse determinado certo tempo para que os muçulmanos "britasem os dictos matos e aproueitasem os dictos lugares como compria" e, não o cumprindo, essas propriedades fossem entregues para exploração, por foro aguisado, proposta que recebe a anuência régia (1361-V-30)<sup>129</sup>.

O diploma consagra, pois, uma nova situação jurídica para a zona de Loubite, que remeteria para uma gradual interferência de enfiteutas cristãos, mas que não excluiria, contudo, também os muçulmanos. De facto, logo no ano seguinte são emprazada, em três vidas, duas courelas de vinha nessa zona, ao muçulmano Licem (contra o pagamento de 10 libras anuais), as quais haviam sido dos mouros Cetam e Rouco<sup>130</sup>. Em 1474, o *Livro do Almojarifado* consigna, aliás, o nome de mais dois enfiteutas muçulmanos, Mafamede (Muhammad) Meirinho e Azmete (Aḥmad) Canina, juntamente com um judeu (Abraão Talavy) ao lado de uma maioria de cristãos<sup>131</sup>. O texto exara o percurso das parcelas, pelo menos nas duas últimas gerações, testemunhando, de facto, uma transferência dessa propriedade de muçulmanos para elementos da maioria e consignando explicitamente, em alguns casos, a obrigatoriedade da dízima ao rei, "por que foy de mouro"<sup>132</sup>

Deste modo, se o tabelião João Álvares detém uma vinha por 220 rs., a qual fora de Maria Simoas, por aforamento *a seu padre e madre*, já aos filhos de Álvaro Vaz ficaram *duas partes de vinha*, emprazadas por seu pai, que haviam sido da mulher de Pero Guerra e que haviam ficado para o rei por morte de *uma filha de Ale* (ʿAli). Outra vinha com figueiras fora de Focem (Ḥusayn) de Agea, tendo sido emprazada a Pero Anes,

<sup>128</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fls. 40 v. - 41

<sup>129</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I (1357-1367)*, doc. 562, pp. 248-249; DP, vol. I, Lisboa, 1988, doc. 69, pp. 97-98.

<sup>130</sup> *Idem*, doc. 614, p. 281.

<sup>131</sup> Cf. *Livro do Almojarifado de Silves (Século XV)*, "Titulo das vinhas ffigueiraaes e mortoreos e matos que o dicto Senhor ha em Loubite termo da dicta çidade", pp. 42 -50.

<sup>132</sup> *Idem*, p. 58



que a deixara danificada, encontrando-se, à data, explorada pelo escudeiro João Fernandes. Abraão Talavy detém duas courelas de vinha, pelo foro de 26 rs., as quais haviam sido de Lourenço Afonso e de Mafamede (Muḥammad), irmão de Fea (Yaḥyā), tendo passado posteriormente para o pai do enfiteuta, Jaco Talavy. O domínio útil de um chão com figueirais, *que em outro tempo foi vinha e foi de Folifa [Halifa] mouro*, passara de Lázaro Sanches para Pero Gonçalves Canelas e, finalmente para Gonçalo Afonso, sendo, à data, da mulher e filhos deste último enfiteuta<sup>133</sup>.

Contudo, o cumprimento desta legislação e a transformação do aproveitamento do reguengo em regime de enfiteuse continuará a coexistir com uma *reserva muçulmana*, onerada apenas com a dízimo ao soberano. De facto, o mesmo *Livro do Almojarifado* refere as vinhas “*que trazem os mouros de que dam dizima a el Rej que ora se paga a Amrique Correa*” (cf. *infra* Quadro 14), tratando-se maioritariamente de vinhas e figueirais, cujas 49 parcelas referidas remetem, na sua esmagadora maioria, para propriedades sitas em Loubite, termo da cidade, num total de 38 menções, contra apenas três na Alcaria dos Órfãos, duas na Cabeça de João Frade, uma no caminho da Alagoa e outra nessa povoação propriamente dita, uma no Poço do Leirado, outra junto à mouraria e duas mais, sem qualquer indicação (embora pareçam remeter igualmente para essa mesma zona de Loubite)<sup>134</sup>.

Referências que indiciam o facto de ter sido justamente nessa zona que, em período pretérito, se teria delimitado, *num grande lugar*, a *reserva de propriedade muçulmana*, em contraponto à *Vinha da Várzea*, no Vale do Travesso, reguengo cuja exploração competia a toda a comunidade, num serviço obrigatório e colectivo que, provavelmente, como em Loulé e Faro, se registaria até finais do séc. XIV (sendo posteriormente resgatado por uma soma em metálico)<sup>135</sup>. A primeira tipologia de reguengos evolui, pois, pelo menos a partir de finais da centúria trecentista, transformando-se, com o abandono do serviço compulsório dos muçulmanos, em propriedade

<sup>133</sup> *Idem*, pp. 42-50.

<sup>134</sup> *Idem*, pp. 61-70.

<sup>135</sup> Em finais do séc. XIV, esse local seria designado por *Betunes* – cf. I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Fernando, livro 2, fls. 40-40 v.; publicado parcialmente: Alberto Iria *O Algarve e os*

rentabilizada através da enfiteuse e emancipada de qualquer conotação religiosa dos respectivos usufrutuários. E Silves constitui um bom exemplo desta mutação, consignando-se, em 1474, a memória do *adoby* dessa vinha realenga, resgatado pela quantia de cem libras da moeda antiga (correspondendo a 2000 rs. brancos, pagos ao então donatário, Henrique Correia), a qual se encontrava, então, emprazada a Beatriz Pereira e transformada em *herdade de pão*<sup>136</sup>. A documentação omite as demais localizações destes dois tipos de reguengo, previsivelmente comuns a toda a região algarvia<sup>137</sup>.

No entanto, é também de um período inicial que se verifica, para Faro e Silves, um outro modelo de exploração do património fundiário régio, assente quer na participação de muçulmanos quer na de cristãos.

Em 1277 (VIII-28) a Chancelaria de D. Afonso III exara um diploma com o título "*Carta de foro de regalengo de Silue facta christianis et Sarracenis*". A carta, dirigida a "*Dominico petri meo Almozariffo et meis sribanis de Silue*", consigna que os reguengos de Silves sejam dados "*medietatem (...) Sarracenis ad forum et christianus aliam medietatem ad forum*", entregando os foreiros a quarta parte da produção e da utilização dos moinhos ("*quartam partem de pane et de lino et de vino et alijs et de cepis et de Leguminibus et de oleo et de Molendinis*"), do mesmo modo que se verificava em Lisboa "*et in terminis suis*", modelo que também se aplicaria na interdição da exploração dessa propriedade pelos moradores do próprio reguengo ("*Et ipsi sunt defensi et emperati sicut sunt in Vlixbona illi qui meis regalenguis habitant*"). Ao almoxarife são ainda dadas algumas indicações: "*Et uos Almozarifus teneatis eos in garda et sitis suis vicarius et faciatis quod faciant directum quando alicuis eos demandauerit sicut faciunt illi qui in meis Regalengis Ulixbonis morant*". O diploma termina com a referência da deslocação dos cristãos junto do soberano: "*Et christiani ueniant ad me cum nostra carta et ego*

---

*Descobrimientos* (= *Descobrimientos Portugueses*, publ. de João Martins da Silva Marques, Vol. II), tomo 1, Lisboa, 1988, pp. 328-329.

<sup>136</sup> *Livro do Almozarifado de Silves (Século XV)*, p. 41.

<sup>137</sup> Efectivamente, o diploma de Tavira de 1282, que testemunha o laxismo dos muçulmanos dessa comunidade na exploração das vinhas e figueirais do rei, apenas refere que as mesmas se situavam no termo da cidade - I.A.N.T.T., Gaveta 11, maço 4, doc. 25; Livro 2 de Direitos Reais, fls. 111v. - 112 v. Cf. Capítulo 3, item 3.3.

*dabo eis cartam de foro pro ad se et pro suis successoribus pro ad semper*"<sup>138</sup>, o que pressupõe a concomitante presença dos muçulmanos algarvios.

No termo de Faro a relação contratual individualiza os respectivos enfiteutas, privilegiando a continuidade populacional em detrimento de uma colonização que, possivelmente, não se revelaria necessária, como no caso anterior, e apontando para uma parceria já estabelecida entre os membros dos dois credos, possivelmente fundada na conversão à religião hegemónica de alguns dos elementos anteriormente muçulmanos.

Assim, em 1281 (-IV-2) o reguengo do Almargem é aforado a D. Guerao, a seu genro Gonçalo Domingues, a Juzefo (Yūsuf) Abeixatram, Aben Alcadil, Mafomade (Muḥammad) Alatri, seu filho Adela (°Abd Allāh), Aben Duniz, Brafome (Ibrāhim), filho do Velho e Azeite (Abū Zayd) Abelcamom, e a todos os seus sucessores, contra a entrega da terça parte da produção nos celeiros do rei<sup>139</sup>.

Corresponderá este último modelo a uma tipologia islâmica de exploração agrícola? Neste processo de rentabilização dos bens fundiários, avulta o incentivo aos novos e/ou anteriores exploradores, que mantêm entre 3/4 e 2/3 do total da produção. Aspecto que remete para parâmetros menos constritivos do que os aplicados, numa primeira fase aos muçulmanos do reguengo de Colares (obrigados à entrega da metade no reinado de D. Afonso III), e que, desde logo, aproxima esta realidade cristã da islâmica do período inicial, em que os cristãos conservavam entre um terço e dois terços das suas colheitas<sup>140</sup>. No entanto, os vectores islâmico e cristão não se excluem mutuamente, mas parecem antes confluir num modelo comum. Assim, o *ḥarāğ*, exigido pelos almóadas à propriedade não-muçulmana (e o Algarve foi a região que mais tempo sofreu a ocupação desta dinastia) supunha uma prática de cânon parciário, semelhante ao enfiteutico, radicando a distinção na diferente natureza jurídica de ambas as exacções. "Apesar disso, o cânon feudal podia entender-se pelos juristas islâmicos como equiparável aos direitos do Estado

<sup>138</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 143 v.

<sup>139</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, Livro 1, fl. 32.

<sup>140</sup> Cf. Pedro Chalmeta, "Historia, Derecho y Tierra", in *Bataliús II. Nuevos Estudios sobre el Reino Taifa de Badajoz.*, ed. Fernando Días Esteban, Madrid, 1999, pp. 8-9.

islâmico ou dos concessionários de *iqtā* sobre as terras submetidas ao tributo territorial (*harāġ*)<sup>141</sup>.

Contudo, verificam-se, de facto, duas realidades que (excluindo, agora, o património em regime de trabalho coercivo) contrapõem os reguengos sujeitos apenas à dízima, aos explorados em regime de enfiteuse. E, neste últimos, avulta, para mais, uma realidade contratual que implica um sujeito colectivo, correspondendo aos contratos islâmicos de sociedade (*širka*)<sup>142</sup>. A legitimidade canónica destas parcerias - designadas como *šarika* ("sociedade") - foi objecto de discussão entre as várias escolas de direito: se os hanafitas optaram por a considerar ilegítima, já os hanabalitas e malikitas deliberaram sobre a sua ortodoxia<sup>143</sup>, aspecto tanto mais relevante quanto é, de facto, a tendência malikita a preponderante na Península Ibérica e no Norte de África. No entanto, sob domínio cristão, subverte-se esta influência (como de resto se verifica em Valência), transformando-se o carácter associativo de uma íntima colaboração entre o outorgante da terra e os parceiros, numa relação contratual unilateral e hierarquizadora, em que a exploração, competindo apenas aos últimos, se contrapõe ao direito eminente do primeiro<sup>144</sup>. Carácter diferenciado, que se vinca ainda mais na região algarvia, consubstanciando uma associação *sui generis*, em que intervêm parceiros cristãos e muçulmanos, numa tipologia, de facto, miscigenadora, que, para mais, pode envolver modelos mistos, também correlativos aos parâmetros vigentes em solo cristão. Mas não deixa de ser significativo que estes padrões se reproduzam ao longo dos tempos exactamente na zona em que a população mudéjar é mais numerosa, como é o caso de Loulé.

Assim, em 1424, a produção da várzea de Bilhas é arrendada ao concelho por Ale (‘Ali) Pantorro, tendo como “*ffyadores e parçeyros aa dicta Renda*”, Azmete Mão (Aḥmad Ma‘n), Mafomede Pequim (Muḥammad Bassām) e Mafomede (Muḥammad), neto do Lixbonim.

<sup>141</sup> Manuel Vicente Febrer Romaguera, “Consideraciones jurídicas sobre las formas islámicas de explotación de la tierra mantenidas por los mudéjares valencianos”, in *VII Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas.*, Teruel, 1999, p. 67.

<sup>142</sup> Cf. José Hinojosa Montalvo, *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, vol. I, Teruel, 2002, pp.176-194.

<sup>143</sup> *Idem*, p. 73.

Numa data tão tardia como 1488, Brafoeme (Ibrāhīm) Vogado arrenda as mesmas terras da várzea de Bilhas, em seu nome e dos respectivos parceiros, João Neto, Afonso Eanes e o capelão muçulmano Azmete (Aḥmad)<sup>145</sup>.

Modelo cristão ou islâmico, ou a confluência de ambos, num período anterior mesmo à conquista do Algarve? De facto, em Portugal, ao contrário dos demais reinos ibéricos, não se perpetua o vocábulo *exarico* (>*šārik* “associado”), advindo desses contratos de *širka*<sup>146</sup>; mas, paradoxalmente, a realidade parece consignar o pragmatismo da continuidade dessa tipologia de exploração, embora numa perspectiva que ultrapassa amplamente o vínculo canónico do islamismo, ao integrar, também, elementos cristãos. É possível, pois, que esta realidade se percepcione como uma dualidade consonante aos diferentes actores sociais – como a continuidade de uma específica *širka* para os muçulmanos, como um aforamento colectivo, para os cristãos.

De qualquer modo, a problemática das origens deste tipo de exploração colectiva e da que vincula tão somente o pagamento da dízima parece advir de realidades distintas, que se poderiam imputar a uma situação pré-existente. Corresponderia a última a uma apreensão, pela Coroa, de direitos estatais anteriores sobre a propriedade, configurando uma primeira distinção entre estes bens e os do monarca, propriamente dito? Ou, mais especificamente, à aplicação do *‘usr* (dízima corânica), que Pierre Guichard, para o contexto da realidade valenciana, considera mais provável do que a do *ḥarāḡ*<sup>147</sup>? A perspectiva do direito islâmico, que faz incidir a quantia do imposto sobre a dificuldade ou a inexistência da mesma no acesso à irrigação, não é passível de comprovação para a realidade algarvia ou, de resto, para o conjunto do País. Deste modo, nos contratos de tipo *muqasama* prevê-se, efectivamente, o pagamento integral da dízima, nos casos em que as culturas recebiam a água necessária (através da chuva, de poços, de canais ou de água subterrânea),

<sup>144</sup> Manuel Vicente Febrer Romaguera, “Consideraciones jurídicas sobre las formas islámicas de explotación de la tierra mantenidas por los mudéjares valencianos”, p. 72; José Hinojosa Montalvo, *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, vol. I, pp. 184-185.

<sup>145</sup> Cf. Capítulo 3, item 3.1.2.1.

<sup>146</sup> Sobre o ponto de situação das diferentes análises historiográficas referentes aos *exaricos* cf.: José Hinojosa Montalvo, “La economía de los mudéjares: estado de la cuestión”, in *VII Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, 1999, pp.8-9.

sem uma intervenção directa do lavrador, diminuindo essa contribuição em caso contrário<sup>148</sup>. As diferenças na localidade de Chulilla (Valência), em 1260, opondo taxas mais elevadas no que respeitava ao regadio, onerado no quinto da produção, em contraponto ao sequeiro, em que incidia a dízima, testemunham a aplicabilidade das normas legais islâmicas, mesmo depois da conquista cristã<sup>149</sup>.

Não obstante, o caso português parece indiciar mais uma questão da natureza jurídica desse património do que, propriamente, uma oscilação no tipo de culturas aí existentes, afastando-se, também nesse aspecto, de uma conotação estrita com o direito islâmico. De resto, é de sublinhar que apenas em território nacional se verifica a *excentricidade* desta *reserva* de propriedade muçulmana, onerada apenas pela dízima ao soberano, omissa nos demais reinos ibéricos<sup>150</sup>, denunciando percepções díspares nos objectivos que nortearam o estabelecimento das minorias islâmicas nos vários reinos cristãos.

Mais difícil será percepção a projecção destes modelos para o espaço exterior à região algarvia. É certo que os sécs. XIV e XV consignam uma retracção populacional muçulmana que se reflecte directamente na própria questão da propriedade. Se, para Loubite, os vizinhos se agravavam dos *matos* em que se encontrava o *agros* que deveria ser cultivado pelos muçulmanos, situações similares surgem, igualmente, em Moura e Elvas.

No primeiro caso, os procuradores do concelho às cortes de Santarém de 1451 evocam, "*alguus matos que forom em outros [t]enpos eranças de mouros asy vinhas como oliuaaaes // E outros herdamentos perdidos E en grandes matos*". O objectivo é, de facto, o de defenderem a entrega desses bens de sesmaria a cristãos, sem os mesmos serem onerados na redízima (a dízima à Igreja e ao soberano), o que lhes é denegado, remetendo o rei a resposta para a observância da ordenação geral do

<sup>147</sup> Pierre Guichard, *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XIe- XIIIe siècles)*, vol. II, p. 272.

<sup>148</sup> Soha Abboud Haggar, "Leyes musulmanas y fiscalidad mudéjar", pp. 186-187.

<sup>149</sup> Pierre Guichard, *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XIe- XIIIe siècles)*, vol. II, p. 263.

<sup>150</sup> Cf. José Hinojosa Montalvo, *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, vol. I, pp. 176-194.

Reino<sup>151</sup>. Que se trata de mais do que uma questão de retórica, no sentido de influenciar o poder central a não aplicar a redízima aos enfiteutas cristãos, prova-o uma doação anterior a Lopo Vaz de Castelo Branco da *“djzima de todo o vjnho que sse ouuer de todallas herdades que ssom em termo da dicta villa de moura que fforom de mouros E ora ssom em poder de christãos”*, contemplando os bens trespastados entre 4 de Janeiro de 1419 e 29 de Janeiro de 1431 (1440 XI-19)<sup>152</sup>. Do mesmo modo são doados, ao cavaleiro Fernão Lopes de Abreu, todos os bens maninhos dos mouros de Elvas, conquanto sob condição da sua venda a muçulmanos, *“que a nos [rei] dello paguem os nossos djreitos”*, no período de uma ano e um dia (1450-III-31)<sup>153</sup>.

Tratar-se-ia de uma delimitação de *reserva da propriedade muçulmana* nos mesmos moldes que se encontram no Algarve? Ou, ao invés, este fenómeno decorreria da projecção posterior da legislação algarvia, fazendo incidir a dízima sobre qualquer propriedade islâmica, independentemente dos moldes de exploração ou detenção da mesma? O acervo documental compulsado não clarifica cabalmente esta problemática, embora pareça reflectir outras formas de organização económica, no que a Elvas e Moura se refere. É, de facto, a região algarvia aquela em que a presença muçulmana é mais significativa, ainda ao longo do séc. XV, e a partir da qual (mais concretamente de Loulé), o infante D. Duarte regula a questão das dízimas, transformando-a numa ordenação geral do Reino. Não é pois de estranhar que, em 1482, D. João II expressamente exija, no Algarve, a recuperação da dízima devida ao soberano pelas propriedades cristãs, que, anteriormente, haviam sido detidas pelos muçulmanos. Medida que provoca a contestação popular, com a alegação de que os cristãos tinham *“beens que dizem que foram de mouros hos quaes ouueram per erança de seus avoos e bisauoos”* e que os muçulmanos detinham *“has tres partes de nossos beens que cada dia compram”*<sup>154</sup>. Esta perspectiva parece, pois, remeter para a especificidade do caso algarvio, assente em moldes únicos na detenção favorável de uma

<sup>151</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 11, fl. 58 v.

<sup>152</sup> *Idem*, livro 20, fl. 137 v.

<sup>153</sup> *Idem*, livro 34, fl. 65.

<sup>154</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 23, fl. 107; Livro 2 de Guadiana, fls. 15-15 v.

*reserva* de propriedade, onerada apenas com a dízima à Coroa e mantida, ainda no decorrer da centúria quatrocentista, sob a protecção do soberano.

Mas não é despreciando que a contestação cristã se foque especificamente nos casos de Moura e Elvas. De facto, os parâmetros que, desde período pretérito, modelam a região algarvia, reflectem-se noutros aspectos da ordenação do espaço meridional do País. Deste modo, para Moura realça, desde logo, o vínculo contratual entre o soberano e um conjunto de muçulmanos, para a exploração do reguengo de Ardila, que constitui, de resto, o principal bem fundiário do rei no termo desse centro urbano<sup>155</sup>. Encontra-se, pois, novamente, a possível influência dos contratos islâmicos de sociedade (*širka*), desta feita aplicados apenas a muçulmanos, numa propriedade de resto comprada por D. Dinis, em conjunto com outros bens, a Maria Garcia, vizinha de Sevilha e viúva de João Fernandes de Luna, (1296-VII-13)<sup>156</sup>, ainda antes da assinatura do tratado de Alcanizes.

Assim, Çoleima Alfaqui (Sulaymān al-Faqih), Mofomade, filho de Brafome (Muḥammad b. Ibrāhīm) de Aroche, Brafome Alvane (Ibrāhīm al-Bannā), Mafomade (Muḥammad) Gago, Mafomade (Muḥammad) Monei, filho de Brafome (Ibrāhīm) de Serpa, Çafarom, seu irmão, Brafome (Ibrāhīm), filho de Ali (ʿAlī) Pinto, Adela (ʿAbd Allāh) Boidorro e Brafome Almaleph (Ibrāhīm al-Mallāḥ) comprometiam-se, por si e todos seus sucessores, a entregar a metade de toda a produção no celeiro do rei em Moura, ao pagamento da dízima sobre a restante, e ao foro de 20 libras e algumas galinhas por cada uma das dez courelas que existiam na dita várzea, cujo aproveitamento competia a cada indivíduo isoladamente (1312-III-3)<sup>157</sup>.

Uma vez mais se põe o problema de uma continuidade dos moldes de exploração (e de população) pré-existente, ou de um pacto potenciador da colonização dessa zona, o que, de facto, a documentação não permite aclarar, embora a antropinímia enfatize outros locais de inserção, como Aroche e Serpa. No entanto, é de referir a *modernização* das cláusulas impostas, nas

<sup>155</sup> Cf. Santiago Macias, "Moura na Baixa Idade Média: elementos para um estudo histórico e arqueológico", in *Arqueologia Medieval* 2 (1993), pp. 140-141; pp. 150-151.

<sup>156</sup> I.A.N./T.T., Livro 2 de Reis, fls. 22 v. - 23.

<sup>157</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 4, fl. 63.



exigências acrescidas de metade da produção, da dizima, do foro e das direituras, que consubstanciam um endurecimento impositivo que não parece de facto, corresponder a uma efectiva situação de encorajamento da fixação de novos povoadores, nem, de resto, enfatiza a premência de uma continuidade populacional, como se verifica no Algarve. Mas trata-se de um período mais tardio e de uma zona que não sofreu as vicissitudes de um processo de conquista, pelo que não é despiciendo apostar numa comunidade já estruturada e enraizada nessa região, da qual D. Dinis tiraria partido na exploração do seu património.

Como quer que seja, os problemas decorrentes do decréscimo demográfico fazem-se sentir com o decorrer do tempo, levando, na primeira metade do séc. XV, à intervenção de D. Duarte, numa carta dirigida ao alcaide de Moura, Lopo Vaz de Castelo Branco.

Com efeito, o soberano tivera informação de que, quando se vagavam algumas dessas courelas, por não haver parentes dos originais enfiteutas, o almoxarife as cedia a outras pessoas *“que nom erom da geeraçom daquelles a que assy primcipalmente foram dadas per otros foros menos dos sobredictos contheudos em o dito forall [sic]”*, verificando-se, mesmo, alguns casos, em que não conseguia quem as quisesse tomar, o que, acrescenta o monarca, *“nos avemos por mallfecto”*. E é apresentada a justificação desse mal: *“por que pollo dito foral [sic] se mostra que todollos mouros que da dita Jeeraçom desçemderem ssom theudos aa laurar e aproueytar a dita varzea por que estes que a primeyramente filharom foy pera elles todos Juntamente e pera todos seus sobçessores que depouys viessem em a quall cousa se emtende que quamdo sse allguum vaga por hi nom aver alguum herdeyro daquell por cuja vaga ficou que todollos outros mouros que ficarom da jeeraçom dos que primeyramente tomarom todos sam theudos e obrigados de tomar em ssy quaesquer que sse asy vagarem E pagarem a nos os foros e dereitos dellas”*. É, assim, ordenado ao alcaide que se encarregue de inventariar as courelas que andavam *fora dos direitos* do referido foral, fazendo-as repartir aos muçulmanos descendentes dos primevos enfiteutas (da forma que estes entendessem), confiscando, mesmo, aquelas que eram detidas por cristãos ou por *“outras pessoas*

*fora da dita jeeraçom*". É, também, decretado que, no caso de vagar alguma courela, o almoxarife e o respectivo escrivão, a entreguem doravante ao familiar mais chegado "*daquelle cuja foy*" e, na inexistência de parentes, a qualquer muçulmano pelos foros e tributos consignados, pois a *convença* se firmara "*a prazimento dos ditos mouros (...) de tomarem sobre ssy juntamente a dita varzea pera ssy e pera sseus sobçesores*" (1436-II-7). O diploma será confirmado duas vezes, por autoridade do infante D. Pedro, em 1440 (VIII-6) e, posteriormente, em 1442 (IV-30), a pedido de Nuno Vaz de Castelo Branco, o qual solicitara que lhe fosse outorgado o mesmo poder nessa matéria do concedido a seu pai, Lopo Vaz de Castelo Branco<sup>158</sup>.

Paradoxalmente, se aos muçulmanos, como aos judeus, é interdita a aplicação da lei da avoenga<sup>159</sup>, a Coroa utiliza os pressupostos dessa mesma lei na defesa da rentabilização ameaçada do seu património. Intento que não terá sido de todo concretizado, apesar da responsabilização colectiva que, em última instância, recaía sobre o comum muçulmano desse centro urbano e do próprio envolvimento do alcaide do castelo. Aliás, a competência de Lopo Vaz de Castelo Branco nesta matéria, por ele expressamente reivindicada e, de resto, ratificada pela anuência régia, choca frontalmente com os seus próprios interesses, o que, em última análise, poderia mesmo justificar o seu empenho num controlo (não demasiado diligente) de todo este processo. Com efeito, em 1433 (XI-17) Lopo Vaz é objecto da doação de "*todo o pam das dizimas que os mouros da dicta ujlla E termo nos ham de dar das herdades que laurarem dos Christãos o qual pam soya d'auer o bispo d'euora E o meestre d'aujs*" (confirmada em 1440-VII-28)<sup>160</sup> e, em 1440 (XI-19), como já foi referido, da dízima dos vinhos das herdades *cristãs* que anteriormente haviam sido de muçulmanos.

Elvas consubstancia um processo similar, no que à matriz de um vínculo contratual colectivo se refere, diferindo, contudo, o carácter jurídico do mesmo.

Em 1436-II-10, D. Duarte confirma um aforamento *para todo o sempre* à comuna muçulmana desse centro urbano, de certas propriedades em

<sup>158</sup> I.A.N./T.T., Livro 6 de Guadiana, fl. 132.

<sup>159</sup> *Ordenações Afonsinas*, vol. II, tit. CVIII ("*Que os Mouros nom gouvam, nem usem do beneficio da Ley da Avoengua*"), pp. 545-546.

termo da vila, os quais “*trazem todos [os mouros] juntamente*”, consistindo em herdades, vinhas e olivais “*em termo da dicta ujlla*”: uma parcela junto à ribeira de Chinchas, limitando com o caminho de Campo Maior; duas vinhas “*que som mais acima*”, exploradas pelo mouro Menino e o mouro Cordovão; outras vinhas sitas “*da outra parte da Ribeira*” e, finalmente, “*as vinhas de zaval*”, localizadas junto à ribeira do mesmo nome<sup>161</sup>.

O contrato exclui qualquer cânon parciário, incidindo apenas no pagamento pela comunidade da quantia de 45 libras *da moeda antiga*. Poderá este caso concreto reflectir a transmutação do trabalho coercivo nas vinhas reguengas no regime de locação dessas propriedades? Como quer que seja, não se conhece a data desta relação contratual, mas apenas da sua confirmação (o que poderá denotar uma situação de confronto entre a comuna muçulmana e a maioria), que revela, contudo, parâmetros já individualizadores na exploração deste património *al-Muslimin* (cf. infra). Com efeito, as menções a dois muçulmanos (o mouro Menino e o mouro Cordovão), parecem remeter para o parcelamento desses bens fundiários, numa sublocação a elementos islâmicos, cujo rendimento se canalizará para a comunidade.

As relações económicas estabelecidas nos primeiros tempos entre o monarca e os *seus* mouros forros evoluem, pois, naturalmente ao longo dos séculos da presença islâmica em Portugal, perspectivando uma mutação do próprio regime da propriedade. Em Loulé e Silves, como se referiu, essa transformação passa também pela gradual extensão do regime jurídico de enfiteuse, se bem que em moldes diferenciados. No primeiro caso, ressalta a importância da exploração da propriedade concelhia, através de contratos de parceria, que não excluem, contudo, também situações contratuais individualizadas<sup>162</sup>. No segundo, um regime de domínio útil atomizado, dependente do património régio e fundado na unidade básica da família nuclear. Moura, para a qual a documentação é mais parca, a exploração em

<sup>160</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 20, fl. 136.

<sup>161</sup> *Chancelarias Portuguesas*. D. Duarte, vol. 1, tomo 2, doc. 1040, p. 311. Cf. Fernando Manuel Rodrigues Branco Correia, *Elvas na Idade Média*, vol. II, pp. 583-584

<sup>162</sup> Como é o caso do capelão Azmede (Ahmad), que, em 1487, empraza ao concelho, as terras da Retorta e o cardal do almargem – cf. Capítulo 3, item 3.1.1.

regime de enfiteuse da várzea de Ardila parece complementar-se, pelo menos em finais da centúria, com a pequenas exploração alodial.

Deste modo, Brafome (Ibrāhīm ) Boletto e sua mulher vendem, em 1488-1-16, *umas oliveiras* no termo da vila, *no sesmo* de Fonte Santa, a Mafamede (Muḥammad) Finquaz e sua mulher, “*como de sua cousa propria e de sua propria posysam*”<sup>163</sup>. Em 1492 (V-2) o mesmo comprador adquire a Fátima (Fāṭima) Chriata, moura viúva, *um pedaço de chão com duas oliveiras e azambujeiras*, contíguo à propriedade anterior, *livremente e isentamente*, “*como de sua cousa propria e de sua propria possisam*”<sup>164</sup>.

Os mecanismos económicos estruturam-se, pois, em função dos contextos específicos de inserção destas comunidades, potencializando soluções várias, nas quais, logicamente, pesa também a própria capacidade empreendedora do indivíduo como tal. Poder-se-ão, contudo, perspectivar duas realidades distintas, opondo *grosso modo*, as comunas mais dependentes de uma economia urbana e aquelas cujos parâmetros se regulam por uma vivência pautada fundamentalmente pela exploração agrícola, como se verifica nos casos de Loulé, Silves e Moura. E, neste aspecto, a *ruralização* da própria comunidade de Silves, que parece verificar-se no decorrer do séc. XV, com a sua transferência efectiva para a zona de Loubite, decorre desta lógica de conexão prioritária à exploração do *agros*, levada às suas últimas consequências. Fenómeno que contrasta com Lisboa, em que essa exploração se centra na zona peri-urbana e nos espaços sequenciais ou ainda, com Évora, em que, similarmente, os muçulmanos da cidade participam do domínio útil de pequenas parcelas, subordinadas aos senhorios eclesiásticos.

Registam-se, assim, locações de prédios rústicos a enfiteutas muçulmanos pelo Hospital de Jerusalém no caminho de Fonte Gaga, Vale dos Freires, caminho de S. Bento, caminho de Arraiolos, caminho de Montemor-o Novo, caminho de Viana ou em lugares do termo da cidade como Torregela (caminho da Torre de D. Aires) e no *logo* de

<sup>163</sup> Humberto Carlos Baquero Moreno, *Os mudéjares no Portugal Medieval*, Porto, 1994, doc. VI, pp. 33-34.

<sup>164</sup> *Idem*, doc. VII, pp. 35-36.

Manizola<sup>165</sup>; o Convento de S. Bento de Castris detém uma courela de vinha, emprazada até 1354 a Mestre Ale (‘Alī) e a Bassa (Bazī’a), sua mulher, *no logo que chamam Vila Fria*, caminho de Oriola<sup>166</sup>; a Colegiada de S. Pedro de Évora, um ferregeal, na Torregela, emprazado ao oleiro Mafamede Benedy (Ibrāhīm b. ‘Aṭiy(ya)), em 1411<sup>167</sup>, que o explorava ainda em 1432<sup>168</sup>; também um ferregeal, *à pontinha de Alpedriche*, é emprazado por Brafome (Ibrāhīm) Cigarro à Igreja de Santiago, em 1431<sup>169</sup>; o cabido da Sé trazia, em 1341, uma vinha emprazada à moura Vidraça, também na Torregela<sup>170</sup>.

Os exemplos, se demonstram a clara subordinação de um *agros* explorado por muçulmanos (em conjunto com cristãos) e sob o domínio eminente de instituições religiosas, contrasta, contudo, noutros aspectos com Lisboa. Em primeiro lugar, na dispersão dos prédios rústicos, em oposição à concentração que se verifica com os muçulmanos lisiponenses; em segundo, na ausência de qualquer registo de propriedade alodial. Ambos os casos remetem para parâmetros económicos divergentes nas duas comunidades, mas comuns num ponto importante: a vivência destes muçulmanos é, sobretudo, pautada por um espaço director, o do centro urbano de que, efectivamente, se constituem moradores. Bom exemplo disso, é a referência aos mesteirais (como é o caso de Mestre Ale e do oleiro Mafamede Benedy), cuja actividade profissional teria, pelo menos a partir do séc. XIV, que decorrer no centro urbano, e a postura da cidade, de finais dessa centúria, que interdita aos muçulmanos dormir nas vinhas “*nem pella calma*” ou aí fazer lume, subordinando-se esta última prática à obrigatoriedade de obtenção de um alvará do escrivão da câmara, dado em vereação e assinado pelos respectivos oficiais, à apresentação de fiadores e, ainda, à responsabilização, da comuna pela correcção de qualquer incêndio imputável à população islâmica<sup>171</sup>. A competição pelo espaço peri-urbano envolve, pois, o município na constrição

<sup>165</sup> cf. Gabriel Pereira, *Documentos Históricos da Cidade de Évora*, Lisboa, 1998, doc. LXXVII, pp. 122 - 132.

<sup>166</sup> BPE, Casa Forte/Convento de S. Bento de Castris, livro 1, fls. 494 - 495.

<sup>167</sup> BPE, Casa Forte/Pergaminhos da Colegiada de S. Pedro de Évora, [126 n.ºs.], doc. 22

<sup>168</sup> *Idem*, doc. 83.

<sup>169</sup> BPE, Casa Forte/Pergaminhos Soltos [Vários 22], doc. 22.

<sup>170</sup> BPE, ACSE., CEC 3 - III, fl. 16 v.

<sup>171</sup> ADE, Livro 1 de Posturas, fls. 15-15 v.

da concorrência da população muçulmana, denotando a importância das explorações islâmicas na zona imediatamente envolvente da cidade.

Um outro aspecto ressalta, contudo, nesta problemática da propriedade, envolvendo a iniciativa dos próprios grupos muçulmanos: a expressão de um património colectivo. De facto, impõe-se também, como foi referido ao longo desta análise, um vector comunitário, materializando um dos princípios da *sunna*, o da dominância dos bens colectivos, complementares da propriedade privada, consubstanciando uma coesão sócio-espacial geradora de laços de solidariedade entre o grupo. Uma primeira categorização recai sobre os bens *waqf* ou *habūs*<sup>172</sup>, adscritos às respectivas mesquitas, que podem relevar de doações, esmolos, ou do terço da herança de que cada muçulmano pode dispor livremente. Constituindo-se como bens de mão-morta destinados à manutenção, conservação e reparação desses edifícios e de outras instituições comunitárias islâmicas, nomeadamente escolas (*madrassa/s*) ou hospitais, bem como à subsistência dos que as servem.

Em Lisboa, para além das cinco tendas foreiras da *mesquita pequena*, são detectáveis várias dessas propriedades, que recaiam sob a alçada das duas mesquitas, tanto dentro como fora do espaço da mouraria. Património não despiciendo, referindo-se, em 1380 uma *herdade da mesquita* que limitava com vinha do Mosteiro de St<sup>o</sup>. Agostinho<sup>173</sup> que, em 1439 (I-26), é descrita como ferregeal *da mesquita*, "na costa açerca do muro do dicto Mosteiro da parte de fora contra a mouraria"<sup>174</sup>, três courelas de olival, na Panasqueira, plantadas com 127 oliveiras, entre grandes e pequenas, mencionadas apenas como tendo pertencido à *mesquita dos mouros* (1499-VI-12)<sup>175</sup>, uma casa contígua ao espaço de culto central (1498-IV-4)<sup>176</sup>, ao qual também deveria estar adscrito um

<sup>172</sup> Em al-Andalus prevalece o termo *hubūs* ou *habūs* que passou igualmente para o Norte de África, como expressão do rito islâmico malikita.

<sup>173</sup> I.A.N.T.T., Mosteiro de St<sup>o</sup>. Agostinho de Lisboa, maço 2, doc. 9 (Antiga Colecção Especial).

<sup>174</sup> *Idem*, maço 4, doc. 12.

<sup>175</sup> I.A.N.T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 17, fl. 63; publicado: Sousa Viterbo, "Ocorrências da vida mourisca", in *Arquivo Histórico Português*, V (1907), pp. 91-93.

<sup>176</sup> I.A.N.T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 16, fl. 109; public. Sousa Viterbo, "Ocorrências da vida mourisca", in *Arquivo Histórico Português* V (1907), p. 89.

chão no Arrabalde Novo (1504-I-6)<sup>177</sup>. Apenas uma referência mais se detecta relativamente a estes bens, que constituiriam, provavelmente, como uma constante nas várias comunas muçulmanas do País: a mesquita de Santarém detinha no espaço rural de Vale de Estacas, um olival, ainda mencionado como tal em 1506 (“*olival que foy da mizquita dos mouros*”)<sup>178</sup>.

Uma outra categoria jurídica recai nos bens de raiz comuns, gerais ou *al-Muslimin*, de todos os muçulmanos, “implicando uma titularidade do domínio da comunidade universal ou *umma*, bem comum aberto ao uso e desfrute de todos, propriedade colectiva e indivisível do conjunto de todos os muçulmanos”<sup>179</sup>. Este espaço comum, que sob domínio islâmico, não se subjectiva como bem de domínio público de um terceiro sujeito ou ente abstracto (o Estado ou a administração da cidade), mas como um domínio de uso e propriedade colectivos, próximo à noção de bens comunais, adquire, nas comunidades mudéjares portuguesas uma especificidade própria, no contexto particular de subordinação à sociedade cristã. Deste modo, estes bens surgem numa zona exterior às mourarias, como património possuído ou de domínio útil, sendo perspectivado, pelo menos no que ao século XV se refere, menos como um espaço de usufruto colectivo, do que como uma área susceptível de rentabilização pela comunidade.

Em Silves é numa área contígua ao bairro que se documenta um “*farregeal foreiro aa mouraria*”, que trazia o tabelião Martim Pires, em 1474<sup>180</sup>, o qual se poderia conotar, igualmente, como uma zona de ou *harim* ou *marfaq* da própria mouraria, tanto pelo seu posicionamento, como pelo facto de se tratar de terra não cultivada. Opostamente, as propriedades da comuna de Elvas, aforadas a “*todos [os mouros forros] Juntamente*” concentram-se no espaço rural, consistindo em herdades, vinhas e olivais “*em termo da dicta ujlla*”; uma parcela junto à ribeira de Chinchês, limitando com o caminho de Campo Maior; duas vinhas “*que som mais acima*”, exploradas pelo mouro Menino e o mouro Cordovão;

<sup>177</sup> I.A.N.T.T., Livro 9 da Estremadura, fls. 45 v.-47.

<sup>178</sup> AMS, Livro 1º de Palhais, fl. 11

<sup>179</sup> Javier García-Bellido; García de Diego, “Principios y reglas morfogenéticas de la ciudad islámica”, in *Qurtuba* 2 (1997), p. 67.

<sup>180</sup> Livro do Almojarifado de Silves (Século XV), p. 32

outras vinhas sitas “da outra parte da Ribeira” e; finalmente, “as vinhas de zaval”, localizadas junto à ribeira do mesmo nome. A confirmação do aforamento “pera todo sempre”, contra o pagamento do foro anual de 45 libras da moeda antiga, é outorgado por D. Duarte em 1436 (II-10)<sup>181</sup>.

Os proventos advindos deste tipo de propriedade complementarizavam os réditos dos bens *hubūs* na manutenção dos equipamentos colectivos e da assistência comunitária, podendo, ainda, ser utilizados no cumprimento das obrigações tributárias colectivas referentes ao poder central ou aos concelhos das localidades em que essas comunidades se inseriam. É, ainda, possível que estas duas categorias de apreensão de património comum se excluíssem mutuamente, já que as comunas em que se revela a existência destes bens ou *al-Muslimin* (Silves e Elvas) não comportam qualquer referência a propriedades *hubūs*, e, inversamente, naquelas em que estes últimos são mencionados (Lisboa e Santarém) não se incluem os primeiros. Tratar-se-ia, neste caso, de uma projecção em que o vector comunitário actuaria indiferenciadamente sobre as diferentes categorias preconizadas pelo *fiqh*: as necessidades de sobrevivência das comunidades estruturar-se-iam em função de formulações díspares, materializando, contudo, um mesmo princípio comum, o da relevância dos bens colectivos como expressão da sua solidariedade e coesão socio-espacial.

A extrema diversidade de mecanismos ligados à detenção da propriedade aponta, pois, para uma casuística singularmente atomizada das diferentes comunas islâmicas portuguesas. Impõem-se os âmbitos locais decorrentes das próprias condicionantes da apropriação cristã do território, passíveis, contudo, de uma evolução diacrónica naturalmente pautada pelos contextos em que se inserem. Duas particularidades, porém, são comuns a todos estes processos: a interferência da Coroa na defesa de um património intimamente conectado com a minoria muçulmana, principalmente nos centros mais meridionais do território; a transferência do colectivo para o individual, enquanto responsabilidade da exploração dos fundos dominiais, sobretudo régios, naturalmente marcada pelo fenómeno extensivo do regime enfitêutico.

---

<sup>181</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Duarte*, vol. 1, tomo 2, doc. 1040, p. 311. Cf. Fernando



E, neste aspecto, delinea-se a própria *senhorialização* das instituições islâmicas, elas próprias detentoras de bens fundiários. O património *waqf* ou *habūs*, ou o *al-Muslimin*, perspectiva também formas de exploração similares às da maioria, que não excluem, mesmo, a cedência do domínio útil a locatários cristãos.

## 4.2. Actividades económicas

### 4.2.1. Sector primário

As questões relativas à propriedade remetem para os aspectos mais significativos das actividades económicas praticadas pelos muçulmanos portugueses. Em primeiro lugar, naturalmente, a agricultura. Mas que tipo de agricultura?

Os forais enfatizam o trabalho das vinhas realengas, cuja exploração deverá advir do período anterior de dominação islâmica. No Algarve essa continuidade complementa-se, como já foi referido, com as figueiras, perspectivando uma permanência notável do tipo de culturas, que, logicamente, remete para a própria questão das características dos solos e do clima, numa ligação directa ao sistema ecológico da região. Mas que também aponta para uma produção, não circunscrita à auto-subsistência, antes voltada para a comercialização de passas de uva e de figos secos, como de resto a Loulé do séc. XV o continua a atestar<sup>182</sup>. Persistência que, aliás, deverá emanar do próprio sistema cosmogónico islâmico, que enfatiza a interdição do consumo de bebidas alcoólicas, levando a um aproveitamento distinto do vinhedo, embora igualmente importante, para ambas as comunidades em presença. E que se reflecte também em Silves, onde, em finais da centúria quatrocentista, a capacidade das *vinhas* que exploravam os mouros, e de que davam a dízima ao rei, era calculada em *seiras* de passa e quintais de figo (cf. Quadro 14).

Não obstante, a comunidade cristã de Loulé parece ter-se adaptado a esta realidade pré-existente mais inteiramente ou, pelo menos, com mais

pertinácia, do que a de Silves. Se, como já foi referido, para a primeira localidade a produção de passa e de figo para comercialização constitui-se, no discurso do município, como “*todo prol do lugar*”, como é referido em 1403<sup>183</sup>, já na segunda verifica-se, pelo menos no que à última metade da centúria quatrocentista se refere, um processo de mutação que contrapõe *grosso modo* uma *produção islâmica*, centrada na passa e no figo, a uma *produção cristã* baseada no cereal.

#### Quadro 14

#### Propriedades de muçulmanos oneradas na dizima (Silves)<sup>184</sup>

Descrição da propriedade	Usufrutuário	Capacidade de produção
Uma vinha e figueiras em Loubite	Mulher e filhos de Mafamede Baboso	40 homens em cavadura; 40 seiras de passa e 7 quintais de figo
Figueiral	Mulher e filhos de Mafamede Baboso	2 geiras de bois; 6 quintais de figo
Vinha em Loubite	Mulher e filhos de Mafamede Baboso	15 homens em cavadura; 13 seiras de passa
Courela de figueiral novo, que ainda não dá figos	Mulher e filhos de Mafamede Baboso	2 geiras de bois
Figueiral	Mulher e filhos de Mafamede Baboso	1 geira de bois; 2 quintais de figo
Uma vinha com figueiras em Loubite	Maryame, mulher que foi de Pequem	6 homens em cavadura; 5 seiras de passa e 2 quintais de figo
Vinha em Loubite	Maryame, mulher que foi de Pequem	7 homens em cavadura; 3 seiras de passa
Vinha em Loubite	Maryame, mulher que foi de Pequem	3 homens em cavadura; 3 seiras de passa
Courela de vinha em Loubite	Maryame, mulher que foi de Pequem	4 homens em cavadura; 4 peças de passa e 1 peça de figo
Vinha com figueiras em Loubite	Brafome Canhestro	6 homens em cavadura; 6 seiras de passa e 1 quintal de figos
Vinha com figueiras em Loubite	Brafome Canhestro	25 homens em cavadura; 30 seiras de passa e 4 quintais de figos
Vinha com uma figueira em Loubite	Brafome Canhestro	2 homens em cavadura; 1 seira de passa
Figueiral e mato em Loubite	Brafome Canhestro	7 geiras de bois; 3 quintais de figo

<sup>183</sup> *Actas de Vereação de Loulé (Séculos XIV-XV)*, revisão e estabelecimento definitivo do texto de Luís Miguel Duarte, separata da Revista *Al-Ulya* 7, Loulé, 1999/00, pp. 143-144.

<sup>184</sup> *Livro do Almoxarifado de Silves (Século XV)*, identificação e transcrição de Maria José da Silva Leal, Lisboa, 1989, pp. 61-70

<b>Descrição da propriedade</b>	<b>Usufrutuário</b>	<b>Capacidade de produção</b>
Herdade de pão ao poço do Leirado	Brafome Canhestro	5 alqueires de trigo
Vinha com figueiras em Loubite	Lulo	12 homens em cavadura; 45 peças de passa e 14 peças de figo
Vinha em Loubite	Lulo	4 homens a cavar
Courela de vinha em Loubite	Azmete Canhestro	3 homens em cavadura; 6 seiras de passa
Courela com figueiras em Loubite	Azmete Canhestro	4 homens em cavadura; 4 seiras de passa e 1 quintal de figos
Courela de figueiras em Loubite	Azmete Canhestro	2 geiras de bois; 3 quintais de figo
Courela de vinha em Loubite	Azmete Canhestro	5 homens em cavadura; 3 seiras de passa
Vinha em Loubite	Azmete Canhestro	10 homens em cavadura; 10 seiras de passa
Courela de herdade, que foi vinha, em Loubite	Azmete Canhestro	5 alqueires de trigo
Courela de vinha com figueiras em Loubite	Passas	5 homens em cavadura; 4 peças de passa
Courela de vinha com figueiras em Loubite	Passas	8 homens em cavadura; 10 peças de passa e 3 peças de figo
Vinha em Loubite	Fotea, filho de Amer	8 homens em cavadura; 10 seiras de passa
Courela de vinha e figueiras em Loubite	Fotea, filho de Amer	12 homens em cavadura; 15 peças de passa e 4 peças de figo
Vinha e figueiras em Loubite	Ale Baboso	10 homens em cavadura; 10 peças de passa e 5 peças de figo
Courela de herdade na Cabeça de João Frade	Ale Baboso	30 alqueires de trigo e cevada
Ferregeal junto à mouraria	Ale Baboso	3 alqueires de trigo
Courela de herdade na Cabeça de João Frade	Ale Baboso	7 alqueires e meio de cevada
Courela de vinha e figueiras em Loubite	Brafome Parrado	8 homens em cavadura; 10 peças de passa e 3 peças de figo
Courela de vinha e figueiras em Loubite	Brafome Parrado	6 homens em cavadura; 10 peças de passa e 1 peça de figo
Chão com figueiras novas em Loubite	Brafome Parrado	5 geiras de bois
Courela de vinha com figueiras em Loubite	Brafome Parrado	4 homens em cavadura; 3 peças de passa e 1 quintal e meio de figos
Courela de vinha com figueiras na Alcaria dos Órfãos	Brafome Parrado	5 homens em cavadura; 8 peças de passa e 1 peça de figos
Herdade de pão na Alagoa	Brafome Parrado, Mafamede Parrado, seu irmão, Fotos, sua irmã e sua madrastra Maryame	30 alqueires de pão

Descrição da propriedade	Usufrutuário	Capacidade de produção
Vinha em Loubite	Mafamede Parrado	7 homens em cavadura; 6 peças de passa e 4 peças de figo
Vinha em Loubite	Mafamede Parrado	7 homens em cavadura; 8 peças de passa e 2 peças de figo
Vinha em Loubite	Mafamede Parrado	5 homens em cavadura; 4 peças de passa e 1 peça de figos
Chão na Alcaria	Mafamede Parrado	2 homens em cavadura; 3 peças de passa
Vinha de figueiras em Loubite	Amer Fidalgo	4 homens em cavadura; 5 peças de passa e um quintal de figos
Vinha com uma figueira cordovil em Loubite	Amer Fidalgo	6 homens em cavadura; 7 peças de passa
Chão em Loubite	Amer Fidalgo	Uma geira de bois
Vinha em Loubite	Fotos filha de Parrado	3 homens em cavadura; 3 peças de passa e uma peça de figos
Vinha e figueiras em Loubite	Brafome Fidalgo	3 homens em cavadura; 5 peças de passa e 15 peças de figo
Vinha em Loubite	Brafome Fidalgo	5 homens em cavadura; 15 peças de passa
Courela com figueiras	Brafome Fidalgo	Uma geira de bois; 2 peças de figo

## Quadro 15

Propriedades que haviam sido de muçulmanos oneradas na dízima (Silves)<sup>185</sup>

Descrição da propriedade	Usufrutuário	Capacidade de produção
Courela de herdade na <i>almorouara</i> dos judeus	-----	3 alqueires de trigo
Courela de herdade no Porto das Donas	Tristão do Vale	6 alqueires de trigo
Herdade de pão na Cabeça de João Frade	Gonçalo Pires Matoso	15 alqueires de trigo
Courela de herdade de pão além do Ribeiro do Franco	Tristão do Vale	5 alqueires de trigo
Herdade de pão acerca das oliveiras	Tristão do Vale	5 alqueires de trigo
Herdade de pão acerca das oliveiras	Beatriz Pereira	5 alqueires de trigo
Lezíria de herdade de pão	Beatriz Pereira	5 alqueires de trigo
Herdade de pão à fonte da Palmeira	Beatriz Pereira	5 alqueires de trigo

<sup>185</sup> *Livro do Almojarifado de Silves (Século XV)*, identificação e transcrição de Maria José da Silva Leal, Lisboa, 1989, pp. 57-60

Descrição da propriedade	Usufrutuário	Capacidade de produção
Herdade de pão atrás das pedreiras	Tristão do Vale	20 alqueires de cevada <sup>186</sup>
Courela de vinha além da ponte, no caminho de S. Miguel	Álvaro Eanes, criado do bispo de Évora	-----
Chão e mato, que em outro tempo foi vinha	Rodrigo Álvares	-----
Courela de pão nas Taipas	Beatriz Pereira	8 alqueires de trigo
Courela de pão na Palmeira	Lourenço Gil	-----

A análise dos quadros 13 e 14 sublinha esta realidade, indiciando que as propriedades sujeitas ao dízimo, porque haviam sido de muçulmanos, se encontravam quase totalmente convertidas pelos seus usufrutuários cristãos em explorações cerealíferas (com predominância para o trigo), sendo mesmo uma dessas parcelas descrita como *chão e mato que em outro tempo foi vinha*. Como o referem A. H. de Oliveira Marques e Teresa Maltez, o espaço não se apresenta geo-climaticamente como o mais indicado para este cultivo, predominando os solos pedregosos e pouco férteis, interrompidos por afloramentos calcários<sup>187</sup>. O processo parece remeter, contudo, para uma alteração de hábitos alimentares, assentes no pão como a principal base nutritiva dos colonizadores cristãos<sup>188</sup>. É certo que a dualidade não é absoluta nem estritamente delimitada. Em Loubite, enfiteutas cristãos, muçulmanos e, em menor grau, judeus, continuam a explorar vinhas e figueirais da Coroa<sup>189</sup>. Contudo, abundam as referências explícitas a este processo de mutação, mencionando-se, mesmo, a transformação da vinha realenga, cujo *adoby* competia à comunidade islâmica de Silves, em *herdade de pão*, que se encontrava, em 1474, emprazada a Beatriz Pereira<sup>190</sup>.

<sup>186</sup> No entanto, "*Esta terra jaz em tal gugar (sic) que nunca se lavra*" – *Idem*, p. 59.

<sup>187</sup>

M<sup>a</sup>. Teresa Nesbitt Rebelo da Silva Maltez, *Os recursos alimentares no Algarve Oriental (séc. XIV)*, diss. de Mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1993, p. 30; A.H. de Oliveira Marques, *Introdução à História da Agricultura em Portugal. A questão cerealífera durante a Idade Média*, Lisboa, 3<sup>a</sup> ed., 1978, p. 85.

<sup>188</sup> Cf. M<sup>a</sup>. Teresa Nesbitt Rebelo da Silva Maltez, *op. cit.*, pp. 30-34.

<sup>189</sup> Cf. *Livro do Almojarifado de Silves (Século XV)*, "*Titulo das vinhas ffigueiraaes e mortoreos e matos que o dicto Senhor ha em Loubite termo da dicta çidade*", pp. 42 –50.

<sup>190</sup> *Idem*, p. 41.

Por outro lado, a conotação dos muçulmanos com a vinha e o figueiral<sup>191</sup> também não se perspectiva em parâmetros incondicionais. De facto, alguns elementos da comunidade dedicam-se igualmente à produção cerealífera, como se verifica com Brafome (Ibrāhīm) Canhestro, Azmede (Aḥmad) Canhestro (consignando, este último caso, a transformação de uma vinha em *courela de pão*), ou ainda, Ale (°Ali) Baboso e Brafome (Ibrāhīm) Parrado, seus irmãos e madrasta. Não obstante, essa actividade encontra-se num claro contexto de subordinação, contrapondo-se a singularidade das courelas ou herdades de pão à pluralidade das parcelas dedicadas à vinha. Exceptua-se, tão somente, Ale (°Ali) Baboso, do qual, três das quatro propriedades, são, efectivamente, aproveitadas para a cultura cerealífera (de trigo e de cevada) e apenas uma para a vinha e figueiras (cf. Quadro 14). Caso singular, que enfatiza a adscrição dos demais muçulmanos a cultivos agrícolas tradicionais, numa continuidade ininterrupta que se perspectiva desde o período anterior à conquista cristã. Mas que afere igualmente das permutas constantes entre os membros das duas religiões, que se projectarão, nos respectivos hábitos alimentares. Fenómeno que, aliás ressalta para Loulé, encontrando-se, em 1424, a *várzea* de Bilhas, emprazada pelo município a um conjunto de muçulmanos, que aí cultivavam trigo e cevada<sup>192</sup>, tendo sido novamente arrematada, em 1488, por Brafome (Ibrāhīm) Vogado como representante de um conjunto de indivíduos, dos quais dois cristãos e outro igualmente muçulmano, o capelão da comuna Azmete (Aḥmad)<sup>193</sup>.

No entanto, a dicotomia entre a *produção agrícola cristã* e a *muçulmana* marca, de forma indelével, as percepções da sociedade coetânea algarvia.

Assim, os procuradores do concelho de Faro alegam que os muçulmanos aí residentes, "*seseenta ataa setenta moradores mouros (...) teem suas herdades de ujnhas e ffigueiraaes per que ujuem E por mjngua E falimento que am aas uezes vendem dante mão alguma fruyta pera ssoportarem ssuas ujdas E adubarem as dictas herdades*

<sup>191</sup> Este processo corrobora, de resto, a observação de Hinojosa Montalvo sobre a importância da vinha em al-Andalus, contrapondo-se a P. Guichard que imputa a extensão da cultura do vinhedo e dos cereais à nova mentalidade e hábitos alimentares introduzidos pelos conquistadores cristãos – cf. José Hinojosa Montalvo, *Los mudéjares. La voz del Islam en la Españã cristiana*, vol. I, p. 185.

<sup>192</sup> A.H.M.L., Livro de Receita e Despesa (1423-1425), fls. 12-12 v.

<sup>193</sup> *Idem*, pp. 249-250

*segundo geralmente teemos esta vida E nom a podemos scusar*". A carestia que se verificara no ano de 1438, levara, contudo, à venda antecipada dessa produção frutícola "a troco de pam" tendo-se, não obstante, evadido alguns desses muçulmanos antes de satisfazerem os seus compromissos. Doadas as respectivas propriedades ao almoxarife Fernão de Seixas, os procuradores solicitam que essas dívidas lhes sejam por ele pagas, pois os ditos mouros com eles "asy vjzjnharom e doutra guisa se nom poderom soportar"<sup>194</sup>.

Para Faro, como para as demais regiões do País (e, como de resto, se analisou para Silves e Loulé), não se verifica uma adscrição absoluta e incondicional do muçulmano à vinha e figueiral, testemunhando o *ager* outro tipo de culturas desenvolvidas pelos mudéjares desse ou doutros centros urbanos. As transacções de propriedade, após o édito de 1496, comprovam, aliás, a diversidade da intervenção agrícola dessa população.

Deste modo, Mofarriche (Mufarriğ) Melizyna e sua mulher Ziza (°Aziza), moradores em Loulé, vendem a D. João de Mascarenhas, fidalgo da casa do rei, e a D. Joana de Noronha, sua mulher, uma horta que detinham em Faro, com seu encargo de foro de 300 rs. a Vasco Martins Moniz, Comendador de Panóias (1497-II-15)<sup>195</sup>. Os mesmos compradores adquirem a Adela (°Abd Allāh) Coroa, sua mulher Moreima (Murayma) e a Mafomade Aboom Barom (Muḥammad b. Hārūn) e a sua mulher Moreima (Murayma) Durão, moradores em Loulé, um ferregeal isento que tinham *nos Ferregeais de S. Pedro*, junto à vila (1497-V-21)<sup>196</sup>.

O que é interessante é, de facto, constatar a percepção que identifica o *muçulmano algarvio* com determinados tipos de culturas, marcando uma longa duração que advém de um período anterior e que estrutura, ainda no séc. XV, a imagética do mouro agricultor, mesmo que, em muitos sentidos, essa realidade se mostre já desactualizada Fenómeno que vincula, desde logo, a

<sup>194</sup> I.A.N./T.T, Chancelaria de D. Afonso V, livro 2, fl. 5. Publicado: *Documentos das Chancelarias Reais Anteriores a 1531 Relativos a Marrocos*, ed. de Pedro de Azevedo, Tomo I, doc. 56, p. 519. Sobre a sua análise e datação cf. Alberto Iria, *O Algarve nas Cortes medievais portuguesas do século XV (Subsídios para a sua história)*, Vol I, Lisboa, 1990, nota 76, pp. 75-76 e p. 78. Diploma citado no capítulo 2, item 2.2.1.

<sup>195</sup> I.A.N./T.T, Arquivo da Casa de Abrantes, nº 120. doc. 2379.

<sup>196</sup> *Idem*, doc. 2376.

singularidade dessa região, cujos parâmetros de permanência de população islâmica (pese ao seu gradual decréscimo demográfico) indubitavelmente inscrevem no espaço algarvio características próprias e diferenciadas do resto do País. E em que as normas canónicas do Islão projectam (embora de modo involuntário) um vector identitário não despiciendo ao dirigir a produção da vinha essencialmente para o fruto seco, ao invés do fabrico de vinho, tarefa que concilia, como já foi referido, o labor de grande parte da população louletana da centúria quatrocentista, independentemente do respectivo credo religioso<sup>197</sup>.

Este cultivo perspectiva, de facto, uma constante na vivência dos muçulmanos portugueses de todo o País. Mudéjares que, de qualquer forma, detêm ou exploram vinhas, registam-se nos termos de Elvas<sup>198</sup> (onde o património *al-Muslimin*, integra fundamentalmente parcelas dedicadas a esse tipo de cultura e a oliveiras), de Évora<sup>199</sup>, de Santarém<sup>200</sup>, de Setúbal<sup>201</sup> ou, ainda, de Lisboa<sup>202</sup>. No entanto, esta produção não parece partilhar do mesmo carácter canonicamente *puro* que se regista no Algarve.

De facto, já no reguengo de Colares, D. Dinis determina a entrega da quarta parte “*de pane de uino de lino de leguminibus et de omnibus allijs fructibus de omnibus herdamentibus*”<sup>203</sup>. Em Lisboa, o contrato de aforamento de uma courela de vinha do rei, prevê que o respectivo enfiteuta, João Garcia, participe com metade da produção, “*conuem a*

<sup>197</sup> O códice referente à produção de passa e figos, controlado pelo concelho, remete para a produção de 67% de cristãos, contra 31% de muçulmanos e 2% de judeus. Cf. Capítulo 3, *item* 3.1.1.

<sup>198</sup> Em 1486 refere-se a compra por um cristão, Vasco Rico, de uma vinha no termo da cidade ao muçulmano Mafamede (Muhammad) Pellameque – I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 13, fl. 94.

<sup>199</sup> Cf., por exemplo: BPE, Casa Forte/Convento de S. Bento de Castris, livro 1, fls. 494 – 495; ADE, Arquivo da Misericórdia, livro 62, fl. 7 v.; *idem*, fl. 65; *idem*, fls. 98 e 145; *idem*, fl. 102; *idem*, fl. 111; *idem*, fl. 136; BPE, Casa Forte/Convento de S. Domingos, maço 2, doc. 26.

<sup>200</sup> Cf., por exemplo: *Chancelarias Portuguesas. D. Duarte*, vol. 1, tomo 2, doc. 1221, p. 429; I.A.N./T.T., Mosteiro de Chelas, maço 5, doc. 82; Colegiada de Santa Maria de Alcáçova (Santarém), maço 3, doc. 41; Núcleo Antigo, nº 335; fls. 58-58v.; Chancelaria de D. Afonso V, livro 29, fls. 148 - 148 v.; *idem*, livro 29, fls. 127 v. – 128.

<sup>201</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 5, fl. 67.

<sup>202</sup> Cf., por exemplo: *Chancelarias Portuguesas. D. Afonso IV*, ed. preparada por A.H. de Oliveira Marques, vol. I, Lisboa, 1990, doc. 300, p. 321; I.A.N./T.T., Mosteiro de Chelas, cad. I, doc. 17, fl. 11; *idem*, caderno C, doc. 1, fls. 1 - 1 v.; Mosteiro de Alcobaça, maço 55, doc. 8.

<sup>203</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria D. Dinis, livro 1, fl. 35; publicado: Pedro de Azevedo, *Os reguengos da Estremadura na 1ª dinastia*, separata de *Miscellânea de estudos em honra de D. Carolina Michaelis de Vasconcellos*, Coimbra, 1930, doc. X, p. 12.



ssaber o vinho branco no lagar E o tinto<sup>204</sup>, aplicando-se as mesmas cláusulas ao muçulmano Mestre Ali (<sup>c</sup>Ali)<sup>205</sup>.

A inserção nos diferentes contextos económicos e sociais parece, pois, determinar variáveis de adaptação das diferentes comunidades muçulmanas, numa dialéctica islão/cristianismo cujos valores normativos e culturais se interpenetram e mutuamente se influenciam. Se o *conservadorismo* demográfico da população algarvia determina a *marca islâmica* na própria produção agrícola da região, já nas demais áreas do País a *marca cristã* sobrepõe-se aos princípios doutrinários islâmicos, envolvendo a população em parâmetros comuns, que naturalmente se reflectirão também nos respectivos hábitos alimentares.

O binómio vinha/figueiral que se regista no Algarve, é substituído nas zonas mais setentrionais, por outras associações de culturas. Na área de Lisboa parece destacar-se a conexão vinha/olival<sup>206</sup> como a mais insistentemente mencionada na documentação. Aliás, a evolução dos parâmetros agrícolas dos muçulmanos lisiponenses configuram um modelo distinto do algarvio. A sua ligação ao cultivo de cereal detecta-se ao longo do séc. XIV, justamente na zona de Sintra, conformando a venda dessas propriedades a cristãos e a fixação nas zonas peri-urbanas também uma mutação do tipo de culturas agrícolas, doravante baseadas essencialmente na vinha e olival. Apetência que, contudo, não se perspectiva como absoluta, mas que parece subordinar os demais cultivos a essa *especialização* mudéjar.

Com efeito, em 1497 verifica-se a transacção de um casal de pão em Monsanto, vendido por Ale (<sup>c</sup>Ali) Láparo, Jufez Galebo (Yūsuf b. Ġalib) e respectivas mulheres a D. Isabel de Sousa<sup>207</sup> e, em 1498, a doação ao Hospital de Todos-os Santos de uma terra de trigo em Alvalade-o-Pequeno, por Ale (<sup>c</sup>Ali) Agudo<sup>208</sup>. Casos únicos, contudo, num universo

<sup>204</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Afonso IV*, vol. I, doc. 298, p. 320.

<sup>205</sup> *Idem*, doc. 300, p. 321.

<sup>206</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Alcobaça, maço 55, doc. 8; *idem*, maço 42, doc. 9; Mosteiro de Chelas, caderno C, doc. 1, fls. 1 – 1; *idem*, maço 65, doc. 1284; *idem*, maço 52, doc. 1034; Chancelaria de D. João I, livro 4, fl. 7 e fl. 113 v.; Mosteiro de S. Vicente de Fora, Livro de Notas de Afonso Guterres (livro 84), fls. 256 – 258; Chancelaria de D. João I, livro 8, fl. 106 v.; Colegiada de Santa Cruz do Castelo (Lisboa), doc. 452.

<sup>207</sup> I.A.N./T.T., Colegiada de Santa Cruz do Castelo de Lisboa, livro 1, fls. 48-49.

<sup>208</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Estremadura, fls. 48 v.- 50 v.

que contempla, para além das courelas de vinha e olival, outro tipo de culturas, nomeadamente a frutícola. Em 1465-1466, o muçulmano Azmede (Aḥmad) Alicante trazia do rei *"hum lugar com sseu assentamento de casas E uinhas E aruores de ffrujto E oliuall E poço aaquem dos marcos de ssacauem"* e Faras *"huma vinha com xbijjo pees d'oliueiras E huma soma de figueiras Juntas no fundo da vinha"*<sup>209</sup>.

A comunidade de Setúbal refere, também, em 1407, *"suas herdades vinhas E olliuaaes Em termo dessa villa"*<sup>210</sup>, o mesmo acontecendo com a comuna de Elvas, em 1410<sup>211</sup>. Em Santarém, conjuntamente com as vinhas ou a associação vinha/olival<sup>212</sup> parece revelar-se uma orientação específica para a produção de azeite, consubstanciada nas várias menções apenas a olivais<sup>213</sup>. Em Moura, ressaltam também as oliveiras em conjunto com azambujeiras<sup>214</sup>. Diferentemente, em Évora, enfatiza-se a relação com a produção cerealífera, consubstanciada na exploração de ferregeais sítios no termo da cidade<sup>215</sup> e de, pelo menos, um pomar, designado como *"pomar de cayde"* (Sa<sup>c</sup>id)<sup>216</sup>. Às *vinhas e olivais* (embora com predomínio para as primeiras) detidos pela comuna de Elvas, junta-se igualmente uma referência a uma *peça de herdade*, da Ordem de Avis, explorada, até 1412, por Ali Focem (ʿAli Ḥusayn).

O muçulmano compareceu perante o Mestre da Ordem, com uma sentença régia contra Gil Domingues Tecerelho e sua mulher Maria Miguéis, sobre *"huma peça de herdade e de huma fonte"*, sita no termo de Elvas, *"em logo que djzem Amoreyra"*. No entanto, *"nom embargando que el todo esto ouuesse d'auer E lhj todo fosse Julgado que el Achaua ora per testemunhas dynas E de creer que a dicta fonte e herdade que Era toda da hordem d'avis E que nom era d'el dicto Aly E que veendo el esto e Auendo A ello conçiencia que Porem el lexhaua A posse e Senhorio que ia da dicta herdade goanhara e ouuera A dicta hordem*

<sup>209</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 319, fl. 45 v.

<sup>210</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 14, fls. 57 v.- 58.

<sup>211</sup> *idem*, livro 25, fls. 125 v.- 126.

<sup>212</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 5, fl. 5.

<sup>213</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Fernando, livro 2, fl. 51; Colegiada de Santa Maria da Alcáçova (Santarém), Maço 6, doc. 101.

<sup>214</sup> Humberto Carlos Baquero Moreno, *Os mudéjares no Portugal Medievo*, Porto, 1994, doc. VI, pp. 33-34; doc. VII, pp. 35-36.

<sup>215</sup> BPE, Casa Forte/ Pergaminhos da Colegiada de S. Pedro de Évora, [126 nºs.], doc. 22 e doc. 83; *idem*, Pergaminhos Avulsos [Vários 22], doc. 22.

*d'avis cuia de dereito Era que a ouuese pera Senpre". Porém, "por as despessas que o dicto facto fezera", pedia por mercê a D. Fernão Rodrigues, mestre da Ordem, que "lhj leixhase Aver este Ano A Raçom de huum pouco de pam que na dicta herdade Era Reuolto do que se na dicta Reuolta que o ouuese el este ano pera sy todo", requerimento que recebeu a anuência do referido mestre "que outrosy lhj quitaua Algumas novidades traspassadas que da dicta herdade ouuera" (1412-I-14)<sup>217</sup>.*

A presença dissuasora do poderoso senhorio impõe-se, mesmo, a uma sentença régia a favor do muçulmano, antecipando este qualquer provável conflito (seguramente desigual) e assegurando, pelo menos, a posse de *um pouco* do cereal já colhido. Aspecto que remete para a diversidade das culturas agrícolas praticadas pelos muçulmanos portugueses, reflectida, de facto, na relação joanina dos direitos régios, que exara as *"vinhas e herdades e olivaaes e figeyraees (...) suas ou alheas ou rendadas per ouro ou per prata ou per outra qualquer maneyra ou modo que seja"*<sup>218</sup>. Mas que não contempla expressamente as culturas de regadio, fenómeno tanto mais relevante quanto, a sociedade de Al-Andalus é também identificada em função da introdução e difusão de complexas técnicas de rega, como se regista, nomeadamente na *huerta* valenciana. Thomas F. Glick define mesmo, para o séc. XI, a fronteira ecológica entre cristãos e muçulmanos, pela contraposição de dois sistemas agrários, o do Norte do Tejo, em que o cereal era dominante, e o do Sul, caracterizado por uma paisagem tipicamente mediterrânea, de vinhas, oliveiras, e *"oasis"* irrigados, em que a cultura cerealífera desempenharia um papel secundário<sup>219</sup>.

Se é certo que, como foi referido, as culturas mediterrâneas continuam a ser apanágio dos muçulmanos portugueses, numa convergência de interesses que respeita, tanto ao período de dominação islâmica, como aos novos senhores cristãos (sem excluir, necessariamente, regimes mistos), mais difícil é percepcionar a associação dessa população à continuidade de técnicas de regadio em território português. No entanto, alguns indícios sugerem uma

<sup>216</sup> BPE, Casa Forte/ Pergaminhos Avulsos [Vários 98], doc. 1.

<sup>217</sup> I.A.N./T.T., Ordem de Avis, maço 9, doc. 804.

<sup>218</sup> I.A.N./T.T., Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fl. 13 v.; publicado: *PMH.Leges*, p. 99.

<sup>219</sup> Thomas F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton-New Jersey, 1979, p. 53.

sobrevivência neste aspecto, pelo menos na região algarvia, embora claramente subalternizada, no discurso escrito, às prioridades de um sistema ecológico em que a vinha se constitui como o principal objectivo de exploração da mais-valia islâmica. Aspecto que se justificará, também, pela fraca pluviosidade desta região.

Em 1408 (III-31), o *hortelão da Horta Nova*, Azemete (Aḥmad) Lousseiro, agrava-se à vereação da câmara de Loulé, pelo facto de, “*como quer que a dicta orta aja nora senpre antigamente foy de a dicta orta aver servydom e logar certos dias augua de Caganay pera regar a dicta orta e faregeaaes*”, não ousando ele “*tomar a dicta auga com temor dos donos dos moynhos que som poderosos e ell he pobre mouro*”, solicitando, pois, “*que lhe fezessem direito*”. As autoridades municipais decidem outorgar *poder e autoridade* ao referido hortelão para que pudesse tomar “*e trazer pera a dicta orta*” a água da ribeira aos domingos, visto “*como os moynhos nom ham de moer ao dicto dia*”<sup>220</sup>.

A situação contrapõe *grosso modo* um sistema de irrigação *islâmico*, em que sobressai a utilização da nora, a uma estrutura agrária *cristã*, em que se destacam os moinhos, atributo de um sistema baseado na cultura cerealífera. Relação que simbolicamente se projecta no discurso do próprio Azmete (Aḥmad) Lousseiro, ao confrontar os *poderosos donos* das moendas consigo próprio, *pobre mouro*, numa hierarquização que, mais que tudo, releva claramente para o domínio social e, concomitantemente, do sistema ecológico *cristão*. Oposição matizada, não obstante, pelo facto de este hortelão ser responsável por uma horta à qual estão adscritos ferregiais, denotando, uma vez mais, a adaptabilidade das comunidades mudéjares aos contextos económicos em que se inserem.

Outros exemplos sobressaem na região algarvia, conectando directamente os mouros forros a uma continuidade das técnicas hidráulicas de regadio, aplicadas nas hortas “*de diversas promagens, regadas por uma fonte e tapadas com taipas e zarvas de rama*”, e expressamente referidas como sendo de “*tempo de mouros*”<sup>221</sup>.

<sup>220</sup> *Actas de Vereação de Loulé (Séculos XIV-XV)*, p. 173.

<sup>221</sup> M<sup>a</sup>. Teresa Nesbitt Rebelo da Silva Maltez, *op. cit.*, p. 83.

Em Agosto de 1250, a doação régia ao chanceler Estevão Anes, dos bens fundiários, sítos em Santa Maria de Faro “e em todo o Algarve”, que haviam sido de Abozaale (Abū Ṣāliḥ) e de sua mulher, Zaforona (Zuhrūna), contempla a menção a casas, vinhas, almuinhas, olivais, figueirais e salinas<sup>222</sup>. Em 1302, D. Dinis doa a Mafomedes Avin Harun (Muḥammad b. Hārūn), alcaide dos mouros de Faro, uma almuinha que ele trazia do rei pela quantia de cinco libras, acrescentando a validade do donativo “*pera todos aquelles que despos ueerem que seiam de uosa linhagem pera todo senpre*” (1302-IV-18)<sup>223</sup>. Em 1394, a *Horta del Rei*, em Loulé, foi aforada a Brafome (Ibrāhīm) Alfarim, sendo, em 1406, trespassada a sua exploração a Brafome (Ibrāhīm) Lixbonim, por o anterior enfiteuta “*ser uelho e nom poder aproueitar a dicta horta*”, e, em 1415, vendida a Álvaro Gomes, escrivão das sisas do referido centro urbano<sup>224</sup>. Adela, (ʿAbd Allāh) mouro de Silves, trazia, em 1383, aforada uma horta do rei, na ribeira de Dorede<sup>225</sup>, como também Mofarriche (Mufarriġ) Melizyna e sua mulher Ziza (ʿAziza), moradores em Loulé, detinham, ainda em 1497, uma horta em Faro, como já anteriormente foi referido.

Parece, pois, que a presença na continuidade de exploração destas técnicas hidráulicas se detecta, apenas, numa fase inicial da ocupação do território algarvio e até finais do séc. XIV<sup>226</sup>, sendo posteriormente absorvida por um sistema ecológico assente noutros pressupostos. A senhorialização do espaço determinará o controlo das próprias águas, voltado prioritariamente, como o refere Teresa Maltez, para os mecanismos de transformação cerealífera, tornando as culturas do regadio largamente subsidiárias das de sequeiro<sup>227</sup>. Mas que não afasta os muçulmanos das técnicas de moagem em difusão, integrando-os, antes, no que parece constituir uma continuidade de um

<sup>222</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso III, livro 1, fl. 106 v.; citado por Alberto Iria, *O Algarve e os Descobrimientos (= Descobrimientos Portugueses*, publ. de João Martins da Silva Marques, Vol. II), tomo 1, Lisboa, 1988, p. 101.

<sup>223</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 3, fl. 19.

<sup>224</sup> Alberto Iria, *op. cit.*, p. 386.

<sup>225</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Fernando, livro 1, fl. 197

<sup>226</sup> Aspecto que se reflecte, por exemplo, num aforamento a Nicolau Joane e a sua mulher Maria Domingues, de uma propriedade régia em Faro, “*hu chamam a horta uelha del Rey*”, com condição de aí fazer uma vinha (1296-VIII-8) – *apud* Alberto Iria, *op. cit.*, p. 289.

<sup>227</sup> M<sup>ª</sup>. Teresa Nesbitt Rebelo da Silva Maltez, *op. cit.*, p. 84 e pp. 100-101.

sistema de aproveitamento hidráulico que advém de um período anterior, consignando-se, nos forais do Algarve, a posse de instrumentos de moagem para o soberano, quer de moinhos (como é o caso de Loulé), quer de azenhas (como em Tavira e Faro)<sup>228</sup>.

Em 1329 (II-15), é aforado a Foteya, mouro forro de Faro, um esteiro de mar, no termo da cidade, para aí construir uma azenha, contra a entrega à Coroa de *um quarto de pão*<sup>229</sup>. No mesmo ano, mas um mês mais tarde, surge novo diploma com as mesmas cláusulas, mas em que se refere que o contrato se efectuara porque fora atestado pelo almoxarife e pelo escrivão que a construção da moenda não prejudicaria as azenhas já estabelecidas de Estevão Martins e de Pero Tomás, o que demonstra a contestação destes últimos à disposição régia<sup>230</sup>. Em Moura, verifica-se mesmo a associação entre um cristão, Vicente Carpinteiro e o alcaide da comuna muçulmana, Brafome (Ibrâhîm), no aforamento, na ribeira de Ardila, de uma azenha que os mesmos haviam recuperado da *sesega velha do rei*, e de moinhos contra o pagamento de 40 libras anuais<sup>231</sup>.

É possível que a mais-valia muçulmana das técnicas hidráulicas de regadio estivesse na base das preocupações régias com a comunidade rural de Colares, referindo-se, de facto, em 1281 a produção frutícola dessa população no pomar do monarca<sup>232</sup>. Similarmente, numa visitação da Ordem de Santiago a Coima, datada do último quartel do séc. XV, exara-se a obrigatoriedade de mouros e judeus explorarem as hortas e pomares da vila<sup>233</sup>. Em Lisboa, é, significativamente, nas zonas imediatamente exteriores à mouraria (na Rua de Benfica e na porta de S. Vicente) onde se registam as menções mais insistentes às almuinhas, aproveitando, de resto, as águas do rego de Arroios e congregando a exploração de enfiteutas muçulmanos e

<sup>228</sup> Sobre a problemática da definição de *azinha* e *moinho* cf.. Teresa Rebelo da Silva, "Azenhas e moinhos no Algarve. Segunda metade do século XIII e século XIV", in *Arqueologia Medieval* 6 (1999), pp. 213 – 223.; A.H. de Oliveira Marques, *Introdução à História da Agricultura em Portugal. A questão cerealífera durante a Idade Média*, pp. 191-195.

<sup>229</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Afonso IV*, ed. preparada por A.H. de Oliveira Marques, vol. I, Lisboa, 1990, doc. 150, pp. 156 – 157.

<sup>230</sup> *Idem*, doc. 164, p. 173.

<sup>231</sup> *Idem*, vol. III, doc. 414, pp. 322 – 323.

<sup>232</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria D. Dinis, livro 1, fl. 35; publicado: Pedro de Azevedo, *Os reguengos da Estremadura na 1ª dinastia*, doc. X, p. 12.

cristãos<sup>234</sup>. De resto, a menção, em 1510, de uma horta do Mosteiro de Santos, de uma nora com seu chafariz, para além de árvores "de toda a sorte", e de casas térreas<sup>235</sup>, oferece um testemunho cabal da extensão das técnicas de regadio de influência árabe ao conjunto do território nacional.

Actividade complementar da agricultura, a pecuária ocupa também um papel na economia dos mudéjares portugueses, se bem que num plano claramente subalterno e pouco reflectido no acervo documental compulsado. As normas legislativas, contudo, não esquecem esta vertente da fiscalidade mudéjar, consignando-se, em 1315 especificamente para a comunidade de Moura, mas com base na consulta do juiz dos direitos reais de Lisboa, Abel Focem (Abū-l-Husayn), o pagamento da quarentena de todo o gado, sendo expressamente mencionados o vacum, ovino e caprino e ainda o dízimo das crias dos animais de tiro, equídeos, asnos e muares<sup>236</sup>. Na declaração joanina reiteram-se estas duas cláusulas, acrescentando-se, contudo, a referência aos camelos<sup>237</sup>, perspectivando, mais do que uma experiência vivenciada em território português, o apego dos legistas ao discurso do direito formal islâmico.

A vertente canónica reflecte-se, também, neste aspecto da economia mudéjar. De facto, as menções incidem apenas sobre a criação de animais lícitos, sendo assinalado para a zona do Além-Tejo e Algarve a criação de gado vacum e caprino, nomeadamente em Avis e Loulé<sup>238</sup>. Aspecto tanto mais relevante para estas comunidades, quanto a própria preparação da carne para consumo participa de uma cosmogonia islâmica, que implica o abate *canónico* dos animais, com a invocação do nome de Deus e o dessangramento da carne. Desta forma se justificam as constantes menções a currais e a talhos adscritos às mourarias, em que, por vezes, como se regista em Elvas, participam os membros das duas comunidades minoritárias, para as quais coincidem os

<sup>233</sup> I.A.N./T.T., Colecção Especial, Ordem de Santiago, maço 1, doc. 1, fls. 12 v. – 13.

<sup>234</sup> Cf. Maria Filomena Lopes de Barros, "A Rua de Benfica da Mouraria (actual Rua do Benfornoso) – sécs. XIV-XVI", in *Olisipo* 8 (Maio de 1999), II série, n pp. 28 – 38.

<sup>235</sup> I.A.N./T.T., Gaveta 21, maço 1, fl. 71

<sup>236</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 3, fl. 90, Cf. Capítulo 1, *item* 1.2.

<sup>237</sup> I.A.N./T.T., Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fls. 12.; publicado *PMH-Leges*, pp. 99; I.A.N./T.T., Gaveta 10, maço 12, doc. 17, fl. 10 v.

<sup>238</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I (1357-1367)*, ed. preparada por A.H. de Oliveira Marques, Lisboa, 1984, doc. 1020, pp. 483-484; A.H.M.L., Livro das Vereações (1492-1495), fl.

preceitos comuns de licitude e de abate e preparação dos animais. É, pois, provável, que os próprios colectivos, pelo menos em algumas zonas do País, se encarreguem do abastecimento interno, como parece reflectir-se para Loulé, em que se mencionam as cabras “*que se criam na dicta villa e mouraria*”<sup>239</sup>, ou para Lisboa, na referência ao *curral dos mouros*, sito na zona exterior da mouraria.

Aliás, o vector islâmico parece marcar, igualmente, os hábitos alimentares da população meridional portuguesa neste particular. De facto, a recorrência às carniçarias muçulmanas por parte da população cristã encontra-se atestada em alguns núcleos urbanos do Além-Tejo.

Em Elvas, na segunda metade do séc. XV, pontifica um talhante judeu na carniçaria da mouraria, Josepe Abon, recorrendo a população cristã a este estabelecimento para comprar carne (1466-III-26)<sup>240</sup>. Em Avis, os representantes municipais agravam-se ao soberano pelo facto de haver “*duas carniçarias em a dita villa huma dos grandes E outra dos pequenos*”, sendo, no entanto, “*a ujla he tam pequena que de caualeiros nom passam de tres atee quatro E escudeiros nam pasam de xb ate vjnte pouco majs ou menos*”. Por essa razão, “*os pequenos acham carne çertos que lhes cortam vacas E porcos E os grandes nom acham nenhuum por que nom podem comer carne que pase de bode carneiro ou cabra E por este Respeito nom podem achar carniçeiro saluo se se ajuntarem com a cumua dos judeus e mouros E com todos nom acharam se nom quem corte bodes E cabras E asy os boons comem bode E os pequenos vaca*” (1482-I-18)<sup>241</sup>.

E se “*todallas ennouaçoes criam escandallo*”, como alegam, a elite social de Avis parece remeter-se, se bem que involuntariamente, a uma islamização/judaização forçada, no que a estas práticas especificamente se refere, excluindo decisivamente o porco da respectiva dieta alimentar...

65 v.; *Actas de Vereação de Loulé (Séculos XIV-XV)*, p. 181. Sobre Loulé cf. Capítulo 3, item 3.1.

<sup>239</sup> *Actas de Vereação de Loulé (Séculos XIV-XV)*, p. 181.

<sup>240</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 14, fl. 58.

<sup>241</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 22, fls. 64 - 64 v.; Livro 2 de Odiana, fl. 22.



Ainda no sector primário, a pesca parece constituir uma actividade importante para os muçulmanos do Algarve, região donde, de resto, se assinalam os únicos testemunhos expressos desta faina envolvendo população islâmica<sup>242</sup>. Faina que, significativamente, não é reflectida na sistematização joanina dos direitos régios, parecendo, de facto, implicar uma particularidade económica dos muçulmanos algarvios ou, pelo menos, indiciar uma escala de participação neste sector muito superior à da demais população islâmica do País<sup>243</sup>.

Com D. Dinis são mencionados os mouros de Tavira, acusados pelo porteiro do monarca de *lhes furtarem o pescado*, para evitarem o pagamento da dízima, infracção que lhes seria doravante imputada como furto (*“vunde uos mando que aaquel a que o acharem furtado que o anouee come de furto”* – 1282-III-23)<sup>244</sup>. Em 1383 (VI-27) os extensos agravos das comunas de muçulmanos de Silves, Faro, Tavira e Loulé contemplam a acusação, aos oficiais régios e concelhios e aos moradores cristãos em geral, de entrarem à força nas suas *barcas* e de lhes tomarem *“os pescados e marisco e caças que matam pera seus trabalhos”* e, ainda, das posturas municipais que os obrigam a vender esses produtos *a tempo certo e em lugares certos*. O monarca, *“porque sse desto a nos segue grande desserujço e dano a nos e aos nossos direitos”*, ordena que qualquer que entrar nas *barcas* dos muçulmanos contra a vontade destes, pague três libras e, apoderando-se do produto da pesca, o dobro dessa quantia, o pagamento do pescado em *tresdobro* e a pena de oito dias de cadeia, sanção que igualmente se aplicaria aqueles que lhes tomassem *“ho pescado ou marisco e caças”* quando transportado por terra. Também lhes é autorizado, não apenas

<sup>242</sup> Alberto Iria sublinha já a relevância de que se revestiria a pesca da baleia no período anterior à conquista do território, consignando, as disposições foralengas de Tavira, Faro, Loulé, Silves e Castro Marim (tanto no diploma de 1277, como no posterior de 1282), a apreensão régia dos direitos sobre a baleação, assim como a participação dos muçulmanos nas actividades piscatórias, depois da conquista do território – Cf. Alberto Iria, *O Algarve e os Descobrimientos*, p. 209.

<sup>243</sup> Com efeito, nos capítulos de Santarém de 1442, refere-se o facto de os rios serem *“comuns a todo o poboo christãos e mouros e judeus que em elles querem pescar asy como o Tejo”* (*Documentos das Chancelarias Reais anteriores a 1531 relativas a Marrocos*, ed. de Pedro de Azevedo, tomo I, 1915, p. 536), sugerindo uma generalizada faina piscatória, de pequena escala e a nível fluvial.

<sup>244</sup> DP, vol. I, Lisboa, 1988, doc. 19, p. 13.

relativamente ao pescado, mariscos e caça, como ainda às *calçaduras* “e das outras cousas que per suas endustrias fezerem”, a venderem esses produtos “a quem quiser e por bem teuerem e por os preços que sse com os compradores avieerem”, quando e onde o desejarem, não se aplicando aos muçulmanos as posturas e almotaçarias municipais<sup>245</sup>.

No entanto, as disposições régias não parecem ter sido acatadas, já que, no reinado seguinte, as queixas se tornam a repetir, pelo menos no que à comuna de Tavira se refere, insistindo-se, entre outros agravos, nos continuados abusos dos cristãos que tomavam as *calçaduras e pescados*, ou que pagavam por estes quantias irrisórias (“E sse lhes alguuma coussa dacto he tam pouco que o pescado que vall vimte rreaes nom lhe dão çinquo de gissa que por esto que lhe asy fazem nom podem ssoportar sua vida nem podem auer mantimentos”). D. João I determina novas medidas (embora sublinhe o respeito pelas cartas régias anteriores), estabelecendo a prisão dos infractores e o pagamento *anoveado* dos produtos confiscados (duas partes das quais seriam para os muçulmanos e sete para o monarca), competindo ao almoxarife a aplicação retroactiva desta legislação. O diploma, em conjunto com outro da mesma data, será objecto de confirmação por D. Afonso V (1477-X-8) e D. João II (1486-I-5), denotando a continuada premência desta problemática para a comunidade de Tavira<sup>246</sup>.

#### 4.2.2. Sector secundário

Em tanto que o *mouro agricultor* marca a paisagem rural, o *mouro* mesteiral singulariza também o panorama urbano meridional, como de resto, a própria problemática da propriedade o indicia. A integração destes artífices remete, aliás, para uma partilha de espaços comuns com cristãos, vinculando a sua importância neste aspecto da vida económica, uma sociabilidade estruturada no pragmatismo de uma horizontalidade corporativa, que se impõe mesmo às leis canónicas e às ordenações do Reino relativas ao estrito

<sup>245</sup> *História Florestal, Aquícola e Cinegética. Colectânea de Documentos existentes no Arquivo Nacional da Torre do Tombo – Chancelarias Reais*, direcção e selecção de C.M.L. Baeta Neves, vol. I, doc. 186, pp. 165-168.

confinamento das minorias religiosas em bairros próprios e apartados<sup>247</sup>. Aspecto que, traduzindo-se a nível geral nas centúrias trecentista e quatrocentista, remete, contudo, em alguns casos, para uma estruturação precoce de vivências mistas que, como no caso de Elvas, recua ao séc. XIII. Assim, e pese ao silêncio dos forais neste particular (de facto, rigorosamente dominados pela problemática agrícola) é possível concluir da prioridade, pelo menos por parte do soberano, também concedida à actividade artesanal, e da consequente continuidade de técnicas pretéritas, advindas do período anterior de dominação islâmica – às “*omnes tendas quas reges sarracenis tenebant tempore sarracenorum*”, dos forais do Algarve, agrega-se a correspondente mão-de-obra que permite a exploração efectiva desses meios de produção.

A olaria e a produção de sapatos parecem constituir uma especialidade mudéjar no conjunto dos centros populacionais em que se verifica a existência de muçulmanos<sup>248</sup>, e que, de resto marca singularmente o feito onomástico, na geração contemplada ou numa das anteriores (cf. Quadro 8). A segunda dessas actividades parece, mesmo, perfilar-se como fulcral para a própria definição do grupo muçulmano, sendo especificamente referida nos agravos supra-mencionados das comunas do Algarve e igualmente nos de Beja apresentados ao monarca por D. Álvaro, que especificam “*sua calçadura e lauores*” (1474-XII-13)<sup>249</sup>. Igualmente em Loulé se particulariza, em inícios do séc. XV, o grupo dos *mouros sapateiros* autorizados a trabalhar nas suas tendas aos domingos<sup>250</sup>, registando-se, em Elvas, um muçulmano designado como *vedor dos sapateiros* em 1450<sup>251</sup> e, em Avis, a autorização a um cristão

<sup>246</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 8, fls. 147 - 147 v.

<sup>247</sup> Cf. Capítulo 2, item 2.3.2.2.

<sup>248</sup> Na primeira actividade, convém fazer a distinção entre a produção oleira, propriamente dita e a comercialização do produto final. Por vezes essa distinção é referenciada: em Alenquer regista-se a menção a “*huuma tenda que he na dicta villa que suya trazer huum mouro na qual vendia louça*” - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 8, fls. 61 - 61 v. - e, em Évora, refere-se a *Rua onde vendem a louça - Chancelarias Portuguesas. D. Duarte*, vol. 1, tomo 2, doc. 1086, p. 326. No entanto, e pese a esta prevenção, é difícil, com base na documentação escrita, traçar os limites entre as duas actividades.

<sup>249</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 17, fls. 39 v. - 40.

<sup>250</sup> *Actas de Vereação de Loulé (Séculos XIV-XV)*, p. 99.

<sup>251</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 34, fl. 175 v.

para aprender esse ofício, durante dois anos, com um mouro sapateiro desse centro urbano (1473-X-26)<sup>252</sup>.

Contudo, os aforamentos na Rua da Sapataria de Beja remetem, algumas vezes, explicitamente para oleiros<sup>253</sup>, numa relação entre os dois mesteres que também se encontra em Elvas<sup>254</sup>, Alenquer<sup>255</sup> Évora, ou mesmo Lisboa. Os dois últimos casos merecem, não obstante, uma referência especial, pelo acervo documental conservado que permite perspectivar a inserção desses mesterais na vida económica dos respectivos centros urbanos. Em ambas, a importância da olaria foi sobejamente demonstrada em análises anteriores<sup>256</sup>, registando-se, mesmo, em Lisboa, a continuidade de um importante foco industrial oleiro justamente na zona da mouraria, ainda em 1552<sup>257</sup>.

Em Évora as posturas do município, de finais do séc. XIV, consignam a primazia dos mudéjares eborenses noutras actividades, visíveis através de um complexo e moroso processo de tabelamento de preço dos produtos manufacturados, conduzido pelas autoridades comunais. Processo que, necessariamente, configura uma interacção entre os oficiais do concelho e os representantes dos principais mesteres urbanos, confrontando também os muçulmanos da cidade, como procuradores de actividades especializadas dentro do ofício da confecção de calçado.

Assim, para a *calçadura da vaca* são convocados, numa primeira fase, Algaraminho e Azamede (Aḥmad) “*mouros çapateyros E pprocuradores dos mouros çapateyros da dicta çidade (...) presente tacoto mouro veador da callçadura da dicta vaqua*”. Perante os vereadores, “*talharom a dicta callçadura*”, tendo aqueles, “*de prazer e consentimento dos sapateiros*”, estabelecido a postura dos preços aos 16 de Julho de 1379.

<sup>252</sup> *Idem*, livro 33, fl. 44 v. O resumo do documento encontra-se em: Henrique de Gama Barros, “Judeus e Mouros em Portugal em tempos passados”, in *Revista Lusitana*, 35 (1937), item 26, p. 195.

<sup>253</sup> Uma carta de aforamento de uma tenda régia na Rua da Sapataria, datada de 1389-III-3, é feita ao oleiro Jufez (Yūsuf), referindo, nos limites da propriedade, outro oleiro muçulmano, Focem (Ḥusayn) – I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João I, livro 2, fl. 12.

<sup>254</sup> Cf. I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 4, fls. 9 v. – 10; Chancelaria de D. Afonso V, livro 34, fl. 175 v.; livro 6, fl. 19 v..

<sup>255</sup> Cf. Chancelaria de D. Afonso V, livro 34, fl. 212 v. e livro 8, fls. 61 - 61 v. Neste último caso trata-se “*d’huuma tenda que he na dicta villa que suya trazer huum mouro na qual vendia louça*”.

<sup>256</sup> Cf. Capítulo 2, item 2.3.2.1 e item 2.3.2.2. e Capítulo 4, item 4.1.

No entanto, o processo não se quedou por esta decisão, tendo sido objecto de nova avença com os mouros sapateiros, desta feita representados pelos procuradores Almourinho e Passarinho e pelo vedor Cântaro, consagrando o aumento do produto final, justificado pelos preços mais elevados da *“tragra dos coyros de machado”*. Novamente, em 7 de Julho de 1380, estabelecem-se, *“a prazer dos mouros sapateiros”*, novos preços, e outras precisões na tabela estipulada, nomeadamente no que aos custos do conserto do calçado se referia. Não obstante, e pese a estes acertos, o problema do couro das vacas voltou a ser levantado em vereação aos 22 de Junho de 1382, considerando as autoridades municipais que *“os coiros das vacas Eram E os dauam muj rrefeçees”*, razão que levou à diminuição dos preços de alguns dos produtos tabelados, desta feita sem a participação dos muçulmanos que, convocados à câmara, se recusaram a comparecer (*“E forom a ello negregentes”*). Em 4 de Julho do mesmo ano, contudo, chegou-se a uma nova avença com os procuradores muçulmanos, Almourinho, Algaraminho e Aben Calez (Ibn <sup>c</sup>Ayş / Ya<sup>c</sup>is), consignando outra tabela de preços a contento destes mesterais, com o correlativo aumento do custo dos produtos manufacturados<sup>258</sup>.

Também problemáticos, embora num grau muito menos acentuado, se revelam os acordos, com os mesmos mouros sapateiros, sobre as *calçaduras* de gamo e de cervo, cujos valores, estabelecidos pela vereação não deixaram de ser objecto de contestação. De facto, em ambos os casos os mesterais alegam *“que Reçebiam grande perda na dicta callçadura que a dauam rrefeçe”*, alcançando, para o calçado de cervo uma primeira subida de preços em data não determinada, e uma segunda em 7 de Julho de 1380, em que os vereadores mandaram acrescentar um soldo *“a cada huum por os dictos lauores”*, o que também foi aprovado para o par de calçado de gamo,<sup>259</sup>

<sup>257</sup> Virgílio Correia, *Azulejos*, Coimbra, 1956, p. 122.

<sup>258</sup> ADE, Livro Primeiro de Posturas, fls. 36 v. – 39; publicado parcialmente: Gabriel Pereira, *Documentos Históricos da Cidade de Évora*, Lisboa, 1998, pp. 156 – 158.

<sup>259</sup> *Idem*, fls. 39 – 41.; publicado parcialmente: Gabriel Pereira, *Documentos Históricos da Cidade de Évora*, pp. 156 – 158.

A capacidade negocial e reivindicativa dos muçulmanos sapateiros de Évora revela-se, pois, como extremamente significativa face ao aparelho concelhio, que acaba por ceder a todas as suas exigências. Aspecto, tanto mais excepcional, quanto se perfila como o único processo sujeito a uma contestação tão insistente, inscrito num código que, de facto, recolhe os procedimentos similarmemente conduzidos com os demais mesterais da cidade. A produção desses artifices, em calçado de pele de vaca, de gamo e de cervo contrapõe-se aos sapateiros cristãos “*de linha*”, de “*pele de cabrões*” e de “*peles em cabelo de cordovães machos*”, remetendo para uma especialização, nomeadamente em produtos de luxo, que justificaria o poder contratual demonstrado. De resto, os muçulmanos encontram-se ainda presentes nas negociações relativas ao tabelamento dos preços da actividade metalúrgica, mas noutro contexto e em parceria com os representantes da minoria judaica e da maioria cristã.

Os ferreiros, representados pelo procurador mouro Ali (‘Ali) e pelo judeu, Isaque Orelha, “*procuradores dos judeus E mouros ferreiros da dicta Cidade*”, eram acusados pelo município de cobrarem “*preços grandes E de fora de gujssa e de seu prazer*”. Convocado perante esses procuradores e os vereadores do concelho, o ferreiro Ascenso Eanes relatou o processo de fabrico (de ferros de arado, enxadas e ferraduras), com os correlativos custos de produção e de mão-de-obra envolvida. O depoimento, registado por escrito, foi lido posteriormente aos procuradores mouros, Ale (‘Ali) e Mafomede (Muhammad) e aos judeus, Isaque e Abraão, que contestaram as declarações do cristão, alegando “*que nom podia sser que se fezesem [as dictas ferramentas] polla guisa que o elle dizia mais deziã que teuesem por bem de talhar com elles E dando lhes ganho aguisado que elles prestes Eram serujr o dicto conzelho*”. As autoridades comunais concordaram com a proposta, e convocaram Geraldo Geraldês para trabalhar cinco arrobas de ferro “*em cinco cousas de llauores*”, labor fiscalizado em 23 de Setembro de 1380 e que, finalmente, permitiu o tabelamento final desses produtos<sup>260</sup>.

<sup>260</sup> *Idem*, fls. 41 v. - 44.; publicado parcialmente em Gabriel Pereira, *Documentos Históricos da Cidade de Évora*, Lisboa, 1998, pp. 156 – 158.

É de referir que, nesta actividade, os judeus detinham o monopólio da produção de pregos “*cabraaes*”, remetendo, uma vez mais, para a existência de nichos ecológicos particulares, capazes de garantir uma prestação de sucesso das comunidades na progressiva complexificação do processo produtivo urbano. O grupo como tal define-se, pois, também em função de actividades especializadas, evitando, assim, um sistema concorrencial com os demais colectivos da cidade. É certo que, para os oleiros muçulmanos, esta estratégia gorou-se com a intervenção do município, determinando uma clara subjugação às áreas de produção por ele delimitadas, e uma integração num regime corporativo mais evidentemente abrangente, porque obrigatoriamente partilhado com cristãos, nomeadamente em termos espaciais de produção e de comercialização dos produtos cerâmicos. Processo que, contestado pelos mesterais muçulmanos, parece ter-se completado nos anos 60 da centúria trecentista, com o aval da Coroa à actuação do município<sup>261</sup>, relegando esses artifices a uma equiparação com os seus congéneres profissionais, independentemente do respectivo credo religioso. E, este aspecto, que parece revelar uma prática comum das técnicas oleiras<sup>262</sup>, retira, necessariamente, o poder negocial, demonstrado pela categorização expressa dos *sapateiros* e *ferreiros muçulmanos* da cidade, afastando, na década de oitenta, qualquer representatividade daqueles mesterais junto às autoridades concelhias, que, no campo da olaria, recorrem apenas a representantes cristãos. Paradoxalmente, a assimilação económica pressupõe o desvanecimento dos referentes identitários, pelo menos no discurso exterior ao grupo, vector que igualmente se afere para Elvas, Beja ou Santarém, na partilha de espaços comuns de labor e de comercialização entre oleiros muçulmanos e cristãos<sup>263</sup>.

Em Lisboa, contudo, este aspecto só se verificará tardiamente (a partir de finais do séc. XIV) em função do centro gravitacional oleiro representado exactamente pelo bairro da mouraria da cidade, que determinará, mesmo a

<sup>261</sup> Cf. capítulo 2, *item* 2.3.3

<sup>262</sup> Que deve ter sido profundamente marcada pelas técnicas árabo-muçulmanas, como se depreende do número significativo de vocábulos árabes ligados à olaria, e referidos por Carolina Michaëlis, como, por ex., albarrada, alcadefe, alcatruz, alguidar, aljofaina, almofia, almarraz ou atanor – *apud* Armando Vieira Santos, “A Cerâmica em Portugal”, in *Arte Portuguesa. Artes Decorativas*, dir. de João Barreiros, Lisboa, [s.d.], p. 122.

<sup>263</sup> Cf. capítulo 2, *item* 2.3.3

urbanização da Rua de Benfica e da Rua das Olarias, no Arrabalde Novo<sup>264</sup>. Aliás, nesta cidade, a importância dos oleiros muçulmanos materializa-se no número dos que se dedicavam a este mester, que alcança uma percentagem de 30,5% do total das referências ao sector secundário, contra 28% do trabalho em fibras (praticado pelos tapeteiros, esparteiros, esteireiros e cordoeiros), 17,1% das actividades ligadas aos metais, 3,7% de sapateiros, 2,4% de albardeiros, a mesma percentagem de vidreiros e, ainda, um azulejador e um foleiro da casa da moeda<sup>265</sup>.

No entanto, a elite desta comuna consubstancia-se através de uma outra especialização, a tapeçaria, vinculando os tapeteiros muçulmanos como um grupo privilegiado dentro da própria comunidade islâmica da cidade, desde, pelo menos, o reinado de D. João I. Efectivamente, os diplomas de D. Duarte constituem uma confirmação de imunidades anteriormente outorgadas, incluindo muito frequentemente uma cláusula que directamente alude a uma realidade pretérita (*“Esta mercê lhe fazemos porquanto nos mostrou outro tal privilégio de confirmação que lhe foi dado por el-rei meu senhor e padre cuja alma Deus aja”*). Atitude excepcional do poder central, não apenas dirigida aos *mestres de fazer tapetes com tenda por si em que lavram*, que gozam de uma total imunidade tributária, como também ao encorajamento da reprodução desses artífices e da perpetuação das técnicas tapeteiras, alargando-se essas imunidades aos dependentes desses artesãos (cf. Anexo – Quadro 6).

Assim, na carta de Caçome (Qāsim), filho de Mafamede (Muḥammad) Láparo (1434-XII-27, confirmada em 1440) refere-se que os *“criados que lavrarem em os dictos tapetes (...) os nom costringam pera nenhuma das dictas cousas”*<sup>266</sup>, cláusula que se repete na de Adela (°Abd Allāh) Sevilhão (1434-I-7, confirmada em 1442-V-5), dirigida ao corregedor, juizes e alcaide da comuna (*“se el tener creados que el ensynar a fazer os dictos tapetes que os nom costringaaes nem mandees costringer enquanto lavrarem com o dicto Adella Sevilhão em o dicto officio”*)<sup>267</sup>. Mais explicitamente se reitera o mesmo item no diploma de Caçome

<sup>264</sup> Cf. capítulo 2, item 2.3.2.1.

<sup>265</sup> Maria Filomena Lopes de Barros, *A comuna muçulmana de Lisboa (sécs. XIV e XV)*, Lisboa, 1998, pp. 90 e. 92.

<sup>266</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 20, fl. 146 v.

<sup>267</sup> *Idem*, livro 2, fls. 31 v. – 32.



(Qāsim), filho de Mafamede (Muḥammad) Lobo (confirmado em 1449-VI-9): *“Outrosi queremos que os criados que tiver a que ensinar a fazer os tapetes enquanto com elle lavrarem sejam escusados das coussas sobre dictas sem outro nenhuum embargo que huuns e outros a ello ponhaaaes”*<sup>268</sup>.

Em 1437-VII-13, esta necessidade dos mestres tapeteiros surge muito claramente expressa num requerimento do já mencionado Mafamede (Muḥammad) Lobo, alegando que *“a elle sam muyto compridoiros dous moços pera os aver de emsinar ao dicto officio”* e obtendo do soberano, em carta endereçada ao alcaide da comuna de Lisboa, que aqueles lhe sejam entregues, *“e depois que os elle tiver em seu poder e os emsinar mandamos e defendemos que nenhum lhos nom tome nem emgalhe nem leve pera nemhumas partes que sejam (...) e depois que elle tiver emsinados os dictos dous moços mamdamos que lhe dem outros dous e os que tiver emsinados que façam seus proveitos vivemdo per sy ou com quem per bem tiverem e depois que tiver emsinados estes outros dous dem lhe outros dous e asy lhos vão damdo pella maneira susso dicta”* (diploma confirmado em 1471-III-3)<sup>269</sup>.

A protecção da Coroa nunca abandonará este grupo profissional (pese à contestação do comum da cidade), sendo ainda em 1492 (VI-2) globalmente confirmados os seus privilégios por D. Manuel<sup>270</sup>, num processo que remete para um gosto estético *orientalizado* das camadas dirigentes da sociedade quatrocentista portuguesa, para as quais se escoariam esses produtos de luxo. De facto, uma das prerrogativa que distingue os tapeteiros olisiponenses dos demais privilegiados era a permissão de se dirigirem *Além-Mar*, para adquirirem as tintas e as *outras coisas que cumpriam para seus officios*, dando por si fiadores, como é o caso de Adela (°Abd Allāh) Sevilhão - cujo diploma contempla a autorização para ir com mais um homem, ou mandá-lo sob seu serviço - ou, mesmo, sem a apresentação dos mesmos, como se regista nas demais cartas de privilégio, que incluem as viagens do tapeteiro privilegiado e

<sup>268</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 34, fl. 111 v.; publicado: Sousa Viterbo, *Artes Industriais e Industrias Portuguezas. Tapeçaria*, Coimbra, 1902, pp. 21-22.

<sup>269</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 16, fl. 70 v.; publicado: Sousa Viterbo, *op. cit.* pp. 22-23.

de mais um elemento, funcionando o primeiro como garante do último (cf. Anexo I – Quadro 6.1.). Não obstante, o progressivo controlo da mobilidade populacional dos muçulmanos, irá contornar esta situação, sendo incluída a partir da década de 40 da centúria quatrocentista, nas confirmações régias outorgadas pelo regente D. Pedro, a restrição da saída desses tapeteiros que passariam a necessitar, como a demais população islâmica, de uma prévia autorização para as suas deslocações (cf. Anexo I – Quadro 6.1.).

Para além destas actividades artesanais, as mais marcantes no desempenho mudéjar, regista-se, ainda, a proficiência muçulmana em toda uma variedade de ofícios mecânicos, não só visível nas comunas como também na dispersão desses elementos pela zona meridional do País, com particular incidência nos concelhos do Alentejo oriental. A retracção demográfica a partir da segunda metade do séc. XIV e as necessidades dos municípios apelam, como já foi previamente analisado<sup>271</sup>, para a inserção de mestres artesãos, judeus ou muçulmanos, muitas vezes com o estatuto de vizinhos, relevando a sua importância fundamental sobretudo nas pequenas comunidades do interior.

As técnicas construtivas constituem outro sector de participação muçulmana, perfilando-se também como uma actividade remunerada, para além dos serviços compulsórios a que, neste campo, as comunidades islâmicas se encontram constringidas<sup>272</sup>. É de sublinhar, contudo, que a marca da arquitectura mudéjar, visível sobretudo em Castela, mas também em Aragão<sup>273</sup>, e que se perspectiva desde o séc. XII, não aparece tão claramente configurada no património construído da zona meridional portuguesa. A História da Arte recupera, para a arquitectura do gótico tardio alentejano, o designativo de *mudejarismo*, associando-o ao apogeu da corrente *espanhola*<sup>274</sup>. Paulo Pereira defende a sua constituição em finais do séc. XV e inícios do XVI, caracterizando-o como um *corpus* ornamental, em que o tratamento plástico de

---

<sup>270</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 33, fl. 95 v.; publicado: Sousa Viterbo, *op. cit.*, pp. 17-18.

<sup>271</sup> Cf. Capítulo 2, *item* 2.1.

<sup>272</sup> Cf. Capítulo 3, *item* 3.3.4.

<sup>273</sup> Como se verifica, por exemplo nas denominadas torres mudéjares de Teruel, consideradas actualmente património mundial.

determinados materiais (tijolo, ladrilho de pavimento, cerâmica esmaltada ou azulejo, madeira- arte de alfarge- ou gesso) resulta como *um sistema ornamental* de pleno direito<sup>275</sup>.

Embora os testemunhos escritos sejam poucos e não adquiram a relevância que, por exemplo, se verifica na ampliação de Madrid, na segunda metade do séc. XV, totalmente protagonizada por alarifes mudéjares<sup>276</sup>, registam-se, alguns elementos significativos neste sector económico. O mais expressivo consubstancia-se no castelo do Alandroal, possivelmente de finais do século XIII, o qual perpetua a memória do seu arquitecto mudéjar, o *mouro* mestre Calvo, numa lápide inscrita na torre de menagem que consigna, numa espécie de aljama invertida, o lema dos reis de Granada (“*wa lā gālib ’illā ’Allāh*”) em caracteres latinos, a que se segue a respectiva interpretação em português<sup>277</sup>. Da centúria anterior, a inscrição árabe da Sé Velha de Coimbra gravada na face exterior da parede norte da nave, junto ao transepto, parece consignar, igualmente, a participação de um arquitecto muçulmano, embora para alguns autores, se possa também dever a um moçárabe<sup>278</sup>. Não existem posteriores menções escritas a alarifes islâmicos, verificando-se, contudo, em finais da centúria quatrocentista, que a delegação das responsabilidades pela conservação e manutenção do paço régio de Évora recai sobre um muçulmano aí residente.

Em 1491, Azmede (Aḥmad) *Carpinteiro*, “*por o que sabe de Carpentarja E pedrarja*” é nomeado pazeiro, sendo-lhe atribuído anualmente um móio de trigo e dois mil reais, assim como “*todallas outras honrras liberdades que tem os nossos pazeiros E almuxarifes dos paços de nossos Regnos*”<sup>279</sup>.

<sup>274</sup> Paulo Pereira, “O problema do mudejarismo”, in *História da Arte Portuguesa*, dir. de Paulo Pereira, vol. II, Lisboa, 1995, p. 39.

<sup>275</sup> *Idem*, p. 40.

<sup>276</sup> Cf. Juan C. Miguel, “Los alarifes de la villa de Madrid en la Baja Edad Media”, in *IV Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, 1990, pp. 27-37.

<sup>277</sup> Cf. António Rei, “A epigrafia ‘Legali’ do Castelo do Alandroal”, in *História 172* (Fevereiro 1994), Lisboa, pp. 80-85.

<sup>278</sup> Esta é a posição de Nykl, embora Borges Coelho considere dever-se a “um mestre arquitecto ou canteiro árabe” – *Portugal na Espanha Árabe*, Organização, Prólogo e Notas de António Borges Coelho, Vol. I, Lisboa, 1972, p. 11. Mário Barroca entende como mais plausível esta última hipótese, até pelo conteúdo da inscrição: “Escrevi isto como recordação permanente do meu sofrimento. A minha mão perecerá um dia, mas a grandeza ficará” – Mário Jorge Barroca, *Epigrafia medieval Portuguesa (862-1422)*, vol. III, Lisboa, 2000, p. 66.

<sup>279</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 9, fl. 113 v.

Excepcionalidade dentro do panorama das comunidades islâmicas portuguesas da época, e que, para mais, se situa no principal centro urbano do mudejarismo artístico português. No entanto, esta personagem parece ser de origem forânea, tendo-lhe valido as suas habilitações neste sector uma situação destacada no centro urbano de que se tornou morador, mesmo antes da sua nomeação para o cargo.

Efectivamente, em 1466 (IX-17) o coudel-mor Fernão de Silveira intervém a favor de um Azmede (Aḥmad) Castelão, por ser *“muj bo carpjnteiro E neçesario a dicta çidade”*, conseguindo a sua total imunidade tributária (cf. Anexo – Quadro 6). A isenção nos serviços corporais é, aliás, justificada pela constante contribuição nas obras da cidade (*“posto que os ofjçiaes da cumuna ordenem allgumas cousas que ajam de serujr allguns mouros porquanto por seu ofjçio lhe he neçesarjo andar em allgumas obras pella çidade E o nom poderia asi fazer como os outros mouros”*), percurso que justificaria a sua posterior indigitação como panceiro. O final do diploma consigna, novamente, o seu estatuto de *“bom ofjçial he neçesario aa dicta çidade”*, acrescentando o facto de *“ser estrangeiro”*<sup>280</sup>, aspecto que, em conformidade com a designação aposta ao nome, remete para a origem castelhana deste indivíduo.

Em outros aspectos se constata, contudo, a participação mudéjar isolada ou conjuntamente com os restantes membros da população.

Em 1404, o concelho de Loulé entrega a Brafame (Ibrâhîm), *filho do creligo*, a quantia de 300 libras, *“pera os mestres que am na tore da Porta de Faram de que o dicto mouro he vedor”*<sup>281</sup>. Nas obras de um lagar de vinho do Mosteiro de Chelas, regista-se o pagamento a dois mestres e a três *mouros* (possivelmente cativos a soldo dos primeiros)<sup>282</sup> e, em 1423 (VII-4), um contrato com a priora da referida instituição religiosa, em que Mafamede (Muḥammad) Sabor, morador em Lisboa, se compromete, por todos os seus bens móveis e de raiz, a fazer um poço num pomar, *“ancho pera nora boo E bem ffecto empedrado de sua pedra E cauado”*, correspondendo-lhe o pagamento de sete libras *“por*

<sup>280</sup> O diploma é confirmado por D. João II em 1482-VII-10, *“saluo de ser acomtjado em cauallo E armas”* – I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 12, fls. 136 - 136 v.

<sup>281</sup> A.H.M.L., Livro de Receita e Despesa (1403-1404), CMLLE/E/A/001/LV004, fl. 4.

*cada huma braça*<sup>283</sup>. Em 1348, também pelo trabalho num lagar, o cabido da Sé de Évora despendeu 10 soldos com “*hum mouro que furou a uirgem e asentou*”<sup>284</sup>.

Além desta contribuição em pequenas ou grandes obras construtivas, um diploma revela, igualmente, a participação destes mesteirais em técnicas decorativas, provavelmente relativas à produção e colocação de cerâmica ornamental em pavimentos, paredes e tectos, prática usual no período medieval<sup>285</sup>.

Assim, o oleiro Caçome (Qāsim) Borracho, morador em Lisboa é privilegiado com amplas isenções tributárias (cf. Anexo – Quadro 6), “*porquamto nos [ao rei] serue E ha de serujr nas obras dos nossos paaços de Simtra do que pertemçe a sseu ofiço*” (1461-VIII-21)<sup>286</sup>.

Aspecto que se poderá relacionar com uma hipotética origem islâmica da azulejaria em Portugal, que se reflectirá, também, no último quartel da centúria quatrocentista, na própria denominação onomástica de muçulmanos, cativos ou livres, como se verifica com *Feyate Azulejo*, a quem foi outorgada carta régia de alforria em 1481, ou Ali (<sup>c</sup>Ali) *Azulejo* ou *Azuleiro*, mouro da Rainha, que, em 1498, já depois do édito de expulsão, empraza uma casa na mouraria de Lisboa ao Hospital de Todos-os-Santos<sup>287</sup>.

#### 4.2.3. Sector terciário

Outras práticas económicas são igualmente exercidas pelos muçulmanos portugueses, no que à temática do sector dos serviços se refere. A questão do gado ressurgue, com certa insistência, num contexto à margem da

<sup>282</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Chelas, maço 18, doc. 355.

<sup>283</sup> *Idem*, maço 23, doc. 443.

<sup>284</sup> BPE, ACSE, CEC 2 – I – B, fl. 38.

<sup>285</sup> A. H. de Oliveira Marques, *Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV* (= *Nova História de Portugal*, dir. de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, vol. IV), Lisboa, 1986, p. 454.

<sup>286</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 28, fl. 64 v.

<sup>287</sup> Cf. M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, *A Comuna Muçulmana de Lisboa – sécs. XIV-XV*, p. 94. Como o refere A. H. de Oliveira Marques, é provável que, na centúria quatrocentista, tivessem vindo para Portugal artífices catalães, castelhanos e mouros, especializados em azulejaria, tendo dado origem à escola portuguesa que toma forma a partir do séc. XVI – A. H. de Oliveira Marques, *op. cit.*, p. 455. De facto, os dois casos mencionados apontam para uma origem forânea desses mudéjares, que apenas tardiamente se teriam fixado no Reino. Sobre a problemática da azulejaria em Portugal ver: J.M. dos Santos Simões, *Azulejaria em Portugal nos séculos XV e XVI*, Lisboa, 1969.

lei, o do contrabando, que mobiliza particularmente os muçulmanos da região oriental do Alentejo (mais perto da fronteira com Castela), numa tendência que, aliás, se regista para o conjunto da população residente nessa zona.

Assim, em 1472, uma carta régia acusa 14 elementos, entre os quais três muçulmanos (Alpatam, o filho de Filipe e Omar - °Umar) e os restantes cristãos (na sua maioria moradores no termo da cidade), de *“venderam gaado pera castella E asy os passauam de nossos Regnos pera lla E eram ppublicos passadores delles Sem tendo pera ello nossa lecença nem autoridade”*, condenando-os à perda dos respectivos bens, doados a Diogo de Pedrosa, fidalgo da casa do rei, depois da respectiva inquirição judicial (1472-XI-3)<sup>288</sup>. No mesmo ano, outro mouro de Évora, Ale (°Ali) das Vacas, é acusado da mesma infracção e ameaçado com a mesma pena<sup>289</sup>. Também Xoay (Šu°ayb), morador em Elvas, confessa que, com *“seus parceiros se trabalhara contra nossa defesa de pasar destes Regnus pera os de castella trezemos carneiros asy per passagem como per venda”* (1486-III-27)<sup>290</sup>.

A problemática deve-se inserir no contexto mais amplo de trocas comerciais que ligavam as áreas de ambos os lados da fronteira e no qual os mudéjares parecem gozar de um papel considerável, como, de resto, o reconhecem explicitamente os procuradores de Elvas às cortes de Torres Vedras, de 1441, argumentando que *“todos os mais dos mouros husam de conprar e vender e vãao a castella e trazem grande proueyto pera esta terra e per aas nosas rrendas”*<sup>291</sup>. Também na zona de Castelo Branco se reflecte este intercâmbio comercial, com a vinda de mercadores muçulmanos da vizinha Alcântara (1455-VI-15)<sup>292</sup>. Aspecto que, aliás, remete para um tráfico terrestre, possivelmente de pequenas dimensões, envolvendo elementos de um e de outro dos reinos vizinhos, destacando-se, pela sua importância ao longo dos tempos, os comerciantes muçulmanos do pequeno centro

<sup>288</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 29, fls. 212 - 212 v.

<sup>289</sup> *Idem*, fl. 282 v. A pena, contudo, não deveria ter chegado a ser aplicada, pois, em 1492-V-20, o referido Ale (°Ali) das Vacas, designado por “vassalo do rei”, recebe carta de privilégio, *porquanto está prestes para servir na guerra com homens e armas* - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 5, fls. 70 - 70 v.

<sup>290</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 1, fl. 85.

<sup>291</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 2, fl. 9.

<sup>292</sup> *Idem*, livro 15, fl. 68.

populacional de Arévalo (entre Valladolid e Segóvia). De facto, os privilégios outorgados pela Coroa a estes elementos recuam pelo menos a 1468 e estendem-se pelo menos até ao séc. XVI, revelando uma coerência notável nas relações comerciais que nortearam essa população nas suas relações com Portugal.

Assim, dois irmãos Ale (‘Alí) Cordeiro e Junça (Yūsuf ?) Cordeiro, aí moradores, são privilegiados, sem embargo das ordenações em contrário, podendo fazer avenças com os rendeiros do rei, empregar “*quaaesquer djnheiros que ouuerem das dictas mercadorias que a estos nossos rregnos trouuerem (...) em quaaesquer mercadorias d'auer de pesso que elles quiserem E as possam tirar delles pera os Regnos de castella*” e, ainda, envergar “*quaaesquer Roupas E vistidos que trouuerem em os dictos rregnos de castella sem lhe serem coutados nem tomados*” (1468-V-17)<sup>293</sup>. Em 1475 (V-4) é similarmemente privilegiado Famad (Aḥmad) Almorave, morador em [A]reuollo nos Reinos de Castela “*por o seruiço que nos [o rei] Teemos Reçebydo*”, sendo-lhe outorgada a faculdade de, nos reinos de Portugal e do Algarve “*comprar E vender de quaaesquer mercadorias dante de peso E vender panos a rretalho E de todallas outras maneiras assi como se fosse natural de nossos Regnos sem pagar outro dereito se nam aquelles que nossos naturaes pagam*”, autorizado o vestuário que lhe aprouesse (nomeadamente de seda ou de lã) e, ainda, a licença de porte de armas<sup>294</sup>. Finalmente, em 1526 (I-2), D. João III confirma um diploma de D. Manuel (1521-VI-25) permitindo que alguns mercadores (Lourenço Casado, Pero Longo, Fernando Aveitar, Lopo de Leão, Miguel Boal, Gabriel de Medina, Gabriel Coral, Bernaldino Cordeiro, Cristóvão de Bario Novo, Pero Alveitar, Tomé Perigil, Bernaldino de Morales, António Alveitar e Afonso da Fonseca) pudessem vir à *terra* e *trautar* com a Casa da Índia, como o faziam antes da interdição da entrada de mouriscos espanhóis no Reino, apesar de *terem sido* mouriscos, porquanto *constou* ao rei serem homens *fiéis*, e *abonados* e *arreigados* na dita vila de Arévalo<sup>295</sup>.

<sup>293</sup> *Idem*, livro 28, fl. 16 v.

<sup>294</sup> *Idem*, livro 30, fl. 72 v.

<sup>295</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João III, livro 13, fls. 82 - 82v.

Este comércio terrestre contrapõe-se, de certa forma, ao tráfico marítimo de longo trato, no qual pontificam sobretudo importantes famílias judaicas<sup>296</sup>. De facto, os mecanismos estatais de controlo de saída do Reino não se revelam tão constrictores relativamente a esta minoria como com os muçulmanos, até pelas diferentes realidades demográficas de ambas as comunidades<sup>297</sup>. As condicionantes que, nesta matéria, impendem sobre os mudéjares agravam-se, mesmo, com o decorrer dos tempos (como o caso dos tapeteiros olisiponenses claramente o indicia), mas não conseguem contrariar totalmente as tendências de relacionamento entre as comunidades islâmicas nacionais e as norte-africanas, cujo tráfego se intensificará em função do próprio dinamismo expansionista português. Vector que, contudo, parece mobilizar mais a população originária e/ou moradora no Magreb do que propriamente a natural do Reino, possivelmente como resultado das dificuldades burocráticas e financeiras que essas deslocações implicavam e pela concomitante apreensão dessa actividade também por parte dos elementos das comunidade cristã e judaica e, mesmo, dos judeus norte-africanos.

Assim, Gomes Eanes de Zurara, na sua *Crónica de D. Pedro de Meneses*, refere que os muçulmanos do Norte de África, “*caso em todos los tempos dos Reys passados*”, *trautaram* mercadorias com Portugal, “*comprando pela mayor parte todos los annos o fruto do Algarve*”<sup>298</sup>. Na segunda metade da centúria quatrocentista são outorgadas cartas régias de segurança, garantindo a pessoa e bens de muçulmanos norte-africanos, autorizados a viajar para Portugal para “*trautar (...) E trazer a ellos alguumas mercadorias*”, pagando os direitos régios que esse tráfego implicava<sup>299</sup>.

Aspecto que contrasta com as inibições de que sofrem, neste sentido, os muçulmanos portugueses, e que claramente se retractam nos respectivos requerimentos endereçados ao monarca.

<sup>296</sup> Cf. Maria José Pimenta Ferro, *Os Judeus em Portugal no séc. XIV*, Lisboa, 1979, pp.111-115; M<sup>a</sup>. José Pimenta Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, vol. I, p. 279-294.

<sup>297</sup> Cf. Capítulo 2, item 2.2.1.

<sup>298</sup> *Apud* Alberto Iria, *O Algarve e os Descobrimentos*, tomo 1, p. 388.

<sup>299</sup> Cf., por exemplo, I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 29, fls 15 e 269.



Em 1383 (I-14) o comerciante e alcaide da comuna de Santarém, Mafamede (Muhammad) Abranteiro, refere *“hir a alem mar a terra de mouros Com suas mercadorias”*, trazendo daí *“outras pera o noso Senhorio”*, pelas quais pagava o dízimo ao soberano. Actividade que, no entanto, perigava por lhe ser exigida a apresentação de fiadores por cada viagem efectuada, os quais não podia encontrar, pelo que *“leixa d'hir com as dictas mercadorias E de fazer Muytas viageens que ffaria se por elo nom fosse”*. A petição para que essa exigência legal lhe fosse retirada, encontra deferimento por parte do soberano, o qual autoriza mesmo que possa levar consigo um mancebo mouro para seu serviço (1383-I-14)<sup>300</sup>. A progressiva intensificação do controlo desta população reflecte-se num outro diploma, bastante mais tardio, de Mofarriche Bonombre (Mufarriğ Abū ʿAmr), de Tavira, o qual, significativamente, ainda não iniciara a sua actividade comercial. Alegando que *“dessejaua muyto de trautar em terra de mouros”*, solicita a respectiva licença régia que lhe é concedida, *“Sem Embarguo de nossas hordenações E defessas feitas em Comtrrayro”*, mas apenas por dois anos e contanto que desse fiança de cem cruzados ao almoxarife, quantia que lhe seria retida se não regressasse durante o período estipulado (1490-IV-27)<sup>301</sup>.

A iniciativa deste comércio não deixa, no entanto, de ser tomada por elementos norte-africanos estantes em Portugal, como é o caso de Mafamede Anaçar (Muhammad al-Nāṣir), morador na mouraria de Lisboa, mas natural de Arzila, onde fora capturado pelos portugueses, juntamente com seu filho<sup>302</sup>. A carta de segurança régia que lhe é outorgada, concede-lhe, ao contrário da anterior, uma ampla capacidade de manobra, autorizando-o a ir *“quando lhe aprouer (...) com suas mercadorias E com todo o que comsyguo leuar ao Regno de de (sic) fez E asy uijr delles pera os dictos Nossos Regnos”* (1472-XII-15)<sup>303</sup>.

<sup>300</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Fernando, livro 3, fl. 35. Documento referido no capítulo 2, item 2.2.1.

<sup>301</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 12, fl. 161 v.

<sup>302</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 38, fl. 77 v.

<sup>303</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 29, fl. 262 v.

A intervenção nas sublocações de rendas, relacionadas com os direitos régios, constitui-se como um campo em que igualmente os muçulmanos intervêm, mas com resultados francamente opostos aos da minoria judaica. De facto, é testemunhada apenas a inoperacionalidade destes agentes, remetendo-os para uma espécie de *rendeiros impossíveis*, face aos resultados negativos compulsados na documentação.

Em 1486, Xoay (Šu<sup>č</sup>ayb), de Elvas, já referenciado como contrabandista de gado, justifica a *passagem* de 300 carneiros para Castela pelo facto de ter sido *rendeiro*, com outros, das sisas gerais da vila no ano de 1461, e da conseqüente "*gramde perda que ouuera em a dita Remda*". Confissão que lhe vale, aliás, tão somente uma multa pecuniária, no valor de mil rs. para a arca da piedade<sup>304</sup>. Com efeito, em 1485, o soberano fizera doação das rendas da comuna de Elvas ao fidalgo da casa do rei, João Lopes de Baião, as quais estavam em posse desse muçulmano *havia certos anos*, por arrendamento a Álvaro de Abreu, detentor desses direitos, o qual "*nom tynha de nos [rei] carta nem confirmaçom nem espiçiall auctoridade pera auer de dar nem arrendar a dicta mouraria*"<sup>305</sup>.

Este aparente aspecto de involuntário envolvimento numa acção ilegal (e que parece penalizar mais o usufrutuário cristão dessas rendas do que o muçulmano envolvido) induz uma perspectiva de desconhecimento dos mecanismos financeiros do Reino por parte destes agentes, ao contrário do que se verifica com os judeus. No entanto, no caso de Azmede Bucaram (Aḥmad Abū Hārūn), originalmente morador em Faro, as vicissitudes do processo ligam-se a uma outra problemática, directamente relacionada com questões de jurisdição dos direitos de pesca algarvia, a que, pelo menos aparentemente, ele e os seus parceiros seriam totalmente alheios.

Privilegiado da comuna, a partir de 1467 (IV-1), por intercessão de D. Afonso, conde de Faro, de quem era servidor (cf. Anexo – Quadro 6), torna-se, em período anterior a 1484, *rendeiro* da portagem e da dízima nova do rei, conjuntamente com os cristãos António Correia, Gil Esteves e João Soeiro e com o judeu, Yuda Parente, todos moradores na

<sup>304</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 1, fl. 85.

referida cidade. Esta associação sofre, no entanto, a contestação da Ordem de Cristo que lhe move um processo judicial, através do seu craveiro e alcaide-mor de Castro Marim, Diogo de Barros. A acusação centra-se nos direitos de pescaria de Figueira, junto a Monte Gordo (termo de Faro) que, segundo alega o craveiro, pertenceriam à Ordem, metade por seu direito próprio e metade por doação do soberano, pelo que essas receitas não poderiam ter sido arrendadas em 1484. Os réus contestam, contudo, que o haviam feito nos mesmos moldes dos anos anteriores, alegando que a demanda deveria dirigir-se contra a Coroa. O caso foi julgado, em primeira instância pelo juiz de Faro, Nuno Pinto, cuja sentença contra a Ordem, foi contestada e sujeita a apelação (1484-VIII-3).

Se o diploma em que se consigna esta acção judicial não se encontra completo, faltando a sentença final de um processo documentado entre 1484 e 1486, o que é certo é que as instâncias superiores não terão tomado em conta as alegações dos réus, relativas aos problemas de jurisdição entre a Coroa e o poderoso senhorio de Avis que, de facto, parecem estar na base deste conflito. Mais ainda, é este potentado que se impõe no desenrolar do processo, sendo os réus intimados a comparecer, em 8 de Julho de 1486, justamente em Castro Marim, num período de 4 dias, por notificação do tabelião de Faro, Nuno Esteves. A situação é, no entanto, invulgar no que aos arguidos concerne, encontrando-se apenas Yuda Parente, ainda na cidade. Gil Esteves e João Soeiro estavam ambos homiziados, comprometendo-se a mulher do primeiro a avisar o marido. António Correia tornara-se rendeiro dos dízimos de Alcoutim e de Castro Marim e o muçulmano fora entretanto degradado para Santarém<sup>306</sup>.

De facto, a asserção é corroborada por uma carta régia, datada de 1490-II-2, a qual autoriza o peticionário, Azmede Bucaram, "*mouro que soya a viuer em faram E ora viue em samtarem por bem d'huuma semtemça que Comtra he dada que da dita villa de samtarem nom sayse sem nossa licemça*", a circular livremente pelo Reino, com excepção da

---

<sup>305</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 30, fl. 139 v.

<sup>306</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 244.

região algarvia, “*estamdo sempre sua cassa da vivemda na villa de beja*”<sup>307</sup>. As razões que motivaram esta sentença são desconhecidas tendo, contudo, afastado o muçulmano dos posteriores trâmites do processo, se bem que não das consequências finais de um desfecho que terá sido favorável à Ordem de Cristo. Com efeito, no mesmo ano de 1486 (X-17), os seus bens de raiz em Faro são doados a Garcia Rodrigues (em satisfação do seu casamento) pela dívida contraída pelo muçulmano ao rei em função das rendas da portagem da dita vila “*e mouros d’hi*”, de que fora rendeiro em 1484<sup>308</sup>.

A (ineficaz) actuação destes agentes, documenta-se, pois apenas em contextos específicos, locais ou regionais, nunca adquirindo o âmbito mais alargado que se regista com alguns judeus nacionais. Mais ainda, decorre apenas em situações de parceria, numa lógica pluri-religiosa que, se parece indiciar a limitada capacidade interventiva destes elementos *de per se*, revela também, uma vez mais, a tendência de integração, económica e social, dos elementos minoritários e a sua capacidade de intervenção, em conjunto com os seus pares cristãos, nos espaços locais de vivência que partilham.

Revelam-se, contudo, outras esferas de actuação mais bem sucedidas por parte da comunidade islâmica. A prática da medicina e da farmacopeia aflora na produção documental, numa intervenção que se projecta para lá das fronteiras das próprias comunidades, pese à interdição, pelo menos no arcebispado de Lisboa, de os cristãos recorrerem a físico “*judeu, nem de homem da outra lei*” ou de tomarem suas *mezinhas*, sob pena de excomunhão (artigo revogado por D. João Esteves da Azambuja em 1403)<sup>309</sup>. *Praxis* que se verificaria, pois, com certa regularidade, na sociedade medieva portuguesa, como, de resto, se constata na cidade de Évora, em finais da centúria trecentista.

Com efeito, a determinação régia que proibia a circulação dos membros das minorias após o toque da Trindade, leva o rabi Josepe Vivas a apelar para as autoridades municipais, alegando o facto de que essa lei

<sup>307</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 17, fl. 49.

<sup>308</sup> *Idem*, livro 21, fl. 51.

os forçava do costume que antes haviam e invocando os próprios interesses do município. Argumento sensível aos representantes do concelho, que estabelecem uma solução de compromisso, sendo autorizados os judeus e mouros físicos e boticários, ou doutro qualquer mester, a circularem depois do sol posto, desde que os seus serviços tivessem sido previamente requeridos por homens-bons. E, conclui o diploma, “em esto ficaram porque os dictos judeus e mouros som de boa fama e às vezes não podem seer escusados segundo dicto he” (1382-XI-7)<sup>310</sup>.

A inevitabilidade de movimentação desses *homens de boa fama*, em função dos serviços prestados ao conjunto da população, adquire, contudo, matizes distintos nas duas comunidades minoritárias. Se, ao longo dos séculos XIV e XV é difícil percepcionar a sua importância relativa na intervenção dos centros urbanos em que se inserem, o facto é que, pelo menos na centúria quatrocentista, se torna clara a disparidade social do exercício desses oficiais. Físicos e cirurgiões judeus movem-se nos círculos da corte ou da alta nobreza, como se verifica, por exemplo, com mestre Guedelha, físico do rei e rabi-mor, mestre Isaac Romeiro, físico e cirurugião do marquês de Valença<sup>311</sup>, Mestre Jacob, cirurgião do príncipe D. João, ou Mestre Guedelha Goleima, cirurgião do Infante D. Henrique<sup>312</sup>. Para os muçulmanos não se regista a aproximação a estes *potentes*, com uma única excepção da centúria anterior, a de Mestre Ali (cAli), físico de D. Afonso IV. A sua influência junto do soberano permite-lhe, mesmo, a representação dos agravos dos mudéjares do Reino quanto aos obstáculos à aplicabilidade do direito islâmico nos processos de foro interno, determinando a reiteração régia dos *usos e costumes* dos muçulmanos do País (1340-II-17)<sup>313</sup>. No entanto, posteriormente não se registam quaisquer referências da prática destes elementos junto aos grupos dominantes, sugerindo a sua progressiva substituição neste campo por especialistas judeus e cristãos.

<sup>309</sup> *Synodicum Hispanium II. Portugal*, dir. de Antonio Garcia y Garcia, Madrid, 1982, art. 12, p. 329.

<sup>310</sup> Gabriel Pereira, *Documentos Históricos da Cidade de Évora*, doc. 128, p. 163.

<sup>311</sup> M<sup>a</sup>. José Pimenta Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, vol. I, p. 223.

<sup>312</sup> Iria Gonçalves, “Físicos e cirurgiões quatrocentistas. As cartas de exame”, in *Imagens do Mundo Medieval*, Lisboa, 1988, p. 19

<sup>313</sup> *Ordenações Afonsinas*, vol. II, tit. CI, pp. 532-534.

Por outro lado, as cartas de exame da prática da medicina e da cirurgia, ordenadas já por D. Afonso IV mas possivelmente caídas em desuso até D. Duarte, reinado a partir do qual se consignam nos registos das chancelarias régias<sup>314</sup>, apontam, igualmente, para outra evidente discrepância entre as duas minorias. De facto, a recolha de Iria Gonçalves não regista qualquer desses diplomas outorgado a muçulmanos, em contraponto a um total de 63,5% de cartas passadas em favor de judeus<sup>315</sup>. A especialização destes últimos nesta área, num saber que se reproduz, frequentemente, de pais para filhos, representa, indubitavelmente, uma representatividade demográfica bem mais evidente e operativa na sociedade medieva. Contudo, poder-se-á, também, considerar que os físicos e cirurgiões muçulmanos poderiam dominar um diferente tipo de conhecimento, baseado apenas na prática ou nesta escudada num saber livresco expresso em árabe (os exames controlados pela maioria cristã apoiam-se em traduções de Avicena<sup>316</sup>), afastando esses especialistas de um controlo estritamente escudado nas práticas universitárias e numa determinada concepção de medicina, expressa em romance.

De qualquer modo, a prática dos conhecimentos médicos por parte dos muçulmanos não desaparece (embora se restrinja a sua actuação pelo menos sobre a classe dirigente cristã), reflectindo-se na produção de direito islâmico, da qual, aliás, não pode ser divorciada.

São, assim, explicitados os casos de doenças passíveis de perigo de vida, em que o doente apresentava *"febre aguda hetica e colica e priolis e corença e contynoa com fruxo de sangue e as outras semelhantes que se contem n'arte da fysica de que a morte he por seu azo"* não podendo, por isso, dispor da terça dos seus bens sem a anuência expressa dos herdeiros<sup>317</sup>, e o das enfermidades não mortais, *"door de dentes, ou sarna, ou dor d'olhos, ou alvarizados, ou de guafem"*, em que livremente poderia distribuir essa fracção legal do património<sup>318</sup>.

Significativa da importância destes elementos, registem-se os casos das imunidades tributárias outorgadas a dois físicos muçulmanos de Lisboa, mestre

<sup>314</sup> Iria Gonçalves, "Físicos e cirurgiões quatrocentistas. As cartas de exame ". p. 11.

<sup>315</sup> *Idem*, p. 19 e quadros das pp. 30-51.

<sup>316</sup> *Idem*, p. 17.

<sup>317</sup> I.A.N./T.T., Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fl. 15 v.; Gaveta 10, maço 12, doc. 17, fl.12 v.

<sup>318</sup> *Ordenações Afonsinas*, vol. II, tit. XXVIII, p. 227.

Mafamede (Muhammad) e mestre Brafame (Ibrahim), justificando-se o privilégio deste último “*porquanto he boo mestre de sseu ofiço*”, retratando, possivelmente, uma actuação para além do campo estrito da respectiva comunidade (cf. Anexo – Quadro 6).

As actividades económicas dos muçulmanos portugueses apontam para um perfil que em nada os distingue das camadas populares da sociedade maioritária, evidenciando, como o refere Maria José Pimenta Ferro Tavares na justificação do antagonismo criptojudaico, que o *mouro* se encontrava mais próximo economicamente do cristão, do que o *judeu*<sup>319</sup>. Se, em alguns aspectos, nomeadamente no desempenho artesanal, a sobrevivência do grupo passa por opções profissionais especializadas, os nichos económicos particulares, também é certo que a tendência geral, ao longo das centúrias trecentista e quatrocentista, parece apontar para uma progressiva homogeneidade nas prestações económicas das diferentes comunidades envolvidas. Aspecto particularmente evidente na agricultura ou na olaria, pressupondo permutas de saberes que, progressivamente, tendem a envolver todos os agentes na resposta às necessidades do sistema económico senhorial.

#### 4.3. Sociedade e vectores de sociabilização

Os parâmetros sociais das comunidades islâmicas constituem-se como o vector de mais difícil apreensão, porquanto representam uma vivência intrínseca ao próprio grupo, e, concomitantemente, não reflectida directamente no acervo documental compulsado. No entanto, como uma primeira consequência da análise até aqui realizada, poder-se-á concluir, para os sécs. XIV e XV, pela estruturação de uma elite baseada nas práticas artesanais, nas comunas mais dependentes do âmbito urbano, como em Lisboa, e das práticas agrícolas, nos contextos mais ruralizados, como Silves e Loulé. De resto, para este último, já se demonstrou a importância dos produtores muçulmanos de

---

<sup>319</sup> Maria José Pimenta Ferro Tavares, “Judeus e mouros no Portugal dos séculos XIV e XV”, in *Revista de História Económica e Social* 9 (1982), Lisboa, p. 80.

passa e de figo, reveladora de uma capacidade de intervenção afim da demais população cristã<sup>320</sup>.

Mas a estruturação social passaria por outros vectores que não exclusivamente os económicos. A destriça decorrente de particularidades somáticas e étnicas poderia marcar, neste sentido, a percepção das respectivas comunidades, tanto mais quanto, como foi anteriormente referido, os descritores neste sentido são amplamente aplicados à população islâmica cativa estante no Reino<sup>321</sup>. A sua operacionalidade, enquanto diferenciadores sociais da população livre é, no entanto problemática, dado o silêncio documental neste aspecto, conquanto alguns indicadores sugiram que a cor da pele poderia determinar o papel do indivíduo nestas comunidades, como, de resto, se verificaria noutros contextos islâmicos<sup>322</sup>.

Por um lado, o feito onomástico revela a aplicação do vocábulo *Abyād*, “branco”, como segundo elemento do nome, nomeadamente no caso de Ali Alvaiade (‘Alī Al-Abyād), de Évora (1435-III-11)<sup>323</sup> e, possivelmente, de Mofarriche Albeare<sup>324</sup> (Mufarriy Al-Abyād), de Loulé<sup>325</sup>. Por outro, em 1475, regista-se a autorização régia a “*guerrez mouro negro forro E sua molher*”, moradores em Setúbal, para “*viuer na christandade*” nas terras de Santiago, “*sem embargo da nossa ordenaçam E defesa em capitulo de cortes fecta em comtrairo*”<sup>326</sup>

Esta é a única ocorrência em que se particulariza este vector somático relativamente a um mouro forro, circunstância tanto mais extraordinária quando associada a uma medida de carácter excepcional. Com efeito, se esta autorização para viver entre cristãos poderá decorrer de uma grande variedade de factores, a indicação precisa de *mouro negro* parece validar uma ruptura com as comunidades muçulmanas existentes nas terras do mestrado de Santiago em função desse mesmo vector. Aspecto que consubstanciará uma primeira delimitação entre os vários sub-grupos culturais e étnicos que formam

<sup>320</sup> Cf. Capítulo 3, item 3.1.3.1.

<sup>321</sup> Cf. Capítulo 2, item 2.2..2.

<sup>322</sup> Cf. Bernard Lewis, “Raza y color en el Islam”, in *Al-Andalus* XXIII (1968), pp. 1-52.

<sup>323</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Duarte*, vol. III, Lisboa, 2000, doc. 330, p. 223.

<sup>324</sup> Ana Labarta refere uma variante similar deste vocábulo: “Alabiar” - Cf. Ana Labarta, *La onomástica de los moriscos valencianos*, Madrid, 1987, p. 126.

<sup>325</sup> Alberto Iria, *O Algarve e os Descobrimentos*, doc. 13, pp. 449-476.

<sup>326</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 30, fl. 89.



o próprio grupo islâmico português, e que remetem para um substrato autóctone completado por elementos castelhanos, aragoneses e granadinos, mas também por um significativo assentamento norte-africano e, mesmo, subsariano.

No entanto, outros factores estruturarão esta micro-sociedade muçulmana ultrapassando, igualmente, a mera representação igualitária da comunidade dos crentes (*umma*). O prestígio decorrente de valores inerentemente islâmicos ou característicos das sociedades muçulmanas, deveriam constituir-se como polarizadores destes grupos, introduzindo matizes sociais de difícil interpretação. A *‘asabiyya* (“solidariedade”, “sentimento de grupo”, “consciência de grupo”<sup>327</sup>), que se exprime como a solidariedade natural entre membros do mesmo clã ou tribo<sup>328</sup>, é referenciada, no séc. XIV, pelo grande historiador norte-africano, de origem hispânica, Ibn Ḥaldūn como o motor essencial das relações sociais<sup>329</sup>. Percepção que parece revelar-se entre os muçulmanos portugueses que, conquanto já fora de um contexto tribal, reivindicam uma origem árabe, quer através das *nisbas* tribais (como se verifica com o al-Laḥmī de Lisboa, ou os al-Kinānī de Loulé) quer, indirectamente, como se regista com o al-Anṣārī, de Moura, termo que define os companheiros do Profeta e os seus descendentes<sup>330</sup>. Indivíduos que, aliás, pertencem indubitavelmente à elite, ocupando, os primeiros, cargos ligados à proficiência escrituralista (respectivamente como tabelião da comuna olisiponense e escrivães da de Loulé) e revelando-se a importância social e económica do último numa lápide funerária de excepcional qualidade técnica e estética<sup>331</sup>.

Os exemplos poderiam remeter para uma percepção hierárquica interna, definida em termos dos valores matriciais árabo-islâmicos, cujo eficácia, como foi anteriormente referido<sup>332</sup>, não residiria, tanto na pretendida veracidade

<sup>327</sup> Cf. N. J. Dawood, na introdução a Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, translated from the Arabic by Franz Rosenthal, abridged and edited by N. J. Dawood, London, 1978, p. xi.

<sup>328</sup> Cf. para al-Andalus: Pierre Guichard, *Al-Andalus. Estrutura Antropologica de una Sociedad Islamica en Occidente*, Barcelona, 1976, pp.49 e seguintes.

<sup>329</sup> Numa interpretação que, contudo, perspectiva uma solidariedade para além dos simples laços de sangue, como era originalmente interpretada, mas pelo longo e constante contacto dos elementos do grupo - N. J. Dawood, *ibidem*.

<sup>330</sup> Cf. Capítulo 2, item 2.4.

<sup>331</sup> Cf. Artur Goulart de Melo Borges, “Epigrafia Árabe no Gharb”, in *Portugal Islâmico. Os últimos sinais do Mediterrâneo* (Catálogo de exposição), Lisboa, 1998, p. 310.

<sup>332</sup> Cf. Capítulo 2, item 2.4

dessas adscrições, como antes no seu reconhecimento por parte da comunidade. Delinear-se-ia, assim, uma verdadeira “aristocracia” muçulmana, de pretendida origem árabe, que, em comum com a cristã, apresentaria apenas os pressupostos de uma *nobreza* de sangue, embora validados por princípios distintos, e sem uma correspondência efectiva em termos de poder económico.

A este grupo, que deveria recuar ao próprio período formativo das comunas islâmicas, corresponderia, pois, a cristalização de uma coesão identitária, não apenas expressa em termos sociais de valores próprios e diferenciados, mas também na manutenção e reprodução do conhecimento (*‘ilm*) que garantiria a reprodução de património cultural comum, legitimado pelo domínio da língua árabe. Aspecto em que avulta a produção legal islâmica, directamente ligada com o que a documentação escrita designa como o grupo de *letrados* ou *licenciados em direito dos mouros*. De facto, são as necessidades do poder central que permitem as (parcas) indicações sobre estes especialistas, referenciados, contudo, apenas na comuna olisiponense. Factor que se explicará, pela recorrência da Coroa, desde períodos pretéritos, aos seus funcionários, numa pretendida uniformização legislativa, assente no *foro de Lisboa*, não excluindo, contudo, uma proficiência legal extensiva às demais comunidades do País, conquanto possivelmente subordinada à actuação dos especialistas de Lisboa.

Com efeito, a sua produção, elevada a ordenação geral do Reino, no caso do direito sucessório<sup>333</sup>, releva para o campo específico da produção islâmica de direito plasmada em língua vernácula, numa inevitabilidade que se justificada pelo próprio contexto da realização da obra. Mas que também reflecte uma tendência mais ampla, comum ao mudejarismo ibérico<sup>334</sup>, que veicula um progressivo recuo da língua árabe, pelo menos no referente à sua forma escrita. Deste modo, vulgarizam-se, ao longo das centúrias trecentista e quatrocentista, as produções ou reproduções legais em romance: o alfaqui-

---

<sup>333</sup> O que parece constituir, pelo menos na centúria quatrocentista como um caso excepcional a nível da realidade ibérica.

<sup>334</sup> Existem, contudo, diferenças em relação aos mudéjares dos vários reinos ibéricos, podendo-se detectar dois meios linguísticos: um semi-arabófono, correspondendo a Castela e Aragão e no qual Portugal também se inclui, e outro plenamente arabófono, o de Valência e, posteriormente à sua conquista pelos Reis Católicos, o do reino de Granada – cf. Maria Jesús Viguera, “Les Mudéjars et leurs documents écrits en arabe”, in *Minorités Religieuses dans l’Espagne Médiévale. Révue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 63-64 (1992) ed. Manuela Marín e Joséph Pérez, pp. 155-163.

mor e muftí da *aljama* de Segóvia, <sup>335</sup> Isā ibn Djābir, inicia em 1462, a *Sunna de los principales Mandamientos y Devedamientos de la Ley y Çunna* ou *Breviario Sunni* <sup>335</sup>, escrita em castelhano, como igualmente o foi a obra *Leyes de Moros*, do séc. XIV, tradução do tratado *Al- Tafri*, de Ibn Al-Gallāb (séc. X), ou ainda, *El Llibre de la Çuna e Xara dels Mors* <sup>336</sup> que, cronologicamente datado entre 1460 e 1480, se expressa, desta feita, em catalão <sup>337</sup>.

A formação destes letrados parece afastar-se dos pressupostos culturais mais abrangentes que nortearam a sociedade de Al-Andalus e nomeadamente, dos respectivos ulemas <sup>338</sup>, incidindo fundamentalmente nas questões de produção legal, percepcionadas como fundamentais para a estruturação e sobrevivência identitária do grupo sob domínio cristão. Aspecto que, de resto, deixou a sua marca como única produção intelectual das comunidades portuguesas, até aqui rastreada, com uma única excepção de outro cariz, a da tradução da obra de *al-Rāzi* <sup>339</sup>, realizada sob a protecção dos Aboim-Portel, pelo muçulmano mestre Mafamede (Muhammad) (apresentado, em algumas versões como alarife <sup>340</sup>) em colaboração com Gil Peres, clérigo ao serviço de Pero Eanes de Portel.

Os mecanismos da formação e reprodução intelectuais encontram-se ainda mal definidos para o conjunto das comunidades ibéricas, devendo contudo, passar pelo contacto com os congéneres e mestres do *dār al-Islām*. A deslocação de mudéjares dos seus locais de vivência para territórios islâmicos,

<sup>335</sup> Sobre esta importante personagem da *aljama* de Segóvia, que, conjuntamente com Juan de Segóvia, traduziu o Alcorão para latim, cf.: G. Wieggers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado. Yça of Segovia. His antecedents and successors*, Leiden, 1994. Para uma sinopse sobre esta problemática ver: Ana Echevarria, *The Fortress of Faith. The Attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain*, Leiden, 1999, especialmente pp. 34-40.

<sup>336</sup> Carmen Barceló, *Un tratado catalán medieval de derecho islámico: El llibre de la Çuna e Xara dels Moros*, Córdova, 1989.

<sup>337</sup> Para uma análise do conjunto desta produção legal em romance cf. Soha Abboud-Haggag *El tratado jurídico de tratado Al- Tafri, de Ibn Al-Gallāb*, vol. I, Zaragoza,, 1999, pp 14-16.

<sup>338</sup> Cf. Manuela Marín, "Ulemas de Al-Andalus", in *El saber en Al-Andalus*, ed. Pedro Cano Ávila, Ildefonso Garijo Galán, pp. 151 – 161; Dominique Urvoy, *Le monde des ulémas andalous du V/Xie au VIII/XIIIe siècle*, Madrid, 1983., pp. 47 e ss.

<sup>339</sup> Sobre esta obra, ver a recente tese de mestrado: António José da Silva Botas Rei, *Memória de Espaços e Espaços de Memória – de Al-Rāzi a D. Pedro de Barcelos*, diss. de Mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2002 .

<sup>340</sup> "Versus est in linguam Lusitanam ex Arabica, per me magistrum Machometum Saracenum nobilem architeturum.". Diego Catalan; M.ª Soledad Andres, *Cronica del Mouro Rasis*, Madrid, 1975, p. 3. No entanto, essa indicação não consta noutras versões – *Ibidem*, notas 1-3.

encontra-se, aliás, documentada neste aspecto, no que à comunidade valenciana se refere, contemplando o reino de Granada<sup>341</sup> e o Norte de África.

O caso de Abdurramen (°Abdal-Rahmān) Madçor, morador da mouraria de Valência, é, aliás, exemplar deste intercâmbio intelectual. A sua restituição é exigida, em 1434, pela rainha Maria de Aragão a D. João I, alegando que ele fora aprisionado pelo capitão da armada portuguesa, quando se dirigia de Almeria a Tlemcén “*por aprender e studiar*”<sup>342</sup>.

Para Portugal não se detecta, contudo, este tipo de testemunhos, tanto mais quanto as limitações da Coroa à saída de mudéjares se intensificam ao longo da centúria quatrocentista. Mas, pelo menos nesse período, documenta-se a existência de uma *escola*, anexa à mesquita maior da mouraria olisiponense (ocorrência excepcional no conjunto dos espaços mudéjares ibéricos) que sugere uma formação moldada em termos internos, a que não seriam, possivelmente, alheios os elementos vindos de território islâmico, com particular incidência do norte de África, no período posterior a 1415.

#### 4.3.1. Privilegiados e não-privilegiados: conflitualidade social

A estruturação social não passa, contudo, por parâmetros exclusivamente árabe-islâmicos. O exercício do poder cristão interfere directamente na hierarquização destas comunidades através do vínculo criado pelo privilégio, sempre outorgado por carta régia. Vector sobretudo evidente, porque mais extensivo, no séc. XV, derivando de múltiplos critérios de avaliação dos indivíduos agraciados.

Por um lado estrutura-se, desde logo, um primeiro grupo, definido em função dos serviços à Coroa ou ao soberano propriamente dito.

Assim, Mafamede (Muhammad) Abranteiro, de Lisboa, recebe carta de privilégio por ter exercido *grande tempo* o cargo de “*procurador dos nossos [do rei] direitos E fomos çerto que serujo em ello bem os Senhores Reis meu auo E padre*”; o oleiro do mesmo centro populacional, Caçome (Qāsim) Borracho “*porquamto nos serue E ha de*

<sup>341</sup> Cf. Carmen Barceló, *Un tratado catalán medieval de derecho islámico: el llibre de la Çuna e Xara dels Moros*, Córdova, 1989, p. XIII.

*serujr nas obras dos nossos paaços de Simtra*". As alegações de *servidor* do rei justificam, as imunidades do músico Brafome (Ibrāhīm) Lexunhe e de Mafamede (Muḥammad) Pinhare, ambos da comuna olisiponense, do sapateiro, Focem (Ḥusayn) Filipe, de Évora ou de Azmede (Aḥmad) Almofacem Barbador, de Tavira. Os serviços militares prestados são igualmente invocados nos casos dos besteiros-do-monte, Brafome (Ibrāhīm) Caroto, de Faro e Mafamede (Muḥammad) Passas, de Silves, e de Mafamede (Muḥammad) Baboso e de Brafome (Ibrāhīm) Baboso, de Santarém (cf. Anexo I – Quadro 6).

O exercício de *múnus estatais* ou a dependência pessoal mais estrita ao soberano determinam, pois, disparidades a nível das exacções tributárias, como se verifica igualmente na atribuição de privilégios a apaniguados da elite cristã, ratificando situações de clientelismo, por vezes expressamente exaradas na documentação.

Deste modo, a mediação da duquesa de Borgonha a favor de Ali Alvaiade (°Ali Al-Abyād), de Évora, justifica-se porquanto "*dele tinha carrego*" (1435-III-11)<sup>343</sup>; Azmete (Aḥmad) Rolhom e seu sobrinho, Ale (°Ali) Cardido, moradores em Faro, são privilegiados por intercessão de Nuno Martins da Silveira, do conselho do rei e escrivão da puridade, "*que nos esto por elles pedio porquanto diz que som seus E homeens de que tem encarreguo*" (1453-VI-3)<sup>344</sup>; do mesmo centro urbano, os privilégios de Azmede Bocaram (Aḥmad Abū Hārūn) foram solicitados pelo conde de Faro, D. Afonso, "*por seer seu seruidor*" (1467-IV-1)<sup>345</sup>; D. Fernando, primo do soberano, intercede a favor de um mouro de nome Cical (Hilāl), que *tinha* na mouraria de Lisboa "*o quall era mujto sseu seruidor*" (1455-III-25)<sup>346</sup>.

Normalmente, contudo, esta intervenção a favor de muçulmanos reflecte-se nestes diplomas régios em fórmulas mais genéricas ("*que nollo por*

<sup>342</sup> Roser Salicrú I Lluch, *Documents per a la Història de Granada del regnat d'Alfons el Magnànim (1416-1458)*, Barcelona, 1999, doc. 284, pp. 337-338.

<sup>343</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Duarte*, vol. III, doc. 330, p. 223.

<sup>344</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 4, fl. 58 v.

<sup>345</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 8, fl. 153 v.

<sup>346</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 15, fl. 20 v.

*elle pedio*<sup>347</sup> ou “ *a requerimento de*<sup>348</sup> ) as quais, devendo de facto, remeter na maioria dos casos para laços pessoais de dependência, também poderão perspectivar outro tipo de relações menos hierarquizadas e mais paritárias ou, mesmo, uma mediação remunerada por este serviço prestado.

Com efeito, ao longo do séc. XV, os mecanismos de aquisição das cartas de privilégio tornam-se um negócio que se afigura suficientemente rentável, para envolver verdadeiras redes de falsificação. Um caso passado em Santarém, exemplifica cabalmente as teias processuais que conduzem ao almejado diploma.

Brafame (Ibrāhīm) Famiz, pela “*grande amizade que tijnha*” a Brafome, filho de Çaide, neto de mestre Azbolla (Ibrāhīm b. Sa‘id b. Hizb Allāh), “*per as boas obras que del Recebya*”, ouvira a notícia de que, na corte, um homem arranjava cartas de privilégio, pelo que a ele recorrera. Recebera, entretanto a *carta testemunhável* “*na qual fazia mençom que fora tijrada do rregistro [da Chancelaria]*”, a qual levava a um escrivão do Desembargo, que lhe “*dera huum priuillegio asinado per nos E lhe mandara que o lancasse No sacco E que el lho tijrara O qual lhe dera assellado El lhe pagara todo o que lhe pertemçera E mais a chancellaria*”. No entanto, Gil Peres, contador em Santarém, reconheceu o diploma como falsificação e prendera o referido Brafome, que o denunciara. Tendo fugido do Reino, “*por ser homem E grã vergonça que ouuera do dicto mouro por lhe vijr por o seu tal trabalho E tememdo o dapno que se lhe por esto poderia seguijr*”, solicita ao soberano o perdão da sua pena “*porquanto o dicto mouro Ja d'el fora liure*”, o que lhe é outorgado contra o pagamento de 3.000 rs. para a Chancelaria, quantia que satisfaz (1453-VI-30)<sup>349</sup>.

De facto, o *dito mouro fora livre*, mas apenas depois de cumprir seis meses de degredo em Marvão, do ano a que fora condenado, invocando na sua petição, para que lhe fosse relevado o tempo restante, os serviços prestados por seu avô aos soberanos anteriores (1452-II-16)<sup>350</sup>. No entanto,

<sup>347</sup> Cf., por exemplo: I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 38, fl. 54 v.; livro 35, fl. 67.

<sup>348</sup> Cf. por exemplo: I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 26, fl. 181 v.; Chancelaria de D. João II, livro 21, fl. 150.

<sup>349</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 4, fl. 11 v.

<sup>350</sup> *Idem*, livro 12, fl. 5

significativo é que, cerca de 20 anos mais tarde, o sapateiro Brafome Çaide Azbolla (Ibrāhīm b. Saʿīd b. Hizb Allāh) tenha conseguido os seus objectivos, recebendo carta de privilégio em 1475-IX-22 (confirmada em 1487-I-X), por intercessão do cavaleiro da casa do rei e escrivão da câmara, Fernão Lourenço Ribeiro (cf. Anexo – Quadro 6.1.).

Outra ocorrência, desta feita manifestando ramificações mais profundas, mas que acabariam por ser desmanteladas, envolve, igualmente elementos muçulmanos.

Jorge Domingues, *escolar em lex*, estando a Corte em Évora, alega ter recebido de Aires Peres, criado de Duarte Rodrigues, recebedor da Chancelaria, certas escrituras para as levar para Lisboa, a quais se provou posteriormente serem falsificações, situação que, argumenta, ignorava em absoluto. Entre estas, contavam-se cartas de privilégio de Mafamede (Muḥammad) Vidreiro, Ale (ʿAlī) Gordo e Jufez (Yūsuf), filho do tabelião, muçulmanos que foram detidos sendo o referido Aires Peres condenado à morte e executado, “*por outros semelhaeis factos*” (1456-VII-31)<sup>351</sup>.

A carta de perdão de um dos implicados dá conta dos passos seguidos para a obtenção do respectivo diploma, informando, ainda, da participação de muçulmanos nesta rede organizada.

Ale (ʿAlī) Gordo, de Elvas, havia cerca de uma ano, fora contactado por escrito, por um outro muçulmano, Ale (ʿAlī) Buzy, o qual o informara que tinha encaminhado um *bom privilégio*, que lhe custaria dez dobras, quantia destinada a ser entregue “*a huum fidalgo que lho averia E mais pagar a chamcelaria*”. O mouro, “*por ser cada dia trilhado das carregas do conçelho*” pagara a referida quantia a que teve que juntar 1.300 rs. para a Chancelaria, sendo-lhe enviado o referido privilégio que, afinal se provara falso, juntamente, aliás, com os diplomas de um mouro vidreiro de Lisboa e de Jufez (Yūsuf), filho do capelão (sic). Alegando a sua inocência no referido caso e a perda pessoal de três mil rs., Ale (ʿAlī)

<sup>351</sup> *Idem.*, livro 13, fl. 100 v.; publicado: Pedro de Azevedo, *Documentos das Chancelarias Reais Anteriores a 1531 Relativos a Marrocos*, Tomo II, Lisboa, 1934, doc. CDXXXIV, pp. 503 – 504.

Gordo recebe o indulto régio contra o pagamento de 500 rs. (1451-IV-29)<sup>352</sup>.

Uma vez mais, contudo, pelo menos dois dos implicados no processo serão, posteriormente, objecto de concessão de imunidades: Jufez, (Yūsuf), filho do tabelião da comuna olisiponense, em 1466-XI-11<sup>353</sup> e o vidreiro (Muhammad), referido como privilegiado da mesma comunidade num diploma de 1471-VI-23<sup>354</sup>. Parece, pois, que o desiderato de alcançar um diploma régio de imunidade será, em qualquer caso, conseguido, mais cedo ou mais tarde, apelando para mecanismos burocráticos que superam as meras redes de dependências pessoais. Vector que indicia que, se por definição, o privilégio não participa de uma estrita conotação económica (pelo menos para os indivíduos envolvidos em estratégias clientelares), encontra-se, não obstante, ao alcance de todos os que dispõem das quantias significativas para, literalmente, o adquirirem. Aspecto tanto mais premente, quanto parece justificar *de per se* uma actividade para-económica na sociedade medieva, envolvendo funcionários régios, fidalgos e, mesmo, membros das minorias.

Estrutura-se, deste modo, uma consciência social conformada aos parâmetros cristãos de exercício do poder, dividindo o grupo entre os privilegiados e os não-privilegiados<sup>355</sup>. Dicotomia que, como refere Maria José Tavares para as comunidades judaicas, indicia um forte vínculo de associação entre o poder comunal, a riqueza e o próprio privilégio<sup>356</sup>. De facto, a análise das imunidades outorgadas aos muçulmanos portugueses (Cf. Anexo – Quadro 6) permite concluir por um predomínio evidente das exacções fiscais e de prestação de serviços (em que se destacam a prestação militar e a da aposentadoria) e, subalternamente das imunidades de inegibilidade para os cargos comunais. Ou seja, se *a priori* o privilégio pode não resultar da capacidade económica do seu detentor, *a posteriori* permite, contudo, vantagens económicas, em função das isenções fiscais outorgadas, por vezes mesmo, na sua totalidade.

<sup>352</sup> *Idem*, livro 37, fl. 28.

<sup>353</sup> *Idem*, livro 35, fl. 19 v.

<sup>354</sup> *Idem*, livro 16, fls. 138 v.-139.v.

<sup>355</sup> Como, de resto, se aprecia igualmente no reino de Aragão, na conflitualidade entre os *franchi* e as respectivas aljamas – Cf. John Boswell, *The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven-London, 1977, pp. 212 e ss.

<sup>356</sup> M<sup>a</sup>. José Pimenta Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, vol. I, p. 215.



O carácter sócio-económico do grupo muçulmano projecta-se claramente nesta problemática, registando-se apenas muito pontualmente privilégios de distinção social, que, não obstante, se revelam nitidamente predominantes entre os judeus na segunda metade da centúria quatrocentista<sup>357</sup>.

Assim, apenas num caso, o de Omar (<sup>c</sup>Umar) Alicante, de Moura, se regista a autorização para utilizar besta muar perpétua (1475-I-23), concedendo-se a Barque (Bakr), de Évora, tão somente a licença de levar besta muar ou asnar à caçaria, por um período limitado de nove anos (1492-V-20). Brafome (Ibrâhîm) Lexunhe, músico da corte, morador em Lisboa, entre outras concessões, recebe permissão para *“trazer quaaesquer vestidos que lhe prouuer”* (1485-XI-28), o mesmo acontecendo com Azmede (Aḥmad) Sevilhão, de Setúbal (1471-III-27). No entanto, Brafome (Ibrâhîm), mouro solteiro de Setúbal, poderia apenas envergar panos de seda, *“assy giboões como em outras rroupas”*, sob o traje de mouro, *“E doutra maneira nom”* (1466-IV-25) (cf. Anexo – Quadro 6).

A relatividade destas concessões face às outorgadas à minoria judaica é ainda mais evidente na questão do porte de armas. Se essa mercê ratifica, na maioria dos casos, para os judeus um qualificativo de uma hierarquia social superior<sup>358</sup>, o mesmo não se verifica de modo absoluto com os muçulmanos, em que o privilégio se reveste de diferentes matizes. Outorgado em cartas que exclusivamente o consagram (com uma única excepção), na sua maioria explicitam a justificação dessa outorga por razões de segurança e defesa pessoais, face a ameaças suscitadas por agressões ou casos de homicídio, envolvendo vinganças familiares. Na comuna de Évora, indubitavelmente a mais conflituosa, essas alegações cobrem, mesmo, treze diplomas, num total de dezasseis detectados. A este vector, juntam-se, no entanto os casos, muito menos significativos, em que a ausência de qualquer consideração poderá, de facto, remeter para um privilégio de distinção social, singularizando a importância dos respectivos detentores através da percepção imediata do porte de armas (Cf. Anexo – Quadro 6.6.).

---

<sup>357</sup> *Idem*, p. 219.

O caso de dois irmãos de Silves, Ale Bucar (°Alī b. Bakr) e Azmede Bucar (Aḥmad b. Bakr)<sup>359</sup>, indicia claramente esta vertente, sendo-lhes excepcionalmente outorgada essa prerrogativa, integrada num conjunto mais vasto de privilégios (1473-XII-17). Muito possivelmente o mesmo se aplicaria a outros membros das elites comunais. Sobre Brafome (Ibrāhīm) das Vacas, de Évora (1456-VIII-29), não existem quaisquer referências adicionais, mas pertenceria a uma estrutura familiar dominante nesse centro urbano. De facto, como anteriormente foi referido<sup>360</sup>, os “de Vacas” aparecem como elementos da elite da comuna eborense ao longo da centúria quatrocentista, registando-se em 1468, um Mafamede (Muḥammad) de Vacas, sacador da comuna no empréstimo dos 60 milhões<sup>361</sup>, em 1475 um Azmede (Aḥmad) de Vacas<sup>362</sup>, e, no final da centúria, um Ale (°Alī) das Vacas, vassalo do rei<sup>363</sup>. Também Azmete Alquineni (Aḥmad Al-Kināni), referenciado em 1480, participaria da elite louletana, ocupando dois membros com o mesmo referente onomástico, a escrivãzinha da respectiva comuna, entre 1477 e 1496 (cf. Anexo – Quadro 4), como sucederia com Adela (°Abd Allāh) Barzano, de Santarém, filho do oleiro Azmede (Aḥmad) Barzano, e de sua mulher Moreima (Murayma), referenciado, em 1464, como capelão da respectiva comuna<sup>364</sup> (cf. Anexo – Quadros 6.1 e 6.6.).

Os (parcos) privilégios que, de facto, parecem contemplar uma excepcionalidade de distinção social, coexistem, pois, com uma mais recorrente noção de legitimação do emprego de armas na sociedade medieva, pese às ordenações gerais do Reino em contrário. Embora tal circunstância não exclua, em muitas das ocorrências detectadas, um prévio recurso à justiça, a sua banalização remete para uma percepção e quase validação legal das vinganças privadas, embora os argumentos invocados se escudem na defesa pessoal face a ameaças concretas, explicitadas nos requerimentos (*para*

<sup>358</sup> Cf. M<sup>a</sup>. José Pimenta Ferro Tavares, *op. cit.*, p. 219.

<sup>359</sup> Referenciados como filhos de Bucar (Bakr).

<sup>360</sup> Cf. Capítulo 3, *item* 3.3.4.

<sup>361</sup> A. Braancamp Freire, “Os sessenta milhões outorgados em 1478”, in *Arquivo Histórico Português* IV (1906), p. 430.

<sup>362</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 30, fl. 24 v.

<sup>363</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 5, fls. 70 - 70 v.

*guarda e defensom de seu corpo*). Como o afirma Luís Miguel Duarte, trata-se de “um povo em armas”, na sua acepção mais ampla e independente de qualquer adscrição religiosa ou social.

As modalidades de concessão destas cartas de privilégio constituem-se, em princípio, como individuais e não hereditárias<sup>365</sup>. No entanto, também estes pressupostos são, em alguns casos, superados no que à minoria muçulmana se refere, determinando excepções que se estruturam numa tipologia abrangendo dois princípios distintos:

- sangue – a perpetuação do privilégio pelo sangue, remete para tão somente uma ocorrência, que implica, contudo, ramificações que envolvem vários núcleos familiares, ao longo do séc. XV.

Em 1445 são confirmados os privilégios de Çaide (Sa<sup>c</sup>id) Franqueado de Loulé, e de seus filhos, por serem da *linhagem* de “*Bom Baarom*”, qualificado como *almoxarife mouro*, morador que fora do dito logó (1445-XII-20)<sup>366</sup>. Isenções que se especificarão em período mais tardio, desta feita reivindicadas (e, de resto, também ratificadas) por Brafome Mão (Ibrāhīm Ma<sup>c</sup>n), de Faro, vassalo do rei, que goza “*do priuilegio que tem os da linhagem [do] mouro boo barram moradores em a dicta ujlla*”, definidas, por sentença com a total imunidade tributária, exceptuando a *dízima das novidades*. Acrescenta-se, ainda, no diploma: “*posto que em caso que por allguuns pagar e dereitos se brite e quebrem allguns priuilegios este quero que sse nom britee por que nom he de calidade dos outros porquanto lhe foy dado por asinados e serujços e merecimentos*” (1478-V-17). No reinado de D. Manuel, o documento será igualmente ratificado aos herdeiros do referido Brafome Mão (Ibrāhīm Ma<sup>c</sup>n) (1496-V-28)<sup>367</sup>.

- desempenho de actividades económicas especializadas – é o caso, já referido no *item* anterior, dos tapeteiros de Lisboa, cuja incentivo à produção por parte da Coroa, leva à concessão de imunidades tributárias

<sup>364</sup> I.A.N./T.T., Livro 7 de Estremadura, fls. 41 v.- 43; Livro 4 de Estremadura, fls. 60 - 61 v; fls. 62 v. – 64: Chancelaria de D. Afonso V, livro 29, fls. 10-10 v.; fls. 23 v. - 24 v.

<sup>365</sup> M<sup>a</sup>. José Pimenta Ferro Tavares, *op. cit.*, p. 215.

<sup>366</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 25, fl. 94 v.

<sup>367</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 43, fls. 67 – 67 v.

quase totais aos *mestres de fazer tapetes, com tenda própria em que lavram*. Não obstante, essas exacções, conquanto entendidas pelo poder central como extensivas ao grupo, são percebidas pela comunidade numa acepção individual.

Azmede, filho de Galebo (Aḥmad b. Gālib) obtivera carta régia pela qual o monarca o houvera por tapeteiro, mandando que lhe guardassem *“todallas graças e merces e liberdades que ham os outros nossos tapeteiros”*. No entanto, era obrigado a participar, como a demais população, nos encargos internos da comuna, pois o seu nome não constava do diploma em que o soberano mandava que nenhum muçulmano fosse eximido dessas imposições, exceptuando aqueles expressamente designados nessa carta. Falha que é colmatada em 1423 (I-27), exarando-se novo privilégio que reitera ao muçulmano *“todollos privilegios e mercces que ham os sobre dictos tapeteiros segundo na dicta nossa carta que sobre ello tem he contheudo nom enbargando que ell nom vaa nomeado per nome na dicta carta que assy teemos dada aa dicta comuna”*, exceptuando a autorização para ir a *terra de mouros* *“sem avendo primeiro nossa carta ou alvara de licença espiciall pera ello”*<sup>368</sup>.

Em ambos os casos, contudo, a noção de privilégio estende-se a um grupo, cuja reprodução social passa pela sua própria reprodução biológica. Com efeito, se a linhagem em função de um antepassado comum, referida no primeiro exemplo, se postula como o argumento justificativo da manutenção do privilégio dentro de estruturas familiares, já no segundo é nítida a configuração familiar que estrutura os tapeteiros olisiponenses, pese aos pressupostos distintos da outorga dos privilégios.

No supra citado diploma de 1423, nomeiam-se os mestres explicitamente referenciados na carta de D. João I: Azmede (Aḥmad) Lobo e mestre Mafomedo (Muḥammad), designado noutro documento como Mafomedo (Muḥammad) Láparo<sup>369</sup>. Em 1444, são confirmados os privilégios dos tapeteiros Azmede (Aḥmad) e Caçome (Qāsim), filhos do

<sup>368</sup> Carta confirmada em 1433-XII-1 e em 1450-III-30 - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 34, fls. 192 - 192 v; publicado: Sousa Viterbo, *Artes industriais e industrias portuguesas. Tapeçaria*, Coimbra, 1902, pp. 24 - 25.

último e de Caçome (Qāsim), filho do primeiro, assim como de Mafomede (Muḥammad) Lobo<sup>370</sup>. Esta continuidade estende-se, com os Láparos, à terceira geração: Ale (°Ali) Láparo, filho de Azmede (Aḥmad) Láparo, é também privilegiado como tapeteiro em 1461, sendo as exacções alargadas aos respectivos criados (Cf. Anexo – Quadro 6.1.).

Os Láparos (cf. *infra*) e os Lobos constituem-se, pois, como elementos da elite da comuna, juntando-se, a partir de década de 30 do séc. XV, outra família, muito possivelmente com origem forânea, os Sevilhões. Estes núcleos familiares, com excepção dos Lobos, manter-se-ão como dominantes, ao longo de toda a centúria quatrocentista, partilhando responsabilidades da orgânica comunal.

Entre 1437 e 1442, a escrivania da comuna olisiponense é ocupada por Azmede (Aḥmad) Láparo<sup>371</sup>, registando-se, em 1439, Mafomede (Muḥammad) Lobo como escrivão da coudelaria<sup>372</sup>. Em 1471, a lista dos privilegiados contempla dois Láparos de terceira geração, Ale (°Ali) e o capelão Mafamede (Muḥammad), e Azmede (Aḥmad) Sevilhão<sup>373</sup>, possivelmente com ligações com Adela (°Abd Allāh) Sevilhão, tapeteiro e privilegiado como tal entre 1434 e 1451 e com Mafamede (Muḥammad) Sevilhão, o Moço, mestre do mesmo ofício, pelo menos entre 1433 e 1441 (cf. Anexo – Quadro 6.1.). Em 1488, os mesmos Ale (°Ali) Láparo e Mafamede (Muḥammad) Láparo, actuam, com outros notáveis da comuna, como juizes alvedrios do contencioso que impendia sobre a escrivania de Loulé<sup>374</sup>.

O papel do grupo de tapeteiros extravasa, contudo, estes indicadores puramente familiares. Com efeito, outros mestres, não vinculados (ou pelos menos aparentemente) a esses núcleos, ocupam posições institucionais de relevo.

Focem (Ḥusayn) *Tapeteiro* é nomeado escrivão da comuna em 1442 (I-8), substituindo nesse cargo o seu congénere, Azmede (Aḥmad)

<sup>369</sup> Cf. I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 20, fl. 146 v.

<sup>370</sup> *Ibidem*.

<sup>371</sup> *Idem*, livro 2, fl. 31 v.

<sup>372</sup> *Idem*, livro 19, fl. 72 v.

<sup>373</sup> *Idem*, livro 16, fls. 138 v. - 139 v.

Láparo<sup>375</sup>, sendo desempenhado o múnus de juiz dos direitos reais, a partir de 1482 (VII-23), pelo também tapeteiro, Adão (Ãdam) Caroto (ou Caçoto)<sup>376</sup>.

A intervenção do poder estatal, voluntaria e/ou involuntariamente, estabelece, pois, uma hierarquização teoricamente estranha à sociedade islâmica. Com efeito, sendo discutível até que ponto estes privilegiados, (entendidos como aqueles que detém imunidades totais ou muito alargadas, consignadas no Quadro 6.1. do Anexo) correspondem a uma elite previamente estruturada, cuja ratificação régia ou, mesmo, a compra de diplomas, proporciona as ambicionadas exações tributárias, o certo é que, em nenhum caso individualizado as mesmas são solicitadas pela comunidade<sup>377</sup>, ao contrário do que se verifica, por exemplo, com as entidades municipais algarvias, que intervêm a favor de alguns muçulmanos aí moradores. Por outro lado, as comprovadas mediações na outorga de privilégios por parte de *potentes* do Reino (e mesmo de fora dele), comprovam cabalmente as interferências desses senhores em favor da sua clientela.

Delineia-se, pois, uma partição de poderes, veiculando o confronto de uma ascensão social consonante com o exercício e/ou interesses dos poderes cristãos, com a própria dinâmica interna da comuna. Vector que, aliás, mobilizará as instituições comunais na luta contra os *seus* privilegiados, numa percepção da exterioridade dessas interferências e numa concomitante afirmação política da sua cabal competência institucional. Contestação que se revestirá de diferentes matizes, conforme os contextos específicos de vivência dessas comunidades, mas que se intensifica e generaliza indubitavelmente na segunda metade da centúria quatrocentista.

Em Lisboa, contudo, os primeiros sinais de desconforto surgem já no reinado de D. João I.

<sup>374</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 6, fl. 38 v.; Chancelaria de D. Manuel, livro 26, fls. 81 v.- 82, *Idem*, livro 34, fls. 49 - 49 v. – Cf. Capítulo 3, item 3.1.3.1.

<sup>375</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 2, fl. 31 v.

<sup>376</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 6, fl. 100; publicado: Sousa Viterbo, *Artes industriais e industrias portuguesas. Tapeçaria*, p. 26.

<sup>377</sup> De facto, a comuna actua apenas no campo institucional, lutando por privilégios para os seus oficiais, como se regista no caso de Moura em 1359 e, em data não especificada, na de Loulé – Cf. Capítulo 3, item 3.2.1.

O diploma de privilégio do supra mencionado Azmede, filho de Galebo (Aḥmad b. Gālib) atesta já esta realidade, explicitando que a comuna não lhe guardava os privilégios de tapeteiro, alegando carta régia, *“asynada per nossa [do rei] mão (...) pella quall mandamos que nenhuum por carta nem privilegio que tenha nom seja escussado de servir e pagar nos encarregos dessa comuna salvo aquelles que na dicta carta som nomeados que sejam escussados e outros nenhuuns nom”*<sup>378</sup>. Do mesmo modo, na carta de Mafamede (Muḥammad) de Avis, de 1414-VI-28, consigna-se o cumprimento das imunidades outorgadas, *“nom enbargando quaeesquer cartas nem mandados nem portarias que em contra desto tenhades ou ajades daqui em diamte e nom enbargando que os privilegio sejam quebrantados”*<sup>379</sup>.

A precocidade desta intervenção encontra, não obstante, a reacção do poder central. Assim, e pese ao diploma concedido à comuna, confirmando a sua competência institucional no controlo dos encargos internos, as cartas de isenção que os consagram continuam a ser incessantemente exaradas. Por outro lado, a comuna defrontará, ainda, outro persistente adversário, o grupo justamente privilegiado como tal a partir de D. João I, o dos tapeteiros da cidade.

No reinado de D. Afonso V regista-se outra iniciativa da comunidade no mesmo sentido e com o mesmo desfecho, testemunhando a inoperacionalidade do diploma joanino. Reiterado, uma vez mais, o controlo da instituição sobre as obrigações a ela inerentes, a oposição surge claramente encabeçada pelos tapeteiros, que apelam a um *costume* estabelecido pela autoridade suprema, a da própria Coroa.

Caçome (Qāsim) Lobo, Caçome (Qāsim) Láparo, Azmede (Aḥmad) Láparo e Azmede Galebo (Aḥmad b. Gālib) invocam os privilégios totais de que gozavam no tempo *“d’el rei dom Joham e d’el rei Duarte meu avoo e padre que Deus aja e confirmados per nos per que era[m] privilegiados e escussados de nom pagarem em nenhuuns nossos pedidos nem servirem nos nossos encarregos nem nos da dicta*

<sup>378</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 34, fls. 192 - 192 v; publicado: Sousa Viterbo, *op. cit.*, pp. 24 - 25.

<sup>379</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 10, fl. 86.

*comuna*” . Não obstante, “*ora a dicta comuna ouuera de nos huum privilegio per que mandamos que nom guardassem privilegios alguuns que tenham quaeesquer mouros que na dicta comuna morassem*”, no que eram muito agravados. A petição consegue, uma vez mais, o restabelecimento da situação original, “*sem embargo de qualquer privilegio ou privilegios que a dicta comuna ouvesse de nos em contraio*” (1454-IX-10)<sup>380</sup>.

A outorga ou confirmação de privilégios anteriores, contemplando as exacções do foro interno comunal, prossegue após esta data, estendendo-se, mesmo, a indivíduos dos mais variados mesteres (Cf. Anexo – Quadro 6.1.). O endurecimento do confronto com este grupo irá saldar-se por uma posição extrema: um processo judicial accionado pela comuna, através do seu procurador Azeite (Abū Zayd) Curto, contra os privilegiados, com o recurso à mediação directa do soberano.

A carta de sentença, publicada em 1471-VI-23<sup>381</sup>, consigna uma postura da comunidade que, de facto, não tem qualquer fundamento legal, mas que revela antes uma intenção peticionária, num contexto distinto das anteriores, envolvendo conscientemente o confronto directo entre o representante da comuna, os privilegiados ou os seus procuradores, e o próprio monarca.

De facto, a síntese do libelo acusatório, exarada no diploma, consagra dois agravos: a não participação desses indivíduos nos serviços e encargos régios e nas contribuições internas das comunas. No primeiro caso, enfatizam-se as prestações de serviço conjuntas com os judeus, que deveriam respeitar uma percentagem de um muçulmano para quatro judeus, mas que, no momento de as cumprir, entre quatrocentos judeus e cem mouros, contavam-se apenas 80 destes últimos, por bem dos privilégios outorgados pelo rei. O que a comuna pretende é o *corregimento* desta situação, para que não se entendesse nessas cartas a isenção de participação dos encargos colectivos, “*por que asaz lhes abastava os relevarmos e lhes quitarmos de pagarrem em peitas nossas e outros derreitos que nos eram theudos pagar*”.

<sup>380</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 15, fl. 97; publicado: Sousa Viterbo *op. cit.*, pp. 16 – 17.

<sup>381</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 16, fls. 138 v. - 139 v.



No entanto, os diplomas de imunidade contemplavam essas prerrogativas, como, aliás, se provou pela análise desses documentos probatórios, que os 26 privilegiados da comuna foram obrigados a apresentar.

Instados a responder à acusação, os réus dividem-se em dois grupos: os que *“posto que privilegiados fossem e escusados per os dictos privilegios”* se propunham passar a cumprir esses encargos, postura tomada por doze indivíduos (entre os quais Azmede -Aḥmad- Sevilhão), e o núcleo forte dos restantes que *“alegaram perante nos muitas razões a nom averrem de servir nem controbuyr com a dicta comuna ante lhes deviam seer conpridos e guardados seus privilegios per a guisa que nelles se conthinha”* (e no qual figuravam os dois Láparos, Ale -<sup>c</sup>Ali- e Mafamede - Muḥammad).

Delineia-se, pois, uma divisão entre os que, em última instância, aceitam (relutantemente) a autoridade da comuna (mas enfatizando o facto de o fazerem voluntariamente, *posto que privilegiados fossem*) e os que se estribam na legalidade para se continuarem a furtar a essas obrigações. As competências da instituição e o seu correlativo poder sobre a comunidade encontram-se, pois, diminuídos na segunda metade do séc. XV, face à progressiva intrusão dos *potentes* cristãos, e, sobretudo, da autoridade suprema, a Coroa, que viabiliza essa ingerência ou que a promove, mesmo, por iniciativa própria. A percepção da individualidade impõe-se sobre a do colectivo, escudada nos pressupostos mais eficazes de um exercício de jurisdição que se impõe às cabais proficiências comunais, numa retracção de capacidade política que parece emergir ou, pelo menos, agudizar-se, na centúria quatrocentista.

Ao soberano cabe, pois, como em todos os casos, a decisão final sobre o feito apresentado, estruturando a sua sentença em três pressupostos que delimitam claramente os atributos dos diplomas de imunidade a contento da comuna :

- os direitos régios (*“assi como dizima de frutos que se chama<sup>382</sup> azeique livra de cabeça que se chama alfitra quarentena de conpras de cabedaees e peitas que forem lançadas ou que nom serviam em guerra*

<sup>382</sup> Segue-se a palavra “azeite” riscada



*nem sejam aconthiados nem parreçam em alardos nem façam outros semelhantes serviços*”), que incidem sobre o indivíduo como tal (“*a saber cada hum per si em particollar*”) e legalmente competem à Coroa, continuariam a vigorar nessas cartas de privilégio;

- nas mesmas não se entenderia, contudo, aqueles serviços devidos ao rei pelo colectivo (*de fazer e pagar aa dicta comuna asi como servir nas terceenas almazem armar tendas alinpar cesternas leear andes augar lorangeiras manter ho huso ou outros semelhantes serviços cuja escusa d'alguuns carrega e vem em dano e perda dos outros*”), alegando-se a própria fragilidade demográfica dos efectivos muçulmanos (“*nem som taaees que nos tanto em ellas posamos minguar quanto nos dictos privilegios podessem montar*”);
- finalmente, esses diplomas não contemplariam, também, os encargos comunais (*“fintas talhas e serviços (...) asy como cercar a mouraria reparar o cerco della çarar e abrir as portas correger a mezquita pagar o capellam pagar as esteiras della fazer e coreger calçadas e fazer alinpar pooços comuuns de agua pagar Janeiras ao alcaide da cidade e outros semelhantes encarregos*”), os quais aproveitavam a “*todos em gerral e a cada hum em particollar (...) e os que taaes privilegios tevesem nom seriam soamente priviligiados mas teriam os outros por serviçaaes e trebutairos*”.

Significativo deste discurso do poder central é o facto de se alegar apenas uma vez, no primeiro *item*, a noção da legalidade destes diplomas: “*pois nos os demos e mui derreitamente nas cousas que a nos pertencem os podyamos dar*”. De facto, pelo menos as exacções de foro interno não deviam *direitamente* ser objecto de exacção pela Coroa, no que feria irremediavelmente a noção de jurisdição da entidade comunal. No entanto, se a este processo subjaz uma questão política, em tanto que social, ela não é explicitamente invocada pela comuna, à qual não interessa um confronto directo com a autoridade suprema do Reino (de cuja mercê, aliás, depende inteiramente), mas antes alegações psicologicamente persuasivas para desviar a actuação do monarca em seu favor. Objectivo efectivamente conseguido na carta de sentença, conquanto de durabilidade muito efémera. Publicado o

diploma em Junho, logo em Outubro se valida, uma vez mais, a rápida reacção do grupo dos tapeteiros.

Alegando os privilégios que lhes advinham de D. João I e de D. Duarte e o grande *agravo* que sofriam em servir nos encargos internos, conforme a sentença outorgada à comuna, apelam para que o rei lhes *prouvesse com remédio*, o que, de facto, se verificou, sendo-lhes confirmadas inteiramente as suas imunidades, “*sem embargo de sentença que ora os mouros da dicta comuna ouverom comtra elles o quall queremos que se nom emtemda em os dictos tapeteiros*” (1471-X-8)<sup>383</sup>.

O privilégio impõe-se na *praxis* social enquanto produto da mercê régia e afirmação supremo de um poder, relevando para as comunidades muçulmanas (como, de resto, para a demais população do Reino) uma manipulação constante dos seus parâmetros vivenciais, que se prolongará até ao édito de 1496. A contestação institucional do colectivo, por mais coerente e racional que seja, e por mais formas de actuação de que se revista, não consegue necessariamente obstar às linhas dominantes de apreensão *cristã* da realidade. Todo este processo se salda, tão somente, por um registo formal nas posteriores cartas de privilégio: a cláusula que acrescenta à outorga das imunidades, a fórmula “*sem enbarguo da semtença que a dita cumua tem em contrairo desto*” (Cf. Anexo – Quadro 6.1.).

O conflito, latente desde o reinado joanino, também poderá marcar uma transformação interna da elite do colectivo muçulmano lisiponense. A ascensão social dos tapeteiros, amplamente apoiada pela Coroa (que lhes outorga total imunidade tributária assim como outros privilégios de índole diversa) coincide com uma medida de transcendente importância administrativa e cultural: a proibição do uso do árabe e do hebraico nos documentos notariais<sup>384</sup>. Poderia, tal facto, indiciar uma efectiva ruptura com a oligarquia muçulmana tradicional, cujo prestígio adviria, como acima referido, do domínio da língua litúrgica e do direito islâmico? Tal facto abriria caminho a uma ingerência progressiva de um novo grupo dominante, baseado em parâmetros de distinção social inteiramente conformados a uma concepção *cristã* de poder

<sup>383</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 22, fl. 32 v. O diploma será posteriormente confirmado por D. Manuel, em 1492- VI-2 - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 33, fl. 95 v.

e ao conseqüente código linguístico, o português. Grupo indubitavelmente liderado pelos tapeteiros e seus apaniguados (em alguns casos, as imunidades tributárias eram, mesmo, extensivos aos respectivos criados) cuja influência institucional se faz sentir, na centúria quatrocentista, pela ocupação de cargos comunais, nomeadamente o da escrivãzinha da câmara.

O que não significa que o árabe ou o direito islâmico fossem totalmente relegados das vivências comunitária, como de resto a respectiva produção legal o demonstra. Seriam, antes, subordinados a uma concepção mais *cristianizada*, porque mais dependente dos parâmetros maioritários (nomeadamente, como foi anteriormente analisado, nas questões de justiça<sup>385</sup>) exprimindo-se na língua da maioria não apenas os diplomas notariais como as normas legais do seu próprio direito confessional. Esta tradução consciente para o interior da comunidade, seria manipulada por esta nova elite, que se confrontaria com a anterior, numa conflitualidade não resolvida ao longo da centúria quatrocentista. Os próprios parâmetros antroponímicos poderão revelar as respectivas adscrições culturais, relegando, numa primeira fase, a estrutura binária, com o segundo elemento em vernáculo, para uma opção de uma nova elite conscientemente aculturada aos valores dominantes, em oposição a uma "aristocracia" islamicamente *pura* perpetuada através de referentes onomásticos árabes. Vectores que, claramente, se apresentam na figura do último capelão da comuna olisiponense, Mafamede (Muhammad) Láparo, descendente de uma linhagem de tapeteiros, cuja crescente importância social junto da comunidade dá conta da ascensão e da influência deste grupo.

Muito provavelmente da terceira geração dos Láparos (cf. *infra*), não sendo, contudo, mencionada a respectiva filiação, parece emergir como capelão-mor com anterioridade à década de 70, reportando-se nesse cargo, por volta de 1473, quando elabora o acordo correctivo à carta de arras dos muçulmanos de Lisboa<sup>386</sup>. No entanto, já em 1471 figura como privilegiado da comuna, muito provavelmente pelas imunidades tributárias inerentes ao próprio múnus de capelão, embora o diploma

---

<sup>384</sup> Cf. *Ordenações Afonsinas*, livro II, tit. CXVI, pp. 557-558

<sup>385</sup> Cf. Capítulo 3, *item* 3.2.1. - Alcaide

<sup>386</sup> Cf. Capítulo 3, *item* 3.2.1. - Tabelião e escrivão.

omita esta informação. A 18 de Maio de 1488 participa como um dos juízes alvedrios na questão da escrivania da câmara de Loulé, cujos intervenientes, aliás, se reúnem em sua casa<sup>387</sup>. Em 1483 encontra-se já casado com Zoaira (Zuhayra), neta de Faras (Farağ), também morador em Lisboa, tendo, nessa data, emprazado uma courela de vinha em mortório, no Azambujeiro, *caminho de Camarate*. A propriedade régia era explorada pela mulher de Faras (Farağ), cujo marido já falecera, a qual se demitiu do seu direito, *“por quanto zoayra mulher do dicto mafamede laparo era sua neta E rreçebia della E do dicto seu marjdo boas obras”* (1483-X-31)<sup>388</sup>. Em 1486 (X-6), Mafamede (Muhammad) Láparo intercede por sua irmã, Moreima (Murayma), moradora em Alcácer do Sal, para que fosse isenta do serviço de aposentadoria<sup>389</sup>, numa mediação única no universo destes diplomas ao consignar a operacionalidade da intervenção de um mudéjar nacional. Aspecto que remete para a projecção desta personagem junto do soberano ou de um potente da corte, que lhe vale aliás, outras benesses. Assim, em 1491 é-lhe outorgada uma tença anual de dois móios de trigo, justificando D. João II esta doação *“porque nos tem bem servido e fiellmente nas cousas que lhe encarregamos e que asi o fara ao diante”*<sup>390</sup>. Por morte de seu sogro, Iça (ʿIsā) Fabibi, é-lhe feita doação da parte dos bens que competia ao rei herdar (1493-VII-15)<sup>391</sup>. Em 1506 a courela de vinha que trazia emprazada, da qual deveria pagar 100 rs., estava já isenta de qualquer pagamento, pois *“el rrey lhes quytou ho foro em ssua vida”*<sup>392</sup>. Significativamente foi um dos muçulmanos que permaneceu no Reino depois do édito de 1496, mantendo o seu estatuto religioso e com ligações ao secretário de estado de D. Manuel, a quem escreve uma carta, pedindo a sua intercessão por seu genro e sobrinho que continuava ao serviço do soberano<sup>393</sup> e, ainda, o *despacho de uma*

<sup>387</sup> *Idem.*

<sup>388</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 22, fls. 94-94v.

<sup>389</sup> *Idem*, livro 8, fl. 72.

<sup>390</sup> *Idem.*, livro 5, fl. 58 v.

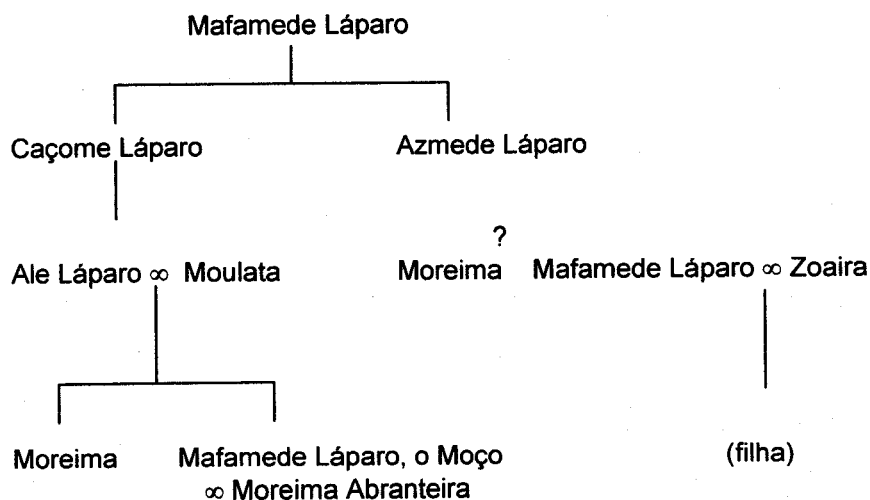
<sup>391</sup> I.A.N./T.T., Livro 2 de Odiana, fl. 241.

<sup>392</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 318, fl. 42 v.

<sup>393</sup> Cf. Capítulo 3, *item* 3.3.4.

*negra* que lhe havia solicitado anteriormente<sup>394</sup>. Em 1505, o soberano outorga-lhe, mesmo, outra carta de padrão da tença dos dos mós anuais de trigo, por o muçulmano ter alegado a perda do anterior diploma<sup>395</sup>. A saída da minoria muçulmana parece trazer-lhe, aliás, algumas vantagens económicas, como se depreende do emprazamento ao Hospital de Todos-os-Santos de duas casas térreas com quintal, sitas na Rua da Carniçaria da mouraria de Lisboa, que comprara, com o consentimento do senhorio, a Ale (<sup>c</sup>Ali) Agudo, o qual se preparava para deixar o País, e que fizera doação de uma terra de trigo em Alvalade-o-Pequeno ao referido Hospital, para assegurar que as casas lhe fossem, efectivamente, emprazadas (1497-IX-18)<sup>396</sup>.

Figura 6  
Os Láparos (séc. XV)



A actuação interna, como mediador dos conflitos que se perspectivam na comunidade e nas comunidades islâmicas do País, assim como a ligação privilegiada ao poder cristão, fazem de Mafamede (Muhammad) Láparo uma personagem incontornável na vivência islâmica dos últimos trinta anos da centúria quatrocentista, ilustrando, claramente, os parâmetros da *nova classe*

<sup>394</sup> I.A.N./T.T., Cartas Missivas, maço 1, doc. 272

<sup>395</sup> Sousa Viterbo, "Ocorrências da vida mourisca", in *Arquivo Histórico Português*, V (1907), p. 165.

dirigente, assentes na protecção régia e no domínio escrituralista da língua vernácula. O que não obsta, contudo, à contestação interna dos pressupostos de que essa protecção se reveste e de um problema económico e social que claramente se patenteia: a de 27 indivíduos que, num universo de cerca de cem, se escusavam às obrigações colectivas, correspondendo *grosso modo* a um quarto de cabeças de casal da comuna. Vector que remete para uma intervenção do fenómeno do privilégio mais recorrente na população islâmica lisiponense do que nas restantes comunidades do País, denunciadora de vínculos mais estreitos com a sociedade cristã envolvente.

Com efeito, os termos da contestação da comuna de Évora, cujo diploma régio de decisão data de 1450 (II-4), reflectem a disparidade com a realidade de Lisboa.

O comum alega que *“per rrazam de dous mouros priuilegiados da dicta mouraria elles erom mujto agrauados em nom quererem serujr com a dicta comuna nem pagar em ssuas taxas que era proll comunall”*, especificando, em seguida, as obrigações inerentes a esse *proll comunall*: a *soldada* do capelão e os pagamentos do carniceiro, do foro da carnicaria, da encomenda devida ao soberano (que, na altura, orçava em mil reais brancos), do touro fornecido pela comuna para a festa do Corpo de Deus e das esteiras da mesquita; os serviços corporais requeridos pela manutenção do cerco da mouraria e a prestação relativa à abertura e encerramento das suas portas. Era, pois, solicitado ao soberano *“que lhe dessemos nossa carta per que sem embargo dos dictos priuilegios em todollos sobre dictos encarregos E em outros semelhantes”*, o que lhes é outorgado, entendendo-se, daí em diante, não seriam escusados os privilegiados aí moradores ou os que viessem, no futuro, a morar, *“visto como he proll comunall”*<sup>397</sup>.

O diploma parece indiciar mais uma dimensão política, o do intento de submissão dos privilegiados à autoridade interna das autoridades comunais, do que propriamente uma problemática económica-social, como se verifica, de facto, em Lisboa - a não solidariedade de dois indivíduos com o colectivo não

<sup>396</sup> O diploma recebe confirmação régia em 1498-II-16 - I.A.N./T.T., Livro 1 de Estremadura, fls. 48 v.- 50 v.

<sup>397</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 34, fl. 12.

comportaria, necessariamente, os custos comunitários que implicavam os 27 privilegiados olisiponenses. O processo parece, contudo, escudar-se num plano peticionário comum, tendente a devolver às autoridades comunais competências incorporadas pela Coroa e a afastar influências externas do devir social destes grupos. E, neste sentido, intervém igualmente a comuna de Loulé, também na década de 50.

O discurso centra-se numa questão concreta: a do resgate do serviço corporal por dinheiro, realizado com D. João I<sup>398</sup>, o qual teria determinado que nenhum muçulmano seria eximido da quantia fixada, posto que privilegiado fosse. No entanto, alega o comum, *“agorra de pouco tempo pera ca”*, alguns indivíduos conseguiram a dispensa dessa comparticipação *“a Requirimento d'alguns fidalgos a que seruem E som acostados (...) No que djzem que som mujto agrauados por que os que asi som privjlegiados som os majs Rjquos que hj ha E asi fica o que todos aujam de pagar carregando sobre os majs pobres”*. O monarca, considerando que *“como os dictos mouros asi os priujligiados como os outros todos som nosos”*, determina que nenhum seja escusado de pagar em *“quaes quer trabutos peitas serujços que a nos ou aa dicta comuna pertençerem nom valham nem ajam lugar cartas priujlegios aluaraes que atee qui tenham ou daqui em djante dermos”* (1456-II-4)<sup>399</sup>.

A intenção da Coroa parece, pois, ir mais longe do que o requerimento da comuna, situação que, não obstante, será corrigida poucos meses mais tarde, justamente por intervenção de um desses privilegiados, Mafarriche Pequim (Mufarrig Bassâm), servidor do rei.

O muçulmano, contestando a decisão régia, apresenta vários documentos a seu favor: um alvará régio, uma carta dos concelhos de Tavira, Loulé e Faro (muito provavelmente solicitando a sua outorga dos privilégios, como se verifica noutros casos de mouros algarvios) e um *estormento* enviado a esses município com o treslado da carta outorgada à comuna. Analisados os diplomas, assim como uma missiva

<sup>398</sup> De facto, o resgate do serviço nas vinhas do rei, realiza-se sob D. Fernando, sendo possível, contudo, ter existido um acerto posterior com D. João I – Cf. Capítulo 3, *item* 3.3.4.

<sup>399</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 13, fl. 177 v.



dos mencionados concelhos, “que nos ora sobr’ello tomarom a escrepuer En prouaçom do que lhe outorgado teemos”, provou-se ser falsa a alegação da comuna “em dizerem que avia hi mujtos priujlligidos ajnda dos mais rricos pella quall rrazom os pobres nom podiam soportar os dictos encarregos”, verificando-se a existência desta situação num único caso, o do mencionado Mafarriche Pequim (Mufarriğ Bassâm). Por essa razão, e para fazer graça e mercê ao muçulmano e aos concelhos, o soberano determina, “por algumas Razooes que nos a ello mouem Nosa merçee E vontade he em espeçiall ser dello escusso E libertado E lhe ser inteiramente goardado o dicto nosso priujllegio” (1456-VII-5)<sup>400</sup>.

Se o muçulmano se apresentava, de facto, como um caso excepcional no referente à isenção do pagamento do resgate do trabalho corporal, a situação transmuta-se irreversivelmente daí em diante, registando-se, posteriormente, a cláusula global da isenção de todos os encargos da comuna devidos ao rei, que se encontra nos diplomas de Brafome (Ibrâhîm) Burel e de Mafamede (Muḥammad) Raposo (Cf. Anexo – Quadro 6.1.).

Este processo reivindicativo das instituições comunais muçulmanas parece estender-se ao longo do País.

Em Elvas, a carta de confirmação de privilégio de Mafamede Xoay (Muḥammad Šu<sup>c</sup>ayb) contempla a referência ao alvará doado por D. Afonso V (1475-III-13), por que mandou cumprir a primeva carta de isenção (datada de 1473-X-10), “sem Embarguo de nenhuuma Carta que emtam dera a dicta Cumuna”<sup>401</sup>. As isenções de Mafamede (Muḥammad) Baboso e de Brafome (Ibrâhîm) Baboso, de Santarém, são outorgadas “sem embargo do mando Nosso [do rei] que temos pasado em comtrairo per que nenhum Nom seja escusado nem posa hir por priujlegeos E cartas nosas que tenha” (1475-VII-13)<sup>402</sup>. No caso de Brafome Mão (Ibrâhîm Ma<sup>c</sup>n), de Faro, vassalo do rei, postula-se que, “posto que em casso que por allguuns pagar e dereitos se briteem e quebrem allguns priujlegios este quero [o rei] que sse nom britee por que nom he de caljdade dos outros”, referindo-se, ainda, a apresentação de

<sup>400</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 13, fl. 56.

<sup>401</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 26, fl. 127 v.

<sup>402</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 6, fl. 20 v.

uma sentença, muito provavelmente contra essa comuna que, nitidamente, obstava ao cumprimento dos privilégios exarados pela Coroa (1478-V-17)<sup>403</sup>.

A visibilidade dos parâmetros sociais das comunas muçulmanas (como de resto também das judaicas<sup>404</sup>) estrutura-se, pois, tão somente em função de uma categorização imposta pela sociedade maioritária, contrapondo os privilegiados aos não-privilegiados. O primeiro grupo, contudo, é entendido no discurso comunal, como o conjunto de indivíduos que detêm imunidades relativas aos encargos e serviços comuns a toda a comunidade. A apreensão do conceito pelo poder cristão é bastante mais abrangente, inserindo esse núcleo de isenções num articulado mais amplo, contemplando imunidades relativas ao próprio monarca, ao concelho e à comuna, que pode, mesmo, alcançar a total isenção tributária. De fora ficam, pois, para ambos os interlocutores, as concessões mais parcelares, na definição desses privilegiados.

Se a problemática política, enquanto exercício de poder e delimitação de competências jurisdicionais, implicitamente estrutura o clima de conflitualidade que, na segunda metade da centúria quatrocentista, atravessa as comunas muçulmanas portuguesas, também o confronto social entre os seus próprios membros se revela ao longo destes conflitos. De um lado o comum, enquanto noção intrínseca do conjunto dos seus elementos, do outro os privilegiados, numa conceptualização extrínseca à comunidade, porque prejudicial à *res publica* islâmica. Vector que também definirá, particularmente para Lisboa, a ascensão de um novo grupo social, cujos suportes de afirmação se baseiam, doravante, no apoio explícito de poderes externos, num processo que reverte, igualmente, para parâmetros culturais mais dependentes dos da sociedade maioritária.

---

<sup>403</sup> O privilégio é confirmado aos herdeiros de de Brafome Mão (Ibrâhîm Ma'ñ) em 1496-V-28-I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 43, fls. 67 – 67 v.

<sup>404</sup> Cf. M<sup>a</sup>. José Pimenta Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, vol. I, p. 215.

#### 4.3.2. Casamento e família

Os parâmetros de sociabilidade do grupo muçulmano, como dos demais grupos populacionais, são enquadrados pela família, como célula social e sistema de reprodução ideológica de estruturas identitárias que se reforçam através do matrimónio e da procriação. Vector que assume, necessariamente, disparidades nas normas processuais e na própria definição dos laços nupciais, em função dos sistemas religiosos subjacentes a cada uma das comunidades. E, entre a concepção islâmica e a cristã, dois princípios marcam, ainda hoje, uma divergência intrínseca que subjaz às interpretações de ambas as religiões: a poligamia facultada ao homem e a permissão legal da dissolução matrimonial do primeiro *versus* o carácter estritamente monogâmico e a indissolubilidade do enlace do último.

No período medieval outras questões se postulam, agravando a cisão entre os padrões matrimoniais dos dois grupos. Por um lado, a Igreja veicula a interdição dos casamentos mistos, no sentido de preservar a comunidade dos crentes de qualquer contacto com os elementos das religiões minoritárias<sup>405</sup>. Aspecto que se contrapõe à possibilidade, no direito islâmico sunnita, de trocas matrimoniais entre o ego masculino muçulmano e o ego feminino da *religião do livro* (*kitābiyya*) (embora tal não se aplique à mulher islâmica que, obrigatoriamente, deverá esposar um membro da mesma religião)<sup>406</sup>, princípio isento, contudo, de qualquer operacionalidade no contexto sociológico das sociedades medievais cristãs, naturalmente subordinadas aos pressupostos ditados pela instituição eclesiástica.

Mais significativo ainda, revelam-se os interditos matrimoniais canónicos, levando à proibição dos enlaces com parentes até ao sétimo grau, corrigido pelo 4º Concílio de Latrão, de 1215, que limita a prescrição até ao quarto grau<sup>407</sup>. Inserindo-se numa nova lógica de ruptura com os anteriores modelos

<sup>405</sup> A medida de proibição ente casamentos mistos, envolvendo ainda apenas os judeus, perspectiva-se como bastante prematura na Igreja hispânica, datando do Concílio de Elvira (inícios do séc. IV), alguns anos antes do cristianismo ser reconhecido oficialmente pelo Império. – Luís Suarez Fernandez, *Judios Españoles en la Edad Media*, Madrid, 1980, p. 30.

<sup>406</sup> A liberdade religiosa é mantida entre os cônjuges das diferentes religiões. Os shiitas, contudo, não admitem esses casamentos mistos sob a forma de *nikāh*, i.e., matrimónio permanente, mas apenas como *mut'a*, matrimónio temporário - Asaf A. A. Fysee, *Outlines of Muhammadan Law*, Dheli, 4ª ed., 1981, pp. 96 – 98.

<sup>407</sup> Cf. Jack Goody, *Família e casamento na Europa*, Oeiras, 1995, p. 131.

vigentes no Mediterrâneo e no Médio Oriente, que assentava, em primeiro lugar, na união entre parentes próximos<sup>408</sup>, balizam uma nova concepção de aliança e parentesco, que fundamentará o próprio regime feudal europeu. A instituição eclesiástica torna-se, progressivamente, a intermediária destas relações, numa gradual extensão dos padrões morais por ela propugnados e, conseqüentemente, da cristianização das alianças matrimoniais<sup>409</sup>.

A concepção do casamento islâmico (*niqāh*) afasta-se, em qualquer caso, de uma noção religiosa, sendo considerado como um contrato e não como um sacramento, mantendo o carácter mediterrâneo intrínseco de troca matrimonial entre parentes próximos. A sua codificação processa-se num quadro já posterior à morte do Profeta, encontrando-se em grande medida ausente do texto corânico. Deste modo, cabe às escolas jurídicas, no séc. II da Hégira, a definição de uma classificação formal das categorias de parentesco, que opunha as “sete mulheres interditas” às “quatro permitidas”<sup>410</sup>. De facto, a designada *Sura das Mulheres* (*Alcorão*, IV, 23) não veta ao *ego* masculino senão a mãe, filhas, irmãs, tias ou sobrinhas, amas e irmãs de leite, sogras, noras, enteadas e a poligamia sororal (ou seja, o matrimónio com duas irmãs). Contudo, os termos “mãe”, “filha” e “irmã” passariam a ser interpretados pelos *ulemas* como incorporando também os respectivos ascendentes e descendentes, desde então explicitamente interditos, num vasto quadro restritivo definido por três tipos de proibições: pelo sangue (*nasab*), pela aliança (*muṣāhara* – contemplando a mulher de um ascendente ou de um descendente, e os ascendentes e descendentes da esposa) e pelo leite (*riḍāʿa* – incluindo os ascendentes e descendentes da ama de leite, quer do *ego* quer da esposa, e do respectivo marido).

Sob o ponto de vista de consanguinidade, estabelece-se um equilíbrio perfeito entre a licitude com as quatro categorias de primas (filha de tio paterno,

<sup>408</sup> *Idem*, p. 34.

<sup>409</sup> Modelo que, contudo, tardará a impor-se, projectando-se a partir dos estratos superiores da sociedade medieva mas encontrando dificuldades de aceitação nas camadas populares. Assim, coexistirão diversas fórmulas, que passando pelo sacramento do matrimónio, se projectam, igualmente, a nível popular no conúbio por *palavras de presente* - Cf. Humberto Baquero Moreno, *O casamento no contexto da sociedade medieva*, separata de *Bracara Augusta* XXXIII, Braga, 1979.

<sup>410</sup> Édouard Conte, “Choisir ses parents dans la société arabe: la situation à l'avènement de l'Islam”, in *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, 1993, p. 173.

de tio materno, de tia paterna e de tia materna), consignando uma igualdade entre a filiação agnática e uterina, apesar da força do agnatismo que impregna as concepções árabes das relações entre os sexos, nomeadamente em matéria de herança. O *hadit* (tradição) que determina ser proibido para o parentesco de leite o que é pela consaguinidade<sup>411</sup>, assimila a noção do esperma à do próprio leite, ambos considerados elementos masculinos (no mundo árabe afirma-se que “o leite vem do homem”<sup>412</sup>), numa relação causal em que a produção do primeiro é compreendida como determinante para a transmissão do último. Assim, o leite é, de certa forma, uma substância bissexuada, masculina pelas suas origens e certas características, e feminina pela sua produção e transmissão<sup>413</sup>, embora seja ao homem que caiba gerir todo o poder sobre o fluido da sua esposa. Apesar de se considerar também como portador da identidade agnática, o aleitamento pela ama não põe em causa esse aspecto, pese à transferência para a criança de uma parte de diferença em relação à substância paternal (determinando outra variável nas relações e interditos matrimoniais), num conceito de transmissão identitária em que intervêm os vectores do leite e do esperma isolada, conjunta ou alternadamente.

Neste modelo ressalta, contudo, uma estratégia preferencial, a do designado *casamento árabe*, i.e., a prática matrimonial entre primos paralelos patrilaterais, os filhos de dois irmãos. Aspecto que remete para opções divergentes dos vários autores que se debruçam sobre esta problemática, levando mesmo a pôr em questão a utilização desta expressão. Assim, Pierre Bonte num sugestivo título de um artigo, inscreve, mesmo, a pergunta: “peut-on parler d’un mariage ‘arabe’?”, aceitando essa prática não como norma absoluta ou dominante, mas antes integrada noutros tipos de estratégias matrimoniais<sup>414</sup>. Por seu lado, Thierry Bianquis considera-o uma prática

---

<sup>411</sup> *Ibidem*

<sup>412</sup> François Héritier-Augé, “Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe”, in *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, p.153.

<sup>413</sup> Édouard Conte, *op. cit.*, p. 168.

<sup>414</sup> Cf. *infra*.

estendida no Oriente árabe medievo, que ultrapassa as próprias comunidades islâmicas sendo praticado igualmente por judeus e cristãos<sup>415</sup>.

O conceito é, no entanto, estruturante para a análise da sociedade de Al-Andalus, realizada por Pierre Guichard. Em 1976, numa primeira edição em língua castelhana, do seu livro *Al-Andalus - Estrutura Antropologica de una Sociedad Islamica en Occidente*<sup>416</sup>, defende a existência de uma estrutura familiar "oriental", estranha à cultura indígena hispânica, marcada por influências latinas e cristãs. A implantação na Península Ibérica de grupos de tipo segmentado, clânico ou tribal, de origem árabo-berbere, envolveria um quadro referencial específico, com a prática da endogamia de linhagem agnática, associado a uma concepção de honra feminina passiva (em oposição à activa masculina), que tende, ao destinar as mulheres do grupo de parentes ao casamento com os seus primos paternos, a fechar estes grupos sobre si mesmos e a limitar as trocas matrimoniais. Tendência que, embora nunca levada às últimas consequências, se afastava da realidade do Ocidente medieval, onde se poderia falar de um "mercado de casamento", enquanto a própria noção de troca matrimonial parecia ter somente uma importância muito relativa na economia social de Al-Andalus.

Esta leitura projectou consequências profundas na visão historiográfica da Península Ibérica islâmica. Por um lado, negava toda uma escola "tradicionalista" de historiadores espanhóis que defendiam ter o contributo oriental "estrangeiro", sido rapidamente assimilado pelos autóctones, ideia retomada e sistematizada por Sánchez Albornoz, para quem os invasores teriam chegado em pequeno número e unindo-se a mulheres indígenas, se teriam "hispanizado", pelos caracteres étnicos, costumes e mentalidade. Por outro abriu as portas ao pressuposto da orientalização das estruturas sociais e económicas de Al-Andalus e a uma inerente incomunicabilidade entre as três comunidades étnico-religiosas em presença<sup>417</sup>.

---

<sup>415</sup> Thierry Bianquis, "A família no Islão árabe", in *História da Família. Tempos Medievais: Ocidente, Oriente*, dir. André Burguière et alii, 2º vol., Lisboa, 1997, p. 269.

<sup>416</sup> Pierre Guichard, *Al-Andalus. Estrutura Antropologica de una Sociedad Islamica en Occidente*, Barcelona, 1976.

<sup>417</sup> Jack Goody critica a concepção de P. Guichard, defendendo que a ênfase dada ao matrimónio com a filha do irmão do pai, *bint al-amm*, constitui uma tendência variável segundo as sociedades e os estratos sociais, e não exclui o emprego de outras estratégias nupciais, tanto dentro como fora do clã. A sua proposta vai no sentido de uma característica comum a todo o mundo mediterrâneo (em oposição a um regime de tipo "africano", subsaariano), o facto

A definição do casamento islâmico surge, no Portugal medievo, inserida nos dois diplomas de sistematização do direito sucessório, completando-se, contudo, no texto das *Ordenações*<sup>418</sup> que enuncia três artigos sobre esta problemática:

- o casamento não seria firmado senão por arras, dadas ou prometidas a tempo certo; por morte do marido a mulher haveria as arras e a herança a que tinha direito, não existindo o casamento por carta de metade<sup>419</sup>;
- deveria ser realizado com testemunhas, escritura pública e a declaração expressa das arras (as quais se constituiriam, no mínimo, por um quarto de dobra), não sendo considerado válido em caso contrário pelo que, se um dos cônjuges morresse nestas condições, o outro não teria direito a qualquer herança<sup>420</sup>;
- um homem não podia ter mais de quatro mulheres, nem contrair matrimónio com sua mãe, filha, ou com uma mulher sua ascendente ou descendente, com sua irmã, com filha de irmão ou irmã, com sua ama de leite, ou com a

---

de as mulheres possuírem e transmitirem bens, verificável tanto no sistema árabe-muçulmano como na estrutura latino-cristã, divergindo, no entanto, esta última do modelo comum num processo evolutivo de rejeição da lógica dos casamentos entre parentes próximos - Jack Goody, *Família e casamento na Europa*, Oeiras, 1995, pp. 5-29. Do mesmo modo, o já referido Pierre Bonte explica o "casamento árabe" como uma norma social derivada da regra "positiva" de interdição da hipogamia (uma mulher não pode desposar um homem de estatuto inferior ao seu, num ideal igualitário - *kafa'a* - entre os parceiros matrimoniais), em que a união entre os primos paralelos patrilineares se inscreve menos numa questão de parentesco *strictu sensu* do que de identidade estatutária. Se o casamento introduz, de facto, uma hierarquia derivada da desigualdade de tratamento dos sexos, a norma igualitária islâmica é um ideal cuja eficácia se inscreve na própria prática matrimonial, a qual, no entanto, não pode, por si só, assegurar a reprodução de grupos isógamos e endógamos isolados - Pierre Bonte, "Manière de dire ou manière de faire: peut-on parler d'un mariage 'arabe' ?", in *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, 1994, pp. 371-389. O recente trabalho de Manuela Marín parece confirmar esta perspectiva no que à sociedade de Al-Andalus se refere, apontando a existência, entre as classes dominantes, de diferentes estratégias matrimoniais, dependentes das necessidades políticas, e concretizadas também através da *musāhara* - fórmula exogâmica de enlances matrimoniais - Manuela Marín, *Mujeres en al-Ándalus*, Madrid, 2000, pp. 594-595.

<sup>418</sup> Na versão joanina referem-se apenas duas cláusulas sobre esta problemática: "o casamento no e firmado se no por arras certas dadas ou pormetydas a certo tempo e se o marido morer a molher a vera as arras e a erença pella gjsa que suso dito he e declarado (...) Item o casamento de por meo nom achamos que falle d'ell em dereito" - I.A.N./T.T., Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fl. 15; Gaveta 10, maço 12, doc. 17, fl. 12.

<sup>419</sup> *Ordenações Afonsinas*, Livro II, tit. XXVIII, p. 232.

<sup>420</sup> *Idem*, p. 235.

respectiva filha, com sua sogra ou enteada, ou com a irmã de sua mulher, tendo-a em seu poder<sup>421</sup>.

Consubstancia-se, assim, uma definição do matrimónio e dos respectivos interditos estritamente delimitada pelos parâmetros sunitas e ortodoxos (embora apenas sumariamente expostos), numa rígida manipulação do direito formal islâmico (*fiqh*). Assim, é contemplado um contrato matrimonial em que apenas se consagra a entrega do *ṣadāq* ou *mahr* pelo marido (cujo montante mínimo é, aliás, fixado), a necessária publicitação do acto, com a referência à impreterível presença de testemunhas<sup>422</sup> e, finalmente, a poligamia, restrita às quatro mulheres legais. Os interditos previstos pela lei islâmica encontram-se circunscritos a uma reprodução quase textual da designada *Sura das Mulheres* (*Alcorão*, IV, 23), com o aditamento, apenas, da proibição que recai sobre as ascendentes e descendentes da mãe e filha do *ego* masculino.

Para os muçulmanos portugueses, o vasto esquema restritivo propugando pelo direito islâmico parece, pois, circunscrito, nomeadamente no que se refere aos impedimentos motivados pelo parentesco de leite, em que apenas são referidas a ama e a respectiva filha. Há que sublinhar, no entanto, que as cláusulas exaradas extravasam, de facto, o conteúdo do Alcorão, apontando para o recurso alargado a outras fontes jurídicas, nomeadamente a *sunna* como, de resto, a totalidade do texto consignado nas *Ordenações* o comprova. Assim, se esta manipulação do direito formal por parte dos letrados muçulmanos de Lisboa é passível de ser interpretada como uma aceção esquemática e linear das prescrições islâmicas, poderá, ao contrário, indiciar uma deliberada simplificação no processo da *escrita*, enquanto dirigida ao exterior da comunidade, face a uma competência interna baseada *ipso facto*, na proficiência dos seus legistas. Em nenhum caso, porém, envolve o desconhecimento do feito legal islâmico, estruturador da identidade cultural do grupo.

Não obstante, a distância entre o direito legislado e o direito praticado revela neste aspecto, como nos demais da sociedade medieva, uma disparidade por demais evidente entre a norma e a vivência quotidiana concreta. Logo numa primeira análise, a poligamia permitida ao *ego* masculino

---

<sup>421</sup> *Idem*, pp. 235-236



não parece ter qualquer expressão, sendo apenas detectável num caso (embora de interpretação um tanto duvidoso) em que, numa carta de perdão de 1466, um mouro de Lisboa, Beleziz (°Abd al-°Aziz), filho de Caçome (Qāsim) Santolai, refere ter casado com Fotos, posto ser já “*esposado com huma filha de Aceical [Hilāl] capellam dos mouros*”, o que parece mesmo constituir uma agravante às demais acusações que pesavam sobre ele (cf. *infra*). De resto, já Manuela Marín sublinhou, para a sociedade de Al-Andalus, o facto de, salvo nos estratos sociais mais elevados, os vínculos conjugais serem predominantemente monógamos, porque limitados, na prática, pelas condicionantes económicas e pela adaptação das normas legais às exigências de interacção dos grupos familiares que contraíam aliança<sup>423</sup>.

Com efeito, a documentação dos séculos XIII a XV traduz uma realidade circunscrita apenas à família nuclear, com base no par conjugal, que, se se poderia imputar a uma perspectiva meramente traduzida (e traduzível) pelos parâmetros formais cristãos, responsáveis pela sua produção, encontra nas bases materiais da sociedade uma justificação não despicienda para a estrutura monogâmica do casamento islâmico. As práticas enfitêuticas, sobretudo com os emprazamentos em três vidas, largamente maioritários no panorama contratual dos séculos XIV e XV, ao limitar a posse do domínio útil da terra apenas a duas gerações, privilegiam o par conjugal, contributo determinante para uma estruturação familiar mudéjar baseada na monogamia. Deste modo, se no reinado de D. Dinis ainda se registam aforamentos colectivos apenas a muçulmanos varões (ou a estes em conjunto com cristãos) e à respectiva descendência<sup>424</sup>, teoricamente propiciadores da prática da poligamia e de estruturas familiares extensas (ou mesmo segmentárias, o que a documentação não permite aclarar), a evolução das formas de exploração da terra, irá determinar a sua redução à família nuclear, com contornos que parecem muito próximos dos modelos cristãos. Aspecto que, aliás, avulta nas próprias estruturas materiais, em que o domínio de uma

<sup>422</sup> Dispensáveis, contudo, no contexto shiita – Cf. Asaf A. A. Fysee, *op. cit.*, p. 91

<sup>423</sup> Cf. Manuela Marín, *Mujeres en al-Ándalus*, pp. 445 – 452.

<sup>424</sup> Em 1281 é aforado perpetuamente o reguengo do Almargem, no termo de Faro, a dois cristãos e sete muçulmanos (I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 1, fl. 22) e, em 1312, a várzea de Ardila, a par de Moura, a nove mouros (I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 4, fl. 63).

edificação comum de reduzidas dimensões, aponta justamente no sentido de pequenos agregados familiares<sup>425</sup>.

Um contrato de casamento (*tasmiya*) celebrado entre muçulmanos de Lisboa, datado de 29 de Maio de 1473<sup>426</sup>, permite aferir das práticas matrimoniais entre os mudéjares portugueses, enquanto direito efectivamente praticado nestas comunidades, durante a centúria quatrocentista. A obra de Amalia Zomeño<sup>427</sup> introduziu novos dados sobre esta problemática, sublinhando a importância do aporte dotal no matrimónio muçulmano ocidental<sup>428</sup>, numa reciprocidade e equivalência com as entregas do marido (*ṣadāq*), as únicas exigidas pelo direito islâmico, que se começa a consolidar no séc. X em al-Andalus e no posterior em Ifriqiya. Contrapõem-se, assim, à estrita norma islâmica, complexos sistemas de transferências matrimoniais, que dependem mais dos diferentes contextos sociais e económicos do que dos ditados uníssonos e unificadores de uma lei comum, conferindo às normas consuetudinárias uma força diversificadora extremamente significativa e ainda hoje detectável nas sociedades islâmicas actuais.

E, neste sentido, verifica-se um processo intrincado de relações em que ambas as famílias colaboram na criação do vínculo matrimonial, que transcende o mero carácter sinalagmático do contrato de casamento, pelo qual o marido entrega o *ṣadāq* e, em troca recebe o uso da doação, embora não a propriedade da mulher. A própria terminologia marca a diferença entre as entregas do marido, obrigação legal sem as quais o matrimónio seria nulo, e o dote, de carácter local, costume e convenção social. O primeiro remete para o campo semântico específico do matrimónio: *ṣadāq* ou *mahr*, designam expressamente a doação legal do marido; o segundo expressa-se fora desse contexto linguístico, através dos vocábulos *niḥla* (presente gratuito), *ḡihāz* (equipamento ou mobiliário), *ṣuwār* (adornos) e *ṣūra* (mobiliário). Para respeitar integralmente as normas islâmicas, os juristas do séc. XII instruíam mesmo os

<sup>425</sup> Cf. Capítulo 2, item 2.3.2.1.

<sup>426</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de S. Vicente de Fora (2ª incorporação), caixa 29, doc. 18.

<sup>427</sup> A partir do trabalho de sistematização de Amalia Zomeño, *Dote y matrimonio en Al-Andalus y el Norte de África. Estudios sobre la jurisprudencia islámica medieval*, Madrid, 2000.

notários no sentido de escreverem, num documento separado, as doações de pais para filhos, salvaguardando, assim a efectiva validação do casamento<sup>429</sup>. Norma que, contudo, nem sempre se cumpria, exarando-se em documentação arquivística árabe, também as doações dos pais ao filho, embora a documentação jurídica se ocupe preferencialmente das transferências para a mulher<sup>430</sup>.

É, aliás, esta a realidade do contrato matrimonial dos muçulmanos portugueses, que exara tanto a aportação do marido como o dote (*nihla* - entendido como uma transmissão de propriedade em sentido vertical e dentro da mesma família) entregue pela família da mulher e a do marido, numa sobreposição do costume à estrita lei islâmica. A este aspecto formal liga-se, ainda, o facto de o diploma ser escrito em português pelo tabelião da comuna lisboeta, Fernão Vasques, o que suscita a inserção de uma cláusula específica, reiterando a validade contratual do matrimónio: “e se *aqy desfalece alguma palavra de dereito de mouros pera o dicto casamento aver de ser firme he esto por a dicta carta ser escripta em alyamyia*”. Esta referência à *al-<sup>c</sup>ağamyia* em oposição à *al-<sup>c</sup>arabyia* (“língua árabe”)<sup>431</sup> remete, como já foi anteriormente referido, para uma continuidade de utilização de formulários notariais árabes, conservados numa memória ainda recente, cuja funcionalidade assentaria num carácter ritual e de quase sacralidade, percepcionando-se a sua tradução num outro código linguístico como uma ameaça à própria legitimidade do acordo.

O contrato solenizado pela escrita, pressupondo uma prévia etapa de negociações entre ambas as famílias, materializa, sob o ponto de vista processual, uma estrita observância da ortodoxia islâmica.

De facto, o diploma, lavrado em casa do pai do nubente, Adela (°Abd Allāh) Cabeça, consigna todos os requisitos legais exigidos a este acto público: a declaração da oferta (*iğāb*) por parte do homem (Azmede Cabeça) e a respectiva aceitação (*qabūl*) pelos representantes da mulher ainda menor (sua mãe Zoaira – Zuhayra- e o respectivo *wāli*, o tio

<sup>428</sup> Aspecto já referido por Hady Roger Idris que, contudo, sublinha o facto de esses bens continuarem na posse do pai - “Le mariage en Occident Musulman d’après un choix de fatwās médiévales extraites du *Mi<sup>c</sup>yār d’al Wanšariši*”, in *Studia Islamica* XXXI (1970), p. 162.

<sup>429</sup> Amalia Zomeño, *op. cit.*, pp. 65-66 e pp. 261-262.

<sup>430</sup> Cf. Manuela Marin, *Mujeres en al-Ándalus*, p. 376.

materno Caceme - Qāsim - de Coina), perante testemunhas suficientes, no caso Ale Çoleima (‘Alī Sulaymān), alcaide da comuna, Mafamede (Muḥammad) de Avis, Azmede (Aḥmad) Puxare, Brafeme (Ibrāhīm) Robalo, Mafamede (Muḥammad) Cordeiro, Azmede (Aḥmad) Pacheco “e outros”. Deste acto não participou apenas a noiva, Fotaima (Fuṭayma), que se deveria encontrar num compartimento à parte, pelo que foi interrogada posteriormente pelo tabelião sobre a sua anuência às cláusulas contratadas pelas partes. A doação obrigatória do homem (*ṣadāq*), materializa-se neste documento na sua dupla vertente de *naqd* (parte paga no momento de escrever o contrato) e *kālī* (parte paga a termo), comprometendo-se Azmede (Aḥmad) Cabeça a entregar a quantia de 25 onças de prata a sua mulher, uma das quais antes da consumação do matrimónio e as restantes num período até cinco anos cumpridos. O nubente doava-lhe ainda *em alfadia* vestuário e jóias: “*item huuma ajyuba galega de pano de Bristol de sete covodos e mais outra alyuba mourisca de quatro covodos de pano vermelho e mais humas argollas de prata de cinco honças de prata e mais huum alfame de linho com ourelas de seda e mais huum alaanbuz tunicil e mais huuma enxeravia mourisca.*”. O dote (*niḥla*) é representado neste diploma, por umas casas próprias e por uma outra foreira à mesquita que a mãe de Fotaima (Fuṭayma) possuía na mouraria e das quais faz doação à filha e pela contribuição da mãe do noivo, Aziza (‘Azīza), que faz doação a seu filho de metade de uma vinha em Arroios.

A nível da terminologia, dois vocábulos árabes marcam a adscrição destas comunidades aos parâmetros canónicos islâmicos: a *alfadia* e o *uali* (ou *oli*, tal como apare no verso do documento). O primeiro, a *hadiyya* ou presente nupcial consistia, geralmente, numa contribuição aos gastos do banquete, em que participavam, tanto o pai como o marido, não implicando qualquer transferência de propriedade, mas antes, um objectivo de consumo e ostentação na publicitação do matrimónio. No entanto, este conceito engloba, também, qualquer tipo de doação de bens por parte do marido, nomeadamente

---

<sup>431</sup> Vocábulo que se aplicava para designar toda a língua estranha em relação ao árabe – David Lopes, *Textos em aljamia portuguesa*, Lisboa, 1897, p. XI

vestuário de luxo, adornos e perfumes, como se verifica entre os muçulmanos portugueses, aproximando-os das práticas da Granada nazari<sup>432</sup>. O último, é a personagem masculina a quem, pelo direito islâmico, compete assegurar que a mulher não faça um casamento indesejável, garantindo a igualdade das partes, e a sua entrega ao marido depois de acordadas as respectivas transmissões patrimoniais<sup>433</sup>. Neste caso, a menoridade da nubente<sup>434</sup> e o facto de ser orfã de pai justifica que, no acto, fosse representada não apenas pela mãe, mas também justamente pelo respectivo *wāli*, nomeado pelo alcaide da comuna, e representado pelo tio materno. Consubstancia-se, assim, o princípio da *wilāya*, que implica dever a mulher delegar a assinatura do contrato e a recepção das entregas a um dos seus familiares masculinos. É possível que a essa figura competisse também a recepção do *naqd*, enquanto *dote indirecto* que deveria ser entregue ao pai da nubente, com o propósito de este adquirir o enxoval, objectivo a que possivelmente se destinaria a onça de prata, prometida por Azmede (Aḥmad) Cabeça, antes da consumação do matrimónio.

Toda a concepção do diploma, contudo, à excepção dos dois vocábulos referidos, enforma de uma tradução em língua portuguesa, da qual se encontra ausente um vocabulário técnico árabe mais abrangente, inerente à terminologia jurídica do matrimónio. O silêncio mais significativo será o do próprio termo de *ṣadāq*, traduzido no texto das *Ordenações* como *arras*, numa assimilação dos pressupostos da sociedade cristã, mas que durante o período medievo se conservará na Península Ibérica, pelo menos entre os mudéjares valencianos, com o seu significado original<sup>435</sup>. Tal facto, mais do que imputável ao tabelião cristão, sê-lo-á à própria comunidade, veiculando que os parâmetros mentais dos mudéjares portugueses se encontram mais condicionados pelo idioma romance do que pelo árabe, cuja utilização residual se limitará, para a grande maioria, ao contexto litúrgico. A inexistência destes referentes na realidade mudéjar portuguesa indicia, pois, mais de que uma deliberada opção dos letrados muçulmanos, numa tradução consciente de uma conceito paralelo ao

<sup>432</sup> Amalia Zomeño, *op. cit.*, pp. 69 – 80.

<sup>433</sup> Sobre a figura jurídica do *wāli* cf. Ruben Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge, 1979, p. 110

<sup>434</sup> Que, no direito islâmico se estende até aos 15 anos.

<sup>435</sup> Cf. *acidach* no índice de: Carmen Barceló, *Un tratado catalán medieval de derecho islâmico: El llibre de la Çuna e Xara dels Moros*, Córdova, 1989, p. 103.

cristão (e, portanto, compreensível à maioria), a interiorização e consequente adopção de uma terminologia romance como resultado de uma realidade, de facto, vivenciada. Os próprios formulários em árabe, indirectamente referenciados neste diploma, deveriam, assim, constituir-se como uma prática de carácter ritual e mágico, assentando na eficácia de uma língua lida mas não compreendida<sup>436</sup>, a não ser por uma restrita elite de letrados (em que se incorporaria o escrivão da comuna), necessariamente bilingues por força das exigências de integração na sociedade maioritária. Este processo evolutivo da aculturação que desemboca (como já foi referenciado) na centúria quatrocentista não exclui, é certo, a permanência de marcas linguísticas identitárias que se expressam numa residual terminologia específica, mas apenas quando os referentes não encontram paralelismo semântico no português. Por outras palavras, o direito muçulmano vivencia-se num contexto linguístico romance. No entanto, esse árabe residual revela-se, ainda, como uma forte componente na identidade do grupo, afirmando-se mesmo no texto corrector do primevo contrato matrimonial e aposto no seu verso (cf. infra), através das rubricas dos intervenientes no acto, justamente em caracteres árabes.

Relativamente às práticas sociais e à própria lei islâmica, alguns outros aspectos deste contrato envolvem particularidades próprias. Por um lado, o *ṣadāq* não comporta a componente de *siyāqa*, doação do marido que consiste, quase sempre, em bens imóveis, particularidade que distingue, segundo Amalia Zomeño, a sociedade de Al-Andalus da do Norte de África, em que esse aporte consiste, geralmente, em metálico, como, aliás, se regista neste diploma<sup>437</sup>. Por outro lado, a doação da mãe do noivo, Aziza (°Aziza), não encontra paralelo nos sistemas de transferências matrimoniais analisados quer por essa autora quer por Hady Roger Idris<sup>438</sup>, ambos centrados numa análise

<sup>436</sup> Como, de resto, se verifica com a memorização do Alcorão nas sociedades não arabófonas ainda nos nossos dias.

<sup>437</sup> Amalia Zomeño, *op. cit.*, pp. 151-163 e p. 264; sobre a *siyāqa* ver também da mesma autora "Donaciones matrimoniales y transmisión de propiedades inmuebles: estudio del contenido de la *siyāqa* y la *niḥla* en al-Andalus", in *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*, Actes recueilles et préparés par Patrice Cressier et Jean-Pierre Van Staëvel, Madrid, 2000, pp. 75-99.

<sup>438</sup> cf. Amalia Zomeño, *Dote y matrimonio en Al-Andalus y el Norte de África.*; Hady Roger Idris, "Le mariage en Occident Musulman d'après un choix de fatwas médiévales extraites du *Mi'cār* d'al Wanšariši", in *Studia Islamica* XXXI (1970), pp. 157-167; "Le mariage en Occident

jurídica de *fatwās*, embora estas consagrem algumas ocorrências em que o pai, por ocasião do casamento do filho, lhe entregue uma importante parte dos bens de família. Neste caso concreto, contudo, embora o pai de Azmede (Aḥmad) Cabeça se encontrasse vivo à data do contrato (de resto escrito em sua casa), essa transmissão de propriedade dá-se pelo lado materno, consignando, de facto, a apropriação de bens próprios e separados do cônjuge por parte das muçulmanas portuguesas. Trata-se, assim, do que parece uma doação extemporânea face à tradição islâmica do casamento, mas que remete para uma deliberada transferência de propriedade com o fim de evitar a aplicação das leis islâmicas de herança, veiculando o controlo pessoal da distribuição do património próprio. O sentido jurídico dessa doação poderá, contudo, constituir uma espécie de *siyāqa* indirecta, tanto mais quanto esta, assim como a *niḥla* são concebidas, não como contribuições direccionadas para a mulher mas sim para o par conjugal<sup>439</sup>. E neste sentido se entende a contestação dos representantes da nubente à venda dessa propriedades sem o seu consentimento.

De facto, as cláusulas pactuadas no contrato original foram objecto de uma nova negociação, entre o referido Azmede (Aḥmad) Cabeça e a mãe e o *oli (wālī)* de Fotaima (Fuṭayma), escrito, desta feita, por Mafamede (Muḥammad) Láparo, capelão da comuna lisboeta, no verso do contrato notarial. O primeiro tinha procedido à venda da metade da vinha cedida por sua mãe, sem consultar previamente os procuradores da nubente, o que leva à contestação destes últimos, que acusam a ilicitude de tal transacção. Um novo acordo se estabelece, pois, saldando-se pela compra, por Azmede (Aḥmad) Cabeça, de uma propriedade similar em Alvalade, e, ainda, pelo acrescentamento das

---

Musulman. Analyse de fatwās médiévales extraites du *Mi ʿyār d'al Wanšariši*, in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 12 (1972), pp. 45-62; *idem*, 17 (1974), pp. 71-105; *idem*, 25 (1978), pp. 119-138.

<sup>439</sup> Amalia Zomeño, *Dote y matrimonio en Al-Andalus y el Norte de África*, p. 265; "Donaciones matrimoniales y transmisión de propiedades inmuebles: estudio del contenido de la *siyāqa* y la *niḥla* en al-Andalus", pp. 98-99.

doações à futura esposa, repondo assim a legalidade do vínculo original<sup>440</sup>.

Os parâmetros matrimoniais dos mudéjares portugueses não se reduzem, contudo, a estes diplomas, aferindo de uma âmbito mais amplo e complexo no que à tipologia dos contratos matrimoniais se refere. Assim, se para os mouros de Lisboa se consubstancia uma realidade do tipo *mu' aġġal*, com a entrega total do *kālī* estipulada para cinco anos após a consumação do matrimónio, outro documento parece remeter para um contrato *mu' aġġal*, ou seja, um pagamento diferido, fixado para a dissolução do matrimónio (como se verifica neste caso concreto), ou para a morte do marido, no sentido de proporcionar um rendimento futuro à mulher.

É o que se verifica com Azona (°Āyšūna) casada com Ali (°Alī), de Alcácer do Sal e acusada, por este, de adultério, delação que justifica pelo facto de “*ter Razam de lhe nom pagar as arras*”, o que parece resolver-se com o posterior divórcio entre os dois (1444-IV-17)<sup>441</sup>.

De facto, o adultério, comportaria, segundo a lei islâmica a perda automática do que, por direito, lhe pertenceria por conta do *ṣadāq* diferido.

Por outro lado, a generalização do aporte dotal parece ter-se revestido mesmo de um carácter coercivo, como ressalta de um conflito justamente originado pelo incumprimento da entrega do dote por parte do pai da noiva.

Azmede (Aḥmad) Baboso, mouro oleiro de Alenquer, comprometera-se a ceder a sua filha Moreima (Murayma) a quantia de 7.000 rs. brancos por ocasião do seu primeiro casamento como um muçulmano de nome Mafamede (Muḥammad). Compromisso que não chegou, no entanto, a satisfazer, o que motivou a recorrência do casal à justiça, que pronunciou uma sentença a seu favor. Apesar disso, o pagamento não se realizou, levando Mafamede (Muḥammad) Castelão, também oleiro, mas morador em Lisboa, casado em segundas núpcias com Moreima (Murayma), à intenção de accionar novamente o processo legal apenas

<sup>440</sup> O documento encontra-se em muito mau estado de conservação, permitindo apenas uma leitura muito parcelar que não abrange a sua datação - I.A.N./T.T., Mosteiro de S. Vicente de Fora (2ª incorporação), caixa 29, doc. 18 v.

<sup>441</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 4, fl. 41



ultrapassado por um acordo entre as partes: Azmede (Aḥmad) Baboso, como compensação pela doação dotal prometida e os custos do primevo julgamento, delegou em sua filha, com a conivência do respectivo senhorio, o usufruto de umas casas na Rua da Ramada em Santarém, as quais trazia emprazadas ao Mosteiro de Chelas (1462-IX-16)<sup>442</sup>.

O dote, que originalmente se constituiria como uma norma social parece, pois, ter adquirido na realidade portuguesa um peso consuetudinário considerável na estruturação do casal muçulmano, equiparando-se praticamente ao *ṣadāq*, pelo menos do ponto de vista formal, o que provavelmente veicula uma marcada contaminação dos parâmetros vigentes na sociedade maioritária. Contudo, a tese defendida por Manuel Ruzafa para os mudéjares valencianos de quatrocentos, da decadência da contribuição do marido face aos aportes dotais do pai da mulher (numa evidente *crístianização* dos moldes matrimoniais desses muçulmanos)<sup>443</sup> não é passível de uma total corroboração para a realidade portuguesa. Com efeito, o contrato de casamento dos muçulmanos de Lisboa, constituindo o único documento relativo a esta vivência, não permite aferir se o aporte dotal da mãe da nubente, uma casa própria e outra foreira à mesquita, seria, de facto, de valor superior ao *ṣadāq* e à *hadiyya* cedidos pelo marido. Estes últimos, no entanto, veiculam uma importância económica considerável, sugerindo a ênfase dada ainda pela comunidade ao vector identitário *islâmico*.

Outros problemas jurídicos se põem na apreciação do usufruto dos bens do par conjugal. A lei islâmica prevê a estrita separação de bens dos cônjuges, competindo à mulher a administração dos seus bens, recebidos quer através do marido, quer do progenitor<sup>444</sup>. No entanto, como anteriormente se referiu, a *siyāqa* e a *niḥla* são percebidos como património do par conjugal, sendo frequente, nas sociedades islâmicas medievais, que seja o marido a

<sup>442</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Chelas, maço 15, doc. 299; Caderno B, doc. 29, fls. 26-27 v.

<sup>443</sup> Esta tese é, aliás, contestada por Carmén Diaz de Rábago Hernández – cf. Carmén Diaz de Rábago Hernández, "Mujeres mudéjares en operaciones económicas durante el siglo XV valenciano", in *VII Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, 1999, pp. 53-64.

<sup>444</sup> Amalia Zomeño, *Dote y matrimonio en Al-Andalus y el Norte de África*, p. 206.

administrar, controlar e beneficiar do património da esposa, entendendo-se esta postura como uma contrapartida pelo pagamento do *ṣadāq*<sup>445</sup>.

Na realidade portuguesa a actuação do marido como representante ou mandatário da esposa (*wakīl*) é largamente subordinada ao modelo económico vigente, baseado no par conjugal (como de resto se verifica com cristãos e judeus), que domina amplamente o universo contratual enfitêutico e a transacção de bens de raiz. Excepcionalmente, contudo, esse vector transparece nos documentos notariais, como acontece na venda de umas herdades de pão, em Alcolombal (termo de Sintra), realizado por Galibo (Ġālib), filho de Mofarriche (Mufarriġ) de Santarém, expressamente designado como procurador de sua mulher, Moreima (Murayma), a quem esse património pertencia por *dote* (1404-IV-19)<sup>446</sup>.

Não obstante, uma cláusula legal consignada nas *Ordenações Afonsinas*, relativa ao direito sucessório, limita o direito a essa posse, que, curiosamente, nunca foi posta em causa pelas escolas jurídicas islâmicas, ao contrário do que é expressamente exarado no texto: “*E disserom mais que segundo Direito dos Mouros, mulher casada, sem consentimento expreso do marido, nom poderá enalhear seus beens, ou parte deles.*”<sup>447</sup>.

A origem desta coibição e subalternização dos direitos de transacção da propriedade ao marido é duvidosa, podendo, contudo, indiciar uma continuidade processual, imputável ao passado islâmico. Com efeito, Manuela Marín, constata, para o Al-Andalus, que nos modelos documentais de venda, quando a vendedora é casada, se acrescenta uma cláusula que inclui o acordo do marido ou o seu testemunho de aceitação do documento completo<sup>448</sup>. Inibição que se inscreverá mais numa prática social do que, propriamente, na estrita jurisprudência islâmica, não se incluindo em tratados mudéjares coevos, como por exemplo no códice *El Llibre de la Çuna e Xara dels Mors*, escrito em catalão entre 1460 e 1480<sup>449</sup>. Poderá, esta específica e muito própria alegada interpretação da lei islâmica, denunciar, também, uma tentativa para equilibrar

<sup>445</sup> *Ibidem*. Cf. igualmente Manuela Marín, *Mujeres en al-Ándalus*, p. 322.

<sup>446</sup> I.A.N/T.T., Mosteiro de Penha Longa, caixa 120, maço 1, doc. 5; Espólio de Silva Marques, pasta 6.

<sup>447</sup> *Ordenações Afonsinas*, Livro II, tit. XXVIII, p. 225.

<sup>448</sup> Manuela Marín, *Mujeres en al-Ándalus*, p. 352.

<sup>449</sup> Cf. Carmen Barceló, *Un tratado catalán medieval de derecho islámico: El llibre de la Çuna e Xara dels Moros*, Córdova, 1989.

a legislação do Reino, que define que o marido não pode vender nem *escambar* bens de raiz sem expresse outorgamento da sua mulher<sup>450</sup>? Esta norma insere-se, com efeito, nas práticas notariais dos contratos de venda, em que ambos os cônjuges intervêm na transacção, sendo particularmente evidente em diplomas tardios do período da expulsão.

O contrato de venda de uma horta em Faro, realizada por Mofariche (Mufarriğ) Melizyna, morador em Loulé, a João de Mascarenhas e a sua mulher, D. Joana, consagra, no final do diploma, a expressa indicação de aprovação da mulher do muçulmano, Ziza (<sup>c</sup>Aziza) (1497-II-15)<sup>451</sup>. A transacção celebrada entre Brafome (Ibrāhim) Capelão, de Lisboa, em seu nome e da sua mulher, e D. Isabel de Sousa, aia e camareira-mor da princesa, de umas casas na mouraria, sitas na Rua do Físico, implicou a ida do tabelião à morada do muçulmano, para ler a Moreima (Murayma) Franca, as condições acordadas entre o marido e a compradora, e receber a sua anuência ao contrato (1497-IV-1)<sup>452</sup>. Da mesma forma, aliás, se verificou a aquiescência de Fotos e Moreima (Murayma), respectivamente esposas de Galebo (Gālib), alcaide da comuna lisboeta e de seu filho, Jufez Galebo (Yūsuf b. Gālib), às vendas efectuadas pelos respectivos cônjuges à mesma D. Isabel de Sousa, envolvendo, uma vez mais, o deslocamento do tabelião à casa em que coabitavam e a leitura das cláusulas contratuais (1497-IV-21)<sup>453</sup>.

Um caso extremo revela, mesmo, como esta legislação pode ser explorada em proveito da mulher, quando os interesses do casal não se mostram coincidentes.

D. Fernando, duque de Beja, é obrigado a intervir, a pedido dos pobres do oratório de Alfarara, que haviam comprado a um mouro, de nome Amer (<sup>c</sup>Amr), "*um lugar que era Junto com elles*", tendo pago o valor

<sup>450</sup> *Ordenações Afonsinas*, Livro IV, tit. XI, pp. 72-75.

<sup>451</sup> I.A.N./T.T., Arquivo da Casa de Abrantes, nº 120. doc. 2379.

<sup>452</sup> I.A.N./T.T., Colegiada de Santa Cruz do Castelo (Lisboa), livro 1, fls. 42v. – 44.

<sup>453</sup> *Idem*, fls. 49-50. Esta prática de deslocamento dos tabeliães à casa dos contratantes para ratificar, junto das mulheres, a sua anuência aos acordos, regista-se também no contexto cristão. Em 1479, um escambo de propriedades entre os raçoeiros da Igreja de Stª Maria de Montemor-o-Novo e Fernão Lourenço, e o correlativo emprazamento pela Igreja da propriedade comutada a Gomes Eanes, realiza-se em 23 de Julho. Cinco dias mais tarde o tabelião vai a casa de Fernão Lourenço, onde se encontrava a mulher deste e a de Gomes

da transacção e feito a respectiva escritura de venda. No entanto, a mulher do muçulmano, Fadela (Façila), “*por comsselho doutras mouras*”, recusou-se a outorgar a transacção e pretendia, mesmo, processá-los pela ilegalidade do acto, o que os leva a solicitar a intercessão do duque. Este acorre em favor dos peticionários, ordenando ao ouvidor e justiças do seu senhorio que não aceitem qualquer processo judicial movido pela muçulmana (“*E Porem uos Mamdo que nom conssentães que os por ello demandem E nom conheçães de factu alguu que contra elles queira mouer*”) (1457-III-28)<sup>454</sup>.

Esta postura, que parece corresponder quase a uma *guerra de géneros*, ao veicular a exortação das *outras mouras* na decisão de Fadela (Façila), revela a autonomia de que, pelo menos, certas mulheres mudéjares, gozariam no controle do seu património ou do comum ao par conjugal. Mas testemunha, também, a casuística que permite recorrer à legislação cristã, quando a islâmica (ou pretensamente islâmica) se mostra desfavorável, numa ambivalência funcional ditada pelo interesse imediato do indivíduo.

O acervo documental não exclui, contudo, a intervenção independente da mulher casada como, de resto, o contrato de casamento dos muçulmanos o comprova, através da doação da mãe do nubente, Aziza (Aziza).

Em Loulé, as únicas excepções femininas na venda de passa e de figo ao município<sup>455</sup> são, justamente, as mulheres de Brafome (Ibrāhīm) Durão e a de Andagulha, contribuindo, respectivamente, com nove e uma peça de passas<sup>456</sup>. Em 1464 (V-21) Moreima (Murayma), de Lisboa, mulher do esparteiro Focem (Husayn) Chico Nunes, vende a outro muçulmano, uma loja num sobrado, na mouraria da cidade, alegando “*que he mjnha propria*”<sup>457</sup>. Um emprazamento da Igreja de S. Salvador de Santarém, de uma casa térrea no Arrabalde da Mouraria, é realizado com Moreima (Murayma) Ratinho, pese esta ser casada com

---

Eanes, que outorgaram todas as condições estabelecidas pelos respectivos cônjuges – BPE, Caixa-Forte/Pergaminhos Avulsos (Vários 100), doc. 64.

<sup>454</sup> I.A.N./T.T., Colecção Especial, maço 7, doc. 5. Informação e transcrição do documento cedidas por Luís Filipe Oliveira.

<sup>455</sup> Cf. Capítulo 3, item 3.1.3.1.

<sup>456</sup> A.H.M.L., Livro de Receita e Despesa (séc. XV); publicado: Alberto Iria, *O Algarve e os Descobrimientos*, Tomo II, doc. 13, pp. 449-476.

<sup>457</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Santos-o-Novo, caixa 7, doc. 627.

Brafome Azbala (Ibrāhim b. Ḥasab Allāh)<sup>458</sup>, o qual, aliás, figura entre as testemunhas do contrato e assina, por ela, o verso do diploma (1478-II)<sup>459</sup>

Em nenhum caso, contudo, é possível aferir do seguimento da alegada normativa *islâmica*, pela qual estas transacções apenas se poderiam realizar com autoridade do marido. Se a aplicação da ordenação do Reino, que envolve a obrigatoriedade inversa, aflora, por vezes, a documentação, numa percepção da sociedade maioritária que marca, necessariamente, a actuação notarial, a regra interna carece de qualquer operacionalidade no universo de produção escrituralista *cristã*, para mais irremediavelmente marcado pelo desaparecimento dos arquivos internos das comunidades minoritárias.

As estratégias familiares que norteiam as alianças entre os núcleos familiares revelam-se, igualmente, problemáticas, não permitindo, os elementos fragmentários que existem sobre o grupo mudéjar português, obter uma “comunidade textual”, que as defina cabalmente.

Para os mouriscos valencianos do séc. XVI, Mark. D. Meyerson, detecta o fortalecimento da *‘asabiyya* (“solidariedade”, “sentimento de grupo”, “consciência de grupo”) através de práticas endogâmicas, justamente baseadas na aliança entre o primo paralelo patrilateral e a *bint al-‘amm* (filha do tio paterno), numa realidade que, discutivelmente, extrapola para períodos anteriores, considerando-a como “uma resistência peculiar e coerência estrutural da sociedade islâmica medieval”<sup>460</sup>. Realidade que, no entanto, não é possível comprovar para as comunidades mudéjares portuguesas, tanto mais quanto a terminologia romance, ao contrário da semítica, não contempla vocábulos que permitam diferenciar os graus de parentesco em função dos ramos patrilateral ou matrilateral, dificultando ou impedindo mesmo a cabal interpretação do único elementos em que o grau de parentesco é enunciado.

<sup>458</sup> Trata-se de uma destacada personagem da comuna de Santarém, Ibrāhim b. Sa‘id b. Ḥasab Allāh – cf. Capítulo 2, *item* 2.4.

<sup>459</sup> I.A.N./T.T., Colegiada de S. Salvador de Santarém, maço 4, doc. 170.

<sup>460</sup> Mark D.Meyerson, *The Muslims of Valencia in the age of Fernando and Isabel: between coexistence and crusade*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1991, pp. 233-234. O autor considera, também, a par destes, a prática dos matrimónios exogâmicos – *ibidem*, p. 235.

Com efeito, numa data já posterior ao édito de expulsão/assimilação da duas minorias, Mafamede (Muhammad) Láparo, refere, numa carta ao secretário do estado, o facto de a filha ter casado com um seu sobrinho<sup>461</sup>, não permitindo, contudo, essa indicação aferir se se trataria de um filho da irmã ou do irmão. Referência que, se testemunha, de facto, um enlace entre familiares próximos, não permite, elucidar, no contexto mudéjar português, a hipotética preferência pelos matrimónios entre primos paralelos patrilaterais, o designado *casamento árabe*. A carta de matrimónio dos mouros de Lisboa de 1473 parece apontar, aliás, num sentido contrário, ao não serem feitas quaisquer referências aos graus de parentesco entre os futuros cônjuges e os respectivos parentes. Aspectos que sugerem a coexistência de diferentes opções familiares no seio do grupo, variáveis entre as uniões entre próximos, ou seja dentro da mesma linhagem, e os matrimónios exteriores ou distantes, integrados nas estratégias de aliança, E, neste aspecto, são as alianças distantes que mais ressaltam no *corpus* documental relativo à centúria quatrocentista.

Entre 1463 e 1487 as comunas muçulmanas do País abordam esta problemática ao apresentar ao soberano uma petição, de forma e conteúdo análogos, em que solicitavam licença régia para continuar a comprar muçulmanos cativos e a alforriá-los, pois, nos reinados anteriores, *“quando quer que algumas vezes sse aceitaua trazerem mouros E mouras catiuos A nossos rregnos a dicta Comuna E assy alguns mouros della comprauam das dictas mouras que assi traziam E cassavam com ellas E bem assi comprauam dos dictos mouros E os cassauom com outras mouras E sse assentauom em os dictos nossos rregnos E vyuiam em ellos”*<sup>462</sup>. O requerimento que, de resto, recebe a anuência régia é solicitado por Loulé (1463-VII-15)<sup>463</sup>, Santarém (1466-III-11)<sup>464</sup>, Tavira (1466-VIII-11)<sup>465</sup>, Lisboa (1471-XI-8)<sup>466</sup>, Elvas (1472-III-7)<sup>467</sup>, Moura (1474-VIII-7)<sup>468</sup> e Beja (1487-I-12)<sup>469</sup>.

<sup>461</sup> I.A.N./T.T., Cartas Missivas, maço 1, nº 272

<sup>462</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 21, fl. 73 v.

<sup>463</sup> *Idem*, livro 9, fls. 105 v.-106

<sup>464</sup> *Idem*, livro 38, fl. 60

<sup>465</sup> *Idem*, livro 14, fl. 109 v.

<sup>466</sup> *Idem*, livro 21, fl. 73 v.

<sup>467</sup> Diploma confirmado em 1487-VI-8 - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 21, fl. 125

<sup>468</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 33, fl. 160

A prática que, segundo estas comunidades, se verificaria pelo menos desde o reinado de D. João I, remete, pois, para um contexto de assimilação de elementos alógenos através dos enlaces matrimoniais. O que, podendo ser imputado a um discurso ideológico, com o objectivo de influenciar o privilégio régio de isenção à ordenação do reino<sup>470</sup>, apelando, justamente, para o interesse do poder central na fixação desses recém-libertos, reflecte-se, de facto, no *corpus* documental, permitindo entrever a consecução efectiva dessas medidas.

O caso mais paradigmático revela-se na comunidade de Lisboa, onde, em 1451, se regista uma muçulmana forra, Fátima (Fāṭima), sobrinha de Focem (Ḥusayn) Picaveco, filho do capelão Adela (°Abd Allāh) e escrivão da comuna (cargo para que fora nomeado em 1444<sup>471</sup>) casada com um cativo do reino de Granada, justamente designado como Mafamede (Muḥammad) de Granada ou, em função do respectivo amo, como Mafamede (Muḥammad) de Afonso Nogueira ou, ainda, Mafamede (Muḥammad) *mouro* de Afonso Nogueira<sup>472</sup>. Trata-se, pois, de uma mulher aparentada com membros da elite da comuna lisboeta que, não obstante, se encontra desposada, não apenas com um elemento estranho ao grupo, como ainda de uma categoria estatutária inferior. Viola-se, assim, o princípio de igualdade entre os parceiros conjugais - *kafa'a* - norma moral que impede ao *ego* feminino contrair matrimónio com alguém de estatuto inferior ao seu, e que se inscreve no ideal igualitário do matrimónio islâmico. É certo que esta circunstância pode advir das diferentes percepções do indivíduo: a um discurso oficial do cativo, definido e controlado pelo poder dominante cristão, contrapor-se-ia uma definição social muçulmana, elaborada em moldes necessariamente distintos. No entanto, é difícil considerar, neste caso, a existência de transferências matrimoniais que assegurassem a paridade entre os parceiros conjugais, embora tal ocorrência, segundo o direito

<sup>469</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 20, fl. 30 v. Documentação já referenciada no Capítulo 2, *item* 2.2.2.

<sup>470</sup> Ordenação publicada por Afonso V, em 1452, que determinava que a manumissão de cativos se fizesse doravante apenas com dinheiro trazido de fora do Reino ou por resgate de cristão cativo em Terra de Mouros - *Ordenações Afonsinas*, livro IV, tit. CXI, pp. 404-405 - Cf. Capítulo 2, *item* 2.2.2.

<sup>471</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 24, fls. 99 - 99 v.

<sup>472</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Santos-o-Novo, caixa 7, doc. 582

formal, possa, de facto, não obstar à validade da aliança, desde que a mulher desse a sua anuência de viva voz e perante testemunhas<sup>473</sup>.

Parece, pois, que, pelo menos na última metade da centúria quatrocentista, mais do que de estratégias familiares planeadas, é a própria sobrevivência biológica do grupo como tal que se encontra em jogo, face ao seu decréscimo demográfico, subvertendo mesmo os valores intrínsecos ao matrimónio islâmico. Por um lado, assiste-se, pelo menos em determinados contextos, à minimização do ideal de paridade, que, não obstante, se revela preferível à opção do celibato, quer pela interiorização da norma social islâmica ("o homem que se casa torna-se possuidor de metade da sua religião"<sup>474</sup>), quer por permitir a continuidade familiar e a transferência dos respectivos bens ao par conjugal e aos seus descendentes. Aspecto tanto mais crucial quanto a inexistência destes laços proporcionaria, por morte dos pais, uma apreensão patrimonial mais alargada por parte do poder central, em qualquer caso que envolvesse uma herdeira feminina.

Por outro lado, as relações que se constituem com esses cativos ou recém-libertos, independentemente do seu sexo, contribuem para fortalecer as linhagens dos muçulmanos portugueses. Com efeito, trata-se, nestes casos, não de negociações entre dois núcleos familiares, no sentido de acordar as condições materiais que definirão o futuro casal, mas da incorporação de elementos isolados, desprovidos de quaisquer relações familiares no Reino, e, portanto, numa situação negocial debilitada. Assim, se essa aliança lhes proporcionava as condições ideais para uma integração social no seio da comunidade, também os sujeitaria a uma dependência quase absoluta das solidariedades familiares do respectivo cônjuge. E este aspecto poderá constituir, mesmo, uma forte tendência no reforço da autoridade do *pater familias* das estruturas pré-existentes, mesmo sobre o seu genro alógeno, e de protecção mais eficaz sobre a unidade do património e a coesão do núcleo familiar. Mas, paradoxalmente, deve também prover a mulher assim esposada de uma maior capacidade interventiva na gestão dos seus próprios bens, embora nestas circunstâncias mais limitados aos aportes bilaterais dos

---

<sup>473</sup> Manuela Marín, *Mujeres en al-Ándalus*, p. 426.

<sup>474</sup> Segundo um célebre *hadit* – cf. Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, Paris, 2ª ed., 1979, p. 20



respectivos ascendentes, do que à efectiva contribuição do cônjuge, o que justificaria a crescente importância do dote nas comunidades portuguesas. Inversamente o enlace da mulher cativa ou recém-liberta com um membro do grupo, tornando-a completamente sujeita à contribuição do marido (para a qual não possuiria qualquer capacidade negocial) inverterá, por completo, essa percepção de género, sugerindo a assimetria de situações que, neste aspecto, se devem verificar nas comunidades portuguesas.

Em qualquer caso, porém, a sobrevivência das unidades familiares sobrepõe-se, às contingências materiais que, por direito, deveriam assegurar a paridade do casal, contribuindo para o enfraquecimento económico geral do grupo. Deve-se, porém, sublinhar que este *mercado matrimonial* facultado por esses elementos externos possibilitaria às comunidades o cumprimento integral do vasto esquema restritivo dos interditos matrimoniais islâmicos, remetendo para uma outra tipologia de *pureza*, cuja percepção e importância para o grupo é, contudo, impossível de avaliar.

É redutor, não obstante, circunscrever esta problemática apenas às alianças com elementos alógenos, tanto mais quanto o contrato de casamento dos muçulmanos de Lisboa remete para uma outra realidade mais estruturada, pressupondo a efectiva interacção de grupos familiares. Uma primeira consequência a reter desse diploma é a do alto grau de dirigismo matrimonial que parece plasmar este sistema, competindo ao *pater familias* (ou, na sua ausência, ao respectivo *wāli* e, como aquele diploma o comprova, também à mãe) a escolha do parceiro conjugal, ou, pelo menos, a condução de todos os trâmites negociais que conduzem ao matrimónio. Deste modo, e seguindo os padrões efectivamente preconizados pelo direito islâmico, à mulher, Fotaima (Fuṭayma) (neste caso ainda uma menor) cabe um papel passivo em todo o processo, sendo apenas interrogada no final sobre a sua anuência ao acordo. Aspecto que parece corroborado pela afirmação de uma muçulmana, Azona (ʿĀyṣūna) que (é certo que com o objectivo de justificar uma acusação de adultério) refere o facto de o pai, Focem (Ḥusayn), a ter desposado com Ale (ʿAli), morador em Alcácer do Sal relegando, com esse carácter obrigatório,

---

qualquer responsabilidade no seu conturbado envolvimento pessoal com o marido (1444-IV-17)<sup>475</sup>.

Mas a importância do *pater familias* na definição das estratégias matrimoniais verifica-se, igualmente, noutros contextos.

Em Lisboa, Beleziz (°Abd al-°Aziz), apesar de *esposado* com uma filha do capelão Aceical (Hilāl) e de ser já maior de idade (conquanto ainda *moço*, como refere sua mãe Fátima (Fāṭima)<sup>476</sup>) morava em casa dos ascendentes directos. Aproveitando a ausência do pai, Caçome (Qāsim) Santolay, que se encontrava “*em huma sua quintaa*”, contraíra matrimónio com Fotos, “*molher que dormja com quantos a queriam como mançeba do mundo*”, e que tinha por *rufião* Çoleima (Sulaymān). Segundo o seu relato, teria sido induzido por ambos a praticar furtos avultados no domicílio de seu pai, tendo Fotos e Çoleima (Sulaymān) acabado por fugir com o produto desse latrocínio. Informado da situação, Caçome (Qāsim) Santolay regressara à mouraria da cidade e apresentara queixa à justiça dessas duas personagens, não apenas por razão do roubo, como pelo facto de que “*elles anbos vieram a engalhar a elle dito beleziz que casase com a dita fotos estando elle esposado com huma filha de açejcal capellom dos mouros*” (1466-VI-27)<sup>477</sup>.

O diploma testemunha uma acção individual de um sujeito jovem que, aproveitando o afastamento temporário do pai, opta deliberadamente por uma parceira matrimonial, apesar de a opção familiar ter já definido uma aliança anterior. Trata-se, com efeito, de estratégias que sugerem ser claramente definidas por um dirigismo matrimonial, que exclui ou, pelo menos minimiza, as hipóteses de escolha do indivíduo como tal. E que, nesse sentido, justificam que a contestação judicial desse enlace caiba à autoridade paterna (corroborando o poder de que goza, neste aspecto, o *pater familias*) pese à maioria do filho, num processo do foro interno da comuna, como se depreende do facto de Beleziz (°Abd al-°Aziz) ter sido encarcerado na prisão da mouraria da cidade.

<sup>475</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 24, fl. 91

<sup>476</sup> *Idem*, livro 14, fls. 106 - 106 v.

<sup>477</sup> *Idem*, livro 14, fl. 90 v.

Um outro aspecto que ressalta do diploma é o do tempo que separa a contratação do casamento da sua efectiva consumação. O que se insere nesta problemática do dirigismo matrimonial, orientado para indivíduos ainda muito jovens, sobretudo no que se refere às mulheres. Com efeito, o contrato dos muçulmanos de Lisboa aborda já esta questão, referindo-se que Fotaima (Fuṭayma) era ainda menor (portanto com idade inferior a 15 anos) e prevendo o pagamento do *kālī* para cinco anos após a consumação do matrimónio, que teria, pois, lugar em período mais tardio, embora não especificado. O caso de Beleziz (ʿAbd al-ʿAziz) sugere uma situação análoga, remetendo para uma disparidade entre a idade do homem e da mulher que, apesar de enfermar de uma ausência total de informação sobre o elemento masculino, parece, neste último caso, não ser muito pronunciada. O *corpus* documental releva, com efeito, para a importância do segundo casamento no que se refere à mulher (patente no caso de Moreima –Murayma-, filha do oleiro Azmede –Aḥmad-Baboso, de Alenquer), que poderia justificar-se justamente pelo baixo nível etário do elemento feminino aquando da consumação matrimonial (no sentido de aproveitar ao máximo o seu período fértil), proporcionando, assim as condições para um segundo enlace em caso de viuvez.

O diploma consigna, ainda, um outro factor, o da grande mobilidade da mulher, o elemento mais susceptível, aquando da estruturação de alianças matrimoniais, de se sujeitar a transferências geográficas em função da morada do marido. Com efeito, de ordinário a residência post-marital é virilocal (exceptuando, logicamente os casos, do enlace de varões cativos ou recém-libertos com mulheres autóctones), obrigando os elementos femininos a abandonarem o lar paterno e a fixarem-se na residência dos respectivos cônjuges, por vezes afastados da sua comunidade de origem.

O caso de Moreima (Murayma) é, neste sentido paradigmático. Filha de Azmede (Aḥmad) Baboso, de Alenquer, desposara, em segundas núpcias, Mafamede (Muḥammad) Castelão, morador em Lisboa (1462-IX-16)<sup>478</sup>. Azona (ʿĀyšūna), filha de Focem (Ḥusayn), morador em Setúbal, casara com Ale (ʿAlī), de Alcácer do Sal (1444-IV-17)<sup>479</sup>. Fotos,

<sup>478</sup> I.A.N./T.T., *Mosteiro de Chelas*, maço 15, doc. 299; Caderno B, doc. 29, fls. 26-27 v.

<sup>479</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 4, fl. 41

mulher de Azmete (Aḥmad) Lixbonim, assassinado em Loulé, onde residia, encontra-se, em 1471, em Tavira, matrimoniada com Brafome Mão (Ibrāhim Ma<sup>c</sup>n) (1471-X-10)<sup>480</sup>. No mesmo ano, Moreima (Murayma), moradora em Elvas e filha de Brafome (Ibrāhim) Palurdo, vivia em Mérida, onde desposara o muçulmano Xame<sup>481</sup>. É possivelmente no mesmo sentido, embora tal seja omissa no diploma, que se pode interpretar um privilégio régio outorgado a Moreima (Murayma), *“moura forra morador em a villa d'allcaçere do sall”*, concessão que se justifica *“por seer jrma de laparo nosso seruidor E capellam dos mourros da mourarya desta çidade de lixboa”* (1486-X-6)<sup>482</sup>, sendo os Láparos, com efeito, uma família originária deste último centro urbano.

Estes poucos elementos parecem remeter, contudo, para trocas matrimoniais circunscritas a um contexto regional, marcado pela relativa proximidade dos vários centros urbanos contemplados por essas permutas. O que não permite aferir, em todo o caso, de uma hipotética existência de grupos especialmente dadores de mulheres em oposição a outros, fundamentalmente receptores das mesmas. Apenas para Alcácer do Sal, em que efectivamente o potencial demográfico muçulmano se encontra muito diminuído na centúria quatrocentista, se atesta mais de uma menção à recepção de elementos femininos, provenientes, respectivamente de Lisboa e de Setúbal. Em todo o caso, este quadro global sugere que a extensão do parentesco por aliança se realizaria, pelo menos preferencialmente, entre zonas próximas, consolidando, através do parentesco electivo, as estruturas de solidariedade horizontal que aproximariam as comunidades vizinhas, em detrimento de um contexto *nacional* mais alargado. Aspecto que ressalta, aliás, nas relações estabelecidas nas zonas raianas, demarcadas em função de um espaço físico de vivência comum, que extrapola claramente o conceito de *País*, enquanto definição territorial e política.

<sup>480</sup> *Idem.*, livro 22, fl. 77 v.

<sup>481</sup> *Idem.*, livro 16, fl. 127 v.

<sup>482</sup> I.A.N./T.T, Chancelaria de D. João II, livro 8, fl. 72

Deste modo, e como já foi explicitado num capítulo precedente<sup>483</sup>, são os próprios representantes do concelho de Elvas que, nas Cortes de Torres Vedras, de 1441, tomam a defesa da comunidade muçulmana da cidade (e bem assim dos seus próprios interesses económicos e financeiros), contra a ordenação régia que lhe interditava a saída do Reino, alegando, entre outras, as situações maritais estabelecidas entre um e outro lado da fronteira: “*e aas uezes acontece que alguuns mouros desta ujlla casam em castella asy como soyam fazer ante desta defesa e traziam as molheres pera esta ujlla como oge em dja viuem e per bem da defesa o nom ousam de fazer*”<sup>484</sup>. No mesmo sentido aponta o já mencionado caso de Ale (<sup>c</sup>Ali). mouro solteiro, morador em Lisboa, que se dirigira a Castelo Branco para visitar uns seus *parentes*, tendo posteriormente acompanhado “*dous mouros seus tios*” que aí se deslocaram à localidade castelhana de Alcantara, onde permaneceu por um mês “*pera folgar com suas tias e parentas que hy som moradores*” (1455-VI-15)<sup>485</sup>.

Mas se a proximidade geográfica é indutora de uma proximidade de parentescos electivos entre diferentes comunidades muçulmanas, uma outra tendência se pode detectar dentro desses mesmos grupos, a de uma *endogamia profissional*, que consolida os laços entre os membros de um determinado ofício. E, neste micro-contexto, a mulher desempenha, uma vez mais, um papel fundamental, na aliança que se estabelece entre um sogro e o respectivo genro, ambos compartilhando o mesmo mester.

É o que se verifica em Lisboa com Çoleima (Sulaymān), ferreiro, genro do também ferreiro Bararzaque (Ibn Azraq), a quem este último cede, mesmo, o emprazamento de duas tendas no Arrabalde, que trazia emprazadas ao Mosteiro de Santos (1416-XI-24)<sup>486</sup>. Ou mais claramente, ainda, nas três gerações que se perspectivam no círculo Santarém/Alenquer/Lisboa. Fotos, filha do oleiro Jufez (Yūsuf) Ratinho, de Santarém casa com o também oleiro Azmede (Aḥmad) Baboso, sendo inovado ao casal, em três vidas, o emprazamento de uma casa,

<sup>483</sup> Cf. Capítulo 2, *item* 2.2.1.

<sup>484</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 2, fl. 9

<sup>485</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 15, fl. 68.

sótão e sobrado (muito possivelmente uma tenda de olaria) na Rua da Ramada, de que Fotos era a terceira pessoa, por nomeação dos seus ascendentes directos (1450-VII-25)<sup>487</sup>. Por sua vez, a filha deste Azmede (Aḥmad) Baboso, agora mencionado como morador em Alenquer, a já referida Moreima (Murayma) encontra-se, em 1462, casada com um oleiro de Lisboa, Mafamede (Muḥammad) Castelão, tendo o pai demitido em seu favor o usufruto da referida propriedade na Rua da Ramada, como acordo pelo pagamento do dote que lhe era devido pelas suas primeiras núpcias (1462-IX-16)<sup>488</sup>.

As vantagens destes enlaces são inegáveis ao permitir, na ausência de filhos varões, uma continuidade familiar assente no desempenho de um mesmo mester, facilitando a transmissão para uma nova geração dos meios de produção a ele associados. Efectivamente, em ambos os casos, o casamento proporciona ao mesteiral assim desposado, o usufruto de um património que, tendo sido anteriormente detido pelos sogros, perpetua as condições necessárias para a prossecução do respectivo ofício. Para mais, essas inovações de empraçamento, confirmadas pelo respectivo senhorio, não enfatizam a questão de uma propriedade usufruída pela mulher, mas esbatem qualquer diferenciação nesse sentido, centrando a responsabilidade sobre o par conjugal. A diferenciação neste esquema de *sucessão profissional* atinge apenas o caso excepcional de Mafamede (Muḥammad) Castelão que, vivendo em Lisboa, não pretende usufruir da propriedade do sogro em Santarém, tendo, por isso alienado a propriedade através da venda, com a necessária anuência do senhorio, o Mosteiro de (Murayma) Chelas.

É impossível aferir da constituição dos agregados familiares muçulmanos, que oscilariam entre uma ascendência sem filhos, como se teve oportunidade de referir no capítulo anterior<sup>489</sup>, e as menções a uma descendência mais ou menos alargada.

<sup>486</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Santos-o-Novo, caixa 8, doc. 649

<sup>487</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Chelas, maço 52, doc. 1036. O empraçamento original fora celebrado com o referido Jufez (Yūsuf) Ratinho e sua mulher Moreima, pais de Fotos, em 1412-V-23 – *idem*, caderno I, doc. 10, fls. 4v. – 5.

<sup>488</sup> *idem*, maço 15, doc. 299; Caderno B, doc. 29, fls. 26-27 v.

<sup>489</sup> Cf. Capítulo 3, *item* 3.3.3.

Moçaida (Mas<sup>c</sup>ūda), de Lisboa, falecida por volta de 1451, tinha apenas uma filha viva à data da sua morte e, como familiar mais próximo, um sobrinho (1451-X-26)<sup>490</sup>; Muja (Muhġa), de Évora, um filho varão, Focem (Ĥusayn) e uma filha Moreima (Murayma) (1472-I-1)<sup>491</sup>, encontrando-se na mesma situação Brafome (Ibrāhīm) Bochechas, sua mulher, Moreima (Murayma), de Loulé, respectivamente com Omax (Umar) e Foteima (Fuṭayma) (1384-VIII-11)<sup>492</sup>; Ale (Ali), filho de Fabili e sua mulher, de Lisboa, tinham igualmente dois filhos, cujo sexo não é, no entanto, especificado (1468-X-22)<sup>493</sup>; o mesmo acontecendo com Bonombre (Abū Amr), de Setúbal, sendo discriminado o facto de serem "*mamçebos sollteiros*" (1487-IV-3)<sup>494</sup>. Descendência mais ampla, contudo, é igualmente apontada na documentação: Omar (Umar) Leve, de Loulé, com quatro filhos (1464)<sup>495</sup>, Mariame (Maryam), de Évora, com cinco descendentes directos, dois de sexo feminino (Marieme –Maryam - e Fatos) e três do masculino (Brahem –Ibrāhīm- e Canafomede, sapateiros e o oleiro Ahis) (1384-III-28)<sup>496</sup>; Omar (Umar) Caeiro e sua mulher, do mesmo centro urbano, com quatro varões (dois de nome Ale -Ali-, um Mafamede -Muḥammad- e um Azmede - Aḥmad) e uma mulher (Fotayma - Fuṭayma) (1464-VI-27)<sup>497</sup> e, finalmente, Azmete (Aḥmad) Lixbonim e sua mulher, Fotos, também com igual número, três dos quais do sexo masculino (Azmete - Aḥmad -, Mafamede - Muḥammad - e Mafarriche - Mufarriġ) (1471-X-24)<sup>498</sup>.

As informações (que contemplam somente os diplomas que, de facto, mencionam o conjunto destes núcleos familiares) revelam-se demasiado heterogéneas e cronologicamente dispersas para poder sustentar qualquer análise sobre o feito familiar islâmico. É, não obstante, de referir, com as devidas cautelas, que sugerem uma taxa de natalidade do sexo masculino

<sup>490</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 35, fl. 91 v.

<sup>491</sup> *Idem*, livro 29, fl. 212 v.

<sup>492</sup> *Idem*, livro 3, fl. 88 v.

<sup>493</sup> *Idem*, livro 28, fl. 90.

<sup>494</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 19, fl. 159.

<sup>495</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 8, fl. 178.

<sup>496</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Fernando, livro 3, fl. 64 v.

<sup>497</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 8 fls. 119 v.-120

<sup>498</sup> *Idem*, livro 22, fl. 77 v.

ligeiramente superior, o que justificaria a necessária mobilidade da mulher e a sua circulação entre diferentes comunidades.

Completamente omissa na documentação é a situação da *criança*, conceito que pertencendo, de facto, à modernidade, não deixa de levantar questões sobre os vínculos que norteariam os menores e as respectivas famílias, nomeadamente no seu relacionamento com cada um dos ascendentes. De facto, no Islão a diferença de género remete o rapaz para o âmbito da educação e espaço vivencial da mãe até ao período da pré-adolescência, transitando depois para a esfera masculina, teoricamente apartada da primeira. No entanto, reiteremo-lo, as estruturas materiais dos mudéjares portugueses, pelo menos na centúria quatrocentista, parecem consignar já em muito reduzida escala (como se verifica em Lisboa), ou de facto não contemplar em absoluto (como é o caso de Évora) uma construção doméstica que permita efectivamente uma diferenciação espacial em função do género. O que remeteria a vivência infantil para um espaço de expressão comum aos membros das três religiões. Um aspecto, contudo, é de realçar: o muçulmano como a muçulmana entram, pelo menos teoricamente, na maioridade mais precocemente do que a população cristã, definida a primeira em função da idade de quinze anos e a última dos vinte e cinco<sup>499</sup>. Deste modo, e nessas condições, pelo menos a população masculina torna-se automaticamente tributável pelo pagamento da capitação correspondente à *ğizya* (como, aliás, expressamente se exara na carta de foral dos mouros de Moura), o que justificaria o interesse do poder central, também neste aspecto, pelo respeito dos cânones legais islâmicos. Diferença que se amplia claramente na questão das heranças, determinando-se que *“segundo o Direito dos Mouros, todo Mouro, ou Moura de dez annos pera cima logo pode fazer testamento, com tanto que seja de boõ entendimento, e descripçom, ainda que tnbha Tetor”*<sup>500</sup>, ou ainda a possibilidade legal que é dada, também a partir dos dez anos, de

<sup>499</sup> A ordenação que regula a entrega dos bens aos órfãos com menos de vinte e cinco anos contempla, contudo que o possam fazer os homens com 20 anos e as mulheres com 18. Por solicitação aos *“Juizes da Terra”*, esse órfão *“dhi em diante será avido por mayor de vinte e cinco annos”*, com as consequentes responsabilidades legais - *Ordenações Afonsinas*, Livro III, tit. CXX, pp. 431 – 433.

<sup>500</sup> *Ordenações Afonsinas*, Livro II, tit. XXVIII, p. 223



livremente transaccionar a respectiva propriedade, excluindo já a autorização do respectivo tutor<sup>501</sup>.

Esta diferente assumpção das responsabilidades da vida *adult*a poderia marcar percepções e vivências díspares entre ambas as comunidades. Por um lado, induzindo a um mais baixo nível etário no casamento islâmico, o que levaria a um aproveitamento maximal da idade fértil da mulher e a uma conseqüente taxa de natalidade mais elevada. Por outro, proporcionando uma emancipação geracional do par conjugal em período mais precoce, que permitiria aos indivíduos ainda jovens a gestão prematura do seu património face aos seus congéneres cristãos, dependentes do pai ou do respectivo tutor durante uma época mais alargada da sua vida. Face, contudo, à inexistência de estudos concretos sobre a esta realidade no Portugal medieval, é impossível recorrer a qualquer termo de comparação e aferir da validade destas considerações, tanto mais quanto a maioridade do filho varão, no contexto mudéjar, parece não dispensar uma ampla intervenção do *pater familias*, como o caso de Beleziz (°Abd al-°Aziz) de Lisboa o comprova.

O carácter agnático do grupo revela-se num outro aspecto envolvendo esses menores e, mais concretamente, os de sexo masculino. A dissolução matrimonial, nomeadamente por morte do pai, remete a sua tutela preferencialmente para o tio paterno, preservando-se, assim, a linhagem do grupo. Este aspecto, que parece acompanhado de uma efectiva permanência dos rapazes na casa dos tios paternos, sublinha muito claramente a tendência de um segundo casamento entre as mulheres, que integrariam, assim, uma outra estrutura familiar, perdendo o controle pelo menos sobre os seus filhos varões do anterior casamento, o que determinaria mesmo, em alguns casos, uma ruptura no contacto entre ambos.

É o que parece verificar-se com Moreima (Murayma), de Évora, que se queixa ao poder central de que seu filho, Ale (°Ali), de sete anos, fora levado para Castela pelo tio Çadim, havia cerca de quatro anos, quando este aí se fixara com toda a sua família (1450-IV-20)<sup>502</sup>. Embora neste caso concreto não seja possível remeter o termo *tio* para o ramo de

<sup>501</sup> "E no caso, honde algum per direito poderia enalhear seus beens, entende-se com tanto, que seja maior de dez annos, ca seendo mais pequeno, nom o poderá fazer sem authoridade de seu Tetor; e fazendo-o em outra guisa, será nenhuum quanto hy fezer" – *Idem*, p. 226.

parentesco patrilateral ou matrilateral, outras menções conectam, de facto, o tio paterno com o respectivo sobrinho. O lisboeta Mafamede (Muḥammad) Alcouvim apresenta-se como “*tutor E curador de foçem seu sobrinho filho de caçome seu jrmão ja finado*” (1412-XI-24)<sup>503</sup>, o mesmo acontecendo com Adela (°Abd Allāh) Lixbonim, de Loulé, em relação aos filhos de seu irmão, Azmete (Aḥmad) Lixbonim, que fora assassinado nesse centro urbano, e cuja viúva entretanto casara com Brafome Mão (Ibrāhīm Ma<sup>c</sup>n), de Tavira (1471-X-10)<sup>504</sup>. Em Silves, Murça (Mūsā) apresenta-se igualmente como tutor de seu sobrinho Azeite (Abū Zayd) (1471-XI-8)<sup>505</sup>, verificando-se ainda, em Évora, que Azmede (Aḥmad) Gordo, apesar de maior de idade, vivia com seu tio Ale (°Ali) Patava (1463-III-7)<sup>506</sup>, o mesmo acontecendo, em Faro, com Azmede (Aḥmad) Rolhom e Ale (°Ali) Cardido, seu sobrinho (1453-VI-3)<sup>507</sup>.

Este esquema restritivo, em que a tutela dos menores e, conseqüentemente a gestão do respectivo património, se materializa preferencialmente na figura do tio paterno, não consubstancia qualquer norma legal islâmica. Com efeito, no direito sunnita, por morte do pai, estruturam-se para esta tarefa e por ordem de prioridade, o executor do testamento do pai, o avó paterno e, finalmente, o executor do testamento do avô paterno<sup>508</sup>. O costume, contudo, cristalizará uma outra tendência, submetendo ao membro mais paritário da estrutura agnática, o irmão, a responsabilidade sobre a respectiva descendência, com efeitos que não se prolongarão por um período dilatado de tempo, a verificar-se, de facto, a emancipação do tutor a partir dos dez anos de idade - aspecto cuja viabilidade não é passível de comprovação, na ausência total de dados sobre esta matéria.

As solidariedades familiares representam um importante papel na sociologia dos muçulmanos portugueses, como de resto na dos demais grupos

<sup>502</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 34, fl. 49

<sup>503</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de Alcobaça, maço 63, nº 11

<sup>504</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 22, fl. 77 v.

<sup>505</sup> *Idem*, livro 21, fl. 52.

<sup>506</sup> *Idem*, livro 9, fl. 32

<sup>507</sup> *Idem*, livro 4, fl. 58 v.

da sociedade medieva. A importância do sangue, enquanto um dos vectores de coesão e pertença dos indivíduos, materializa-se na própria conflitualidade e violência que perpassam no acervo documental, posicionando o papel individual num contexto mais lato da respectiva estrutura familiar. E, neste âmbito, relevam sobretudo os homicídios na mobilização do grupo parental – o sangue lava-se com sangue – numa perspectiva sociologicamente homogeneizadora de toda a sociedade, em que a solidariedade familiar se sobrepõe mesmo à problemática da pertença religiosa. Vector que, intrínseco à mentalidade da época, é implicitamente reconhecido pelo poder central, ao autorizar o porte de armas aos indivíduos que invocam a possibilidade de uma vingança da parentela do assassinado.

É o que se verifica com Brafome (Ibrāhīm), morador em Montemor-o-Novo, que obtivera carta de perdão pelo homicídio de João Gomes Salgado, mas que se temia dos seus *“mujtos Irmãos e primos com Irmãos e outros mujtos seus parentes”*, sendo-lhe outorgada a prerrogativa de andar com quaisquer armas que lhe aproovessem *“saluo sendo elle achado de noyte aas desoras ou fazendo com ellas o que nom deue”* (1459-VI-20)<sup>509</sup>. Paradigmático é, o caso do oleiro João Fernandes, muçulmano convertido natural de Évora, que, em 1451, afirma haver aí perpetrado o assassinio de Azmede (Aḥmad) Caeiro *“avia onze annos”*. Tendo servido o rei como homiziado na batalha de Alfarrobeira, fora condenado a um degredo de 6 anos no couto de Marvão, sendo-lhe, contudo, outorgado que pudesse servir esse tempo no couto de Arronches, por no primeiro não existir barro que lhe permitisse exercer o respectivo mester (1451-V-3)<sup>510</sup>. No entanto e pese à preteridade do acto, este não terá sido esquecido pela parentela da vítima, pois em 1466 o mesmo João Fernandes, desta feita designado como morador em Arronches, havia sido, por sua vez, assassinado, recaindo a acusação do feito sobre vários muçulmanos de Évora, respectivamente Bucar (Bakr) Caeiro, Brafome (Ibrāhīm) Velho, Adela (°Abd Allāh) Caeiro, Ale (°Ali) Caeiro e Azmede (Aḥmad) Franco.

<sup>508</sup> Asaf A. A. Fyzee, *op. cit.*, p. 202.

<sup>509</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 26, fl. 126.

<sup>510</sup> *Idem*, livro 11, fl. 23 v.

Indiciados pelas “*partees a que a acusaçom da dicta moorte pertença*”, foram absolvidos temendo-se, não obstante, “*dos parentes dyuidos E amjguos do dicto Joham fernandez morto*”, pelo que solicitam e obtêm privilégio de porte de armas “*pera guarda E defemsam de sseu corpo*” (1462-III-13)<sup>511</sup>. O caso, no entanto, não se queda por aqui, sendo os mesmos argumentos utilizados, anos mais tarde, nos requerimentos de Azmede (Aḥmad) de Ceuta, o moço e de Adela (ʿAbd Allāh) de Ceuta, com idêntico desfecho (1466-XII-12)<sup>512</sup>.

Embora não seja patente nos dois diplomas, existe uma forte presunção das relações familiares entre os envolvidos, tanto mais quanto o primeiro inclui a menção de três personagens com o mesmo sobrenome da primeva vítima de homicídio. O que, desde logo, remete para uma represália envolvendo dois núcleos familiares, percepção de que também parece ter partilhado a parentela de João Fernandes, provavelmente ainda muçulmana e residente em Évora, levando a uma agitação da comunidade daquele centro urbano que se prolonga por vários anos. E é ainda dessa cidade que nos chegam mais testemunhos sobre o *topos* do confronto e inimizade entre diferentes famílias, envolvendo, uma vez mais, o indivíduo na trama da subordinação e solidariedade de sangue, e justificando, assim, a necessidade invocada e, de resto, outorgada do porte de armas.

Necessidade que Çoleima (Sulaymān) e seus filhos, Brafome (Ibrāhīm) e Azmede (Aḥmad), fundamentam pelas ameaças de Focem (Ḥusayn), também residente em Évora, o qual juntamente com “*todos sseus diujdos sam seus Inmigos capitaees E lhes tem grande odeo E mallquerença*”. Segundo o relato desses muçulmanos, o ódio teria nascido pelo assassinato de Omar (ʿUmar), irmão do referido Çoleima (Sulaymān), perpetrado justamente por Focem (Ḥusayn) que, andando amorado, não se coibia, contudo, de regressar *muitas vezes* à cidade “*E lhes he dicto que o anda aguardamdo E aseitamdo (?) pera os auer de matar ameaçamdo E dizemdo que asy como fezera ao sobre dicto asy auya de fazer a elles sseus tyo E sobrinhos*” (1462-V-28)<sup>513</sup>. No mesmo

<sup>511</sup> *Idem*, livro 1, fl. 1 v.

<sup>512</sup> *Idem*, livro 37, fl. 87.

<sup>513</sup> *Idem*, livro 1, fl. 25.

sentido se agrava Ale (°Ali) de Ceuta, cuja inimizade com Ale (°Ali) Guedelha, “*que ora he Christãao*”, justifica pelo seu desempenho como oficial da comuna. Com efeito, teria sido no exercício dessa função que o referido Ale (°Ali) Guedelha o agredira, dando-lhe “*huuma ferida pello Rosto de que lhe alejara huum olho escquerdo*”, o que levava ao julgamento do agressor e à sentença final do pagamento ao ofendido de 20.00 rs “*de emenda E corregimento*”. Não obstante, a violência prosseguira: “*E que ao depois lhe corra em pos dous seus filhos pera os auer de matar E que tambem Estamdo huum dia doemte ao soll E aa treyçom lhe dera certas certas (sic) feridas*”, razões que teriam levado Ale (°Ali) Guedelha a ser degradado para Ceuta, por um período de três anos; “*E que por quamto assi ouuera E tijna a dicta Sentença o mandaua cada da (sic) dia ameaçar Juramdo que o ha de matar ou cad'huum dos dictos sseus filhos*” pelo que Ale (°Ali) de Ceuta alega temer “*alguuns seus parentes E amigos*”. A prerrogativa do porte de armas “*por guarda E defensom de seu corpo*” é-lhe outorgada depois de vista a sentença condenatória do agressor (1459-II-7).

A percepção dos laços de sangue estrutura-se, assim, numa bilateralidade, entendida, tanto pelos pretensos agressores, como pelas pretensas vítimas, que recai não apenas sobre o indivíduo como tal, mas sobre os familiares mais próximos, nomeadamente os descendentes directos varões, numa noção implícita do agnatismo do grupo. Responsabilização colectiva que, como se afirmou, sobrepassa e impõe-se à própria noção de pertença religiosa, minimizando as rupturas que, neste aspecto, poderiam relevar entre os elementos muçulmanos e os seus parentes convertidos ao cristianismo. Uma vez mais, esta percepção revela-se comum, tanto ao poder dominante como ao grupo minoritário.

Assim, o perdão das partes de Ale (°Ali) Vara, de Loulé, acusado de ser “*burlam enliçador*” por Ale (°Ali) Lixbam, entretanto falecido, não dispensa a participação de um seu filho, entretanto convertido, Fernão Gomes “*boom christão*” (1486-V-20)<sup>514</sup>. Mafamede (Muhammad), de Campo Maior, por sua vez, participara na fuga da prisão do converso

<sup>514</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 4, fl. 33 v.

Álvaro, que se lançara do muro do castelo dessa vila (peripécia que envolve, aliás, a solidariedade vicinal dos seus moradores), levando-o para o interior da igreja, “*pello dicto aluaro ser seu primo*” (1454-IX-11)<sup>515</sup>.

Os laços de parentesco avultam, pois, como uma adscrição comum e homogeneizadora de uma mentalidade colectiva, desvalorizando, também neste aspecto, a problemática da alteridade na sociedade medieva portuguesa, numa concepção de que participa igualmente a comunidade judaica<sup>516</sup>. E, neste sentido, o esbatimento do sentimento de pertença religiosa, fundamentado na solidariedade familiar, constituirá um vector de aproximação entre as três comunidades, proporcionando, mesmo, ao recém-converso, uma base social sólida de integração. Dito de outro modo, as fronteiras dos grupos apresentam-se bastante fluidas no que toca à representação dos seus valores religiosos.

No entanto, a memória genealógica dessas comunidades estrutura-se, necessariamente, em função do feito muçulmano. Na antroponímia, como foi analisado, essa memória perpetua-se na aposição do *nasab*, frequentemente limitado ao patronímico mas que, em alguns (raros) casos, se estende até ao avô paterno. Paralelamente surgem sobrenomes da família que esboçam já, como na realidade cristã e na judaica, uma definição unilateral do grupo familiar, enunciada a partir da identificação de um ascendente masculino. Mas mais profundamente se projecta essa memória genealógica na noção de *linhagem*, conotando a descendência, por linha masculina de um antepassado comum, excepcionalidade documental que se regista apenas nos casos citados no ponto anterior, dos descendentes da *linhagem de Bom Barom, Çaide* (Sa<sup>c</sup>id) Franqueado e seus filhos, de Loulé (1445-XII-20) e Brafome Mão (Ibrâhîm Ma<sup>c</sup>n), de Faro (1478-V-17) e seus herdeiros (1496-V-28).

Esta ocorrência revela-se como excepcional no panorama social dos muçulmanos portugueses. Com efeito, representa, como foi anteriormente analisado, uma nítida ruptura com os parâmetros comuns de outorga de privilégios, estruturados em função do indivíduo *de per se*, ou do colectivo como tal. O que, de resto, é explicitamente exarado no segundo diploma,

<sup>515</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 10, fl. 101.

referindo-se que esse privilégio *não é da qualidade dos outros*. É possível que o *Bom Barom* mencionado aluda a Mafomede Avin Harun (Muhammad b. Hārūn) que, em 1302, era alcaide dos mouros de Faro, e a quem D. Dinis faz, nessa data, doação de uma almoinha que ele trazia do rei pela quantia de cinco libras, acrescentando a validade do donativo “*pera todos aquelles que despos ueerem que sejam de uosa linhagem pera todo senpre*” (1302-IV-18)<sup>517</sup>. A confirmar-se esta hipótese, a importância deste indivíduo para o poder central ter-se-ia projectado, igualmente, na concessão da total imunidade tributária similarmente alargada aos seus sucessores, o que, contudo, não é passível de corroboração documental. Como quer que seja, uma vez mais as ópticas do poder dominante e as do grupo minoritário coincidem, na definição, embora excepcional, de uma *élite de sangue*, conquanto assente (pelo menos tanto quanto se sabe) numa unilateralidade de critérios, definidos apenas em função de serviços pretensamente prestados ao poder régio.

#### 4.3.3. Divórcio, adultério e honra da mulher

A dissolução do matrimónio, segundo o direito islâmico, pode advir de vários factores<sup>518</sup>, sendo o procedimento mais usual em Al-Andalus (como noutras sociedades islâmicas) o que fazia depender da vontade do ego masculino a declaração de repúdio da esposa, cumprindo os requisitos legais do chamado *tallāq sunnī*: ser declarado entre dois períodos menstruais da mulher e repetido três vezes durante outros tantos períodos menstruais. Garantia-se, assim, a deliberada intenção do marido na efectiva dissolução do matrimónio, evitando-se o repúdio legal da mulher por qualquer circunstância fortuita, nomeadamente um acto de cólera do cônjuge<sup>519</sup>.

No contexto português o divórcio surge sumariamente enunciado no texto das *Ordenações*, embora omissa na primeira enunciação do direito sucessório, exarada sob D. João I.

Deste modo, ao contemplar a separação de bens entre marido e mulher, intrínseca ao *casamento dos Mouros*, é referido o facto de, por morte de

<sup>516</sup> Cf. Maria José Pimenta Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*. vol. I, p. 237.

<sup>517</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Dinis, livro 3, fl. 19.

<sup>518</sup> Cf. Cf. Asaf A. A. Fyzee, *op. cit.*, pp. 148-149.

um dos cônjuges, “*ou quitamento de casamento*”, se colocarem dúvidas sobre o que pertenceria a cada um deles. Segundo o *Direito dos Mouros* estabelece-se que ao marido corresponderiam todas as suas roupas, vestidos, armas, cavalos, bestas e respectivos *guarnimentos*, gado, servos, servas, ouro, prata, dinheiro, *cintas* “*e qualquer outra cousa, que seja deputada pera uso do homem*”. Analogamente à mulher caberiam todas as roupas de cama e de mesa, saias e *vestidos de molheres*, abotoaduras, chapas, argolas, fios de aljofar, anéis “*e todos outros guarnimentos, e quaesquer outras cousas, que sejam deputadas pera uso da molher*”. No entanto, estabelece-se, em seguida, que esta pretensa divisão não incluía os bens adquiridos por herança, na altura do casamento ou por doações posteriores, independentemente de fazerem parte do *uso* da mulher ou do homem<sup>520</sup>.

Esta projecção de um significado de género nos objectos possuídos, revela-se, desde cedo, como uma preocupação dos juristas malikitas, com o objectivo de definir os pertences, sobretudo de âmbito doméstico, do homem e da mulher em caso de separação ou morte de um dos cônjuges. A cláusula remete, pois, para uma prática legislativa tributária de períodos anteriores, em que à mulher corresponderia, em geral, o recheio da casa, vestidos e jóias, omitindo-se, contudo, no contexto português, a questão do mobiliário que, em tipologias documentais de Al-Andalus, lhe é expressamente vinculada<sup>521</sup>.

Os testemunhos de práticas da dissolução matrimonial não contemplam, qualquer repúdio do tipo *tallāq sunni* que, logicamente, a verificar-se na comunidade mudéjar portuguesa, não deixariam qualquer vestígio documental, circunscritas, como o seriam, às normas sociais do grupo e ao respectivo controlo interno. Os únicos elementos sobre estes processos restringem-se, pois, a uma concepção cristã de justiça em que o adultério sobressai enquanto infracção às ordenações gerais do Reino<sup>522</sup>, sobrepondo-se às concepções islâmicas em tanto que às suas autoridades comunais.

<sup>519</sup> Cf. Manuela Marín, *Mujeres en al-Ándalus*, p. 467.

<sup>520</sup> *Ordenações Afonsinas*, Livro II, tit. XXVIII, pp. 238-239

<sup>521</sup> Manuela Marín, *Mujeres en al-Ándalus*, pp.315 – 316.

<sup>522</sup> *Ordenações Afonsinas*, Livro V, tit.VII, “*Do que dorme com molher casada per sua vontade*”, pp. 32 – 35



Deste modo, numa carta de perdão, a muçulmana Azona (°Āyšūna) alega que o pai, Focem (Husayn), a desposara com Ale (°Ali), morador em Alcácer do Sal, o qual *“lhe ueera avorreçer E querer grande mall por quanto queria grande bem a huma outra moura”*, pelo que a acusara de adultério *“por se auer de quitar della E ter Razam de lhe nom pagar as arras”*. O caso salda-se por um acordo entre as partes, outorgando Ale (°Ali) a carta de *quitamento* à muçulmana, que recorre à complacência régia, por não ter seguido os termos de uma carta de segurança anteriormente outorgada, quando fora acusada de adultério (1444-IV-17)<sup>523</sup>.

A ocorrência parece remeter para uma específica tipologia islâmica de divórcio, a de *li °ān* ou “mútua impreciação”, em que a dissolução matrimonial se obtém através de um processo judicial, implicando, justamente, uma acusação prévia de adultério, por parte do marido que, na impossibilidade de o provar, permite à esposa requerer o pleito para a consumação efectiva do divórcio<sup>524</sup>. Neste caso concreto, a muçulmana invoca, em sua defesa, a falsidade da denúncia que imputa, tão somente, ao facto de o marido se furtar ao pagamento do *kālī*, aprazado para esta ocasião ou para a morte do cônjuge. Alegação relativizada por uma outra carta de perdão, desta feita outorgada a Adela Ferfam (°Abd Allāh Farḥūn), morador em Lisboa, que parece remeter para um contexto narrativo distinto do apresentado pela muçulmana, a qual, contudo, obteve o perdão régio, sem a exigência de qualquer pena pecuniária adicional.

O solicitante refere ser homiziado há dois ou três anos, pela querela que dele dera Ale (°Ali) de Alcácer, acusando-o de ter dormido com sua esposa Azona (°Āyšūna) *“per sua vontade”*. Temendo, contudo, não poder provar a imputação, o quereloso entrara em acordo com a mulher *“de lhe dar Estormento de qujtamento como nom Era sua Esposa nem sua molher E que fezese de sy o que qujsese E por bem teuera E que ffossem qujtes de parte em parte”*. A muçulmana enviara essa informação assim como a carta de quitamento, tendo obtido o perdão da

<sup>523</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 4, fl. 41

<sup>524</sup> Asaf A. A. Fyze, *op. cit.*, pp. 166-168.

justiça, o que igualmente solicita Adela (°Abd Allāh) Ferfom, visto a parte o não querer acusar nem demandar (o que é atestado por *estormento* escrito pelo tabelião de Alcácer, Álvaro Vasques) e lhe é outorgado, contra o pagamento de 500 rs. para a Chancelaria (1444-VII-20)<sup>525</sup>.

Curiosamente, e ao contrário de Azona (°Āyšūna), o muçulmano não invoca em qualquer caso a sua inocência, deixando entrever uma maior verosimilhança no relato, apoiada ainda pela relação que se estrutura entre os dois prováveis cúmplices. De facto, Adela (°Abd Allāh) conhece os trâmites legais por que passou a envolvida, tendo mesmo o cuidado de pedir a respectiva carta de perdão depois da mesma haver sido outorgada a Azona (°Āyšūna), e restringido a sua petição ao desenrolar processual do feito da muçulmana, num deliberado discurso liminarmente analógico que se revela eficaz para o desfecho do caso.

A questão do adultério da mulher muçulmana parece, pois, não ter a carga ideológica que se poderia pressupor do próprio contexto da aplicabilidade do direito islâmico, aspecto, aliás, testemunhado por outra ocorrência plasmada na documentação.

Fotes Carota, mulher de Ale (°Ali) Rebolim, moradora em Santarém, reconhece que, “*sendo casada como o era*”, tivera relações carnisais com o cristão Álvaro Vaz, morador em Lisboa, pelo que se amorara. Entretanto seu marido perdoara-lhe “*o pecado E erro em que lhe ela asy per Sua lej mereçia*”, manifestando a vontade de não a querer acusar nem demandar, sendo-lhe outorgado o perdão régio contra o pagamento de 500 rs, para a piedade (1486-III-21)<sup>526</sup>.

O diploma remete para uma dupla adscrição, hierarquicamente definida no discurso narrativo: em primeiro lugar, ao *Estado*, contra o qual fora cometida uma dupla infracção, às leis que regulavam o adultério como às que interditavam as relações sexuais entre os membros das minorias e os cristãos, explicitando-se o *pecado contra nossa [do rei] ley*; em segundo, aos parâmetros legais do islamismo, tendo contudo, o marido perdoado a pena em que a mulher incorreria segundo esses ditames e, mesmo, tanto quanto discorre do texto, mantido o casamento. Aspecto tanto mais notável quanto

<sup>525</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 24, fl. 91

releva, de facto, para uma mentalidade que, neste como noutros aspectos, se afasta radicalmente de um feito islâmico *puro*, revelando a contaminação de moldes vivenciais, indubitavelmente comuns à maioria da população portuguesa, independentemente do seu credo religioso.

De facto, se o Alcorão apresenta algumas contradições na apreciação das penas a aplicar aos adúlteros<sup>527</sup>, já o direito islâmico, nomeadamente o *malikita* define, com precisão, as sanções a aplicar à mulher acusada de *zinā'* (conceito que designa toda a relação irregular, ou seja, fora do casamento)<sup>528</sup>. No entanto, a condenação só será possível na existência de quatro testemunhas masculinas, segundo o livro sagrado, acrescentando, posteriormente, a *sunna* a sua condição de maiores de idade, livres, são de espírito e dignos de confiança, cujos depoimentos deveriam ser "precisos e concordantes"<sup>529</sup>. A publicitação de um acto aviltante para a honra da família revela-se, pois, socialmente mais gravosa do que a impossibilidade da sanção pública deste acto, sujeitando-se, por isso, a uma prova legal virtualmente impossível de corroborar e, como tal, de eficácia nula. Implicitamente remetem-se para o interior do seio familiar as consequências das infracções sexuais e a defesa da sua honra.

No caso português são, indubitavelmente, as práticas *cristãs* que determinam as acusações de adultério, num controlo social comum a todos os membros da sociedade e subordinado, pelo menos em última instância, às autoridades não comunais, enquanto infracção às ordenações gerais do Reino. Esta horizontalidade conceptual não ignora, contudo, uma vertente interna, que parece sujeita, numa primeira fase, a um feito islâmico. De facto, a incapacidade de provar a acusação de adultério por parte do marido de Azona (*Āyşūna*) poder-se-á imputar a uma adscrição às normas legais islâmicas, mencionadas igualmente no caso de Fotes Carote, que explicitamente alude o perdão do cônjuge da sanção que "*por Sua lej mereçia*". No entanto, esta

<sup>526</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 4, fl. 27 v.

<sup>527</sup> Se no versículo 24.2 o castigo é fixado em 100 chicotadas para os infractores de ambos os sexos, já no 4.19 se determina que a mulher adúltera seja confinada à casa até à morte, ou "até que Deus lhe encontre um meio de salvação"

<sup>528</sup> Uma *fatwā* do famoso *qāḍī* de Córdova, Ibn Ruṣd consigna a pena de lapidação (*rağm*) para uma mulher casada que tinha ficado grávida por ter mantido relações sexuais forçadas fora do casamento – cf. Manuela Marín, *Mujeres en al-Ándalus*, p. 675.

adscrição parece mais formal do que propriamente funcional, tanto mais que relevaria para a pena de morte, cuja aplicação se encontra, indubitavelmente, fora das competências das comunidades minoritárias e sob a alçada do poder central. Trata-se, pois de uma subversão de valores que implica directamente os elementos envolvidos numa adaptabilidade evolutiva às normas legais da maioria, que, necessariamente, altera a própria mentalidade original destas comunidades.

E, neste como noutros aspectos, a contaminação de valores entre as várias comunidades em presença materializa-se em princípios legais da maioria, cujo substrato *cristão* será difícil de perspectivar. Com efeito, tudo aponta para um fundo antropológico comum, assimilador de díspares tendências, provavelmente também imputáveis ao passado islâmico peninsular. Deste modo, e de uma forma apenas aparentemente paradoxal, a problemática da honra passiva da mulher, enunciada por P. Guichard para a sociedade de al-Andalus, sobressai, de facto, no contexto medieval português, mas enquanto conceito aplicado às mulheres cristãs nas suas relações com as minorias religiosas.

Assim, se a lei canónica, adoptada como lei geral do Reino, interdita, como se referiu, as relações sexuais entre cristãos e judeus e mouros<sup>530</sup>, D. Pedro toma ainda medidas mais extremas. Com efeito, "*alguuns homens boons dignos de creer*" denunciaram ao soberano que "*mulheres chridstãas solteiras e viuvas e alguma outras casadas per aazo e eengano e arteirice do diabo que he enmjgo antijgo de toda a christandade faziam pecado de fornizio com alguuns homens d'outra ley assy nos arraualdes hu maram (sic) os mouros como nas judarias hi (sic) mooram os judeus*". Para *refrear* o dito *pecado*, o soberano determina que nenhuma mulher cristã entre na mouraria de Lisboa, a não ser, quando disso houver necessidade, determinando para o efeito dois caminhos pré-estabelecidos que, de facto, contornam o bairro<sup>531</sup>. Ordena ainda que não possam entrar também na judiaria, excepto no

<sup>529</sup> Precisão verdadeiramente anatómica, insistindo-se no facto de as testemunhas terem, de facto, visto a penetração "do membro do fornicador" - G.-H. Bousquet, *op. cit.*, p. 80.

<sup>530</sup> *Ordenações Afonsinas*, livro V, tit. XXV, pp. 94-95

<sup>531</sup> cf. Luís Filipe Oliveira; Mário Viana, "A Mouraria de Lisboa no século XV", in *Arqueologia Medieval* 2 (1993), Porto, p. 198.

caso em que, tendo que adquirir alguns bens, as mulheres casadas aí vão acompanhadas por dois homens cristãos, e as solteiras ou viúvas, apenas por um, em qualquer caso *sem suspeita*. Não encontrando companheiros adequados, deveriam recorrer à companhia dos guardas da judiaria ou da cidade. A infracção a estas normas implicava a pena de morte (1366-IX-19)<sup>532</sup>.

Esta particular preocupação de género parece ter-se generalizado a todo o País, incidindo em geral sobre todas as mulheres cristãs que, por alguma razão, necessitavam entrar nos bairros próprios às duas minorias,

É pelo menos o que se verifica em Évora onde, Inês Eanes, viúva de João Teixeira solicita à mercê régia que uma ou duas moças que para ela trabalhavam (não sendo, contudo, especificado o respectivo ofício) pudessem entrar livremente na judiaria e mouraria da cidade, o que lhe é outorgado (1464-VII-16)<sup>533</sup>. Idêntica petição, comportando igualmente a anuência régia, é feita por Inês Afonso, mulher viúva e moradora no mesmo centro urbano, doravante autorizada a ir "*per sy soo*" vender azeite aos bairros das duas minorias, "*posto que comsiguo nom leue pessoa christã E sem embargo da nossa hordenaçom E postura da dicta çidade ser Em contrayro*". Curiosamente acrescenta-se a justificação da cedência deste privilégio: "*por quanto nos hauemos emformaçom que he em tall hydade E tam boa que merece lhe darmos a dicta Liçença*" (1469-XII-8)<sup>534</sup>. A boa conduta moral, mas sobretudo a avançada idade parecem, pois, os antídotos necessários para conter poderosamente a *arteirice* do demónio...

Encontramo-nos, pois, em três registos distintos de discurso. O ideológico, em que as três religiões reveladas apontam, numa convergência notável, para uma moralização sexual definida nos termos estritos dos parâmetros matrimoniais e dos códigos de castidade feminina – e que, necessariamente, configuram a estruturação de um *Estado cristão*. Um fundo antropológico comum, em que, de uma forma ampla, o Mediterrâneo tende para uma uniformidade de vivências de uma sociedade patriarcal, em que a

<sup>532</sup> *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I (1357-1367)*, ed. preparada por A.H. de Oliveira Marques, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1984, doc. 1131, pp. 535-536.

<sup>533</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 8, fl. 88 v.

*linhagem* cristã, como as estruturas familiares árabes e judaica, posicionam os conceitos de honra e de vergonha no “elo fraco”, a mulher; a sua conduta reflecte-se, pois, sobre todo o grupo ou família, encontrando-se, por isso sob a vigilância pública e a protecção dos homens – a honra passiva feminina, face à activa masculina<sup>535</sup>. Finalmente, um contexto cultural específico, que se poderia definir como o de uma sociabilidade *popular*, em que estas tendências se esboçam, mas ainda se não impõem por completo.

De facto, cabe aos poderes públicos o controle social da sexualidade e, portanto, a moralização de uma sociedade que participa de um sincretismo de valores e atitudes, independentes e/ou sobrepostos às normas religiosas e culturais, quer sejam elas dominantes ou dominadas. A *cristianização*, enquanto interiorização de uma ética e doutrina canónicas propugnadas pela hierarquia eclesiástica, tardará em afirmar-se, encontra-se ainda em processo – faz-se. Como o refere Hermenegildo Fernandes, existe “uma lenta penetração do cristianismo em todos os domínios do quotidiano, até uma cristianização das próprias categorias de percepção da realidade começada a esboçar com a chamada reforma gregoriana e completada em Trento, cinco séculos depois”<sup>536</sup>. É, pois, nesse *espaço comum*, ainda não totalmente preenchido pelos poderes públicos, que se exprime uma vivência popular própria, que releva para um quotidiano marcado por influências díspares, que, naturalmente se constituirão como um *desvio* aos discursos de poder, consignados pela força de uma lei escrita. Maneiras tópicas de pensar, mas sobretudo de agir, comuns aos membros das três religiões, que não consubstanciam, ainda, uma ruptura absoluta com a *Lei*, enquanto *tendência* vinculadora de um *projecto* social e político das classes dominantes. Essa cisão dar-se-á em período posterior, com o recurso legitimado à violência do Tribunal do Santo Ofício, que, através da força, tratará de impor a homogeneidade vinculada pela *Lei*, não apenas numa perspectiva estritamente religiosa, mas também cultural e de moralização de costumes, com um rigoroso controlo das manifestações sexuais dos indivíduos. Na Idade Média existe,

---

<sup>534</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 31, fl. 128.

<sup>535</sup> Cf. D. A. Spellberg, *Politics, gender and the Islamic Past. The legacy of 'A'isha bint Abi Bakr*, New York, 1994, pp. 62-63.

ainda, espaço para o compromisso, para uma certa cumplicidade entre dominantes e dominados, enquanto participantes dos mesmos padrões mentais que tardam em mudar. E que melhor prova dessa cumplicidade do que as cartas de perdão, que, é certo que numa perspectiva individualizada e individualizadora, corrigem, contudo, os rigores de um *corpus juris* que se pretende, naturalmente, geral?

Um exemplo desta duplicidade relativamente às minorias radica justamente na problemática das relações sexuais com cristãos. Como se referiu, as *Ordenações Afonsinas* consignam a interdição de ajuntamento carnal de judeu ou mouro com cristã ou, inversamente, de cristão com moura ou judia, infracção que pressuporia a sanção mais severa, a morte<sup>537</sup>. No entanto, bastas são as cartas de perdão destes casos que redimem total ou parcialmente os acusados muçulmanos, geralmente em troca de uma pena pecuniária.

Ale (<sup>c</sup>Alī), mouro forro de Setúbal, fora acusado por inquirições gerais de ter mantido relações com Guiomar Álvaro, mulher de Afonso Figueira, tendo-se, por isso amorado. Recebera, contudo, carta de perdão do marido, “*por ser em conhecimento que lhe nom fezera tall erro nom lhe pecara com sua molher*”. O soberano perdoa-lhe também “*a nossa justiça a que nos elle por rezom do pecado E malleficio que ase fez E cometeo em dormir com christãa era theudo*”, contra o pagamento de 3.000 rs. para a Arca da Piedade (1480-I-25)<sup>538</sup>. Fotaima (Fuṭayma), de Lisboa, fora também incriminada, “*por alguumas pessoas que lhe bem nom queriam*”, de ter dormido carnalmente com o cristão João Baião, homem solteiro, pelo que fora encarcerada, obtendo igualmente o indulto régio mediante a pena pecuniária de 3.000 rs. para a Arca da Piedade (1482-III-26)<sup>539</sup>. Também de Setúbal, Mafamede Mofarriche (Muḥammad Mufarriğ) fora culpado de manter relações sexuais com Leonor Afonso, mulher de Pedro Eanes Morroteiro, a qual engravidara dele, “*E ssendo prenhe fezera beberajeos com que mouera a criança*”.

<sup>536</sup> Hermenegildo Fernandes, *Entre Mouros e Cristãos. A Sociedade de Fronteira no Sudoeste Peninsular Interior (Séculos XII-XIII)*, diss. de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2000, p. 64.

<sup>537</sup> *Ordenações Afonsinas*, livro V, tit. XXV, pp. 94-95.

<sup>538</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 32, fl. 6.

Perdoado pelo marido, que o não quisera acusar nem demandar, foi-o também pelo soberano por igual quantia entregue para a Piedade (1484-V-20)<sup>540</sup>. A Azmede (Aḥmad) Romingo, de Évora, foi-lhe imputado, entre outros malefícios (nomeadamente cumplicidade no homicídio de outro muçulmano) o facto de *dormir com mulheres cristãs*. Evadido da prisão onde se encontrava encarcerado, recebe carta de perdão por essa fuga, com a condição de livrar-se das acusações principais num período dos quinze dias imediatamente posteriores à outorga do diploma (1486-III-17)<sup>541</sup>. Mafomede (Muḥammad) Cantarinho, de Setúbal, pagou um total de 6.000 rs., 5.000 para a Piedade pelo delito principal, de ter mantido relações com a mulher de João Luís Tecela e mil pela fuga da cadeia, para despesas da Relação, diploma que lhe foi outorgado vista a inquirição-geral e o diploma de perdão do marido (1486-IV-13)<sup>542</sup>.

Alguns destes casos seguiriam, naturalmente, outras vias. Os trâmites preconizados pela justiça são-nos igualmente revelados na documentação, conquanto as referências sejam significativamente bastante mais escassas do que as exaradas nestas cartas de perdão.

Assinale-se, assim, o diploma de doação régia dos bens de Jufez (Yūsuf) Cigarro, de Évora, a D. Henrique, fidalgo da casa do rei, e a Diogo Lopes, cavaleiro do Infante D. Fernando, exactamente pelo facto de o mesmo ter mantido relações com uma moça cristã. A esta confiscação do património associar-se-ia, ainda, a respectiva pena corporal (não especificada no diploma), pela infracção às ordenações do Reino (1473-V-12)<sup>543</sup>.

É, no entanto duvidoso, que a pena de morte se constituísse como o desfecho lógico deste processo. De facto, um outro litígio judicial aponta para uma solução assaz distinta da preconizada por lei.

Ale (ʿAlī) Valente, morador em Elvas, fora considerado culpado não apenas de *dormir com mulheres cristãs*, como ainda de as alcovitar na sua tenda, sendo, contudo, condenado, por apelação na Corte, ao

<sup>539</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 2, fl. 50.

<sup>540</sup> *Idem*, livro 23, fl. 103.

<sup>541</sup> *Idem*, livro 1, fls. 54 - 54 v.

<sup>542</sup> *Idem*, livro 1, fl. 120 v.

<sup>543</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 33, fl. 122.



degredo por um ano no couto de Mértola. Tempo que não chegou a cumprir integralmente, pois, por mercê régia, foram-lhe relevados três meses de pena, a troco de 300 rs. para a Arca da Piedade (1486-X-7)<sup>544</sup>.

Esta *sociologia de conformidade* ao pragmatismo da vivência quotidiana, não deixa, contudo, de ser constantemente condenada a nível ideológico. O discurso que emana da administração central, reiteradamente, acusa os *alcoviteiros públicos* de incitarem mulheres cristãs a manterem relações sexuais com mouros e judeus, como *topos* de agravamento das incriminações que sobre eles pesavam. Incriminações que, em alguns casos, se materializam, contudo, de forma mais concreta.

É o que sucede com João Vaz, natural de Setúbal, que havia 17 anos fora acusado de ser *público alcoviteiro*, “*que alcouuetara as molheres conuem a saber as de mancebia E outras solteiras E as daua a ffoder a christãos E mouros E Judeus per peita que lhe dauam asy como alcouuetara E dera a foder huuma mançeba solteira christãa em a dicta ujla a huum mouro filho de brafome feifom E a outros mouros que com ella dormyrom E que era homem que de noute as andaua scameçer E alcouuetando E dando a foder alleuantando sobr’ello arroidos E cujtelladas huuns com os outros*”. Não obstante, e apesar destas acusações serem agravadas pela perpetração de roubo e a fuga da prisão de Évora, recebe carta de perdão, cuja exequibilidade dependeria, contudo de os delitos se terem verificado com anterioridade a Janeiro de 1436 (“*vista a perdoança Jeerall que ora fazemos por reformar despoboaçom d’alguuns lugares de nosa terra*”) e de as mulheres alcovitadas não serem casadas. Ficaria, ainda, resguardada a possibilidade de acção judicial das partes ofendidas, “*de o poderem demandar ciuelmente por suas Injurias danos*”, não sendo contudo o requerente sujeito a prisão durante os trâmites judiciais (1440-IX-12)<sup>545</sup>.

A recorrência a estes verdadeiros intermediários do sexo que, contra o pagamento de *peitas* facultavam encontros ilícitos entre os membros dos dois

<sup>544</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 8, fl. 73.

<sup>545</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 20, fl. 148 v.

sexos<sup>546</sup> (e cuja actuação ignora por completo as ordenações gerais do Reino no referente aos contactos entre os membros dos distintos credos), parece adquirir uma acuidade maior no que às minorias se refere. Com efeito, a existência de espaços especificamente demarcados (e socialmente aceites) para a prática da prostituição, as *putarias* ou *mancebias*<sup>547</sup>, releva para um controle público e, conseqüentemente, inibidor da sua frequência por parte dos elementos minoritários.

De facto, esse carácter público, que implica a concomitante vigilância dos poderes em presença, manifesta-se claramente no caso de Jufez (Yūsuf), filho de Ale (‘Alī) Carpinteiro, o qual, embora morador em Lisboa, se encontrava, por razões pessoais, em Évora. Acusado de ser achado na mancebia desta cidade “*pera dormir com huma daquellas molheres solteiras que hi estavom*”, justifica a sua acção pelo facto de, sendo já tarde, ter atravessado essa zona apenas no intuito de chegar mais *azinha* à mouraria, e “*nom con teençom nem sentido de rroindade nem mall allguum fazer*”. No entanto, fora surpreendido por um homem do meirinho que o pretendia prender, e ao qual resistira, conseguindo mesmo fugir para a mouraria, não sem ter deixado atrás de si um capuz e um barrete (1456-VII-21)<sup>548</sup>.

Os judeus parecem ter iludido esse controlo, com o recurso a mancebas próprias, pelo menos nas comunas mais populosas<sup>549</sup>. Em menor grau se verifica esta realidade para os muçulmanos portugueses, traduzindo a documentação apenas um caso que sugere, de facto, implicar a prostituição de uma muçulmana de Lisboa, Fotos, designada como “*molher que dormja com quantos a queriam como mançeba do mundo*” e que, para mais, possuía um *rufião*, Çoleima (Sulaymān)<sup>550</sup>. No entanto, essa asserção, inserta numa carta de indulto régio, poder-se-á imputar, tão somente, a uma desculpabilização do

<sup>546</sup> O mouro Chechel tivera relações com Maria Colaça por intermédio do *alcouete* Luís Eanes, de Faro, a quem pagara *um par de sapatos e outras coisas* - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 5, fls. 41 v.- 42.

<sup>547</sup> A terminologia destes espaços evolui da primeira para a última designação, revelando uma moralização da linguagem consentânea com a própria tendência de *cristianização* da sociedade.

<sup>548</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 13, fl. 2 v.

<sup>549</sup> M<sup>a</sup>. José Pimenta Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, vol. I, p. 244 e p. 266, nota 183.

<sup>550</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 14, fl. 90 v.

arguido, Beleziz (°Abd al-°Aziz), face aos factos de que era incriminado, na criação de uma imagem deliberadamente negativa dos pretensos indutores do malefício<sup>551</sup>. Apenas mais um diploma, referente a Évora, menciona, como resultado de inquirições devassas, a acusação a duas irmãs solteiras, Aixa (°Ā'īša) e Xemece (Šams), de serem *barregueiras* e dormirem com cristãos, mouros e judeus (1473-IX-28)<sup>552</sup>.

Mas estas infracções não se registam apenas no quadro mais geral da ilegitimidade de relações entre os membros dos vários credos em presença. O controle sexual dos indivíduos foca-se, igualmente, na própria comunidade (como, de resto, o caso de Azona - °Āyšūna- o documenta), propugnando uma homogeneidade de critérios que implica uma percepção uniforme (ou progressivamente mais uniforme) dos valores e vivências que afectam toda a sociedade. E, se é certo que muitas normas são, como já foi referido, comuns a ambas as religiões determinando um mesmo conceito de *infracção*, a aplicabilidade de uma justiça *cristã* não será sem consequências na gradual interiorização dos parâmetros estruturadores de uma mesma sociabilidade. Ou seja, a subordinação da lei islâmica às ordenações gerais do reino não deixará, neste como noutros aspectos, de marcar a mentalidade colectiva. Um caso extremo exemplifica cabalmente este aspecto.

O oleiro João Vasques, em sendo muçulmano e morador em Évora, tivera relações com uma irmã de sua mulher, pelo que fora preso “*E na prissom sse tomara christãao nom curando mais da dicta sua cunhada*”. O caso ocorrera no período de regência do infante D. Pedro “*O qual por pouoarrar (sic) as suas llhas de ssam miguel emcamjnhara de o nos degradamos pera ellas atee nossa merçee*”, degredo que durava há já cinco anos e que o solicitante requer lhe seja levantado. Mercê que lhe é outorgada, “*a homrra da morte E payxom de nosso Senhor lhesu christo pois se christãao tomou*” (1453- III-31)<sup>553</sup>.

Os trâmites judiciais desta ocorrência (como, de resto, na esmagadora maioria das demais) são omissos, sendo possível, mas não necessariamente

<sup>551</sup> De facto, a carta de perdão de sua mãe, Fátima, que proporcionou a Belaziz a sua evasão da cadeia da mouraria, em que estava encarcerado, não reflecte essa versão negativa dos cúmplices, designados simplesmente pelos seus nomes próprios e o seu estatuto de mouros forros - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 14, fls. 106-106 v.

<sup>552</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 13, fl. 2 v.

obrigatório, que, numa primeira instância, o processo pertencesse ao alcaide da comuna. No entanto, a prisão do acusado remete já claramente para um contexto cristão, a cadeia da cidade, como sucede, aliás, com a sentença final do degredo. Aspectos que se exacerbam, ainda, pelo facto de o muçulmano se ter convertido justamente no cárcere, passando a integrar a sociedade maioritária, e do degredo (neste, como noutros casos) se materializar num âmbito *cristão*. Todo a ocorrência se processa, pois, num domínio claramente não-islâmico, pese ter sido cometida uma infracção também aos princípios da religião da minoria. Para esta, aliás, a transgressão mais grave, a *zinā'*, refere-se, justamente, a todo o contacto sexual fora dos parâmetros estritamente definidos pelo casamento. Uma outra circunstância insere-se, igualmente, na contração dessa norma, se bem que apresentando outras características.

Azmede (Aḥmad) Dentudo, de Moura, obtivera indulto régio, alegando ter sido incriminado por Aixa (Ā'īša)Xofia, também aí moradora, de duas tentativas de violação não consumadas, as quais, contudo, a parte perdoara. No entanto, posteriormente tivera informação (segundo argumenta) de que a muçulmana efectivamente *“querellara E denunciara delle dizendo que per çima de huuma parede Emtrrara com ela E per força dormjra com ella”*, pelo que solicita que lhe fosse *reformada* a carta de perdão. O que lhe é, de facto, outorgado, embora sujeito ao pagamento adicional de 1.500 rs. para a arca da piedade, para além dos mil que satisfizera pelo primeiro diploma, posto *“que nom declarou tamto Como ora declara”* (1490-III-22)<sup>554</sup>.

A força da *lei*, nas suas asserções mais amplas e diversas, não é, pois, suficiente (como, de resto, nunca o será!) para subjugar por completo os impulsos sexuais, remetendo-os para os parâmetros de uma sociabilização *idealizada*. No entanto, o controlo da infracção começa a transitar claramente de um âmbito familiar *privado* para o *estatal público*, coexistindo ainda ambos no período analisado. Processo que, para as minorias, implica um duplo ónus, no afastamento gradualmente mais pronunciado dos seus valores matriciais e na concomitante subordinação às autoridades cristãs.

<sup>553</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 3, fls. 41 v. - 42

#### 4.4. Expulsão e assimilação: o édito de 1496

O ciclo do mudéjarismo português encerra-se em Dezembro de 1496, com a publicação do édito de D. Manuel. Esta medida extrema, directamente subordinada às negociações do matrimónio do rei português com a Infanta D. Isabel e às ambições de unidade peninsular, não foi, contudo, originalmente pensada em função dos muçulmanos, mas sim da problemática da população judaica. De facto, a carta patente, datada de 5 de Dezembro de 1496 e emitida em Muge (onde a corte provavelmente se encontrava por causa da peste), apenas menciona os judeus do Reino, sendo posteriormente agregada a referência à minoria muçulmana, cuja carta patente, a ter existido, não sobreviveu<sup>555</sup>. No entanto, a decisão deve ter seguido de muito perto a aplicada à judaica, já que, no texto que desta lei nos chegou (incluído na segunda versão das *Ordenações Manuelinas*<sup>556</sup>), se determina a saída do reino de ambas as minorias até Outubro de 1497.

O discurso do diploma insere-se numa linha doutrinária assente nos deveres religiosos do soberano e no seu papel como defensor da cristandade.

Assim, na introdução refere-se que *“todo fiel Chistão sobre todas as cousas he obriguado fazer aquellas que sam seruiço de Nosso Senhor, acrecentamento de sua Sancta Fee Catholica”*, competindo aos monarcas um esforço maior neste sentido, pois *“delle recebem neste mundo maiores merces, que outra alguma pessoa”*. Deste modo, sendo judeus e mouros *“obstinados no odio de Nossa Sancta Fee Catholica de Christo nosso Senhor”* e *“filhos da maldição”*, cometem grandes males e blasfémias, o que é causa de *“mais condenação”* para o reino, *“em quanto na dureza de seus corações esteuerem”*, fazendo, ainda, apartar muitos cristãos da verdadeira fé. Por estas *“e outras mui grandes e necessarias razões”*, o soberano, após *“madura deliberação”* com o seu conselho e letrados, determina que, da publicação da lei até Outubro de

<sup>554</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. João II, livro 12, fl. 31

<sup>555</sup> João José Alves Dias, Isabel M.R. Drumond Braga e Paulo Drumond Braga - “A Conjuntura”, in *Portugal: Do Renascimento à Crise Dinástica*, coordenação de João José Alves Dias (= *Nova História de Portugal*, vol. V, direcção de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques), Lisboa, 1998, p. 721.; M<sup>a</sup>. José Ferro Tavares, *Judaísmo e Inquisição. Estudos*, Lisboa, 1987, p. 27.

1497, todos os judeus e mouros forros saíssem do reino, sob ameaça de morte “*natural*” e de perda dos seus bens para quem os acusasse. Mais ainda, os que escondessem membros das duas minorias, teriam também confiscada toda a sua fazenda para os denunciante.

Finalmente, D. Manuel encomenda aos seus sucessores, sob pena de maldição, que em nenhuma circunstância deixassem “*morar, nem estar*” no reino os referidos judeus e mouros, aos quais permite sair livremente com os seus bens, comprometendo-se mesmo a pagar quaisquer dívidas que lhes fossem devidas; ordena, ainda, que as pessoas que tivessem rendas e direitos das judiarias e mourarias lhas viessem requerer, pois pagaria o correspondente ao seu valor<sup>557</sup>.

As justificações apresentadas para o corte abrupto na coabitação das três comunidades estribam-se, pois, num plano puramente ideológico, sendo formalmente desmentidas pelas medidas de imediato tomadas para evitar o êxodo da população judaica. Deste modo, o rei, logo a 31 de Dezembro de 1496, começa por limitar os navios em que podiam partir, sujeitos a comandantes da sua confiança, para depois restringir os portos de embarque a três (acabando por circunscrevê-los apenas ao de Lisboa), e exigir mesmo permissão régia para o embarque<sup>558</sup>. Além disso, retira os filhos menores dos judeus, para os entregar a famílias cristãs (Páscoa de 1497) e posteriormente os maiores de 14 anos, obrigados ao baptismo forçado, a que se segue o dos próprios adultos. No sentido de encorajar as conversões, publica, em Maio de 1497, uma lei em que se comprometia a não deixar inquirir sobre os comportamentos religiosos, no espaço de 20 anos, lei essa que voltou a ser renovada em 1512, por mais 16 anos<sup>559</sup>.

<sup>556</sup> Esta segunda compilação é de 1521, situando-se a primeira entre 1512 e 1514 - João José Alves Dias *et alii*, *op. cit.*, pp. 721-722.

<sup>557</sup> *Ordenações Manuelinas*, livro II, Lisboa, 1984, tit. XLI, pp. 212-214.

<sup>558</sup> No alvará régio de 1497-I-2 D. Manuel manda apregoar, na vila de Buarcos, que nenhum judeu ou mouro se possa ir do Reino sem licença régia, medida repetida no alvará de 1499-IV-22, em que novamente ordena que nenhum cristão-novo saia do Reino “*sem noso especiall mandado*” – *Registos dos Reinados de D. João II e de D. Manuel I* (ed. fac-similada), Introdução, Transcrição Glossário, Notas e Índice Remissivo por Abílio José Salgado e Anastásia Mestrinho Salgado, Lisboa, 1996, p. 377 e p. 425.

<sup>559</sup> Sobre estas medidas ver: Maria José Pimenta Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no século XV*, vol. I, Lisboa, 1982, pp. 483-489; *Judaísmo e Inquisição. Estudos*, pp. 32-37; João José Alves Dias *et alii*, *op. cit.*, p. 722; Joaquim Romero Magalhães “Os Cristãos-Novos: Da integração à segregação” in *No Alvorecer da Modernidade*, coordenação de Joaquim Romero

Embora esta última medida se possa, de facto, aplicar aos membros das duas minorias, o conjunto das disposições tomadas foca-se na problemática judaica: ao poder central interessava sobremaneira a permanência desta população, doravante transformada em súbditos “fiéis”, numa concepção de Estado moderno (que Lutero definiria na frase *cuius regio eius religio*), que o contexto político do programado matrimónio entre D. Manuel e D. Isabel apenas viria antecipar.

Assim se entenderá que, no cerne da questão judaica, surja, por arrastamento, o da muçulmana (demográfica e economicamente menos significativa), propiciando a própria maturação, conceptual e prática, dessa percepção de Estado, numa indissolúvel conexão com os interesses da Igreja. Aos *mouros e judeus* e aos respectivos foros particulares sucede-se, no plano político, o conceito abrangente de *súbditos* e a aplicação do direito comum e, no religioso, subordinam-se doravante esses cristãos-novos ao plena arbítrio das autoridades eclesiásticas.

Esta questão de prioridades assoma na consciência de meados da centúria quinhentista.

O humanista Damião de Góis, na sua *Crónica de D. Manuel*, começa por referir as diferentes tomadas de posição relativamente à erradicação apenas da população judaica, para terminar afirmando que se assentou “*não somente (...) que os judeus partissem do Reino, com suas mulheres, filhos e bens, mas também os mouros, para o que El-Rei a todos fixou logo prazo certo e indicou portos para embarcarem*”<sup>560</sup>. Mais ainda, o cronista procura justificar o diferente comportamento do soberano face às duas minorias, quando, ao mencionar a tomada dos filhos dos judeus que saíssem do reino, alega que o mesmo se não verificou com os muçulmanos, por estes “*ocuparem a maior parte da Ásia e da África e boa da Europa*”, podendo haver vingança “*sobre os Cristãos que habitavam na terra de outros mouros (...)* E esta foi a causa

---

Magalhães (= *História de Portugal*, direcção de José Mattoso, vol. III), Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, p. 476.

<sup>560</sup> Damião de Góis, *Crónica de D. Manuel I*, Lisboa, tomo I, p. 60.

*por que os deixavam sair do Reino, com seus filhos, e aos judeus não."*

561

Na convergência destes vectores, verifica-se para Portugal, ao contrário dos reinos de Castela e Aragão, uma única expulsão (embora composta por dois momentos), que, por comparação, se mostra relativamente tardia para a minoria judaica, mas precoce para a islâmica a qual, apenas em 1502, seria objecto de medidas similares por parte da coroa de Castela e, em 1526, pela de Aragão. Não é possível, contudo, inferir de tal facto, uma operação concertada entre os três Reinos sobre esta *praxis* política relativamente aos muçulmanos, como o faz L. P. Harvey<sup>562</sup> (tanto mais quanto, em Portugal, o alcance desta decisão se subordina, nitidamente, ao problema judaico), não sendo, no entanto, de excluir, um acordo officioso entre os monarcas ibéricos, dada a abertura de Fernando e Isabel ao propósito de imigração massiva dos mudéjares portugueses (cf. *infra*). Um dos aspectos que parece nortear a proximidade cronológica desta questão prende-se com os discursos e intenções imperialistas, quer de D. Manuel quer dos Reis Católicos. Como o afirma Maria José Pimenta Ferro Tavares "a expulsão dos judeus torna-se uma hipótese a realizar à medida que cresceria a certeza da Índia, tal como no reino vizinho se efectivaria após a conquista do reino de Granada"<sup>563</sup> e, acrescente-se, no caso dos muçulmanos, depois da chegada à América.

#### 4.4.1. Emigração

A obrigatoriedade de deixar o Reino ou, em opção, de conversão ao cristianismo, divide a comunidade islâmica entre os que emigram e os que permanecem. Relativamente aos primeiros, é às autoridades comunais que parece caber a iniciativa de réplica ao édito de D. Manuel, buscando uma solução colectiva através do êxodo massivo dos muçulmanos portugueses, que passa pelo pedido de protecção aos Reis Católicos.

Em carta régia emanada em Burgos a 20 de Abril de 1497, D. Fernando e D. Isabel, como reis de Castela, respondem à solicitação das "*aljamas*

<sup>561</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>562</sup> L. P. Harvey, "When Portugal expelled its remaining Muslims (1497)", in *Portuguese Studies* II (1995), pp.1 – 14.



*e moros del Reyno de Portugal*”, para que *“husando (...) de piedad e clemencia vos mandassemos dar liçençia para que vosotros e vuestras mugeresse fijos e omes e criados e vuestros bienes pudiesedes venir a estos nuestros reynos y señorios e estar en ellos el tienpo que vosotros quisierdes e asy mesmo para que pudiesedes pasar por lod dichos nuestros reynos e po sus terminos, asy por lo mar como por la tierra e yr con vuestras casas e hasyendas a otros reinos e partes donde quisierdes e por bien toviesedes (...)”*. Ambas as situações são outorgadas, sendo autorizados os muçulmanos de Portugal a *“entrar e estar e bivar”* todo o tempo que desejassem, como ainda a sair do Reino com todos os seus bens, quando e para onde o determinassem, ficando sob guarda *“e anparo e defendimiento real”*<sup>564</sup>.

É, pois verosímil (embora as fontes o não comprovem) que todo o processo decorra de um alto nível de negociação entre o monarca português e os Reis Católicos, numa troca sustentada de responsabilidades: em contraponto à solução judaica do primeiro, corresponderia a assimilação muçulmana dos segundos, facilitando o resultado final do decreto.

As possibilidades de fixação no reino vizinho onde, de resto, ainda permaneciam comunidades mudéjares, assim como as de passagem para territórios do dār al-Islām, a partir de Castela, perspectivam-se, pois, como as duas hipóteses dos muçulmanos que optaram por emigrar. É possível que a petição se destinasse a contornar as dificuldades de embarque, postas pela Coroa a nível dos portos portugueses, com o objectivo de alcançar, a partir do recém-conquistado reino de Granada, as terras islâmicas do ultramar, nomeadamente o Norte de África. Mas também se afigura plausível que algumas famílias limitassem a sua emigração a um destino mais próximo, tanto mais quanto as alianças familiares se estruturavam, também, entre núcleos islâmicos próximos de um e de outro lado da fronteira. À falta de pesquisas nos arquivos espanhóis e norte-africanos, os destinos destes muçulmanos são, contudo, ainda, problemáticos. A referência, em 1514 a um muçulmano denominado Mafamede (Muḥammad) de Colares a quem foram emprazadas

---

<sup>563</sup> M<sup>a</sup>. José Ferro Tavares, *Judaísmo e Inquisição. Estudos*, p. 27.

umas casas em Safim (contrato posteriormente confirmado por D. João III)<sup>565</sup>, parece indiciar uma fixação nas praças marroquinas portuguesas, o que, à falta de elementos adicionais, não permite a extrapolação para o conjunto destes emigrantes.

Como quer que seja, a percepção deste religicídio não é partilhada por toda a comunidade portuguesa. Pelo menos alguns indivíduos, mesmo entre os que emigraram ou os que se preparavam para o fazer, encaravam essa saída como um serviço forçosamente prestado ao soberano, resignando-se, mesmo, a vender os seus bens para o cumprir.

É o que se verifica com Mafamede (Muḥammad) Patava, de Évora e sua mulher Moreima (Murayma), que desistiram de um contrato de emprazamento de umas casas, na Rua do Inferno, que traziam do Mosteiro de S. Domingos, *“por respeyto da sua partyda omde os El Rey nosso Senhor manda”* (1497-V-26)<sup>566</sup>. Mais significativos, ainda, se revelam os requerimentos de Mafamede (Muḥammad) Xirre, e Brafeme (Ibrāhīm) Xirre seu filho, ex-moradores em Moura e de Brafeme (Ibrāhīm) Gordo e seu irmão Galebo (Ġālīb) Gordo, que haviam vivido em Elvas, e que, pelo menos, tentaram o seu retorno a Portugal depois de 1497. Em ambos os casos estes ex-emigrantes solicitam autorização para regressarem às suas terras de origem *“asy mouros como ssempre foram”* e a devolução dos seus bens e os dos irmãos, que não voltaram e, pelos vistos, não mostravam intenção de o fazer. Os primeiros, agregam, ainda, a solicitação de *“aquella mercee que sua alteza vjr que elle E sseu filho merecem por fazerem tam ggrande serujço E majs preujllegios E liberdades de muyta honrra como elles merçem (sic) por fazerem grande serujço a deus E a sua alteza”*. Cláusula similarmente inserida na petição dos últimos mas a que acrescentam, ainda, uma outra súplica: *“Item Mais pedem a sua alteza que emquanto elles amdarem em esta cousa de seu serujço que lhe mande dar em cada huum mes alguum dinhejro pera ssa ssoportamento E de suas molheres*

<sup>564</sup> Miguel Angel Ladero Quesada, “Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media”, in *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*, Granada, 1989, pp. 116-117.

<sup>565</sup> I.A.N./T.T., *Chancelaria de D. João III*, livro 8, fl. 22 v.

<sup>566</sup> BPE, Casa Forte/Convento de S. Domingos, maço 1, doc. 17.

*E filhos porquanto elles pera o que compre a seu seruiço nom podem gaynhar por sseu trabalho nenhuuma cousa por estarem comtjnuaadamente d'assesego em o dicto lugar”*<sup>567</sup>.

O resultado destes dois requerimento não foi preservado na documentação compulsada. Não obstante, testemunham que a percepção de um serviço colectivo, obrigando ao deslocamento do grupo, não se atenua com o próprio facto de emigrar, parecendo antes exacerbar-se, como o revelam os pedidos de remuneração por parte destes quatro muçulmanos. Terá D. Manuel incumbido, de facto, uma missão ao grupo islâmico português, tanto mais quanto esses elementos alegam não poder ganhar *por seu trabalho* pelo facto de se voltarem a fixar em terras portuguesas? E se o fez, com que objectivo? O meramente demagógico, para acelerar o processo de partida desta população, ou um intuito preciso, que não foi registado na documentação, pelo menos a de produção *cristã*? A ter existido, de facto, um propósito poder-se-ia relacionar com uma hipotética colonização por parte desta população das praças marroquinas em poder dos portugueses? Com efeito, para além do caso do já citado Mafamede (Muhammad) de Colares, morador em Safim, um texto posterior (c. 1600) refere a inadaptação de mouros de Loulé que emigraram para África “e não podendo lá viver”, regressaram ao Reino, tornando-se cristãos<sup>568</sup>.

O estado actual das investigações remete para um campo meramente especulativo a que o acervo documental não pode responder. De resto, a postura oficial consigna, sem qualquer ambiguidade, o reliogicídio; outras interpretações poderão reflectir, tão somente, um carácter psicológico do grupo na negação colectiva desse registo.

A saída do Reino perspectiva-se, pois, como uma das opções possíveis, e, de resto, a mais seguida, pelo menos na fase imediatamente posterior ao édito. A análise da comunidade olisiponense exemplifica, cabalmente, a rápida desertificação islâmica da mouraria da cidade e uma pujante ocupação desse

<sup>567</sup> I.A.N./T.T., Cartas Missivas, maço 2, doc.62.

<sup>568</sup> Henrique Fernandes Sarrão, “História do Reino do Algarve (circa 1600)”, in *Duas descrições do Algarve do Século XVI*, apresentação, leitura, notas e glossário de Manuel Viegas Guerreiro e Joaquim Romero Magalhães, Lisboa, 1983, p. 161.

espaço pelos novos *colonizadores* cristãos<sup>569</sup>. Em Loulé aprecia-se uma situação similar quando, em 1505, por ocasião do levantamento populacional em função de um pedido, se consigna, num total de 145 fogos, a existência de apenas três *mouriscos*, contra quinze de antigos judeus (individualizados pela expressão de *cristãos-novos*)<sup>570</sup>. Também em Évora a documentação testemunha amplamente a transferência de propriedade muçulmana para mãos cristãs, quer por contratos de venda, quer por encampamento a novéis enfiteutas. Para as demais regiões do país, os testemunhos são mais escassos, registando-se, contudo, indícios deste movimento de emigração, quer através de vendas do respectivo património, como se regista nas regiões algarvias, quer por indicações posteriores, como nos casos de Moura e Elvas.

Os registos de transacção patrimonial consignam o impoluto cumprimento da legislação manuelina, que estipulava, como prazo para a saída do Reino, o mês de Outubro de 1497. Em Lisboa, as datas referentes a estes contratos situam-se entre Março e Julho desse ano, em Évora entre Fevereiro e Julho e, no Algarve, entre Fevereiro e Maio. Tão somente um caso excepcional se situa fora destes parâmetros cronológicos, o de Azmede (Aḥmad) Capelão que, apenas em 1504 (V-29), vende umas tendas de olaria, sitas no Arrabalde Novo da Mouraria de Lisboa, como procurador de sua irmã, Fátima (Fāṭima) Capeloa<sup>571</sup>. Atitude de prudente intervalo com o período de vendas forçadas, que, necessariamente, configura um processo de depreciação da propriedade (entre a premente necessidade dos muçulmanos e a apetência voraz dos compradores cristãos), somente proporcionada pelas ligações familiares entre um indivíduo que permaneceu no Reino e outro que emigrou.

Com efeito, as compulsivas transferências patrimoniais dão azo a uma especulação aquisitiva, que a própria documentação reflecte.

Um contrato de venda de um ferregeal (1497-V-21), realizado entre Adela (°Abd Allāh) Coroa, Mafomade Abom Baram (Muḥammad b.

<sup>569</sup> Cf. M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, *A Comuna Muçulmana de Lisboa – sécs. XIV-XV*, Lisboa, 1998, pp.152 – 157.

<sup>570</sup> Cf. João José Alves Dias, "Estratificação económico-demográfica do concelho de Loulé nos finais da Idade Média", in *Actas das I Jornadas de História do Algarve e Andaluzia*, Loulé, 1987, pp. 205- 218.

<sup>571</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 8, fl. 33 v.

Hārūn) e as respectivas cônjuges, Moreima (Murayma) e Moreima (Murayma) Durão, moradores em Faro, e D. João Mascarenhas, fidalgo da casa do rei, e sua mulher D. Joana de Noronha, os ditos muçulmanos, por si e por todos os seus herdeiros, renunciaram formalmente a toda a posse, propriedade e senhorio da propriedade em questão, ressaltando que embora *“tal ferregeal mais e mais valia lhes fazia libre e pura emreuogauell doação hamtrre vivos valledoyra e esto por muitas e boas hobrras que delles tem recebido e asy ao dihante esperavam de receber”*<sup>572</sup>.

Especulação cujas dimensões se apreciam claramente na transferência de umas casas de morada na Rua Direita da Mouraria de Évora, comprada em 13 de Abril de 1497 por João Eanes, prior da Igreja de Santiago da mencionada cidade, e seu filho Joanes, a Azmede (Aḥmad) de Ceuta e sua mulher Moreima (Murayma) Patava, por 1.200 reais<sup>573</sup>, e vendida dois anos mais tarde (1499-IV-22), por 4.500 reais<sup>574</sup>.

A transacção destes bens revela-se como um fenómeno não despiciendo para os membros da nobreza, que participarão activamente neste processo, aumentando substancialmente o respectivo património.

No caso do referido D. João Mascarenhas e de sua mulher D. Joana de Noronha, regista-se a compra, para além do ferregeal citado, de mais uma horta em Faro, a Mofarriche (Mufarriḡ) Melizyna e a sua mulher Ziza (°Azīza), moradores em Loulé<sup>575</sup>. Fernão Matela, fidalgo da casa do rei, adquire, em Évora, duas casas *forras e isentas*, na Rua da Mesquita, a Mafamede (Muḥammad) de Ceuta e a sua mulher Zara (Zahrā’), havendo comprado anteriormente uma outra habitação limítrofe, a qual fora de Ale (°Ali) Velho<sup>576</sup>. No termo de Lisboa, Rodrigo Afonso, do conselho do rei e antepassado dos condes de Pombeiro<sup>577</sup>, obtém uma propriedade nos Olivais, *“omde se chama a panasqueira”* a Omar

<sup>572</sup> I.A.N./T.T., Arquivo da Casa de Abrantes, nº 120, doc. 2376

<sup>573</sup> BPE, ACSE, CEC 3-VI, fls. 81 – 82 v.

<sup>574</sup> *Ibidem*, fls. 103-105

<sup>575</sup> I.A.N./T.T., Arquivo da Casa de Abrantes, nº 120, doc. 2379.

<sup>576</sup> I.A.N./T.T., Ordem de Avis (Núcleo precedente da Repartição de Finanças de Portalegre), maço 10, doc. 841.

<sup>577</sup> Cf. Sousa Viterbo, “Ocorrências da vida mourisca”, in *Arquivo Histórico Português V* (1907), p. 256.

(<sup>c</sup>Umar) Alicante, que junta a outros bens fundiários contíguos “*que comprou a mouros*”<sup>578</sup>. Da mesma cidade, estes parâmetros de apreensão revelam-se bastante mais amplos no caso de D. Isabel de Sousa, aia e camareira-mor da princesa. De facto, em três contratos de compra a muçulmanos olisiponenses, essa senhora adquire uma casa na Rua do Físico, na mouraria da cidade, por 15 mil reais brancos (1497-IV-1)<sup>579</sup>, várias propriedades no reguengo de Carnaxide (11 courelas, “*huum tavoleyro que jaz nas estercadas*”, uma eira, um pardieiro e dois currais), por 20 mil reais brancos (1497-IV-21)<sup>580</sup> e um casal de pão em Monsanto, “*com todas suas casas e palheyros e cassaes e eyras e com todas suas terras de pam e olliveyras e arvores de fruto e sem fruto que em o dito casall estan*”, por 40 mil reais brancos (1497-V-6)<sup>581</sup>.

Estas transacções propiciam, também, rendimentos ao estado, a quem os muçulmanos têm que entregar a quarentena da respectiva venda, como se exara no levantamento fiscal joanino<sup>582</sup>. Cláusula expressamente consignada nos contratos de Lisboa, a que se acrescenta, o pagamento da sisa que recaía, igualmente, apenas sobre os vendedores<sup>583</sup>. No entanto, uma carta de venda entre muçulmanos da mesma cidade, de uma casa pertencente ao Hospital de Todos-os-Santos (sita na Rua da Carniçaria), consigna, apenas, a entrega da dízima da quantia recebida pelo vendedor ao provedor dessa instituição<sup>584</sup>, a transacção da horta a D. João de Mascarenhas, e das casas a Fernão Matela, tão somente a sisa, que corresponderia aos muçulmanos<sup>585</sup>, não sendo nenhum encargo mencionado na compra, pelo primeiro, do supra-citado ferregial de Adela (<sup>c</sup>Abd Allāh) Coroa, Mafomade Abom Baram (Muḥammad b. Hārūn) e das respectivas cônjuges<sup>586</sup>.

Ao decréscimo do valor recebido por um património já desvalorizado em função do contexto apressado das vendas, acresce o facto de o pagamento

<sup>578</sup> *Idem*, pp. 256-257.

<sup>579</sup> I.A.N./T.T., Colegiada de Santa Cruz do Castelo (Lisboa), livro 1, fls. 42v. – 44.

<sup>580</sup> *Idem*, fls. 49-51.

<sup>581</sup> *Idem*, 48-49.

<sup>582</sup> Cf. Capítulo 3, item 3.3.

<sup>583</sup> Depois da quantia estipulada pela transacção, acrescenta-se “*forros e livres [os reais] da sisa e quarentena para eles vendedores*” – cf. I.A.N./T.T., Colegiada de Santa Cruz do Castelo (Lisboa), livro 1, fls. 42v. – 44 e 48-51; Mosteiro de Santos-o-Novo, caixa 7, doc. 625.

<sup>584</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Estremadura, fls. 48 v.- 50 v.

<sup>585</sup> I.A.N./T.T., Arquivo da Casa de Abrantes, nº 120. doc. 2379.

não se realizar apenas em numerário, mas também em bens facilmente transportáveis por estas famílias que se propõem emigrar. Deste modo, as remunerações pagas por D. Isabel de Sousa comportam, num caso, a entrega de três bacias de prata, pelos 20.000 rs. convencionados pelas propriedades, “e o mais em dinheiro”<sup>587</sup> e, noutro, o pagamento integral de 40.000 rs. por quatro barras de ouro e duas bacias de prata *pequenas*<sup>588</sup>.

As cláusulas destas transacções contemplam, por vezes, a estadia dos respectivos vendedores nas casas de morada por período determinado ou não expressamente estabelecido no contrato.

A venda de Brafome (Ibrâhim) Capelão e sua mulher Moreima (Murayma) Franca a D. Isabel de Sousa, de umas casas na Rua do Físico, é efectuada “com condiçam que elles vendedores vivam nas ditas casas ataa Sam Joham Baptista primeyro que vem da presente era” (1497-IV-1)<sup>589</sup>. Já no caso do esteireiro Azmede Caciz (Aḥmad Qissis) e de sua mulher Fotaima (Fuṭayma), que transaccionam a Brás Afonso e a Isabel Álvares, umas casas *danificadas* na mouraria de Lisboa, “onde chamãao Villa Nova”, apenas se refere que “elles se constituíam possuyr as ditas cassas em nome do dito comprador”, sem qualquer indicação do limite cronológico desse usufruto (1497-III-30)<sup>590</sup>.

#### 4.4.2. Permanências

Nem todos os muçulmanos optaram, no entanto, pela saída do país, detectando-se, numa primeira fase, situações díspares, justificando o emprego do termo plural de *permanências*. Deste modo, se a longo prazo, a conversão se perfilava como a única solução possível para a sobrevivência destes indivíduos, revela-se, não obstante, no período imediatamente posterior a Dezembro de 1496, como um fenómeno pouco recorrente ou, quiçá, insuficientemente documentado. Assim, num espaço relativamente bem

<sup>586</sup> I.A.N./T.T., Arquivo da Casa de Abrantes, nº 120, doc. 2376

<sup>587</sup> I.A.N./T.T., Colegiada de Santa Cruz do Castelo (Lisboa), livro 1, fls. 49-51.

<sup>588</sup> Depois da quantia estipulada pela transacção, acrescenta-se “*forros e livres [os reais] da sisa e quarentena para eles vendedores*” – cf. *Idem*, fls. 42v. – 44 e 48-51.

<sup>589</sup> *Idem*, fls. 42v. – 44.

<sup>590</sup> I.A.N./T.T., Colegiada de Santa Marinha, maço 5, doc. 195.

conhecido como o é a mouraria de Lisboa, registam-se apenas dois *cristãos-novos*, respectivamente em 1497 (André Rodrigues) e em 1499 (Antão Gonçalves)<sup>591</sup>. É certo que, no tombo régio de 1506, não se exara qualquer destrição religiosa, aparecendo estes dois enfiteutas, como os demais, apenas identificados pelos respectivos nomes, sem qualquer elemento discriminatório adicional. O primeiro, referenciado neste diploma como jubiteiro de profissão, trazia emprazadas umas casas, junto à mesquita, as quais “*ssoia de trazer*” Adela (°Abd Allāh) Cabeça; o segundo, umas tendas de olaria com “*huum chão detraz E hum pardieiro diante*”, que haviam sido de Mafamede (Muḥammad) de Alenquer<sup>592</sup>. É possível que estas indicações se reportem, de facto, aos anteriores nomes destes usufrutuários, seguindo o esquema formal deste tombo, que confronta os nomes dos enfiteutas coevos com os dos anteriores detentores dessa propriedade.

Mais numerosos, curiosamente, se revelam os registos daqueles que, em princípio, deveriam constituir excepção, ou seja, dos que, através do emprego de uma onomástica muçulmana, testemunham a continuidade do seu credo religioso. Sobrevivência que apenas se pode entender em função da aquiescência régia, pese ao radical discurso ideológico do decreto de expulsão. Assim, para além do supra-mencionado de Azmede (Aḥmad) Capelão que, em Maio de 1504 se encontrava, ainda, no Reino, outros diplomas permitem perspectivar uma continuidade mais estruturada dos muçulmanos olisiponenses, porque economicamente sancionada pelos parâmetros da maioria.

Em 4 de Fevereiro de 1497, o esparteiro Ale (°Ali) Láparo, designado como *morador* na mouraria empraza, em três vidas, umas casa do Mosteiro de S. Vicente-de-Fora, com seu alpendre e balcão, “*a porta de Sam Vecente da Mouraria*”, por mil reais e dois frangos. Quantia que, no entanto, ultrapassa largamente os 96 reais exigidos à anterior usufrutuária, Catarina Esteves, que, como segunda pessoa, desistira do contrato enfitêutico<sup>593</sup>. Em 18 de Setembro de 1497, Mafamede (Muḥammad) Láparo e sua mulher compram umas casas na Rua da

<sup>591</sup> M<sup>a</sup>. Filomena Lopes de Barros, *A Comuna muçulmana de Lisboa*, p.156.

<sup>592</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 318, fl. 40 v. e fl. 54 v.

<sup>593</sup> I.A.N./T.T., Mosteiro de S. Vicente de Fora, livro 27, fls. 64 v. – 65.



Carniçaria, pertencentes ao Hospital de Todos-os-Santos, o qual lhes empraça a propriedade em três vidas. Embora o foro e as direituras se mantivessem como exigidas ao antigo usufrutuário, Ale (°Ali) Agudo, 50 rs. brancos e uma galinha, muda a natureza do contrato, passando de aforamento perpétuo para um emprazamento em três vidas (sendo o cabeça de casal considerado como a primeira pessoa, a mulher a segunda, e competindo a ambos a nomeação da terceira), com a obrigatoriedade de confirmação anual, sob pena de o Hospital lhes poder “tirar o dito prazo”<sup>594</sup>. Em 14 de Julho de 1500 regista-se a confirmação régia de um contrato de emprazamento (1498-III-18), de umas casas na Mouraria, foreiras ao Hospital de Todos-os-Santos, a Belfader (Ibn Haydar), mouro forro, morador em Lisboa, em três vidas, sob condição de as reparar num período de três anos, e pelo foro de 700 rs. e duas galinhas<sup>595</sup>. Em Fevereiro de 1501<sup>596</sup>, verifica-se nova confirmação régia de outro contrato de emprazamento em três vidas (1498-III-12), de umas casas sobradadas na Mouraria, também foreiras ao Hospital de Todos-os-Santos, a Ale (°Ali) Azulejo, mouro da rainha D. Leonor, e a sua mulher Alema (Ḥalima), por 410 rs. e duas galinhas de foro<sup>597</sup>. Mais ainda, em Setembro de 1504, é outorgado um privilégio que autorizava Mafamede (Muḥammad) Namorado, *mouro forro e morador em Lisboa*, e sua mulher e filhos, a permanecer no Reino “*sem embargo de serem mouros e de nossa ordenaçom e defesa em contrairo*”, isentando-o de qualquer contribuição fiscal e de prestação de serviços, “*por que de todo o escusamos e avemos por privylegiado*”<sup>598</sup>. Finalmente, no tombo de 1506, regista-se, ainda, uma vinha de Mafamede (Muḥammad) Láparo e de sua mulher Zoaira (Zuhayra), a

<sup>594</sup> O diploma recebe confirmação régia em 1498-II-16 - I.A.N./T.T., Livro 1 de Estremadura, fls. 48 v.- 50 v.

<sup>595</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Estremadura, fls. 187 v. – 189.

<sup>596</sup> O documento consigna a data de 30 de Fevereiro (sic).

<sup>597</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 17, fl. 15; publicado: Sousa Viterbo, “Ocorrências da vida mourisca”, pp. 254-255.

<sup>598</sup> I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 22, fl. 89; publicado: Sousa Viterbo, “Ocorrências da vida mourisca”, pp. 253-254.

quem o soberano tinha isento do respectivo foro e de um Ale (<sup>c</sup>Ali), enfiteuta de umas tendas de olaria, por 36 rs.<sup>599</sup>

Os contratos enfiteúticos, que indiciam uma continuidade ou, pelo menos, uma intenção de continuidade vivencial, extensível a duas ou três gerações, também testemunham a permanência no mesmo espaço habitacional destes muçulmanos, numa íntima convivalidade com os novos colonizadores cristãos e com os seus correligionários entretanto convertidos.

#### 4.4.3. Transferências patrimoniais

No entanto, e pese a essa permanência, esses espaços comunais serão completamente subvertidos, num processo de apreensão do património que se pretende integralmente dominado pela Coroa, a quem competirão todos os espaços e aparelhos comunitários, assim como os bens particulares deixados, por qualquer razão, por judeus e mouros em território português. E este controlo acaba por se fazer sentir, mesmo quando o contexto apressado da saída do Reino propicia abusos por parte da população local, sonhando ao monarca os seus direitos.

É o que se verifica no Algarve, em que uma carta de D. Manuel, reportando-se *“ao tempo em que os mouros (...) se foram pera as partes daalem quando os mandamos ssair de nossos Regnos”*, assinala a existência de *“allguuns beens e fazemdás”* de muçulmanos, de dívidas que não lhes haviam sido pagas e, bem assim, de bens que lhes foram confiscados *“contra suas vomtades”*, pelos mestres de navios e mareantes, o que tudo, por direito, lhe pertencia. Ordena, pois, que, depois de citados e ouvidos os respectivos usufrutuários, por inquirição geral, sejam entregues a Lourenço Velho, amo de D. João de Meneses, o qual pagou ao erário régio 120 rs., o dízimo de 1.100 rs. *“que dise que todo poderia valer”*, consignando-se, contudo, que não entraria em posse do património enquanto não fosse apurado o total, por *“prouisam de nossa fazenda”* (1505-IX-28)<sup>600</sup>.

<sup>599</sup> I.A.N./T.T., Núcleo Antigo, nº 318, fl. 42 v. e fl. 55.

<sup>600</sup> Sousa Viterbo, “Ocorrências da vida mourisca”, pp. 259-260.

Este domínio estrutura-se, de facto, em todo o país, perante a impotência dos próprios concelhos, que se vêem arredados do processo de confisco ou que, muito dificilmente, dele participam. É o que se verifica em Lisboa, onde a doação dos espaços cemiteriais de judeus e mouros ao município será rapidamente ultrapassada pela sua concessão ao Hospital de Todos-os-Santos (cf. *infra*) ou em Évora, onde o concelho reivindica essas necrópoles que, no entanto, já haviam sido vendidas a particulares, pressupondo-se que pela Coroa.

Com efeito, uma carta régia de 1498 (XII-19), em resposta a solicitações das autoridades municipais, determina que *“os adros dos que fforom Judeus e assy dos mouros”* pudessem ser comprados aos particulares que os tinham adquirido, pelo preço por eles pago, com o acréscimo da dízima para o erário régio, e desde que estas transacções se efectuassem até Maio de 1499, justificando-se a medida *“por allguma rrezam que ha cidade nisso teem e tambem por ser pera proueito geerall e comum asy o avemos por bem”*<sup>601</sup>.

O interesse público consigna, assim, a devolução desses espaços à cidade por quantias que, dado o contexto específico das vendas, não deveriam ser consideráveis. Condições que se afiguram favoráveis ao concelho, evitando, de facto, a especulação imobiliária, mas que consignam um sistema inteiramente dominado pelos mecanismos estatais, auferindo, mesmo, de um dupla rentabilização da transacção, primeiro através dos mecanismos de venda desses espaços, a que, possivelmente teria sido aplicada também a dízima, depois pelo pagamento desta última exigida ao concelho. Do mesmo modo, aliás, é incorporada pela Coroa a necrópole islâmica de Colares, sendo cedida a João de Olivença, criado de D. Filipa, por apenas duas galinhas de foro<sup>602</sup>, provavelmente um indicador da falta de relevância dessa área para o contexto urbano da vila.

É, de facto, a apreensão dos equipamentos comunais que consubstancia, da forma mais visível e dramática, a cristianização forçada das

---

<sup>601</sup> ADE, Livro 3º dos Originais da Câmara, fl. 84 v.

<sup>602</sup> O referido usufrutuário toma posse da propriedade em 1499-XII-10 - Sousa Viterbo, “Ocorrências da vida mourisca”, pp. 252-253.

duas minorias, com o desaparecimento de sinagogas e mesquitas, transformadas em casas particulares ou instituições religiosas, e dos cemitérios judeus e muçulmanos, dessacralizados e aproveitados para terras de cultivo, como se verifica, por exemplo, em Lisboa. Cidade em que, aliás, a maior beneficiária desta transferência patrimonial será a grandiosa instituição projectada pelo soberano, o Hospital de Todos-os-Santos, ao qual, por alvará de 1497 (XII-20), são atribuídos todos os bens móveis e de raiz das sinagogas e mesquitas e todo o equipamento público das respectivas comunas (*“cousas que fosem da comuna desta cidade e asy na Mourarya que nam pertencerem a nenhuma pessoa em syngullar asy como casas de cadeas e outras cousas semelhantes que heram do comum”*), devendo os bens móveis ser vendidos e os de raiz emprazados para custear a construção do respectivo edifício<sup>603</sup>. Posteriormente estes moldes de apreensão serão ampliados, consignando-se também a concessão de todas as *fazendas* dos cristãos-novos que saíssem do Reino sem licença régia (1509-IV-27), com aplicação retroactiva à data da publicação do respectivo alvará (1501-III-29)<sup>604</sup>. Doação, aliás, corrigida por D. João III, em 1538 (III-28), que reservará apenas dois terços dos bens para o Hospital, destinando o terço restante aos denunciantes dessas situações<sup>605</sup>.

A própria estrutura do Hospital de Todos-os-Santos incorporará uma memória material que se pretende obliterar, ao ser objecto de concessão das lápides funerárias das necrópoles islâmica e judaicas.

Assim, é estabelecida na carta de doação desses espaços cemiteriais ao concelho de Lisboa, a exclusão de *“campas e cabeceiras dos dictos jazigos por que a pedra delles temos [o rei] dada e aproveda pera a fabrica do spritall de Todollos Santos”* (1497-V-5)<sup>606</sup>. No entanto, por alvará de 1501 (VI-18), D. Manuel ordena aos vereadores e oficiais de Lisboa que deixassem todas as propriedades aforadas nos almocavares de judeus e mouros ao referido Hospital, *“porquamto nossa tençom sempre foy e he de os dictos almoçovares serem pacyguos de*

<sup>603</sup> *Registos dos Reinados de D. João II e de D. Manuel I* (ed. fac-similada), Introdução, Transcrição Glossário, Notas e Índice Remissivo por Abílio José Salgado e Anastásia Mestrinho Salgado, Lisboa, 1996, p. 427.

<sup>604</sup> *Idem*, p. 410.

<sup>605</sup> *Idem*, pp. 505-506.

<sup>606</sup> I.A.N./T.T., Livro 6 de Estremadura, fl. 155.

*guados*<sup>607</sup>, ordenação que, em 1503, se encontra já em vigor, pois a referida instituição é autorizada pelo soberano a repartir a área entre vários foreiros<sup>608</sup>.

A mouraria de Lisboa, doravante integrada na estrutura paroquial de St<sup>a</sup>. Justa, e com um património dividido *entre o armazém do rei* e essa instituição, materializará o paradigma dos demais bairros que haviam sido espaços vivenciais dos muçulmanos. A colonização cristã marca, indubitavelmente, a paisagem humana destes locais, pese às permanências individuais de uma parte dos seus ex-ocupantes, na nova condição de convertidos ou mantendo a sua religião original. Ocupação que, de resto, transfere para este espaço, elementos das camadas populares, no que parece constituir uma continuidade do carácter artesanal do bairro, nomeadamente na actividade oleira<sup>609</sup>. Deste modo, entre 1497 e 1510, contam-se, entre dezoito referências explícitas ao desempenho profissional destes enfeiteutas, oito oleiros, dois sapateiros, um esteireiro, um ferreiro, um pedreiro, um tosador, um jubiteiro e, no sector de serviços, uma *pescadeira*, um mercador e um tabelião. Se a estes dados se juntarem as referências expressas às tendas ou tendas de olaria, exaradas no tombo régio de 1506 (cf. *supra*, Quadro 13), confirma-se amplamente este cunho artesanal, que preserva as estruturas de produção pré-existentes.

Com efeito, não se verifica um quadro de abandono material que a emigração muçulmana poderia pressupor. As transacções de propriedade explicam a rápida transferência de população, numa área economicamente activa e que, para mais, se situava numa zona de continuidade da tessitura urbana, pressupondo uma expansão *natural* da cidade para o seu interior agrícola. O tombo de 1506 consigna tão somente dois pardieiros, um junto ao almocavar, e outro integrado num conjunto de tendas de olaria e chão (cf. *supra*, Quadro 13), o primeiro explorado pelo oleiro Pedro Eanes e o último por Antão Gonçalves.

A cristianização passa, igualmente, pela tentativa de uma nova designação do espaço, não apenas com referência ao seu novel estatuto

<sup>607</sup> *Registos dos Reinados de D. João II e de D. Manuel I*, p.385.

<sup>608</sup> I.A.N./T.T., Livro 9 de Estremadura, fls. 31 v. – 33.

<sup>609</sup> Como já foi referido, Virgílio Correia assinala que, ainda em 1552, existia um importante foco industrial oleiro justamente na zona da mouraria - Virgílio Correia, *Azulejos*, Coimbra, 1956, p. 122.

paroquial, mas com uma terminologia própria, simbolicamente alusiva à *conquistada* área de colonização. Assim, tenta-se impor a expressão Vila Nova que, no entanto, é geralmente associada à antiga designação do bairro ("*Villa noua que soya ser mouraria da dicta cidade*"<sup>610</sup>), num testemunho de que a memória primordial desse espaço vivencial dos muçulmanos não se desvanece facilmente. De facto, essa memória sobreviveu até aos nossos dias, na designação genérica desse bairro e na própria denominação de Rua da Mouraria, embora, paradoxalmente, aplicada à via imediatamente exterior a essa área.

Os próprios edifícios serão igualmente, objecto de uma transformação que transmite, visual e imediatamente, o processo que decorre neste espaço, com a obrigatória aposição nas casas foreiras ao Hospital de Todos-os-Santos, da pedra com as suas divisas<sup>611</sup>. Por outro lado, as alterações das traças construtivas incorporarão materiais islâmicas nessas novas estruturas, como se verifica com uma pia litúrgica (provavelmente da mesquita pequena), reaproveitada na fábrica de um edifício posterior, de finais do séc. XV ou do XVI<sup>612</sup>.

As transferências ou apreensões patrimoniais, contudo, não parecem compensar o pesado encargo da Coroa relativamente aos membros da nobreza a que estavam adscritas as rendas régias das duas minorias. De facto, este aspecto comporta uma significativa deslocação de rendimentos do erário régio, que M<sup>a</sup>. José Pimenta Ferro Tavares calculou, em relação aos judeus, num cômputo total de 5.036.246 rs.<sup>613</sup>. A este valor acrescentam-se, pois, as tenças compensatórias das receitas dos muçulmanos, que se estruturam do seguinte modo:

- Alenquer – Rainha D. Leonor - 800 rs.<sup>614</sup>
- Beja - D. Álvaro - 12.000 rs.<sup>615</sup>.

<sup>610</sup> Cf., por exemplo: I.A.N./T.T., Mosteiro de Santos-o-Novo, caixa 7, doc. 624.

<sup>611</sup> Cf. I.A.N./T.T., Livro 1 de Estremadura, fls. 48 v.- 50 v.; fls. 187 v. – 189; Livro 2 da Estremadura, fls. 93 v. – 95.

<sup>612</sup> A. M. Dias Diogo e Laura Trindade, "Intervenção Arqueológica na Rua João do Outeiro, nos. 36/44, na Mouraria, em Lisboa", in *Actas das 2<sup>as</sup> Jornadas de Cerâmica Medieval e Pós Medieval. Métodos e resultados para o seu estudo*, Tondela, 1998, pp. 257-265.

<sup>613</sup> M<sup>a</sup>. José Pimenta Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no século XV*, vol. II, Lisboa, 1984, p. 757; *Judaísmo e Inquisição. Estudos*, p. 40.

<sup>614</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fl. 76 v.

- Colares / Sintra - Rainha D. Leonor - 2.840 rs.<sup>616</sup>.
- Elvas – Manuel Peçanha - 12.000 rs.<sup>617</sup>
- Faro – D. João de Sousa - 44.000 rs.<sup>618</sup>
- Lisboa – D. Beatriz de Ataíde - 33.518 rs.<sup>619</sup>.
- Loulé - Infanta D. Beatriz –178.000 rs.<sup>620</sup>.
  - D. Beatriz de Meneses (foros das vinhas e carregamento do sal) 16.200 rs. e 3.500 rs.<sup>621</sup>.
- Moura - D. Rodrigo de Eça (judiaria e mouraria) - 67.205 rs.<sup>622</sup>.
- Santarém - Gil Vaz da Cunha - 5.000 rs.<sup>623</sup>
- Setúbal – Ordem de Santiago (direito das libras dos muçulmanos, pensão do escrivão e tença do rabi,) – 2.088 rs.<sup>624</sup>.
- Silves - Henrique Correia (mouraria, relego, mordomado e salaio) - 30.000 rs.<sup>625</sup>
- Tavira - D. Isabel de Mendanha - 30.000 rs.<sup>626</sup>.

O total de 437.151 rs. afasta-se, substancialmente, do valor calculado por aquela autora, ainda mais quanto nem todos os rendimentos considerados correspondem estritamente a muçulmanos, como se verifica no caso de Moura, em que é assinalada a receita conjunta da judiaria e mouraria<sup>627</sup>, ou de Silves e Setúbal, que abrangem, igualmente, outros direitos régios. Uma vez mais, sobressai, claramente, a disparidade entre judeus e muçulmanos, enquanto mais-valia da Coroa portuguesa e potencial demográfico do Reino. O que não obsta, contudo, a que a extinção das comunas islâmicas contribua para um real agravamento das dívidas do Estado, obrigando D. Manuel a utilizar, no pagamento das indemnizações aos usufrutuários das rendas das duas

<sup>615</sup> I.A.N./T.T., Livro 4 de Místicos, fls. 91-93.

<sup>616</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fls. 76 v. – 77.

<sup>617</sup> I.A.N./T.T., Livro 5 de Místicos, fls. 63 – 63 v.

<sup>618</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fls. 222v. –223.

<sup>619</sup> *Idem*, fl. 101 v.

<sup>620</sup> *Idem*, fls. 84-84 v.

<sup>621</sup> *Idem*, fls. 81-81v.

<sup>622</sup> *Idem*, fls. 96 v. - 97

<sup>623</sup> *Idem*, fl. 177 v.

<sup>624</sup> B.N.L., Manuscritos, 90, nº 9, fls. 1-1v.; I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Manuel, livro 13, fl. 50 v. publicado em: Sousa Viterbo, "Ocorrências da vida mourisca", pp.258-259.

<sup>625</sup> I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fls. 179-179 v.

<sup>626</sup> *Idem*, fls. 175-175 v.

<sup>627</sup> Não computado por M<sup>a</sup>. José Pimenta Ferro Tavares – cf. *Os Judeus em Portugal no século XV*, vol. II, Quadro 7, pp. 749-757.

minorias, as sisas municipais, as verbas dos diversos almoxarifados e alfândegas, as rendas da Casa da Mina e outros réditos estatais<sup>628</sup>.

O processo salda-se, pois, por um novo conceito de Estado, mesmo nas suas bases fiscais. O erário régio, contudo, suportará os custos elevados desta transformação ainda por um dilatado período de tempo.

---

<sup>628</sup> Cf. M<sup>a</sup>. José Pimenta Ferro Tavares, *Judaísmo e Inquisição. Estudos*, p. 40.



## Conclusão

Em Dezembro de 1496 inicia-se um processo que remete, definitivamente, o *mouro* para a atemporalidade de uma imagética popular. No tempo histórico subsequente, uma outra vivência de islamismo, clandestina e subterrânea, introduzirá o mourisco como um novo actor da realidade social portuguesa como, de resto, da dos demais reinos peninsulares.

Conclui-se, pois, um ciclo de vivências, cuja análise se perspectivou em função de quatro grandes temáticas.

1. Primeiro, o período formativo. A diferenciação entre o Norte e o Sul do País reflecte-se, em termos da geografia humana, pelas diferentes formas de integração do *mouro*, potencializadas pelo próprio processo de *Reconquista*. O Norte rural assimila, mesmo em termos religiosos. O Sul urbano assenta na diferenciação. As cidades *redimem* os mouros forros ao mesmo tempo que os controlam, concentrando os grupos organizados e legalmente reconhecidos: as comunas.

Depois a população. Ao longo das várias centúrias a sua constituição evolui, matiza-se, modifica-se, mesmo, em função da ocupação dos espaços e das formas de que essa ocupação se reveste. O *mouro* é percebido enquanto uma categoria cultural específica, cuja visibilidade se expressa nos espaços públicos, através das particularidades do próprio vestuário, o *traje de mouros*, e da cristalização confessional urbana, com os bairros próprios, as mourarias. Reconhecimento do *outro* que se traduz, também, num sistema onomástico próprio. O nome constitui um vector essencial na auto e hetero-definição dos diferentes grupos humanos, apelando para uma adscrição (ou adscrições) cultural, no seu sentido mais amplo.

As comunas consubstanciam a reabilitação do feito político islâmico., sendo objecto de análise no terceiro capítulo desta dissertação. De facto, diferenciam-se de outros colectivos (rurais e urbanos) perspectivados pela *potestas* como a-políticos e inorgânicos, e que, semanticamente, se enunciam

através da designação pluralizada de um estatuto jurídico singular (*mouros forros*), em contraponto às *comunas*. É, portanto, através destas, as *comunidades* juridicamente reconhecidas como tal, que se expressa o grupo muçulmano e que se equacionam as suas relações com as demais entidades do Reino. Providas de um aparelho administrativo, semelhável ao do concelho, personificam, logicamente, também uma *personalidade fiscal*, através da qual se exprime a evolução de um feito tributário, sempre configurado em função do direito islâmico, que esteve na base da sua formulação matricial.

Finalmente, a economia e a sociedade. A sobrevivência do grupo tende a projectar-se em actividades especializadas, os nichos ecológicos particulares, que, contudo, ao longo da centúria quatrocentista, se parecem esbater, apelando para regimes mistos de exploração agrícola e para respostas concertadas das várias comunidades em presença, às crescentes exigências urbanas. Homogeneização gradual que marca, igualmente, o carácter sociológico do grupo. Este fixa-se, em função do exercício do poder maioritário, na dicotomia que divide privilegiados e não-privilegiados. Percepção que, conquanto comum a toda a sociedade, enformará uma conflitualidade tradutora de outros confrontos, mormente da luta pelo poder comunal e da ascensão social de novas elites.

2. Desta análise ressaltam noções e conceitos que transversalmente cruzam (e unificam) as suas diferentes secções.

Em primeiro lugar, a *diversidade* em detrimento de uma pretensa unidade do feito muçulmano. Diversidade que se manifesta no próprio processo de incorporação dos colectivos de mouros forros, respondendo às múltiplas necessidades de colonização do território. Mas que também se projecta na evolução dos parâmetros económicos, sociais e políticos das diferentes comunidades do território nacional. A adaptação a contextos locais específicos determina diferentes mecanismos de resposta. Casos extremos exemplificam estas discrepâncias. Assim, a uma gradual afirmação do município de Évora face à entidade comunal, postula-se a horizontalidade de relações propugnada pelo concelho de Loulé, que se afirma independentemente da questão religiosa.

Gradações que marcarão, naturalmente, o feito institucional assim como a psicologia social de ambas as comunidades. No primeiro caso, compelem a um vínculo nunca interrompido, com importantes famílias da aristocracia local, alargando o fosso que separa a comuna da instituição concelhia e propiciando uma intervenção senhorial estruturada no devir comunal. No segundo, traduzem numa participação política no próprio concelho, numa vivência partilhada da população islâmica com os vizinhos do município. Em Évora o concelho exclui, em Loulé integra.

A própria organização interna das comunas traduz diferenciações. Os colectivos oscilam na composição, como nas competências dos respectivos funcionários, nomeadamente do alcaide, em função de variáveis, em que avulta a própria dinâmica concelhia e uma maior ou menos recorrência às autoridades cristãs. E, neste aspecto, revela-se excepcional o caso da comuna lisiponense, a única a dispor, ainda em finais do séc. XV, do edifício da cadeia, símbolo da sua jurisdição própria e da operacionalidade do aparelho judicial interno.

2. Esta diversidade também se afere nos vários registos da lei. A uniformidade propugnada pelas ordenações gerais do Reino esbarra com múltiplas contextualizações do direito consuetudinário. A criação de uma legislação geral, que pretende uniformizar o feito muçulmano e vinculá-lo, peremptoriamente, à Coroa, gera-se no contexto específico da comuna de Lisboa e na produção concreta dos seus letrados. E, neste sentido, a profunda reforma administrativa de D. João I marca uma etapa fundamental neste processo e o arranque definitivo da generalização deste *foro de Lisboa* ao conjunto dos colectivos islâmicos do país. Esforço que não se fará sem resistência, na alegação dessas comunidades de privilégios específicos e na sua recusa em aceitar imposições que extravasassem as previstas nos seus costumes. Mas a que os colectivos recorrem quando tal se mostra favorável aos seus interesses imediatos.

O foro de Lisboa assenta, desde o período matricial, nos princípios previstos pelo direito islâmico. Aspecto ultrapassado nos demais reinos peninsulares, em que a actualização fiscal da centúria quatrocentista ignora

esses parâmetros de expressão identitária. O *ethos* do grupo português é, pois, chamado, continuamente, a participar nos mecanismos de aproveitamento maximal do seu próprio excedente, dentro de um espírito utilitário e pragmático.

Esta manipulação conscientemente orientada dos parâmetros identitários do grupo (na selecção do que corresponde ao proveito imediato do erário régio), conduz a uma situação paradoxal. O direito formal islâmico (*fiqh*) na sua vertente de direito sucessório será, ao longo da centúria quatrocentista, objecto de um planeado investimento da Coroa junto dos letrados da comuna olisiponense, na clarificação das normas legais que garantiam ao monarca uma continuada apreensão patrimonial. A importância conferida a esta legislação afere-se pela sua incorporação nas *Ordenações Afonsinas*, caso único a nível de um *corpus* legislativo ibérico. No entanto, se os mecanismos burocráticos cristãos se empenham neste aspecto de uma verdadeira fiscalidade, com base no direito ortodoxo sunnita, os muçulmanos procuram eximir-se à inflexibilidade normativa dos seus próprios moldes sucessórios. A tendência geral será similar à da demais população do Reino, numa transmissão patrimonial *post mortem* igualitária aos herdeiros directos, independentemente do género.

O que reflecte uma mutação gradual de percepções, determinada pela adscrição, voluntária ou involuntária, aos valores sociais dominantes. A evolução do *ethos* do grupo não é apenas induzida, mas também assumida, numa dialéctica em que se joga a possibilidade de adesão a diferentes sistemas legais. E, neste sentido, será a lei *cristã*, nas suas múltiplas acepções, que, em grande medida, determinará as vivências e a própria mentalidade do grupo muçulmano. nomeadamente pela recorrência progressiva aos mecanismos judiciais da maioria. A interiorização de categorias de infracção, comuns a toda a população do Reino, induz, também, uma progressiva transformação de normas comportamentais. O adultério, por exemplo, nomeadamente o da mulher, é vivenciado, no séc. XV, como uma transgressão perspectivada em função do código legislativo português e não da componente legal islâmica.

3. Mas não é apenas o direito que modela as vivências do grupo. De facto, a própria disparidade entre a Lei e as vivências quotidianas remete para um fundo antropológico comum, cimentador do todo social. Por exemplo, à contundente ordenação que interdita o contacto sexual entre as várias comunidades religiosas, sob pena de morte, contrapõem-se as frequentes infracções neste sentido, sancionadas, tão somente, por multas pecuniárias ou por condenações ao degredo. Proximidade entre os estratos populares dos vários credos, numa mentalidade comum, de que também participam os grupos dominantes, na aquiescência a um compromisso entre as ordenações do Reino e a prática do quotidiano, que se afere pela perspectiva individualizada das cartas de perdão.

Mas as adscrições aos valores maioritários consubstanciam-se, igualmente, noutras vertentes. A própria percepção do corpo indicia uma aproximação aos parâmetros maioritários. De facto, a cosmogonia islâmica, baseada na contaminação material, parece ter perdido importância, num contexto em que os *balnea* muçulmanos desaparecem da tessitura urbana, não permitindo, pois, materializar cabalmente os preceitos da purificação ritual (*tahāra*).

Outro aspecto, mais estrutural, induz, ainda a uma aproximação à maioria, o da partilha de uma língua comum. De facto, as situações de bilinguismo não estão ausentes do panorama nacional do séc. XIV, mas indiciam uma progressiva justaposição do português e do árabe, que termina com a preponderância incontestável do primeiro. O que não significa o desaparecimento do código linguístico matricial do grupo. A sua utilização insinua-se, ainda, na documentação comunal referente ao casamento, em período tão tardio como a segunda metade do séc. XV, e explana-se amplamente na produção epigráfica funerária. Mas sofre uma evidente *guetização* não apenas para o interior destas comunidades, como dentro dessas mesmas comunidades.

Vector que não é apenas assumido, mas também induzido por lei. A interdição de D. João I da utilização do árabe e do hebraico na documentação notarial, inserindo-se numa pretendida homogeneidade da *res publica* e do

controlo administrativo das várias entidades comunais, parece perspectivar, contudo, mais um ponto de chegada do que uma efectiva ruptura no percurso linguístico dos muçulmanos portugueses. O próprio feito antroponímico apela, não apenas a uma padronização em função do sistema da maioria, como a uma recorrência ao vernáculo, na auto-identificação individual dos elementos minoritários. A um primeiro elemento onomástico sempre enunciado em função de uma simbologia e de um contexto cultural árabe-muçulmano, os segundos elementos oscilam entre os sobrenomes em português e em árabe, ou, mesmo, híbridos, numa ambivalência que, de facto, traduz (mais do que qualquer outro factor) a própria identidade do grupo, compartilhada por diferentes adscrições culturais.

4. Factores que remetem para um processo consubstanciado na diacronia, noção sempre presente ao longo desta dissertação, O *mouro* do séc. XIII é necessariamente diferente do *mouro* do séc. XV, na expressão linguística, na psicologia social, na organização institucional, na própria percepção e cumprimento do feito religioso. Transformação da qual não se encontram ausentes vectores de uma violência psicológica (consciente e/ou inconsciente) propagada pela sociedade maioritária, sujeito actuante (e preponderante) na definição das fronteiras identitárias,

Violência irradiada pela própria legislação segregacionista, vinculada pelo direito canónico, na irradiação de uma assumida inferioridade religiosa, que se pretende pública e imediatamente perceptível, através, quer do próprio corpo, quer de um espaço urbano cristizador das diferenças confessionais. Constrangimentos que advêm, igualmente, de uma gradual cristianização das categorias de percepção da realidade, em que a assumpção de um tempo e espaços cristãos se impõe gradualmente, arrastando as próprias minorias religiosas nesse processo. A proibição da chamada do muezin à oração, os problemas que as comunas enfrentam com o propugnado respeito pelo Domingo, ou, ainda, as limitações de contacto entre os membros das várias confissões, que determina o encerramento das mourarias e das judiarias ao

toque das Trindades, constituem um conjunto de medidas tendentes a homogeneizar um espaço e um tempo públicos e, necessariamente, *cristãos*.

Complexo processo, em que jogam múltiplos vectores, de uma adscrição volitiva a uma adscrição forçada. Mas que, naturalmente, pressupõe uma interacção com a sociedade envolvente, implicando, como o refere Frederick Barth (cf. Introdução) uma delimitação constante das fronteiras do grupo, cuja matriz, religiosa e linguisticamente diferenciada, acaba por assimilar normas e valores que, se anteriormente não faziam parte do seu *ethos*, acabam por o incorporar e o definir como tal.

5. Resta, pois, replicar à questão colocada na Introdução e, de resto, suscitada pela análise de Serafín Franjul: será que as conotações culturais deste grupo divergem dos da sociedade maioritária, *guetizando* essas comunidades numa cristalização confessional absoluta que as exclui, espacial e socialmente, das demais comunidades em presença? Todo o processo analisado permite responder liminarmente pela negativa. Com efeito e ao contrário do que defende esse autor, o usufruto do território não se constitui como o único elo de relação entre os vários actores sociais. Estes movem-se, antes, num cenário comum, propiciado, indubitavelmente pelo espaço, mas também por outros vectores, em que releva um mesmo contexto comunicativo, o de um código linguístico homogéneo e homogeneizador, o português. As diferentes adscrições religiosas não implicam, de facto, intransponíveis diferenciações culturais, como também não comportam um antagonismo *sub specie aeternam*. Dito de outro modo, não se é muçulmano (ou cristão, ou judeu) numa abstracta teia de prescrições e normas, vinculadas por uma ortodoxa produção escrita e cujo processo de selecção impende, sobremaneira, sobre os próprios observadores e os seus objectivos imediatos. A adscrição religiosa consubstancia-se num contexto social e vivencial específico, que determina, necessariamente, trocas materiais e humanas, aceitação ou rejeição de valores, enfim um interminável intercâmbio cultural, no seu sentido mais amplo. Hoje como no passado.

É certo que para os muçulmanos portugueses, o édito de 1496 e as consequentes constringões à sua liberdade religiosa revelaram-se o suficientemente prementes, como para abandonar massivamente o país. Não, assim, os referentes culturais que encontraram em território islâmico e que, necessariamente, os remetiam a uma situação de efectivos estranhos em terra alheia e a um sentimento de expatriação. O regresso dos mouros de Loulé que, emigrados para África *não puderam lá viver*, optando pela sua terra natal, pese à obrigatoriedade de conversão ao cristianismo, exemplifica, mais do que qualquer outro argumento, a percepção de pertença desta população a um espaço e cultura comuns, as do reino português.

6. Esta dissertação pretendeu-se como uma geradora de problemáticas e não uma proposta *fechada*, ou seja, um trabalho definitivo e completo *de per se*. O risco da equacionar muitos dos silêncios documentais, em vez de uma ordenada exposição dos registos das fontes escritas, foi, portanto, conscientemente assumido.

Análise que releva para uma ambivalência, que se consagra, também na utensilagem do próprio vocabulário. Os conceitos estruturantes de identidade/alteridade, por exemplo, radicam em presupostos que, apesar da sua aparente dicotomia, remetem para uma mesma realidade: examinada segundo prismas distintos: o que, para o grupo constitui os seus traços identitários, é perspectivado pela sociedade envolvente como referentes de alteridade. As próprias medidas preconizadas pela sociedade medieva na compulsiva diferenciação do muçulmano e dos seus espaços vivenciais, relevando de um fundo discriminatório, acabam, paradoxalmente, por se revestir também de um carácter identitário, que perpetua o *traje dos mouros* em tanto que, em muitos casos, tão somente sanciona um *modus vivendi* anterior. As duas faces do deus Jânus, moldadas por diferentes percepções e adscrições culturais.

E, neste sentido, o próprio investigador se torna conspícuo, na projecção da sua carga cultural e referentes sociais, que necessariamente constróem, mesmo inconscientemente, um discurso anacrónico e ideológico face a uma



realidade pretérita. Construção do conhecimento que propugna, pois, a sua relatividade, directamente subordinada a tempos, espaços e indivíduos determinados. Consciência que constantemente moldou este trabalho, na tentativa de recuperar um *tempo de mouros* que continua, proficuamente, em aberto.

## BIBLIOGRAFIA

### 1 - FONTES MANUSCRITAS

#### Academia das Ciências

- Série Azul  
Códices 403

#### Arquivo Distrital de Évora

- Livros de Pergaminhos

Pergaminhos Soltos da Câmara (1366 - 1747), nº 65  
 Livro Pequeno de Pergaminho (sécs. XV - XVI), nº 66  
 Primeiro Livro de Pergaminhos (séc. XIV), nº 67  
 Quarto Livro de Pergaminhos (1448 - 1538), nº 70

- Colecção de Originais da Câmara

Livro Primeiro (sécs. XV - XVIII), nº 71  
 Livro Segundo (1433 - 1488), nº 72  
 Livro Terceiro (1489 - 1501), nº 73  
 Livro Quarto (1460 - 1530), nº 74

- Posturas

Livro Primeiro (sécs. XIV - XV), nº 206  
 Livro Segundo (sécs. XV - XVI), nº 207

#### Biblioteca Pública de Évora

##### 1 - Reservados

- Códices

Cod. CXXVIII ; Cod. CIIII ; Cod. CV  
           2 - 26           1 - 19           1 - 3

- Convento do Espinheiro

Livro 1 (1427 - 1700)  
 Livro 2 (1427 - 1567)  
 Livro 3 (1427 - 1803)

- Convento de S. Domingos de Évora

Maços 1, 2 e 3

Livro 1 (1694 - VI )  
 Livro 2 (1542-VI-07 --1543-IV-15)

- Convento de S. Bento de Castris

Livro 1

## 2 – Casa Forte

- Pergaminhos Avulsos

Pasta Não Numerada [50 Vários]  
 Pasta Não Numerada [100 pequenos pergaminhos]  
 Pasta Não Numerada [Contém 40 folhas]  
 Pasta Não Numerada [70 pergaminhos]  
 Pasta Não Numerada [Vários 22]  
 Pasta Não Numerada [Vários 77]  
 Pasta Não Numerada [Contém 100 pergaminhos]  
 Pasta Não Numerada [Vários 98]  
 Pasta Não Numerada [Vários 50]  
 Pasta Não Numerada [Vários 80]  
 Pergaminhos da Colegiada de S. Pedro de Évora – 126 nºs.

## 3 – Arquivo do Cabido da Sé de Évora

- Códices

RR 5 f; RR 4 a

- Livros (*CEC = Codices Eborensis Capituli*)

CEC 2 - I - A  
 CEC 2 - I - B  
 CEC 2 - XVII  
 CEC 3 - II  
 CEC 3 - III  
 CEC 3 - VI  
 CEC 3 - VII - A  
 CEC 3 - VII - B  
 CEC 3 - VII - C  
 CEC 3 - VII - D

## Arquivo Histórico Municipal de Loulé

- Livros de Actas de Vereações

CMLLE/B/A/001/Lv004 (séc. XV)  
 CMLLE/B/A/001/Lv005 (séc. XV)

CMLLE/B/A/001/Lv006 (1402 -1405)  
CMLLE/B/A/001/Lv007 (1408)  
CMLLE/B/A/001/Lv008 (1468 -1470)  
CMLLE/B/A/001/Lv009 (1481)  
CMLLE/B/A/001/Lv010 (1488 -1489)  
CMLLE/B/A/001/Lv011 (1492 -1495)  
CMLLE/B/A/001/Lv012 (1496 -1497)  
CMLLE/B/A/001/Lv013 (1503 -1504)

- Livros de Receita e Despesa

CMLLE/E/A/001/Lv001 (1375 - 1376)  
CMLLE/E/A/001/Lv002 (1381 - 1382)  
CMLLE/E/A/001/Lv003 (séc. XV)  
CMLLE/E/A/001/Lv004 (1403 - 1404)  
CMLLE/E/A/001/Lv005 (1412 -1414)  
CMLLE/E/A/001/Lv006 (1413 - 1419)  
CMLLE/E/A/001/Lv007 (1423 -1425)  
CMLLE/E/A/001/Lv008 (1450 -1451)  
CMLLE/E/A/001/Lv009 (1483)

- Fundo do Juiz dos Órfãos

JOLLE/001/Lv001 (1408 - 1412)  
JOLLE/001/Lv002 (1411)  
JOLLE/001/Lv003 (1416)  
JOLLE/001/Lv004 (1464)  
JOLLE/001/Lv005 (1468)  
JOLLE/001/Lv006 (1475 - 1481)  
JOLLE/001/Lv007 (1479)  
JOLLE/001/Lv008 (1481 - 1482)  
JOLLE/002/Lv001 (1406 - 1411)

- Impostos Extraordinários

CMLLE/F/A/001/Lv001 (1469)  
CMLLE/F/A/001/Lv002 (1469 - 1470)  
CMLLE/F/A/001/Lv003 (1474)  
CMLLE/F/A/001/Lv004 (1479)  
CMLLE/F/A/001/Lv005 (1479)  
CMLLE/F/A/001/Lv006 (1521)

- Impostos Ordinários (sisa)

CMLLE/F/A/001/Mç001 (1483)

- Livros da Repartição da Fruta

CMLLE/K/B/002/Lv001 (1412)

- Processos Cíveis

CMLLE/J/A/002/Lv001 (séc. XV)  
CMLLE/J/A/002/Lv002 (1438)  
CMLLE/J/A/002/Lv003 (1448)

## **ARQUIVO MUNICIPAL DA CÂMARA DE LISBOA**

Livro de Cortes – 1 a 3  
Livro de Reis – 1 e 2  
Livro Primeiro de Festas  
Livro Primeiro de Místicos

## **ARQUIVO DA SANTA CASA DA MISERICÓRDIA DE SANTARÉM**

nº 958 – Tombo do Hospital de Jesus Cristo  
nº 964 - Livro 1º de Palhais  
nº 973 – Albergaria de S. Julião  
nº 974 - Tombo da Capela e Albergaria de Dom Gayam

## **INSTITUTO DOS ARQUIVO NACIONAIS / TORRE DO TOMBO**

- Arquivo da Casa de Abrantes

Maço 120 – Docs. 2376 e 2379

- Arquivo dos Condes de Povolide,

Maço 25, doc. 12

- Cartas Missivas

Maço1, doc. 272  
Maço 2, doc. 62

- Chancelarias Régias

Chancelaria de D. Afonso III – Livros 1 a 3  
Chancelaria de D. Dinis – Livros 1 a 5  
Chancelaria de D. Afonso IV – Livro 4  
Chancelaria de D. Fernando – Livros 1 a 3  
Chancelaria de D. João I – Livros 1 a 5  
Chancelaria de D. Afonso V – Livros 1 a 38  
Chancelaria de D. João II – Livros 1 a 27  
Chancelaria de D. Manuel I – Livros 1 a 10: Livros 13, 16, 22, 24, 32, 33  
Chancelaria de D. João III – Livro 8

- Corporações Religiosas

Colegiada de St<sup>a</sup>. Iria de Santarém - Livros 3 a 5

Colegiada de St<sup>a</sup>. Cruz do Castelo (Lisboa) – Docs. 234, 435 e 452;  
Livros 1 e 2

Colegiada de St<sup>a</sup>. Maria da Alcáçova (Santarém) - Maços 1 a 10

Colegiada de Santa Marinha (Lisboa) - Maço 5

Colegiada de S. Salvador (Santarém) – Maços 1 a 4

Mosteiro de Alcobaça (2<sup>a</sup> incorporação) – Maço 1; maços 25 a 42;  
maços 47, 51, 55, 63 e 64.

Mosteiro de Almoester – Maço 5, docs. 19 e 46.

Mosteiro de Chelas - Maços 1 a 65; Cadernos A, B, C, D, E, F, G, H, I, L

Mosteiro de Penha Longa – Caixa 120

Mosteiro de St<sup>o</sup>. Agostinho de Lisboa - Maços 1 a 7

Mosteiro de S. Domingos de Santarém – Maços 2 e 3

Mosteiro de S. Vicente de Fora – Maços 4, 6, 8, 19 e 20; Caixas 20 e 29;  
Livro 27; Livro de Notas de Afonso Guterres (compartimento 25,  
estante 66, livro 84)

Mosteiro de Santos-o-Novo – Caixas 7, 8, 13 e 23

Mosteiro de St<sup>a</sup>. Cruz de Coimbra - Maço 3, doc. 31; maço 6, doc. 35;  
maço 10, doc. 1; Livro 4

- Cortes

Maço 3, doc. 3

Suplemento de Cortes, Maço 2

- Espólio de Silva Marques - Pastas 2 a 8

- Gavetas

Gaveta 5, maço 3, doc. 2

Gaveta 10, maço 12, doc. 17

Gaveta 12, maço 1, doc. 11; maço 3, doc. 5

- Leitura Nova

Direitos Reais – Livros 1-2  
 Estremadura – Livros 1 a 13  
 Extras – Livro único  
 Odiana – Livros 1 a 8  
 Místicos – Livros 1a 6  
 Reis – Livros 1-2

- Núcleo Antigo

nº 118

nº 244 - Autos sobre as pescarias do Algarve

nº 287 - Livro dos direitos d'el rei da cidade de Coimbra

nº 314 - Livro dos proprios dos reis he rainhas de *Portugal*

nº 315 - Livro dos registos dos bens da rainha D. Leonor e das outras rainhas

nº 317 - Livro do tombo das propriedades do rei em Lixboa e seu termo (1453 - 1454)

nº 318 - Tombo de Lisboa (1506)

nº 319 - Livro do tombo das propriedades do rei em Lixboa e seu termo (1465-1466)

nº 333 - Tombo de Lisboa (1508)

nº 335 - Livro do Tombo da Coroa da Comarca de Santarém (Bens de Afonso V 1438 –1481)

- Ordens Militares

Ordem de Avis – Documentos provenientes de Portalegre  
 Maços 1 a 10

Ordem de Santiago

Chancelaria Antiga – Livros 1 a 5

Livro de Suplemento – Livros 1 a 4

Antiga Coleção Especial: Documentos Reais - Maço 1;  
 Documentos Particulares - Maços 1 – 4

## BIBLIOTECA NACIONAL

- Reservados
  - Mss. 90, nº 9
  - Mss. 91, nº 1

## 2 - FONTES IMPRESSAS

ABŪ MUḤAMMAD <sup>C</sup>ABD AL-WĀḤID AL- MARRĀKUŠĪ - *Kitāb al-Mu'ŷib fi Taljis Ajbār al-Magrib – Lo Admirable en el Resumen de las Noticias del Magrib*, prólogo, notas e tradução de Ambrosio Huici Miranda, Tetuán, 1995

*Actas das Vereações de Loulé*, vol. I, ed. preparada e prefaciada por Humberto Baquero Moreno, Porto, 1984.

*Actas da Vereação de Loulé (Séculos XIV-XV)*, revisão e estabelecimento definitivo do texto de Luís Miguel Duarte, separata de *Al-'Ulya*, 7, Loulé, 1999/00.

AZEVEDO, Pedro - *Um inventário do séc. XIV*, Lisboa, 1902.

----- *Documentos das Chancelarias Reais anteriores 1531 relativas a Marrocos*, 2 tomos, Lisboa, 1915 – 1934.

----- *Os reguengos da Estremadura na 1ª dinastia*, separata de *Miscelânea de estudos em honra de D. Carolina Michaelis de Vasconcellos*, Coimbra, 1930.

Idem & FREIRE, A. Braancamp - *Livro dos Bens de D. João de Portel. Cartulário do séc. XIII*, Nota Prévia ao Fac-Símile de Hermenegildo Fernandes, Lisboa, 2003.

AZEVEDO, Rui de; COSTA, P. Avelino de Jesus da; PEREIRA, Marcelino Rodrigues – *Documentos de D. Sancho I (1174-1211)*, vol. I, Coimbra, 1979.

BRANDÃO, Fr. António – *Monarquia Lusitana. Parte Terceira e Parte Quarta* Introdução de A. da Silva Rego, Notas de A. Dias Farinha e Eduardo dos Santos, Lisboa, 1973-1974.

*Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, 4 vols., fixação do texto e estudo por Aida Fernandes Dias, Lisboa, [imp. 1990-1993].

CATALAN, Diego; ANDRES M.<sup>a</sup> Soledad - *Cronica del Mouro Rasis*, Madrid, 1975.



*Crónica da Conquista do Algarve (texto de 1792)*, comentário e notas de José Pedro Machado, separata de *Anais do Município de Faro VIII*, Faro, 1978, pp. 240-273.

*Chancelarias Portuguesas. D. Afonso IV*, 3 vols., ed. preparada por A.H. de Oliveira Marques, Lisboa, 1990-1992.

*Chancelarias Portuguesas. D. Duarte*, ed. preparada por João José Alves Dias, 3 vols em 4 tomos, Lisboa, 1998 – 2002.

*Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I (1357-1367)*, ed. preparada por A.H. de Oliveira Marques, Lisboa, 1984.

*Conquista de Lisboa aos Mouros em 1147: Carta de um Cruzado Inglês que participou nos acontecimentos*, apresentação e notas de José da Felicidade Alves [tradução de José Augusto de Oliveira – 1936], Lisboa, 1989.

*Cortes Portuguesas. Reinado de D. Afonso IV (1325-1367)*, ed. preparada por A.H. de Oliveira Marques, M<sup>a</sup>. Teresa Campos Rodrigues e Nuno José Pizarro Pinto Dias, Lisboa, 1982.

*Cortes Portuguesas. Reinado de D. Fernando I (1367-1383)*, 2 vols., organização de A.H. de Oliveira Marques, Lisboa, 1990-1993.

*Cortes Portuguesas. Reinado de D. Pedro I (1357-1367)* ed. preparada por A.H. de Oliveira Marques e Nuno José Pizarro Pinto Dias, Lisboa, 1986.

*Crónica da Conquista do Algarve*, ed. Fernando Venâncio Peixoto Fonseca, separata do *Boletim de Trabalhos Históricos*, vols. XXXVIII - XXXIX, Guimarães, 1987/8.

*Crónica Geral de Espanha de 1344*, 4 vols., ed. crítica do texto português por Luís Filipe Lindley Cintra, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1951/1954/1961/1990.

*Crónica de Portugal de 1419*, Edição crítica com Introdução e Notas de Adelino de Almeida Calado, Aveiro, 1998.

*Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal*, ed. crítica de Carlos da Silva Tarouca, Lisboa, 1952.

*Descobrimientos Portugueses: Documentos para a sua história*, publicação e prefácio de João Martins da Silva Marques, 3 vols. em 6 t., Lisboa, 1988 [reprodução fac-similada de 1944]

*Diplomatario Andaluz de Alfonso X*, ed. Manuel González Jiménez, Sevilha, 1991.

*Documentos das Chancelarias Reais anteriores a 1531 relativas a Marrocos*, 2 tomos, ed. de Pedro de Azevedo, Lisboa, 1915-1934.

*Documentos inéditos de Marrocos: Chancelaria de D. João II*, dir. de P.M. Laranjo Coelho, em execução do plano elaborado por David Lopes, vol. I, Lisboa, 1943.

*Duas descrições do Algarve do Século XVI*, apresentação, leitura, notas e glossário de Manuel Viegas Guerreiro e Joaquim Romero Magalhães, Lisboa, 1983.

FARINHA, Bento José de Sousa – *Colleçam das Antiguidades de Évora*, Lisboa, 1785.

FREIRE, A. Braancamp – “Os sessenta milhões outorgados em 1478”, in *Arquivo Histórico Português IV* (1906), pp. 425-438.

*Fontes Medievais da História de Portugal. Anais e Crónicas*, vol. I, selecção, prefácio e notas de Alfredo Pimenta, 2ª ed., Lisboa, 1982.

GAMA, Eurico - “Pergaminhos da Colegiada de Santa Maria de Alcáçova de Elvas”, in *Arqueologia e História I* (1986), 9ª série, pp. 189 – 209.

GALVÃO, Duarte - *Crónica de El-Rei D. Afonso Henriques*, apresentação de José Mattoso, Lisboa, 1995.

GÓIS, Damião de - *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, 2ª ed., Coimbra, 1955.

HAGGAR, Soha Abboud - *El Tratado Jurídico de Al-Tafrf de Ibn Ġallāb. Manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra (Zaragoza)*, 2 vols., Zaragoza, 1999.

*Al- Hulal al-Mawšīyya – Crónica Árabe de las Dinastías Almorávide, Almohade y Benimerín*, prólogo, notas e tradução de Ambrosio Huici Miranda, Tetuán, 1951.

*História Florestal, Aquícola e Cinegética. Colectânea de Documentos existentes no Arquivo Nacional da Torre do Tombo – Chancelarias Reais*, 5 vols., direcção e selecção de C.M.L. Baeta Neves, Lisboa, 1980- 1988.

IBN ʿIDĀRĪ AL-MARRĀKUŠĪ - *Al-Bayān al-Mugrib fi ijtiṣār ajbār muluk al-Andalus wa al-Magrib*, tomos I-II, prólogo, notas e tradução de Ambrosio Huici Miranda, Tetuán, 1953-1954.

IBN HAYYĀN, *Crónica de los emires Alhakam I y ʿAbdrrahmān II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, Traducción, notas e índices de Maḥmūd ʿAlī Makkī y Frederico Corriente, Zaragoza, 2001.

IBN ḤALDŪN - *The Muqaddimah. An Introduction to History*, translated from the Arabic by Franz Rosenthal, abridged and edited by N. J. Dawood, London, 1978.

LAGARDÉRE, Vincent - *Histoire et Société en Occident Musulman au Moyen Âge . Analyse du Miʿyār d'Al-Wanšarīsī* [tradução parcial], Madrid, 1995.

*Livro das Posturas Antigas*, leitura paleográfica e transcrição de Maria Teresa Campos Rodrigues, Lisboa, 1974.

*Livro do Almojarifado de Silves (Século XV)*, identificação e transcrição de Maria José da Silva Leal, Lisboa, 1989,

*Livro Preto. Cartulário da Sé de Coimbra*, director e coordenador editorial Manuel Augusto Rodrigues, director científico Cónego Avelino de Jesus Costa, Coimbra, 1999.

LOPES, Fernão – *Crónica de D. Fernando I*, Porto, 1966.

----- *Crónica de D. João I*, 2 vols., Porto, 1983.

----- *Crónica de D. Pedro I*, Porto, 1984.

*Al-Mi'yar: la pierre de touches des Fétouha de Ahmed al-Wancharīsī: choix de consultations juridique des faqīh-s du Maghreb*, 2 vols., tradução e comentários de Émile Amar (= *Archives Marocaines*, XII-XIII) Paris, 1908.

*Monumenta Henricina*, 12 vols., Coimbra, 1960-1971.

MUḤAMMAD B. ʿIYĀD (m. 574/1179) - *Maḍāhib al-Ḥukkām Fī Nawāzil al-Aḥkām (La Actuación de los Jueces en los procesos judiciales)*, tradução e estudo de Delfina Serrano, Madrid, 1998.

OLIVEIRA, Eduardo Freire de – *Elementos para a História do Município de Lisboa*, 8 tomos, Lisboa, 1885-1893.

*Obras de Gil Vicente*, Porto, 1965.

*Ordenações Afonsinas*, 5 vols., ed. preparada por Martim de Albuquerque, Lisboa, 1984 [ed. facsimilada de 1792].

*Ordenações Del-Rei Dom Duarte*, ed. preparada por Martim de Albuquerque e Eduardo Borges Nunes, Lisboa, 1988.

PEREIRA, Gabriel - *Documentos Históricos da Cidade de Évora*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1998 [reedição facsimilada de 1885].

PERES, Damião - *O Livro de Recebimentos de 1470 da Chancelaria da Câmara*, Lisboa, 1974.

PINA, Rui de - *Crónica de D. Dinis*, Porto, 1945.

----- *Crónica do rei D. Duarte*, edição organizada por António Borges Coelho, Lisboa, 1966.

----- *Crónica de El-Rei D. João II*, prefácio e notas de Alberto Martins de Carvalho, Coimbra, 1950.

*Portugal na Espanha Árabe*, 4 vols., organização, prólogo e notas de António Borges Coelho, Lisboa, [impr. 1972-1975].

*Portugaliae Monumenta Historica*, 7 vols., [apres. Alexandre Herculano, J. S. Mendes Leal], Lisboa, 1856-1888. [vol. 1]: *Scriptores*; [vol. 2]: *Leges et Consuetudinis*; [vol. 3] *Diploma et Chartae*; [vol. 4-7] *Inquisitiones*.

*Relação da derrota naval, façanhas e sucessos dos Cruzados que partirão do Escalda para a Terra Santa no anno de 1189*, [ed. e trad. de] J. B. da Silva Lopes, Lisboa, Academia Real das Ciências, 1844.

*Registos dos Reinados de D. João II e de D. Manuel I*, (ed. fac-similada), Introdução, Transcrição Glossário, Notas e Índice Remissivo por Abílio José Salgado e Anastácia Mestrinho Salgado, com Prefácio do Prof. Doutor Jorge Borges de Macedo, Lisboa, 1996.

*Repartimiento de Murcia*, ed. preparada por Juan Torres Fontes, Madrid, 1960.

RESENDE, André de - *Historia da antiguidade da Cidade de Euora*, 3ª edição Lisboa, 1783.

RESENDE, Garcia de - *Crónica de D. João II e Miscelânea*, Nova edição conforme a de 1789, introdução de Joaquim Veríssimo Serrão, Lisboa, 1973.

SALDANHA, António de - *Crónica de Almançor, Sultão de Marrocos (1578 - 1603)*, estudo crítico, introdução e notas de António Dias Farinha, tradução francesa de Léon Bourdon, Lisboa, 1997.

SALICRÚ I LLUCH, Roser - *Documents per a la Història de Granada del Regnat d'Alfons el Magnànim (1416-1458)*, Barcelona, 1999.

*Synodicum Hispanum: II. Portugal.*, dir. Antonio García y García, Madrid, 1982.

*Taraucae Monumenta Historica*, Leitura, Sumário e Notas de A. De Almeida Fernandes, vols. I/3, Braga, 1991-1993.

*Un tratado catalán medieval de derecho islámico: el llibre de las Çuna e Xara dels Moros*, introdução, edição e glossários de Carmen Barceló, Córdova, 1989.



VIANA, Abel – “ O Tombo primitivo da Misericórdia de Beja”, in *Arquivo de Beja* III (1946), pp. 137-160; pp. 426-455; *idem* IV (1947), pp. 274- 299; *idem* V (1948), pp. 104-115 e pp. 327-345

ZURARA, Gomes Eanes de – *Crónica de Guiné*, Introdução, notas, novas anotações e glossário de José Bragança, Barcelos [imp. 1973].

### 3 – OBRAS DE REFERÊNCIA

ARIÉ, Rachel - *España Musulmana (siglos VIII-XV) (= História de España*, dirigida por Manuel Tuñon de Lara, vol. III), Barcelona, 1983.

*Le Coran*, traduit de l'arab par Kasimirski, chronologie et préface par Mohammed Arkoun, Paris, 1970.

CORRIENTE, F. - *Diccionario Arabe-Español*, Madrid, 1977.

----- *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Madrid, 1999.

COSTA, Américo – *Dicionário Corográfico de Portugal Continental e Insular*, 12 vols., [imp. Azurara –Vila do Conde], 1929-1949.

*Dicionário de História de Portugal*, 6 vols., direcção de Joel Serrão, Porto, [impr. 1981].

*Dicionário de História Religiosa de Portugal*, 4 vols., direcção de Carlos Moreira Azevedo, Lisboa, 2000 – 2001.

*Dicionário da História de Lisboa*, direcção de Francisco Santana e Eduardo Sucena, Lisboa, 1994.

*Dicionário de Literatura*, 5 vols., dir. de Jacinto Prado Coelho, 3ª. ed., Porto, 1985.

*Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, organização e coordenação de Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, Lisboa, 1993.

*Encyclopédie de L'Islam, Nouvelle édition*, X tomos, Leiden-Paris, 1975-2002.

*The Hans Wehr dictionary of modern written Arabic*, 3ª ed., 1976.

*História de España Ramón Menéndez Pidal*, vols. IV, V, VIII/1 e VIII/2, Madrid, 1973 (vol. V, 3ª ed.), 1976 (vol. IV, 4ª ed.), 1994 (VIII/1), 1998 (VIII/2, 2ª ed.).

- História de Portugal*, direcção de José Mattoso, vols. I a III, Lisboa, 1992-1993.
- MACHADO, José Pedro - *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, 5 vols., 3ª ed., Lisboa, 1977.
- MAÍLLO SALGADO, Felipe - *Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media. Consideraciones históricas e filológicas*, 3ª ed., Salamanca, 1998.
- Nova História de Portugal*, direcção de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, vols. II -V , Lisboa, 1986.(vol. IV), 1993 (vol. II), 1996 (vol. III). 1998 (vol. V).
- VITERBO, Fr. Joaquim de Santa Rosa, *Elucidário das Palavras, Termos e Frases que em Portugal se usaram e que hoje regularmente se ignoram*, Edição crítica de Mário Fiúza, 2 vols., Lisboa, 1965-1966.

#### 4 - ESTUDOS

- Actas del Congreso Internacional sobre interferencias arabo-romances y paralelos extra-iberos*, ed. Jordi Aguadé, Frederico Corriente y Marina Maruagán, Zaragoza, 1994.
- (O) *Algarve da Antiguidade aos nossos dias (elementos para a sua história)*, coord. de Mª. da Graça Maia Marques, Lisboa, 1999.
- ALVES, Adalberto – *Arabesco. Da música árabe e da música portuguesa*, Lisboa, 1989.
- ANASAGASTI VALDERRAMA, Ana Mª.; RODRIGUEZ IAÑEZ, Laureano – *Niebla en la época de Alfonso X*, Huelva, 1984.
- ANDRADE, Mª. Filomena - *O Mosteiro de Chelas: Uma comunidade feminina na Baixa Idade Média. Património e gestão*, Cascais, 1996.
- ANICA, Arnaldo Casimiro – *Tavira e o seu termo. Memorando Histórico*, Tavira, 1993.
- ARECES GUTIÉRREZ, Ana - "Aproximación al estudio de la kunya en fuentes romances de Andalucía oriental", in *AEA* 7 (1996), pp. 15 – 43.
- AUGÉ, Marc – *Não-Lugares. Introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, 2ª ed., Venda Nova, 1998.
- AZEVEDO, Pedro – "Do Areeiro à Mouraria (Topografia Histórica de Lisboa)", in *O Arqueólogo Português* V (1889), pp. 212 – 224; *idem*, VI (1890), pp. 257-279.

- *Um inventário do séc. XIV*, Lisboa, 1902.
- "Os Escravos", in *Arquivo Histórico Português I* (1903), pp. 289-307.
- *Os reguengos da Estremadura na 1ª dinastia*, separata de *Miscelânea de estudos em honra de D. Carolina Michaelis de Vasconcellos*, Coimbra, 1930.
- Idem & FREIRE, A. Braancamp - *Livro dos Bens de D. João de Portel. Cartulário do séc. XIII*, Nota Prévia ao Fac-Símile de Hermenegildo Fernandes, Lisboa, 2003.
- BARATA, Filipe Themudo - *Navegação, Comércio e Relações Políticas: os Portugueses no Mediterrâneo Ocidental (1385-1466)*, Lisboa, 1998.
- Idem & BARROS, M<sup>a</sup> Filomena Lopes de; CORREIA, Fernando Branco; FERNANDES, Hermenegildo; SILVA, Manuela Santos; VILAR, Hermínia Vasconcelos - "Elites sociais e apropriação do espaço no Além-Tejo na Idade Média", in *Ler História* 40 (2001), pp. 7 - 42.
- BARBOSA, Isabel Maria Lago - "D. Afonso III, forais algarvios e fortalecimento de poder", in *Actas das III Jornadas de História Medieval do Algarve e Andaluzia*, Loulé, 1989, pp. 151-162.
- BARBOSA, Pedro Gomes - "Cavaleiros do Templo e Cavaleiros de Leiria. A defesa dos campos de Coimbra" in *Actas do 1º Encontro Sobre Ordens Militares*, Palmela, 1991, pp. 191-203.
- *Documentos, Lugares e Homens: Estudos de História Medieval*, Lisboa, 1991.
- *Povoamento e estrutura agrícola na Estremadura Central (séc. XII a 1325)*, Lisboa, 1992.
- BARCELÓ, Carmen - *Minoría islâmica en el Pais Valenciano. Historia y dialecto*, Valência - Madrid, 1984.
- Idem & LABARTA, Ana - "Fondos documentales árabes de la minoría musulmana en tierras valencianas", in *Sharq Al-Andalus* 4 (1987), pp. 101-107.
- "Inscripciones Arabes-Portuguesas: situación actual", in *Al-Qanṭara* 8 (1987), pp. 395-420.
- BARKAI, Ron - *Cristianos y Musulmanes en la España Medieval (El enemigo en el espejo)*, 2ª ed., Madrid, 1991.
- BARROCA, Mário Jorge - *Epigrafia medieval Portuguesa (862-1422)*, 3 vols Lisboa, 2000.

BARROS, Henrique da Gama – *História da Administração Pública em Portugal nos séculos XII a XV*, 11 vols., 2ª ed., dirigida por Torquato de Sousa Soares, Lisboa, 1945-54.

----- “Judeus e Mouros em Portugal em tempos passados”, in *Revista Lusitana* 34 (1936), pp. 165-265; *Idem* 35 (1937), pp. 161-238.

BARROS, M<sup>a</sup> Filomena Lopes de – “O conflito entre o Mosteiro de Chelas e Mafamede Ratinho, o moço, mouro forro de Santarém (1463 -1465)”, in *Revista de Ciências Históricas* III (1988), pp. 239 - 244

----- “As comunas muçulmanas em Portugal - subsídios para o seu estudo”, in *Revista da Faculdade de Letras* VII (1990), II série, pp. 85 – 100.

----- “Os Mudéjares Portugueses e a afirmação da identidade nacional: da invisibilidade ao exotismo”, in *The Linguistic Construction of Social and Personal Identity: First International Conference on Sociolinguistics in Portugal*, Évora, 1996, pp.107 - 110

----- “Os Mudéjares em Portugal”, in *Memórias Árabo-Islâmicas em Portugal* (Catálogo de Exposição), Lisboa, 1997, pp. 115 - 123.

----- “O discurso da infracção na comuna muçulmana de Lisboa”, in *Olisipo* 5 (1997), II série, pp. 27-34.

----- “Mouros e Mourarias”, in *Portugal Islâmico. Os Últimos Sinais do Mediterrâneo* (Catálogo de Exposição), Lisboa 1998, pp. 289 - 294.

----- *A Comuna Muçulmana de Lisboa - sécs. XIV e XV*, Lisboa, 1998.

----- “A Ordem de Avis e a minoria muçulmana”, in *Ordens Militares. Guerra Religião e Poder. Actas do III Encontro sobre Ordens Militares*, Vol. II, Lisboa, 1999, pp. 167 – 173.

----- “A Rua de Benfica da Mouraria (actual Rua do Benfornoso) – sécs. XIV-XVI”, in *Olisipo* 8 (1999), II série, pp. 28 – 38.

----- “Poder e poderes nas comunas muçulmanas”, in *Arqueologia Medieval* 6 (1999), pp. 73 – 78.

----- “Moçárabes” e “Mouros”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal* [vol. III], Lisboa, 2001, pp.246-249 e pp. 279 – 284.

----- “Génese de uma minoria. O período formativo das comunas muçulmanas em Portugal”, in *Islão Minoritário na Península Ibérica*, ed. de Adel Sidarus, Lisboa, 2001, pp. 29 – 43.

BASAÑEZ VILLALUENGA, M<sup>a</sup> Blanca - *La Aljama Sarracena de Huesca en el Siglo XIV*, Barcelona, 1989.



- BEIRANTE, M<sup>a</sup>. Ângela da Rocha Beirante - *Santarém Medieval*, Lisboa, 1980
- *Évora na Idade Média*, [Lisboa], 1995.
- BIANQUIS, Thierry – “A família no Islão árabe”, in *História da Família. Tempos Medievais: Ocidente, Oriente*, direcção de André Burguière, Christianne Klapish-Zuber, Martine Segalen e Françoise Zonabend, 2<sup>o</sup> vol., Lisboa, 1997, pp. 257-297.
- BOISSELLIER, Stéphane – “Conquête chrétienne et acculturation dans le sud du Portugal aux XII<sup>e</sup> - XIV<sup>e</sup> siècles”, in *Religion et Identité*, ed. Gabriel Audisio, Aix-Marseille, 1998, pp. 227 – 239
- “L’apport des sources diplomatiques chrétiennes à la connaissance d’al-Andalus: l’exemple du Garb Portugais”, in *Qurtuba* 3 (1998), pp. 7-37.
- *Naissance d’une Identité Portugaise: la Vie Rurale Entre Tage et Guadiana (X<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> Siècles)*, [Lisboa], 1999.
- “O sistema tributário”, in *O Algarve da Antiguidade aos nossos dias (elementos para a sua história)*, coord. de M<sup>a</sup>. da Graça Maia Marques, Lisboa, 1999, pp.91-95.
- “Les mudéjars dans le sud portugais: l’étranger, l’intégration et le quotidien XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle (une approche globale de l’alterité vécue)”, in *L’étranger au Moyen Âge. Actes du XXX<sup>e</sup> congrès de la SHMESP (Göttingen, 1999)*, Paris, 2000, pp. 179 -190.
- BONET O’CONNOR, Isabel – “En busca d’una minoria perduda: notícies sobre els mudéjars de Xàtiva”, in *Sharq al- Andalus* 12 (1995), pp. 67 - 84.
- BORGES, Artur Goulart de Melo - “Epigrafia árabe no Gharb”, in *Portugal Islâmico. Os últimos sinais do Mediterrâneo* (Catálogo de exposição), Lisboa, 1998, pp. 227-255.
- “Epigrafia”, in *Museu de Mértola - Arte Islâmica* (Catálogo de exposição), Mértola, 2001, pp. 181 – 187.
- BOSCH VILÁ, Jacinto – *Los Almorávides*, estudo preliminar por Emilio Molina López, Granada, 1990 [ed. facsímil].
- BOSWELL, John – *The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven and London, 1977,
- BOTÃO, M<sup>a</sup>. de Fátima – *Silves. A Capital de um Reino Medieval*, Silves, 1992.
- *Particularismo do regime senhorial no Algarve Medieval*, Lisboa, 1999.
- “A contribuição das fortunas louletanas nas despesas públicas do Portugal Medieval”, in *Al-Ulya* 8 (2001/02), pp. 123 – 146.

- BOUHDIBA, Abdelwahab - *La sexualité en Islam*, 2<sup>a</sup> ed., Paris, 1975.
- BOUSQUET, G.-H. - *L'Éthique sexuelle de l'Islam*, Paris, 1990.
- BRAGA, Isabel M. R. Mendes – *Mouriscos e cristãos no Portugal Quinhentista: duas culturas e duas concepções religiosas em choque*, Lisboa, 1999.
- BRAGA, Paulo Drumond Braga – “A construção corrente na região de Palmela nos finais da Idade Média”, in *As Ordens Militares em Portugal. Actas do 1º Encontro Sobre Ordens Militares*, Palmela, 1991, pp. 147-148.
- *Setúbal Medieval (Séculos XIII a XV)*, Setúbal, 1998
- BURNS, Robert I. – “Baths and Caravanserais in Crusader Valencia”, in *Speculum* 46 (1971), pp. 443-458.
- *Islam Under the Crusaders. Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valentia*, Princeton - New Jersey, 1973.
- “Los mudéjares de Valencia: temas e metodología”, in *I Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Madrid-Teruel, 1981, pp. 453 – 497.
- “Muslims in the thirteenth-century realms of Aragon: interactions and reaction”, in *Muslims under Latin Rule (1100-1300)*, ed. James M. Powell, Princeton-New Jersey, 1990, pp. 57-102.
- Idem & CHEVEDDEN, Paul – *Bilingual Surrender Treaties in Muslim Crusader Spain*, Leiden-Boston- Köln, 1999.
- CAETANI, Leone; GABRIELI, Giuseppe - *Onomasticon Arabicum*, vol. 1, Roma, 1915.
- CAETANO, Marcello – “Os forais de Évora”, separata do *Boletim Cultural da Junta Distrital de Évora* 8, Évora, 1967.
- *História do Direito Português: Fontes – Direito Público [1140-1495]*, 2<sup>a</sup> ed., Lisboa, [impr. 1985 ].
- *A administração municipal de Lisboa durante a 1ª dinastia (1179-1383)*, Lisboa, 1990.
- CAHEN, Claude – “*Dhimma*” in *EI*, tomo II, Leiden-Paris, 1965, pp. 234-238.
- “*Djizya*” in *EI*, tomo II, Leiden-Paris, 1965, pp. 573-576.
- “*Kharādj*”, in *EI*, tomo IV, Leiden-Paris, 1978, pp. 1062-1065.

- CATARINO, Helena – *O Algarve Oriental durante a Ocupação Islâmica*, 3 vols. separata de *Al-Ulya*, nº 6, Loulé, 1997- 78.
- CANTARINO, Vicente – *Entre monjes y musulmanes. El conflicto que fue España*, Madrid, 1978.
- CASEY, James - *História da Família*, Lisboa, 1996.
- CHALMETA, Pedro – *El “señor del zoco” en España*, prefácio de Maxime Rodinson, Madrid, 1973.
- “Al-Andalus: la epoca de Ibn Ezra”, in *Abraham Ibn Ezra y su Tiempo*. ed. Fernando Díaz Esteban, Madrid, 1990, pp. 59-72.
- “Mudéjar”, in *El*, tomo VII, Leiden-Paris, 1991, pp. 288-291.
- “Historia, Derecho y Tierra”, in *Bataliús II. Nuevos Estudios sobre el Reino Taifa de Badajoz*, ed. Fernando Díaz Esteban, Madrid, 1999, pp. 7-35.
- CINTRA, Luís F. Lindley - *A Linguagem dos Foros de Castelo Rodrigo*, Lisboa, 1959.
- “Crónica da Conquista do Algarve” e “Crónica de Portugal de 1419”, in *Dicionário de Literatura*, dir. de Jacinto Prado Coelho, vol. I, Porto, 1982, pp. 238-239.
- COCA CASTAÑER, Enrique López de; ACIÉN ALMASA, Manuel de – “Los mudéjares del obispado de Malaga (1485-1501)”, in *I Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, 1981, pp. 307-347.
- COELHO, António Borges – *Comunas ou concelhos*, Lisboa, 1973.
- “Lisboa nos dois primeiros séculos após a ‘Reconquista’”, in *Portugal Islâmico: Os últimos sinais do Mediterrâneo*, (Catálogo de Exposição), Lisboa, 1998, pp. 277 – 287.
- COELHO, M<sup>a</sup>. Helena da Cruz– “Entre Poderes –Análise de alguns casos na centúria de quatrocentos”, in *Revista da Faculdade de Letras VI* (1989), II série, pp. 105 – 135.
- Idem & DUARTE, Luís Miguel - “A fiscalidade em exercício”, in *Al-Ulya 5* (1996), pp. 107-133.
- Idem & MAGALHÃES, Joaquim Romero – *O Poder Concelhio: das origens às Cortes Constituintes. Notas de História Social*, Coimbra, 1986
- Idem & VENTURA, Leontina – “A Mulher como um Bem e os bens da mulher”, separata de *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Actas de Colóquio* (Coimbra, 20 a 22 de Março de 1985), Coimbra, 1986.

- CORREIA, Fernando Manuel Rodrigues Branco – *Elvas na Idade Média*, 2 vols., diss. de Mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa Lisboa, 1999.
- CORREIA, Virgílio – *Azulejos*, Coimbra 1956.
- CORRIENTE, F. - *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle*, Madrid, 1977.
- CORTESÃO, A. A. – *Onomástico Medieval Português*, separata de *O Arqueólogo Português* III e seguintes, Lisboa, 1912.
- CUNHA, Mafalda Soares da - *Linhagem, Parentesco e Poder. A Casa de Bragança (1348-1483)*, Lisboa, 1990.
- CUNHA, M<sup>a</sup>. Cristina Almeida e - *A Ordem Militar de Avis (das origens a 1329)*, diss. de Mestrado apresentada à Fac. de Letras da Universidade do Porto, Porto, 1989.
- CUNHA, Mário Raúl de Sousa - *A Ordem Militar de Santiago (Das origens a 1327)*, diss. de Mestrado apresentada à Fac. de Letras da Universidade do Porto, Porto, 1991.
- DIAS, João José Alves - *A Beira interior em 1496. Sociedade, administração e demografia*, separata de *Arquipélago* IV, Ponta Delgada, 1982.
- “Estratificação económico-demográfica do concelho de Loulé nos finais da Idade Média”, in *Actas das I Jornadas de História do Algarve e Andaluzia*, Loulé, 1987, pp. 205- 218.
- *Gentes e Espaços (em torno da população portuguesa na primeira metade do séc. XVI)*, Lisboa, 1996.
- DIÁZ PLAJA, Fernando - *A vida quotidiana na Espanha muçulmana*, Lisboa, 1995.
- DIOGO, A. M. Dias; TRINDADE, Laura – “Intervenção Arqueológica na Rua João do Outeiro, n.ºs. 36-44, na Mouraria, em Lisboa”, in *Actas das 2<sup>as</sup> Jornadas de Cerâmica Medieval e Pós Medieval – Métodos e resultados para o seu estudo. Tondela (22 a 25 de Março)*, Tondela, 1998, pp. 257-265.
- DOMINGO i GRABIEL, Anna – “La veu de Sarraïns i Sarraïnas de la Corona d'Aragó a la documentació cristiana del segle XIV”, in *Sharq al- Andalus*, 12 (1995), pp. 11 - 22.
- DOMINGUES, José D. Garcia – *História Luso-Árabe*, Lisboa, 1945.

- "Árabes e Moiros", in *Lisboa. Oito séculos de História*, Lisboa, 1947, pp. 83-118.
- *Aben Mafoim e a conquista do Algarve pelos Portugueses na "Adh-Dhakyra As-Sanyya"*, separata de *Brotéria*, Lisboa, 1955.
- *Portugal e o Al-Andalus*, Lisboa, 1997.
- DUARTE, Luís Miguel— *Justiça e Criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481)*, Lisboa, 1999.
- ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana – "Los elches en la guardia de Juan II y Enrique IV de Castilla", in *VI Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, 1995, pp. 421-427.
- *The Fortress of Faith. The Attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain*, Leiden, 1999,
- "La conversion des chevaliers musulmans dans la Castille du xve siècle", in *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, dir. Mercedes García-Arenal, Paris, 2001, pp. 119 – 138.
- "Las aljamas mudéjares castellanas en el siglo XV: redes de poder y conflictos internos", in *Espacio, Tiempo y Forma. Revista de la Facultad de Geografía e Historia* 14 (2001), Serie III, pp. 93-112.
- EDGINTON, Susan B. - "The Lisbon letter of the Second Crusade", in *Historical Research* 69 (1996), pp. 328-339.
- ENCARNAÇÃO, José d' – *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis: Subsídios para o Estudo da Romanização*, 2 vols., Coimbra, 1984.
- EPALSA, Mikel de - "El derecho político musulmán y su influencia en la formación de Álava (siglos VIII-XI), in *Congreso de Estudios Históricos. La formación de Álava. 650 Aniversario del pacto de Arriaga (1332-1982)*, Victoria-Gasteiz, 1984, pp. 303-313.
- "Sobre *Kanisa* ('Iglesia'), *Kanis* ('Sinagoga') y *Kanisiyya* ('Ruinas religiosas'): Toponimia y arqueología cristianizadas", in *Qurtuba* 2 (1987), pp. 49 - 57.
- "Les Mozarabes: État de la question", in *Minorités Religieuses dans l'Espagne Médiévale. Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 63-64 (1992), ed. Manuela Marín e Joséph Pérez, pp. 39-50.
- "Musulmans originaires d'Al-Andalus dans les sociétés hispaniques européennes: Mozarabes, Mudéjars, Morisques, Crypto-Musulmans (XIe-XVIIIe s.)", in *Chrétiens et Musulmans à la Renaissance. Actes du 37e colloque international du CESR (1994)*, ed. Bartolomé Benassar et Robert Sauzet, Paris, 1998, pp. 149-162.

*Épouser au plus proche - Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, dir. de Pierre Bonte, Paris, 1994.

ERDMANN, Carl - *A ideia de Cruzada em Portugal*, Coimbra, 1940.

*Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of culture difference*, ed. Frederik Barth, Illinois, 1998 (reimpr. da edição de 1969).

FARINHA, António Dias – “Uma cidade luso-árabe: Silves”, in *Papel das Áreas Regionais na Formação Histórica de Portugal* (Actas do Colóquio), Lisboa, 1975, pp. 259 – 265.

----- *Os xarifes de Marrocos (Notas sobre a expansão portuguesa no Norte de África)*, separata de *Estudos de História de Portugal II*, Lisboa, 1983.

----- *Portugal e Marrocos no séc. XV*, 3 vols. diss. de Doutoramento apresentada à Fac. de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1990.

FEBRER ROMAGUERA, Manuel Vicente - “Consideraciones jurídicas sobre las formas islámicas de explotación de la tierra mantenidas por los mudéjares valencianos”, in *VII Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, 1999, pp. 65-75.

FELIPE, Helena – *Identidad y Onomástica de los beréberes de Al-Andalus*, Madrid, 1997.

FERNANDES, Hermenegildo Nuno Goinhas - *Organização do Espaço e Sistema Social no Alentejo Medieval. O Caso de Beja*, diss. de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1991.

----- “Fronteiras e Reconquista”, in *Portugal Islâmico. Os últimos sinais do Mediterrâneo* (Catálogo de exposição), Lisboa, 1998, pp. 269-276.

----- *Entre Mouros e Cristãos. A Sociedade de Fronteira no Sudoeste Peninsular Interior (Séculos XII-XIII)*, diss. de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2000.

FERNANDEZ Y GONZALEZ, F. - *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, prólogo de Mercedes García - Arenal, Madrid, 1985 (reed. de 1866).

FERRER I MALLOL, Maria Teresa - “La carte de població dels Sarraïns de la Valle d’Aiora (1382)”, in *Sharq Al-Andalus* 3 (1986), pp. 81-94.

----- *Els Sarraïns de la Corona Catalano Aragonesa en el Segle XIV. Segregació i Discriminació*, Barcelona, 1987.

- FERREIRA, Maria da Conceição Falcão – *Uma Rua de Elite na Guimarães Medieval (1376/1520)*, Guimarães, 1989.
- FERRO, João Pedro – *Alenquer Medieval (sécs. XII-XV). Subsídios para o seu estudo*, Cascais, 1996.
- FERRO, M<sup>a</sup>. José Pimenta (=M<sup>a</sup>. José P. Ferro TAVARES) - *Os Judeus em Portugal no Século XIV*, Lisboa, 1979.
- FIERRO, Maribe I- "The *Qādī* as a Ruler", in *Saber Religioso y Poder Político en el Islam. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, 1994, pp.71 – 116.
- "Judíos, cristianos y musulmanes", in *El Retroceso Territorial de Al-Andalus. Almorávides y Almohades – siglos XI al XIII (=Historia de España Ramón Menéndez Pidal, VIII/2)*, coord. e prólogo de Maria Jesús Viguera Molins, 2<sup>a</sup> ed, Madrid, 1998, pp. 523-546,
- "La emigración en el Islam: conceptos antiguos, nuevos problemas", in *Awraq 12* (1991), Madrid, pp. 11-41.
- FISHER, Allan G. B.; FISHER, Humphrey J. - *Slavery and Muslim Society in Africa*, London, 1970.
- FONSECA, Adão – "O Algarve da Reconquista à conjuntura depressiva do séc. XIV", in *O Algarve da Antiguidade aos nossos dias (elementos para a sua história)*, coord. de M<sup>a</sup>. da Graça Maia Marques, Lisboa, 1999, pp. 115-122.
- Fontes da História de al-Andalus e do Gharb*, ed. de Adel Sidarus, Lisboa, 2000.
- FRANJUL, Serafín - "Gitanos y Moriscos: verdad y ficción", in *VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, vol. I, Teruel, 2002, pp.7-23.
- FREITAS, Judite Antonieta Gonçalves de Freitas - *A Burocracia do "Eloquente" (1433 - 1438). Os textos, as normas, as gentes*, Cascais, 1996.
- FREIRE, Anselmo Braancamp - *Brasões da Sala de Sintra*, 3 vols., Apresentação e Apêndices de Luís Bivar Guerra, Lisboa, 1973 [ed. facsimilada].
- FYZEE, A.A. Asaaf – *Outlines of Muhammadan Law*, 4<sup>a</sup> ed., Dehli, 1981.
- GARCÍA ARANCÓN, M.<sup>a</sup> Raquel - "Algumas precissiones sobre la fiscalidad de los mudéjares navarros", in *V Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, 1991, pp 241-250.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes – "Dos documentos sobre los moros de Uclés en 1501", in *Al-Andalus XLII* (1977), pp. 167-181.

- "Rapports entre les groupes dans la Péninsule Ibérique. Les conversions des juifs à l'islam (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)", in *Minorités Religieuses dans l'Espagne Médiévale. Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 63-64 (1992), ed. Manuela Marín e Joséph Pérez, pp. 91-102.
- "Moriscos – estado de la cuestión", in *Islão minoritário na Península Ibérica*, ed. de Adel Sidarus, Lisboa, 2001, pp. 45-66,
- Idem e LEROY, Béatrice – *Moros y judíos en Navarra en la Baja Edad Media*, Madrid, 1984.
- GARCIA-BELLIDO, Javier; DIEGO, García de – "Principios y reglas morfológicas de la ciudad islámica", in *Qurtuba 2* (1997), pp. 59 - 86.
- "Morfogéneses de la ciudad islámica: algunas cuestiones abiertas y ciertas propuestas explicativas", in *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques, Actes recueilles et préparés par Patrice Cressier et Jean-Pierre Van Staëvel*, Madrid, 2000, pp. 243-283.
- GARCÍA MARCO, Francisco Javier - *Las comunidades mudéjares de la comarca de Calatayud en el siglo XIV*, Catalayud, 1993.
- GASPAR, Jorge - *A área de influência de Évora, sistema de funções e lugares centrais*, Lisboa, 1972.
- GELLNER, Ernest – *Nations and Nationalism*, Oxford, 1998.
- GLICK, Thomas F. - *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton-New Jersey, 1979.
- GODINHO, Vitorino Magalhães – "O naufrágio da memória nacional e a Nação no horizonte do marketing", in *A Memória da Nação. Colóquio do Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia realizado na Fundação Calouste Gulbenkian 7-9 Outubro*, organização Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto, Lisboa, 1991, pp. 15-28.
- GOES, Manuel Lourenço Casteleiro de – *Beja. XX séculos de História de uma cidade*, Beja, 1999.
- GOLDHIZER, Ignaz – *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton-New Jersey, 1981.
- GOODY, Jack – *A lógica da escrita e a organização da sociedade*, Lisboa, 1987.
- *Família e Casamento na Europa*, Oeiras, 1995.
- GOMES, Saul António – "A mouraria de Leiria. Problemas sobre a presença moura no centro do país", in *Estudos Orientais II* (1991), pp. 155 – 177.



- “Grupos Étnico-Religiosos e Estrangeiros”, in *Portugal em Definição de Fronteiras: do Condado Portucalese à Crise do Séc. XIV*, coordenação de Maria Helena da Cruz Coelho e Armando Luís de Carvalho Homem, (= *Nova História de Portugal*, vol. III, dir. de Joel Serrão e A.H. de Oliveira Marques), Lisboa, 1996, pp. 309 – 383.
- “Um formulário monástico português medieval: o manuscrito alcobacense 47 da BNL”, in *Estudos de Diplomática Portuguesa*, Lisboa, 2001, pp. 191- 232
- GÓMEZ VOZMEDIANO, Miguel F.- *Mudéjares y Moriscos en el Campo de Calatrava*, Ciudad Real, 2000.
- GONÇALVES, Iria – *Pedidos e Empréstimos em Portugal durante a Idade Média*, Lisboa, 1964.
- *Imagens do Mundo Medieval*, Lisboa, 1988.
- *Onomástica pessoal da Lisboa de Quinhentos*, separata de *Boletim Cultural da Junta Distrital de Lisboa* 79-80, II série, Lisboa, 1973-1974.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel -“Andalucía en tiempos de Alfonso X. Estudio Histórico”, in *Diplomatario Andaluz de Alfonso X*, ed. M. González Jiménez, Sevilla, 1991, pp. XXIX – CCI.
- “Fiscalidad regia y señorial entre los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV)”, in *V Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, 1991, pp. 221-239
- GRANJA, Fernando de la – “A propósito del nombre Muhammad y sus variantes en Occidente”, in *Al-Andalus* XXXIII (1969), pp. 231-240.
- “El problema del mudejarismo en la lengua y en la literatura”, in *Qurtuba*, 3 (1998), pp. 184-194.
- GUERREIRO, M. Viegas – “Mouros”, in *Dicionário de História de Portugal*, dir. de Joel Serrão, vol. IV, Porto, [imp.1981], pp. 352- 354.
- GUICHARD, Pierre - *Al-Andalus.Estrutura Antropologica de una Sociedad Islamica en Occidente*, Barcelona, 1976.
- *Estudios sobre historia medieval*, Valencia, 1987.
- *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XIe-XIIIe)*, II tomos, Damas, 1990-1991.
- “Linhagem e alianças na Espanha muçulmana”, in *História da Família. Tempos Medievais: Ocidente, Oriente*, direcção de André Burguière,

- Christianne Klapish-Zuber, Martine Segalen e Françoise Zonabend, 2<sup>o</sup> vol., Lisboa, 1997, pp. 56-62.
- "La trajectoire historique des mozarabes d'Espagne", in *Mutations d'identités en Méditerranée – Moyen Âge et Époque Contemporaine*, dir. de Henri Bresc et Catherine Veauvy, Paris, 2000, pp. 111-121.
- Idem & BAZZANA, André; CRESSIER, Patrice - *Les Châteaux Ruraux d'Al-Andalus. Histoire et Archéologie des Ḥusūn du Sud-Est de l'Espagne*, Madrid, 1988.
- HAGGAR, Soha Abboud – "Leyes musulmanas y fiscalidad mudéjar", in *Finanzas y Fiscalidad Municipal.V Congreso de Estudios Medievales*, Ávila, 1997, pp.167-205.
- *El Tratado Jurídico de Al-Tafrī de Ibn Ḡallāb. Manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra (Zaragoza)*, 2 vols., Zaragoza, 1999.
- HARVEY, L. P., "When Portugal expelled its remaining Muslims (1497)", in *Portuguese Studies II* (1995), London, pp. 1 – 14.
- HEERS, Jacques - *Escravos e escravidão doméstica na Idade Média*, Lisboa, 1983.
- HERCULANO, Alexandre – *História de Portugal. Desde o começo da monarquia até o fim do reinado de Afonso III*, 4 tomos, Notas críticas de José Mattoso, Lisboa, 1980-1981.
- HESPANHA, António Manuel – *História das Instituições: Épocas Medieval e Moderna*, Coimbra, 1982.
- HINOJOSA MONTALVO, José, - *La morería de Elche en la Edad Media*, Teruel, 1994.
- "La economía de los mudéjares: estado de la cuestión", in *VII Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, 1999, pp.7-26.
- *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, 2 vols., Teruel, 2002.
- HOMEM, Armando Luís de Carvalho – *O Desembargo Régio (1320 – 1433)*, Porto, 1990.
- HUICI MIRANDA, Ambrosio – *História política del Imperio Almohade*, tomo I, estudo preliminar por Emilio Molina López e Vicente Carlos Navarro Oltra, Granada, 2000 [ed. facsímil].
- IDRIS, Hady Roger - "Le mariage en Occident Musulman d'après un choix de fatwās médiévales extraites du *Mi 'yār* d'al Wanšariši", in *Studia Islamica* XXXI (1970), pp. 157-167.

- "Le mariage en Occident Musulman. Analyse de fatwās médiévales extraites du *Mi<sup>c</sup>yār d'al Wanšariši*", in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 12 (1972), pp. 45-62; *idem*, 17 (1974), pp. 71-105; *idem*, 25 (1978), pp. 119-138.
- IRIA, Alberto – *O Algarve e os Descobrimentos (=Descobrimentos Portugueses: Documentos para a sua História, publicação e prefácio de João Martins da Silva Marques, Vol. II / Tomos I e II)*, 2 tomos, Lisboa, 1988 [reprodução fac-similada de 1956].
- *O Algarve nas Cortes medievais portuguesas do século XIV (Subsídios para a sua história)*, Lisboa, 1982.
- *O Algarve nas Cortes medievais portuguesas do século XV (Subsídios para a sua história)*, Lisboa, 1990.
- Islão Minoritário na Península Ibérica*, ed. Adel Sidarus, Lisboa, 2001.
- KABLY, Mohamed - *Société, Pouvoir et Religion au Maroc à la fin du Moyen-Age (XIV<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 1986.
- KEMNITZ, Eva-Maria von – "A construção de uma nova sociedade: o caso específico da minoria moura", in *Revista de Guimarães* 106 (1996), pp. 161-174.
- KHAWLI, Abdallah – "La famille des Banū Wāzīr dans le Garb d'Al-Andalus au XII et XIII siècles", in *Arqueologia Medieval* 5 (1997), pp. 103 – 115.
- KRUS, Luís – "Tempo de Godos e tempo de Mouros: as memórias da Reconquista", in *O Estudo da História* 2 (1986-7), II série, pp. 59 – 74.
- "Crónica da Conquista do Algarve", in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, organização e coordenação de Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, Lisboa, 1993, p. 176.
- LABARTA, Ana – *La onomástica de los Moriscos Valencianos*, Madrid. 1987.
- "A antroponimia árabe en grafia latina como fuente lingüística", in *EOBA* II (1989), pp. 165-175.
- LACARRA, Jose Maria – "Introduccion al estudio de los mudejares aragoneses", in *I Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Madrid-Teruel, 1981, pp. 17-28
- LADERO QUESADA, Miguel Angel – *Los Mudejares de Castilla en Tiempos de Isabel I*, Valladolid, 1969.
- "Consideraciones sobre Granada en el siglo XIV", in *Anuario de Estudios Medievales* 7 (1970-71), pp. 279-284.

- *Los Mudejares De Castilla y Otros Estudios de Historia Medieval Andaluza*, Granada, 1989.
- *Niebla, de Reino a Condado – Noticias sobre el Algarbe Andaluz en la Baja Edad Media*, Huelva, 1992.
- “Los mudejares de Castilla en la Baja Edad Media”, in *I Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Madrid-Teruel, 1981, pp. 349 – 390.
- Idem & GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel – “La población en la frontera de Gibraltar y el repartimiento de Vejer (siglos XIII a XIV)”, in *Historia. Instituciones. Documentos* 4 (1977), pp. 199 – 316.
- LAGARDERE, Vincent – *Les Almoravides jusq’au règne de Yûsuf B. Tâšfîn (1039-1106)*, Paris, 1989.
- LAMEIRA, Francisco - *Faro: a arte na história da cidade*, Faro, 1999.
- LAPIEDRA GUTIÉRREZ, Eva - *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alicante, 1997.
- “Giraldo Sem Pavor, Alfonso Henríquez y los Almohades”, in *Bataliús. El Reino Taifa de Badajoz. Estudios*, ed. Fernando Díaz Esteban, Madrid, 1996, pp. 147 – 158.
- “Los reyes de Taifas como dhimmíes y su posible repercusión en la terminología referida a los cristianos en las fuentes árabes”, in *Bataliús II. Nuevos Estudios sobre el Reino Taifa de Badajoz.*, ed. Fernando Díaz Esteban, Madrid, 1999 pp. 42 – 59.
- LAVAJO, Joaquim Chorão - “Islão e cristianismo: entre a tolerância e a guerra santa”, in *História Religiosa de Portugal*, direcção de Carlos Moreira de Azevedo, vol. I, Lisboa, 2000, pp. 91 – 133.
- LEDESMA, María Luisa – “La fiscalidad mudéjar en Aragón”, in *V Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, 1991, p. 3- 17.
- *Estudios sobre los mudéjares en Aragón*, Teruel, 1996.
- LÉVI-PROVENÇAL , E. - *Inscriptions Arabes d’Espagne*, Leyde – Paris, 1931.
- LEVY, Reuben – *The social structure of Islam*, Cambridge, 1979.
- LEWIS, Bernard - “Raza y color en el Islam”, in *Al-Andalus XXIII* (1968), pp. 1 - 52.
- *The Muslim Discovery of Europe*, New York – London, 1992.

LOPES, David – *Textos em aljamía portuguesa*, Lisboa, 1897.

----- *Os Árabes na Obra de Alendre Herculano*, separata do *Boletim de Segunda Classe da Academia Real das Ciências de Lisboa*, III e IV, Lisboa, 1911.

----- *Nomes Árabes de Terras Portuguesas*, Lisboa, 1968

LOSA, António - *Os “mouros” de Entre Douro e Minho no séc. XI*, separata de *Bracara Augusta XVI - XVII*, Braga, 1964.

----- “Les ‘Mourarias’ Portugaises au Xve siècle. Un code de droit successoral”, in *Atti del XIII Congresso dell’ ‘Union Européenne d’Arabisants et d’Islamisants’ (Venise 29 sept. – 4 oct. 1986)*, *Quaderni di Studi Arabi* 5-6 (1987-1988), pp. 457-478.

LOURIE, E.- *Crusade and Colonization*, Aldershot, 1990.

LUCINI, M<sup>a</sup>. Mercedes - “Andalusíes en las obras de Brockelmann y Kahhāla”, in *EOBA VII* (1995), pp. 295-375.

MACIAS, Santiago - “Moura na Baixa Idade Média: elementos para um estudo histórico e arqueológico”, in *Arqueologia Medieval* 2 (1993), pp. 127-157.

Idem & BORGES, Artur Goulart de Melo - “Almocavar de Moura – localização e epigrafia”, in *Arqueologia Medieval* 1 (1992), pp. 65 – 69.

MAGALHÃES, Joaquim Romero – *A Conquista do Algarve aos Mouros* (Conferência proferida em Faro no dia 30 de Março de 1985), Faro, 1987.

----- “Uma interpretação da *Crónica da Conquista do Algarve*”, in *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, vol. I, Porto, 1987, pp. 123-133.

----- *O Algarve Económico 1600 – 1773*, Lisboa, 1993.

MALTEZ, M<sup>a</sup>. Teresa Nesbitt Rebelo da Silva (= SILVA, Teresa Rebelo da) - *Os recursos alimentares no Algarve Oriental (séc. XIV)*, diss. de Mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1993.

MANZANO, Miguel Angel - “Onomastica Benimerin: el problema de la legitimidad”, in *EOBA II* (1989), pp. 119 – 136.

----- *La intervención de los Benimerines en la Península Ibérica*, Madrid, 1992.

MARIN PADILHA, Encarnación – “Los moros de Calatorao, lugar aragonés de señorío, en los siglos XIV y XV”, in *Al-Qanṭara IX* (1988), pp. 249-295.

MARÍN, Manuela – “Onomastica árabe en Al-Andalus: *ism ʿalam* y *kunya*”, in *Al-Qanṭara* VII (1983), pp. 131 –149.

----- *Individuo y Sociedad en el Al-Andalus*, Madrid, 1992.

----- “Des migrations forcées: les *ʿulama*’ d’al-Andalus face à la conquête chrétienne”, in *L’Occident Musulman et L’Occident Chrétien au Moyen Âge*, coord. de Mohammed Hammam, 1995, pp. 43-59.

----- “El oficio de la ciencia y otros oficios: en torno a la onomástica de los ulemas andalusíes”, in *EOBA* VII (1995), pp.377-435.

----- “La vida cotidiana”, in *El Retroceso Territorial de Al-Andalus – Almorávides y Almohades – siglos XI al XIII (=Historia de España Ramón Menéndez Pidal, VIII/2)*, coord. e prólogo de Maria Jesús Viguera Molins, 2ª ed, Madrid, 1998, pp.385-433.

----- “L’Algarve médiéval”, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2 (1998), 53<sup>e</sup> Année, pp. 361-381.

----- “Ulemas de Al-Andalus”, in *El saber en Al-Andalus*, ed. Pedro Cano Ávila, Ildfonso Garijo Galán, pp. 151 – 161.

----- *Mujeres en Al-Ándalus*, Madrid, 2000.

----- “Los Ulemas de Beja: formación y desaparición de una elite urbana”, in *Élites e redes clientelares na Idade Média. Problemas Metodológicos. Actas do colóquio*, ed. Filipe Themudo Barata, Lisboa, 2001, pp. 27-44.

Idem & ÁVILA, M<sup>a</sup>. Luisa - “Nómina de sabios de Al-Andalus (430-520/1038-1126)”, in *EOBA* VII (1995), pp. 55-189.

MATEU Y LLOPIS, Felipe – “Nomina de los musulmanes de las montañas del Coll de Rates, del Reino de Valencia en 1409”, in *Al-Andalus* VII (1942), pp. 299 – 335.

MARQUES. A.H. de Oliveira - *A Sociedade Medieval Portuguesa*, 3ª ed., Lisboa, 1974.

----- *Introdução à História da Agricultura em Portugal. A questão cerealífera durante a Idade Média*, 3ª ed., Lisboa, 1978.

----- *Portugal na crise dos séculos XIV e XV (= Nova História de Portugal, vol. IV, dir. de Joel Serrão e A.H. de Oliveira Marques)*, Lisboa, 1986.

----- “O ‘Portugal islâmico’”, in *Portugal: das invasões germânicas à “Reconquista” (= Nova História de Portugal, vol. II, dir. de Joel Serrão e A.H. de Oliveira Marques)*, coordenação de A.H. de Oliveira Marques Lisboa, 1993, pp. 121-249.

- *Novos Ensaio de História Medieval Portuguesa*, Lisboa, 1988.
- MARQUES, José - *Relações entre Portugal e Castela nos finais da Idade Média*, Lisboa, 1994.
- MARTÍNEZ RUIZ, Juan - "Los *laqab* de oficio en la Granada morisca y en la tradición andalusí", in *Al-Qanṭara* XI (1990), pp. 343-365.
- MARTINS, Maria Leonor dos Mártires – *Subsídios para o estudo dos Judeus e dos Mouros nos reinados de D. João I e de D. Duarte*, diss. de Licenciatura apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1961.
- MARTINS, Mário - *Estudos de Cultura Medieval*, Lisboa, 1969.
- MATTOSO, José - *Identificação de um País. Ensaio sobre as origens de Portugal (1096-1325)*, 2 vols., 2ª ed., Lisboa, 1985.
- "Os Moçárabes", in *Revista Lusitana (Nova série)*, 6 (1985), pp. 5-24.
- "Duarte Galvão", in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, organização e coordenação de Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, Lisboa, 1993, pp.224 – 226.
- *O Monaquismo Ibérico e Cluny*, Lisboa, 2002.
- MAZZOLI-GUINTARD, Christine – *Villes d'al Andalus. L'Espagne et le Portugal à l'époque musulmane (VIII-Xve siècle)*, Rennes, 1996.
- (A) *Memória da Nação. Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia realizado na Fundação Calouste Gulbenkian 7-9 Outubro*, organização Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto, Lisboa, 1991.
- MENDES, Joaquim - "Crónica da Tomada de Lisboa aos Mouros e da Fundação do Mosteiro de São Vicente de Lixboa", in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, organização e coordenação de Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, Lisboa, 1993, pp. 176-179.
- MERÊA, M. Paulo – *Evolução dos regimes matrimoniais*, vol. I, Coimbra, 1913.
- "Condição jurídica dos judeus e mouros", in *História de Portugal*, direcção literária de Damião Peres, Vol. II, Barcelos, 1929, pp. 522-524.
- *Estudos de Direito Hispânico Medieval*, Tomos I e II, [Coimbra], 1952-1953.
- MEYERSON, Mark D. – "The war against islam and the Muslims at home: the mudejar predicament in the Kingdom of Valencia during the reign of Fernando 'El Católico'", in *Sharq Al-Andalus* 3 (1986), pp. 103-113.

----- *The Muslims of Valencia in the age of Fernando and Isabel: between coexistence and crusade*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1991.

MIGUEL RODRÍGUEZ, Juan C. de – *La Comunidad Mudéjar de Madrid*, Madrid, 1989.

----- “Los alarifes de la villa de Madrid en la Baja Edad Media”, in *IV Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, 1990, pp. 27-37.

*Minorités Religieuses dans l'Espagne Médiévale, Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 63-64 (1992), ed. de Manuela Marín e Joseph Pérez.

MOLÉNAT, Jean-Pierre – “Permanence de l'influence de la civilisation arabo-islamique dans la Péninsule Ibérique ‘Reconquise’ (XI<sup>e</sup> – XIV<sup>e</sup> siècles) notamment a travers les minorités ‘transculturelles’ (mozarabes et mudéjars) – le cas tolédan et les autres”, in *L'Occident Musulman et l'Occident Chrétien au Moyen Âge*, ed. Mohammed Hamman, Rabat, 1995, pp. 269-282.

----- “Une famille de l'élite mudejare de la couronne de Castille: les Xarafi de Tolède et d'Alcala de Henares”, in *Mélanges Louis Cardaillac*, Tome II, Zaghuan, 1995, pp. 765-772.

----- “Les Mudéjars de Tolède: professions et localisations urbaines”, in *VI Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, 1996, pp. 429-435

----- *Campagnes et Monts de Tolède du XIIe au XIVe Siècle*, Madrid, 1997.

----- “Sur le rôle des almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en Al-Andalus”, in *Al-Qantara* 18/2 (1997), pp. 389 – 413.

----- “Tolède fin XIe-début XIIe siècle. Le problème de la permanence ou de l'émigration des musulmans”, in *De Toledo a Huesca. Sociedades Medievales en Transición a finales del Siglo XI (1080-1100)*, ed. de Carlos Laliena Corbera e Juan F. Utrilla Utrilla, Zaragoza, 1998, pp. 101-111.

----- “L'Élite Mudéjare dans la Péninsule Ibérique Médiévale”, in *Elites e redes clientelares na Idade Média. Problemas Metodológicos. Actas do colóquio*, ed. Filipe Themudo Barata, Lisboa, 2001, pp. 45-54.

----- “Unité et diversité des communautés mudéjares de la Péninsule Ibérique médiévale”, in *Islão Minoritário na Península Ibérica*, ed. de Adel Sidarus, Lisboa, 2001, pp. 19-28.

----- “Communautés musulmanes de Castille et du Portugal. Le cas de Tolède et de Lisbonne”, in *Expansion occidentale (XIe-Xve siècles)*.



*Formes et conséquences. XXXIIIe Congrès de la S.H.M.E.S. (Madrid. Casa de Velásquez, 23-26 mai 2002), Paris, 2003, pp. 215-227.*

----- "Mudéjares, cativos e libertos", in *Toledo, séculos XII-XIII - Muçulmanos, Cristãos e Judeus: o saber e a tolerância*, dir. de Louis Cardaillac, Lisboa, s.d., pp. 106-118.

----- "Os Moçárabes: um exemplo de integração", in *Toledo, séculos XII-XIII - Muçulmanos, Cristãos e Judeus: o saber e a tolerância*, dir. de Louis Cardaillac, Lisboa, s.d., pp. 89-95.

MONTEIRO, João Gouveia – *A Guerra em Portugal nos finais da Idade Média*, Lisboa, 1998.

MORENO, H. C. Baquero – *O casamento no contexto da sociedade portuguesa medieval*, separata de *Bracara Augusta XXXIII*, Braga, 1979.

----- *Os itinerários de El-Rei Dom João I (1384-1433)*, Lisboa, 1988.

----- *Os Mudéjares no Portugal Medieval*, Porto, 1994.

*Muslims under Latin Rule, 1100 – 1300*, ed. James M. Powell, Princeton, 1990.

MUTGÉ I VIVES, J. – *L'aljama sarraïna de LLeida a l'Edat Mitjiana*, Barcelona, 1992.

NASCIMENTO, Aires - *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, Lisboa, 1998.

NOGUEIRA, A.J. – "As instituições e o Direito", in *História de Portugal*, dir. de José H. Saraiva, vol. II, Lisboa, 1983, pp. 773 – 813.

O'CALLAGHAN, Joseph F. – "The Mudejars of Casrille and Portugal in the Twelfth and Thirteenth Centuries", in *Muslims under Latin Rule, 1100 – 1300*, ed. James M. Powell, Princeton, 1990, pp. 11- 56.

O'CONNOR, Isabel Bonet – "En busca d'una minoria perduda: notícies sobre els mudéjars de Xàtiva", in *Sharq Al-Andalus* 12 (1995), pp. 67 – 84.

----- *A Forgotten Community. The Mudéjar Aljama of Xativa: 1250-1327*, Leiden, 2002.

OLIVEIRA, Luís; VIANA, Mário - "A Mouraria de Lisboa no século XV", in *Arqueologia Medieval* 2 (1993), pp.191-209..

ORTEGA, Pascual - "La Fiscalidad Mudéjar en Cataluña", in *V Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, 1991, pp. 171-190.

----- *Musulmanes en Cataluña. Las comunidades musulmanas en las encomiendas templarias y hopsitalarias de Ascó y Miravet (siglos XII-XIV)*, Barcelona, 2000.

- PACHECO, M<sup>a</sup>. Cândida Monteiro – “O sentido da Paz na tradição, e no testemunho da Geração de Avis”, in *Mediaevalia. Textos e Estudos* 7-8 (1995), pp. 499-513.
- PAREJA PAREJA, Francisco Ángel – “Los matrimonios mixtos: una estrategia usada por el poder en el proceso de aculturación cristiana”, in *Qurtuba* 2 (1997), pp. 163 – 173.
- PAVÓN, Basilio – *Ciudades Hispanomusulmanas*, Madrid, 1992.
- PELÁEZ PORTALES, David – *El proceso judicial en la España Musulmana (Siglos VIII- XII)*, Córdoba, 2000.
- PEREIRA, Armando de Sousa - “Avis, viagem a uma vila medieval”, in *Cidade de Évora* 3 (1998/99), 2<sup>a</sup> série, pp. 9 – 35.
- *Representações da guerra na cultura letrada dos séculos XI-XIII: a fronteira hispânica ocidental*, diss. de Mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2000.
- PEREIRA, Paulo - “O problema do mudejarismo”, in *História da Arte Portuguesa*, dir. de Paulo Pereira, vol. II, Lisboa, 1995, pp. 39-42.
- PEREIRA, Teresa Lopes – “Memória cruzadística do feito da tomada de Alcácer (1217)”, in *D. Afonso Henriques e a sua Época. Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*. vol. II, Guimarães, 1997, pp. 321-357.
- *Alcácer do Sal na Idade Média*, Lisboa, 2000
- PICARD, Cristophe - *Le Portugal musulman (VIIIe-XIIIe siècle): L'Occident d'al-Andalus sous domination islamique*, Paris, 2000.
- “L'évolution des localités de l'Algarve du XI<sup>ème</sup> au XIII<sup>ème</sup> siècles”, in *Cahiers d'Histoire* 37 (1992), pp. 3 – 21.
- *La Mer et les Musulmans d'Occident au Moyen Age (VIII<sup>e</sup> - XIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 1997.
- *L' Océan Atlantique musulman: de la conquête arabe à l'époque almohade. Navigation et mise en valeur des côtes d'al-Andalus et du Maghreb occidental (Portugal-Espagne-Maroc)*, Paris, 1997.
- “Les chrétiens mozarabes: encadrement religieux et déclin. L'exemple du Gharb al-Andalus”, in *Mutations d'identités en Méditerranée – Moyen Âge et Époque Contemporaine*, dir. de Henri Bresc et Catherine Veauvy, Paris, 2000, pp.97-110.

- Idem & EDDÉ, Anne-Marie; MICHEAU, Françoise - *Communautés chrétiennes en pays d'Islam - du début du VII<sup>e</sup> siècle au milieu du XI<sup>e</sup>*, 1997.
- PINILLA MELGUIZO, Rafael - "Aportaciones al estudio de la topografía de Córdoba islámica: almacabras", in *Qurtuba 2* (1997), pp. 175 – 214.
- PLANHOL, Xavier de - *Les Fondements Géographiques De L'Histoire De L'Islam*. Paris, 1968.
- *Minorités en Islam - géographie politique et sociale*, Paris, 1997.
- POWERS, David S. - "The Islamic Inheritance System: a Socio-Historical Approach", in *Islamic Family Law*, ed. Chibli Mallat & Jane Connors, London, 1993, pp. 11 – 29.
- PRADALIÉ, Gerard - *Lisboa: Da Reconquista ao fim do século XIII*, Lisboa, 1975.
- RÁBAGO HERNÁNDEZ, Carmén Diaz de - "Mujeres mudéjares en operaciones económicas durante el siglo XV valenciano", in *VII Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, 1999, pp. 55-64.
- REAL, Manuel Luís - "Inovação e resistência: dados recentes sobre a Antiguidade Cristã no Ocidente Peninsular", in *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica/IV Reunião de Arqueologia Cristã Hispànica*, Barcelona, 1995, pp. 17-68.
- REI, António José da Silva Botas Rei – ver REI, António José
- REI, António José - "A epigrafia 'Legalí' do Castelo do Alandroal", in *História 172* (Fevereiro 1994), pp. 80-85.
- *Memória de Espaços e Espaços de Memória – de Al-Râzî a D. Pedro de Barcelos*, diss. de Mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2002.
- REIS, António Matos – *Origens dos Municípios Portugueses*, Lisboa, 1991.
- REILLY, Bernard - *Cristãos e Muçulmanos: a luta pela Península Ibérica*, Lisboa, 1996.
- Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb (siglos XIII-XIV)*, Actas del colóquio (Madrid, 17-18 diciembre 1987), ed. Mercedes García Arenal y María J. Viguera, Madrid, 1988.
- REX, John – *Raça e Etnia*, Lisboa, 1992.
- RIBAS, Rogério de Oliveira - "Práticas religiosas dos mouriscos em Portugal (segundo os processos inquisitoriais)", in *Islão Minoritário na Península Ibérica*, ed. Adel Sidarus, Lisboa, 2001, pp. 67-77.

- RIBEIRO, Orlando – *Portugal: o Mediterrâneo e o Atlântico. Esboço de relações geográficas*, 5ª ed., Lisboa, 1987.
- RIERA FRAU, M<sup>a</sup>. Magdalena – “La onomastica andalusi de *Madinat Mayūrqa* a traves del *Libre del Repartiment*”, in *EOBA II* (1989), pp.177 – 186.
- RODRIGUES, Maria Teresa Campos - *Aspectos da administração municipal de Lisboa no século XV*, separata de *Revista Municipal* 101 a 109, Lisboa, 1968.
- ROLDÁN CASTRO, Fátima – *Niebla Musulmana (siglos VIII-XIII)*, Huelva, 1993.
- “Ibn Mahfúz en Niebla (siglo VII/XIII)”, in *AEA IV* (1993), pp. 161-177.
- RUBIERA MATA, Maria Jesus, “Os primeiros Mouros convertidos ou as primícias da tolerância” in *Toledo, séculos XII-XIII – Muçulmanos, Cristãos e Judeus: o saber e a tolerância*, dir. de Louis Cardaillac, Lisboa, s.d., pp. 96 – 105.
- SALICRÚ I LLUCH, Roser – “Sarrïns desaveïnats d'elx a mitjan segle XV (1449) segons llur propi testimoni: dificultats econòmiques i conflictivitat interna de la Moreria”, in *Sharq al- Andalus* 12 (1995), pp. 23 - 66.
- “Mudéjares y cristianos en el comercio con Berbería: quejas sobre favoritismo fiscal y acusaciones de colaboracionismo mudéjar, una reacción a la defensiva”, in *VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, vol. I, Teruel, 2002, pp. 283-301.
- SANTOS, Armando Vieira - “A Cerâmica em Portugal”, in *Arte Portuguesa – Artes Decorativas*, dir. de João Barreiros, Lisboa, [s.d.], pp. 104-244.
- SAUNDERS, A. C. de C. M. - *A social history of black slaves and freedmen in Portugal 1441 - 1555*, Cambridge, 1982.
- SERRA, Pedro Cunha – *Contribuição topo-antroponímica para o estudo do povoamento do Noroeste peninsular*, Lisboa 1967.
- “Mouros e Mouras”, in *Anais da Academia Portuguesa de História* 29 (1984) , 2ª série, pp. 43-56.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo – *A Historiografia Portuguesa*, 3 vols., Lisboa, 1972-74.
- SIDARUS, Adel – “O Alentejo durante a grande dissidência luso-muçulmana do séc. IX/X”, in *Nós e a História. Actas do Encontro Regional de História*, Évora, 1990, pp. 33-43.

- "Religião e Cultura no extremo Gharb al-Ândalus", in *Portugal Islâmico. Os últimos sinais do Mediterrâneo* (Catálogo de exposição), Lisboa, 1998, pp. 257-263.
- "Novas perspectivas sobre o *Gharb Al-Ândaluz* no tempo de D. Afonso Henriques", in *D. Afonso Henriques e a sua Época, Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, vol. 2, Guimarães, 1997, pp. 249-268.
- Idem & ANTUNES, M. Telles – "Fracção de dinar de Ibn Wazîr de Évora invocando o Emir almorávida Ishaq Ibn 'Ali", in *Nummus XIV-XV* (1991-1992), pp. 41 – 51.
- SILVA, Carlos Guardado - *O Mosteiro de S. Vicente de Fora. A comunidade regrante e o património rural (séculos XII-XIII)*, Lisboa, 2002.
- SILVA, Manuela Santos – "As cidades (sécs. XII-XV)" [e] "Judiarías", in *Portugal Medieval (=História de Portugal: dos Tempos Pré-Históricos aos Nossos Dias, dir. de João Medina, vol. III)*, [Amadora], 1995, pp. 249 – 312, 337-339.
- SILVA, Teresa Rebelo (= MALTEZ, M<sup>a</sup>. Teresa Nesbitt Rebelo da Silva) - "Azenhas e moinhos no Algarve. Segunda metade do século XIII e século XIV", in *Arqueologia Medieval* 6 (1999), pp. 213 – 223.
- SIMÕES, J.M. dos Santos - *Azulejaria em Portugal nos séculos XV e XVI*, Lisboa, 1969.
- SMITH, Anthony D. - *A Identidade Nacional*, Lisboa, 1997.
- SOUSA, Armindo de - *As Cortes Medievais Portuguesas (1385 - 1490)*, 2 vols. Porto. 1990.
- SOUSA, Ivo Carneiro de - "Etnicidade e nacionalismo: uma proposta de quadro teórico", in *Africana Studia* 1 (1990), pp. 109-122.
- SPELLBERG, D. A. - *Politics, Gender and the Islamic Past. The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr*, New York, 1994.
- SUAREZ FERNANDEZ, Luis - *Judios Españoles en la Edad Media*, Madrid, 1980.
- SUBLET Jacqueline - *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris, 1991.
- TAPIA SÁNCHEZ, Serafín de - *La comunidad morisca de Avila*, Salamanca, 1991.

TAVARES, M<sup>a</sup>. José Ferro – “Judeus e Mouros no Portugal dos Séculos XIV e XV (Tentativa de estudo comparativo)”, in *Revista de História Económica e Social* 9 (Janeiro-Junho 1982), pp. 75 - 89.

----- *Os Judeus em Portugal no Século XV*, 2 vols., Lisboa, 1982-1984.

----- *Judaísmo e Inquisição. Estudos*, Lisboa, 1987.

----- “Finanças e fiscalidade das comunas judaicas peninsulares”, in *Finanzas y Fiscalidad Municipal. V Congreso de Estudios Medievales*, Ávila, 1997, pp.135-166.

----- “O difícil diálogo entre judaísmo e cristianismo”, in *História Religiosa de Portugal*, direcção de Carlos Moreira de Azevedo, vol. I, Lisboa, 2000, pp. 53-89.

TERAN SANCHEZ, Antonio Collantes de – “La aljama mudéjar de Sevilla”, in *Al-Andalus* XLIII (1978), pp. 143-162.

----- “Los mudejares sevillanos”, in *I Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Madrid-Teruel, 1981, pp. 225 –235.

TERÈS SÁDABA, Elías – “Linajes árabes en al-Andalus, según la ‘Ŷamhara’ de Ibn Hāzm”, in *Al-Andalus* XXII (1957), pp. 55-111 e 337-376.

----- “Antroponimia hispanoárabe (reflejada por las fuentes latino-romances)”, in *AEA* I (1990), Madrid, pp. 129-186; *idem*, II (1991), pp. 13-34; *idem*, III (1992), pp. 11 – 36.

TERRÓN ALBARRÁN, Manuel - “Aproximación a la prosografía del reino taifa de Badajoz: las fronteiras y el territorio”, in *Bataliús.El Reino Taifa de Badajoz. Estudios*, ed. Fernando Díaz Esteban, Madrid, 1996, pp. 233 – 256.

TILLEY, Christopher – *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments*, Oxford-Providence USA, 1994.

*Toledo, séculos XII-XIII - Muçulmanos, Cristãos e Judeus: o saber e a tolerância*, dir. de Louis Cardaillac, Lisboa, 1996.

TORREMOCHA SILVA, Antonio - *Algeciras entre la Cristiandad y el Islam*, Algeciras, 1994.

TORRES FONTES, Juan – *Repartimiento de Lorca*, Murcia, 1994.

*L’urbanisme dans l’Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*, Actes recueillies et préparés par Patrice Cressier et Jean-Pierre Van Staëvel, Madrid, 2000.

URVOY, Dominique – *El mundo de los ulemas andaluces del siglo V/XI al VIII/XIII. Estudio sociológico*, Madrid, 1983.

WIEGERS, G. - *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado. Yça of Segovia. His antecedents and successors*, Leiden, 1994

VALLVÉ BERMEJO, Joaquín – “Sobre el repartimiento de Comares (Málaga)”, in *Al-Andalus XXXIX* (1974), pp. 256-272.

----- *La división territorial de la Espanã Musulmana*, Madrid, 1986.

----- “La emigración andalusí al Magreb en el siglo XIII (despoblación y repoblación en Al-Andalus)”, in *Relaciones de La Península Ibérica con el Magreb (siglos XIII-XIV). Actas del Coloquio*, ed. Mercedes García-Arenal y M<sup>a</sup>. de Jesus Viguera, Madrid, 1988, pp. 87-130.

----- *Al-Andalus: sociedad e instituciones*, Madrid, 1999.

VELOSO; Francisco José – “Nomes de muçulmanos portugueses”, in *Boletim da Sociedade de Língua Portuguesa XIX/2* (Fevereiro de 1968), p. 79; *idem*, XIX,/11 (Novembro de 1968), pp. 397-398; *idem*, XXI/ 3 (Março de 1969), pp. 95-96.

VARGAS, José Manuel - “O património das Ordens Militares em Lisboa, Sintra e Torres Vedras, segundo uma inquirição do reinado de Afonso II”, in *Ordens Militares: guerra, religião, poder e cultura. Actas do III Encontro sobre Ordens Militares*, vol. II, Lisboa, 1999, pp. 105-130.

VENTURA, Margarida Garcez - *Igreja e Poder no Século XV - Dinastia de Avis e Liberdades Eclesiásticas (1385 - 1450)*, Lisboa, 1997.

VASCONCELOS, J. Leite de – *Antroponímia Portuguesa*, Lisboa, 1928.

----- *Etnografia Portuguesa. Tentame de sistematização*, vol. IV, ampliado com nova informação de M. Viegas Guerreiro, notícia introdutória, notas e conclusão de Orlando Ribeiro, Lisboa, 1982.

VIDAL CASTRO, Francisco – “Venta de caballerías en el Toledo taifa y cristiano (ss. XI - XII): dos demandas judiciales desde Valencia y Córdoba”, in *Qurṭuba*, 2 (1997), pp. 215 - 247.

VIGARELLO, Georges - *O Limpo e o Sujo. A Higiene do Corpo desde a Idade Média*, Lisboa, 1988.

VIGUERA MOLINS, Maria Jesús – “Partición de herencia entre una familia mudéjar de Medinaceli”, in *Al-Qanṭara* 3 (1982), pp. 73-1333.

----- “Les Mudéjars et leurs documents écrits en arabe”, in *Minorités Religieuses dans l’Espagne Médiévale. Revue du Monde Musulman et*

de la *Mediterranée* 63-64 (1992), ed. Manuela Marín e Joséph Pérez, pp.155-163.

----- "Historia Política", in *El Retroceso Territorial de Al-Andalus. Almorávides y Almohades – siglos XI al XIII* (=Historia de España Ramón Menéndez Pidal, VIII/2), coord. e prólogo de Maria Jesús Viguera Molins, 2ª ed, Madrid, 1998, pp. 41-123.

----- "El 'Reino' de Badajoz en el *Mugrib* de Ibn Sa'íd", in *Bataliús II. Nuevos Estudios sobre el Reino Taifa de Badajoz.*, ed. Fernando Días Esteban, Madrid, 1999, pp. 225-248.

VILAR, Hermínia - *As dimensões de um poder. A Diocese de Évora na Idade Média*, Lisboa, 1999.

VITERBO, Sousa – *Artes e Artistas em Portugal. Contribuição para a história das artes e indústrias portuguesas*, Lisboa, 1892.

----- *Artes Industriais e indústrias portuguesas. Tapeçaria*, Coimbra, 1902.

----- "Ocorrências da vida mourisca", in *Arquivo Histórico Português V* (1907), pp. 81-93, 161-170, 247-265.

----- *Subsídios para a História da Música em Portugal*, Coimbra, 1932.

ZOMEÑO, Amalia – *Dote y matrimonio en Al-Andalus y el Norte de África – Estudio sobre la jurisprudencia islámica medieval*, Madrid, 2000.

----- "Donaciones matrimoniales y transmisión de propiedades inmuebles: estudio del contenido de la *siyāqa* y la *niḥla* en al-Andalus", in *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*, Actes recueilles et préparés par Patrice Cressier et Jean-Pierre Van Staëvel, Madrid, 2000, pp. 75-99.



# Anexo

**Abreviaturas dos Quadros:**

*AIIIP-T* – Sousa Viterbo, *Artes Industriais e indústrias portuguesas. Tapeçaria*, Coimbra, 1902.

*CP* – *Chancelarias Portuguesas*

*DCRARM* - *Documentos das Chancelarias Reais anteriores a 1531 relativas a Marrocos*, 2 tomos, ed. de Pedro de Azevedo, Lisboa, 1915-1934.

*DP* - *Descobrimientos Portugueses: Documentos para a sua história*, publicação e prefácio de João Martins da Silva Marques, 3 vols. em 6 t., Lisboa, 1988 [reprodução fac-similada de 1944]

fº - filho

*LAS* - *Livro do Almojarifado de Silves (Século XV)*, identificação e transcrição de Maria José da Silva Leal, Lisboa, 1989,

*MH* - *Monumenta Henricina*, 12 vols., Coimbra, 1960-1971.

### Quadro 1 – Saídas do Reino sem autorização régia

Local: Avis									
Data	Destino	Nome	Regresso	Doação dos bens			Bens	Fonte	
				Usufrutuário	Estatuto Social / Profissão	Condições			
1365	Terra de Mouros	Fatos, viúva de Azmede, e seus netos		D. Teresa Lourenço			Umhas casas na mouraria de Avis e duas casas na vila  A terça parte de uma courela de herdade, no termo da vila, que chamam Arcediago e uma courela de herdade, também no termo, que chamam Pero Fulcoz  Cinquenta vacas e 30 cabras	Chanc. de D. Pedro, doc. nº 1020, pp. 483 - 484	
1382	Castela	Azmede, f. de Afea <sup>1</sup>		D. Vasco Porcalho	Comenda-dor-mor de Avis	De jure e herdade		IAN/TT, Chanc. de D. Fernando, livro 3, fl. 31	

<sup>1</sup> O mouro obteve carta de perdão pelo assassinio de Omar, com condição de voltar de Castela, onde se encontrava homiziado, o que não fez, ai continuando em "desserviço" do rei português.

## Anexo – Quadro1

Local: Elvas									
Data	Destino	Nome	Regresso	Doação dos bens			Bens	Fonte	
				Usufrutuário	Estatuto Social / Profissão	Condições			
1444	Castela	Adela <sup>2</sup>		Rui de Brito	Fidalgo	Venda dos bens a mouro num período de um ano e um dia		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 24, fl. 46	
1446	Castela	Mafamede Futuro		Diego Lopes	Escrivão da câmara do rei	Venda dos bens a mouro num período de um ano		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 5, fl. 74	
1453	Castela	Ali Lix, sua mulher e filhos						IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 10, fl. 109	
1454	Castela	Azmede Gordo e Sapa		Álvoro Cerveira	Escudeiro	Venda dos bens a mouro num período de um ano		DCRRM, II, doc. 208, pp. 214 – 215	
1462	Castela	Iça Infante e sua mulher		Mafamede Xoi		De jure e herdade		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 1, fl. 100 v.	
1471	Castela (Mérica) <sup>3</sup>	Moreima f. de Brafome Palurdo		Álvoro Dias	Amo do fidalgo Lopo de Sousa			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 16, fl. 127 v.	

2 O mouro levou consigo "soma de gados mercadorias e outras cousas", sem tendo licença régia.

3 A moura vivia em Mérida, onde casara com Xame

Local: Evas							
Data	Destino	Nome	Regresso	Doação dos bens			Fonte
				Usufrutuário	Estatuto Social / Profissão	Condições	
1473 <sup>4</sup>	Granada <sup>5</sup>	Brafeme		Xoai			IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 10, fl. 46 v.
1475	Castela	Focem Sirgo		Azeite Fidalgo			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 30, fl. 66 v.
1480	Castela	Aixa Palmada		Mestre Ale (cunhado de Aixá)			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 32, fl. 67

4 O diploma apresenta esta data, embora inserto na Chancelaria de D. João II. No início o escrivão pôs o nome de D. Afonso, para depois riscar e substituir por D. João.

5 O mouro fora primeiro para Castela, para daí seguir para Granada "onde ora vive".

## Anexo – Quadro1

Local: Évora									
Data	Destino	Nome	Regresso	Doação dos bens			Bens	Fonte	
				Usufrutuário	Estatuto Social / Profissão	Condições			
1450	Castela	Çaide e sua família						IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 34, fl. 49	
1450	Castela	Ali (sobrinho de Çaide)	X					IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 34, fl. 49	
1455	Castela	Aziza		D. Vasco de Ataíde	Prior do Hospital	Venda dos bens a mouro num período de um ano e dia		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 15, fl. 43	
1468	Granada	Mafamede Patana	X					IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 28, fl. 125 v.	
1472	Granada	Focem (filho de Muja) <sup>6</sup>		Fernão das Naus <sup>7</sup>	Moço da Câmara do Rei	Venda dos bens a mouro [num período de um ano] <sup>8</sup>	Bens legados por morte de sua mãe.	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 29, fl. 212 v.	

6 Fuga por homicídio de um mouro

7 Os bens de Focem (Fusayn) tinham ficado na posse de sua irmã Moreima (Murayma), por morte da mãe, Muja (Muhga), o que contrariava a ordenação geral do Reino.

8 Falta o pergaminho da parte final do diploma, aparecendo a cláusula já depois do escatolo.

## Anexo – Quadro1

Local: Évora						
Data	Destino	Nome	Regresso	Doação dos bens		Fonte
				Usufrutuário	Estatuto Social / Profissão	
1473	Granada	Adela Cigarro		Gil Gonçalves	Escudeiro do rei	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 33, fl. 216 v.

Local: Lisboa						
Data	Destino	Nome	Regresso	Doação dos bens		Fonte
				Usufrutuário	Estatuto Social / Profissão	
1306	Além-Mar	Zeina		Fátima, m. de Farrachy, ferreiro	Moura da Rainha	Em sua vida
1374	Além-Mar	Jufez Cachado		João Eanes	Vedor da Fazenda	De jure e herdade
1412	Terra de Mouros	Focem Alcouvim				Quarto de uma casa no Arrebalde, com o seu foro de 5 soldos
						Metade de um casal em termo de Sintra
						I.A.N./T.T, Most. de Chelas, maço 2, doc. 23
						IAN/TT, Chanc. de D. Dinis, livro 3, fl. 52 v.
						IAN/TT, Most. de Alcobaça, maço 63, doc. 11

## Anexo – Quadro1

Local: Lisboa									
Data	Destino	Nome	Regresso	Doação dos bens			Bens	Fonte	
				Usufrutuário	Estatuto Social / Profissão	Condições			
1444	Granada	Focem Picom <sup>9</sup>		Dr. Lopo Vasques de Serpa	Corregedor de Lisboa	Venda dos bens a mouro num período de um ano e dia	Umás casas na cidade	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 25, fl. 10	
1451	Terra de Mouros	Braforme Santolai		Diogo Afonso	Escrivão da Chancelaria			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 3, fl. 75 v.; DCRAM, vol. II, pp. 93-94	
1455	Castela (Alcântara)	Ale	X					IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 15, fl. 68	
1463	Castela	Braforme Abranteiro		Faras				IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 9, fl. 33 v.	
1471		Abraão meque, f. de Omar Capelão		Pero Lourenço			Uma courela de vinha na Panasqueira	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 16, fl. 103 v.	

---

<sup>9</sup> Homiziu-se por ter acutilado um muçulmano em Santarém



## Anexo – Quadro1

Local: Lisboa							
Data	Destino	Nome	Regresso	Doação dos bens			Fonte
				Usufrutuário	Estatuto Social / Profissão	Condições	
1487	Castela	Mafamede Abicaire, sapateiro, e s. m. <sup>10</sup>		João Lobato	Escudeiro do rei		IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 19, fls. 135-135 v.

Local: Moura							
Data	Destino	Nome	Regresso	Doação dos bens			Fonte
				Usufrutuário	Estatuto Social / Profissão	Condições	
1451	Reino de Granada	Mafamede Çadim	X				IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 11, fl. 83 v.
1454	Terra de Mouros	Azmede		Pero de Moura	Fidalgo	De jure e herdade; venda a mouros, no período de um ano	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 15, fl. 152.; DCRARM, II, doc. 276, p. 235 – 236

---

10 A fuga deveu-se a um homizio que tinham cometido.

## Anexo – Quadro 1

Local: Moura								
Data	Destino	Nome	Regresso	Doação dos bens			Bens	Fonte
				Usufrutuário	Estatuto Social / Profissão	Condições		
1486		Azmede		Mafamede (da Mourania de Beja)			Oliveiras "e outras" em Beja e Moura, no valor de 5 ou 6 mil rs.	IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 19, fl. 17

Local: Santarém								
Data	Destino	Nome	Regresso	Doação dos bens			Bens	Fonte
				Usufrutuário	Estatuto Social / Profissão	Condições		
1463	Granada	Mafamede Galego		Irmãos de Mafamede Galego			Bens legados por morte de sua mãe.	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 9, fl. 161 v.
1468	Granada	Armeiro Castelão		Lopo de Almeida	Do conselho régio e vedor da Fazenda			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 28, fl. 1 v.
468	Casteia	Adela Barzom		Infanta D. Beatriz	Tia do rei			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 28, fl. 32 v.

## Anexo – Quadro1

Local: Setúbal							
Data	Destino	Nome	Regresso	Doação dos bens		Bens	Fonte
				Usufrutuário	Estatuto Social / Profissão		
1487	Terra de Mouros	Bonombre e dois filhos mancebos, solteiros		Mafamede Cambro (morador em Santarém)		2 courelas de vinha no termo de Palmela <sup>11</sup>	IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 19, fl. 159

## Algarve

Local: Faro							
Data	Destino	Nome	Regresso	Doação dos bens		Bens	Fonte
				Usufrutuário	Estatuto Social / Profissão		
1394	Além-Mar	Chape Montrom Belazim Buscavida <sup>12</sup>		João das Regras	Do conselho do rei	De juro e herdade	IAN/TT, Guadiana, 8, fl. 243

<sup>11</sup> O mouro tinha-as vendido a Moreima (Murayma) e a seu marido Ale (Ali), o que não podia fazer por ordenação geral do Reino.

<sup>12</sup> A doação recaí sobre estes mouros de Faro conjuntamente com Adela (Abd Alláh), de Tavira.

## Anexo – Quadro1

Local: Faro									
Data	Destino	Nome	Regresso	Doação dos bens			Bens	Fonte	
				Usufrutuário	Estatuto Social / Profissão	Condições			
1396 <sup>13</sup>		(Mouros)		Gil Eanes	Corregedor	De juro e herdade	Bens de raiz	DCRARM, I, p. 482; MH, V, doc. 53, p. 123-124	
1445 <sup>14</sup>	Terra de Mouros	Fazuada		Pedro Barreto	Fidalgo da casa do regente D. Pedro	Venda a mouros, no período de um ano	Vinha em Garganta	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 5, fls. 1 - 1 v.; DCRARM, II, doc. 232, p. 270-271	
							Courela de vinha em Galvária, foreira a Faião Aliote, judeu, em 40 rs.		
							Courela de vinha com figueiras em Garganta, foreira a herdeiros de Pero Afonso de Ancora em 50 rs.		
		Brafome Pinto					Courela de vinha em Galvava		

13 Data da homologação régia de doação dos bens, que fora outorgada por D. Fernando e que D. Duarte confirma aos herdeiros de Gil Eanes, contanto que passem a pagar a dízima dos sítos bens (1434-XII-23)

14 A fuga havia-se verificado 7 ou 8 anos antes.

## Anexo – Quadro1

Local: Faro										
Data	Destino	Nome			Regresso	Doação dos bens			Bens	Fonte
						Usufrutuário	Estatuto Social / Profissão	Condições		
1445	Terra de Mouros	Mafomedes Telillio				Fernão Barreto	Cavaleiro, corregedor da comarca do Algarve	Venda a mouros, no período de um ano		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 25, fl. 90 v.
		Mafomedes Albiar								
		Abiul								
1452	Terra de Mouros	Brafome Faznado de Anbroandre				Martim Vaz	Escrivão do Almoxarifado de Faro	Venda a mouros, no período de um ano		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 12, fl. 24; DCRARM, II, doc. 102, pp. 105 - 106
		Pinto								
		Sabona								
1452 <sup>15</sup>	Terra de Mouros	Mafamede, filho de Azmede				Marco Lomelim, genovés, morador em Lisboa	Mercador	Venda a mouros, no período de um ano		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 4, fl. 28; DCRARM, II, doc. 107, p. 111-112

---

15 A fuga havia-se verificado 8 anos antes.

## Anexo – Quadro1

Local: Loulé									
Data	Destino	Nome	Regresso			Doação dos bens		Bens	Fonte
			Usufrutuário	Estatuto Social / Profissão	Condições				
1464	Castela	Ali Pachim			Pedro de Alcáçova	Escudeiro da casa do rei, escrivão da fazenda da Guiné			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 8, fl. 178
		Mafamede Rabalo							
		Mafarriche Rebolo							
		Omar Leve e seus 4 filhos <sup>16</sup>							

---

<sup>16</sup> Fugiram "em companhia de garçia anes castelhana d'enxariz".

Local: Silves							
Data	Destino	Nome	Regresso	Doação dos bens			Fonte
				Usufrutuário	Estatuto Social / Profissão	Condições	
1471	Além-mar	Azeites					LAS, p. 36
1471	Terra de Mouros	[um mouro]					LAS, p. 60

Local: Tavira							
Data	Destino	Nome	Regresso	Doação dos bens			Fonte
				Usufrutuário	Estatuto Social / Profissão	Condições	
1370	Além-Mar	Fotea		Afonso Ramos		Em préstamo	IAN/TT, Chanc. de D. Fernando, livro 1, fl. 132; DP, II, p. 408
1384	Terra de Mouros	Focern Figueira, os filhos de Azeite, e Moharnede Toburinho, oleiro		Rodrigo Afonso de Aragão			IAN/TT, Chanc. de D. João I, livro 1, fl. 21 v.; DP, supl. ao vol. I, doc. 497, p. 423

## Anexo – Quadro1

Local: Tavira										
Data	Destino	Nome	Regresso			Doação dos bens			Bens	Fonte
			Usufrutuário	Estatuto Social / Profissão	Condições	Usufrutuário	Do conselho do rei	De juro e herdade		
1385	Terra de Mouros	Bofar			Gil Eanes					IAN/TT, Guadiana, 8, fls. 240 v. - 241
		Adela 1ª de Brafoeme Longo								
		Mafamede de Loulé								
		Pardal								
		Adivede Mordela								
		Brafoeme 1ª de Mafamede								
		Ale 1ª de Sea								
1394	Além-Mar	Adela 17			Dr. João das Regras	Do conselho do rei	De juro e herdade		IAN/TT, Guadiana, 8, fl. 243	

---

17 Os seus bens são doados em conjunto com os de outros mouros de Faro.



## Anexo – Quadro1

Local: S/ Indicação									
Data	Destino	Nome	Regresso	Doação dos bens			Bens	Fonte	
				Usufrutuário	Estatuto Social / Profissão	Condições			
1446	Castela	Papudo						IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 5, fl. 82	
1472 <sup>18</sup>	Partes de África	Azmede Çadim	X					IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 33, fl. 216 v.	

---

<sup>18</sup>Data da carta régia de perdão, que o autoriza a residir no Reino, livrando-o de qualquer pena pela sua fuga, 5 anos antes.

Quadro 2 - Doação dos direitos reais

Local: Alcácer do Sal / Setúbal					
Data	Doação		Usufrutuário		Fonte
	Data	Confirmação	Nome	Estatuto Social	
	1369-V-20		Pedro Eanes de Lobato	Cavaleiro; vassalo do rei	I.A.N./T.T., Chanc. de D. João I, livro 2, fl. 49; livro 5, fs. 49 v. - 50
			Bens		
			Designação	Condições	
			Todos os direitos, foros e rendas régios, das mourarias de Setúbal e Alcácer.	Em préstamo	

Local: Beja					
Data	Doação		Usufrutuário		Fonte
	Data	Confirmação	Nome	Estatuto Social	
	(ant. 1443)		D. Nuno Álvares Pereira	Condestável	I.A.N./T.T. Livro 3 de Místicos, fs. 182 v.-183
			D. Fernando	Conde de Arraiolos e futuro 2º duque de Bragança	
		1443-I-30	D. Fernando	Conde de Arraiolos e futuro 2º duque de Bragança	I.A.N./T.T. Livro 4 de Místicos, fs. 91-93
			D. Álvaro	Filho de D. Fernando, 2º Duque de Bragança	
(ant. 1486)			D. Vasco Coutinho <sup>2</sup>	Conde de Borba	I.A.N./T.T., Chanc. de D. João II, livro 1, fs. 61 – 61 v.
			Bens		
			Designação	Condições	
			Renda da mouraria e heranças dos mouros que morrem sem herdeiros		
			Renda da mouraria		
			Herança dos mouros que morrem sem herdeiros		
			Mouraria e judiaria de Beja, e judiaria de Campo Maior [entre outros]		
			Direitos da judiaria e mouraria de Beja [entre outros]		

<sup>1</sup> Data da confirmação régia da doação de seu pai, o duque de Bragança, das rendas e direitos que tinha na vila de Beja e seu termo.

Local: Beja		Doação		Usufrutuário		Bens		Fonte
Data	Confirmação	Nome	Estatuto Social	Designação	Condições			
1486-III-16		Jorge de Melo	Fidalgo da casa do rei	Direitos da judiaria e mouraria de Beja [entre outros]				I.A.N./T.T., Chanc. de D. João II, livro 1, fls. 61 – 61 v.
1496-VIII-13		D. Álvaro	Filho de D. Fernando, 2º Duque de Bragança					I.A.N./T.T., Livro 4 de Místicos, fls. 91-93

Local: Elvas		Doação		Usufrutuário		Bens		Fonte
Data	Confirmação	Nome	Estatuto Social	Designação	Condições			
1373-VI-20		Gonçalo Martins de Cáceres	Comendador da vila de Elvas	Todos os direitos do almoxarifado de Elvas, entre os quais os direitos dos mouros e das vinhas foreiras				I.A.N./T.T., Chanc. de D. Fernando, livro 1, fl. 125 v.
1379-XII-3		Garcia Afonso	Vassalo do rei	Rendas e direitos dos mouros da dita vila.	Em préstamo			I.A.N./T.T., Chanc. de D. Fernando, livro 2, fl. 51
	1390-IX-4 <sup>3</sup>	Gil Lourenço	Vassalo do rei	Rendas das cabeças dos mouros de Elvas e as 45 libras anuais pelos foros das vinhas				I.A.N./T.T., Chanc. de D. João I, livro 2, fl. 48
1435-III-28		Gonçalo Rodrigues de Abreu	Vassalo do rei	Serviço real da Judiaria, direitos das cabeças e dizimas dos mouros e foros das vinhas que estes trazem que é de 45 libras da moeda antiga <sup>4</sup>	Em préstamo			CP - D. Duarte, I/1, doc. 692, p. 424.

<sup>2</sup> Trocou esses bens pelo castelo do Redondo e a vila de Pavia.

<sup>3</sup> Confirmação de uma doação feita quando D. João era regedor

<sup>4</sup> Em 1433 o monarca dirige uma carta ao almoxarife de Estremoz, mandando que estes bens sejam entregues ao usufrutuário a partir de 1 de Janeiro de 1433, e especificando as 45 libras pagas pelos foros das vinhas, omissos no diploma de doação (I.A.N./T.T., Chanc. de D. Duarte, livro 3, fl.45). A data de oficialização da doação é, não obstante, posterior a este diploma.

Local: Elvas									
Data	Doação		Usufrutuário			Bens		Fonte	
	Data	Confirmação	Nome	Estatuto Social	Designação	Condições			
1453-1-4			Álvaro de Abreu (nº do anterior)	Cavaleiro da casa do Infante D. Henrique	Direita das cabeças e dizimas dos mouros e foros das casas que trazem do rei, que são 45 libras da moeda antiga <sup>5</sup>	Em préstamo	I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 4, fl. 12 v.		
1485			João Lopes Baião	Fidalgo da casa do rei	Rendas e direitos da mouraria <sup>6</sup>		I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 30, fl. 139		
(ant.) 1484			D. Fernando	Duque de Bragança	Direitos da mouraria de Elvas <sup>7</sup>		I.A.N./T.T., Livro 2 de Direitos Reais, fl. 246; Livro 1 de Ocliana, fl. 22; DP, III, doc. 182, pp. 275-76		
1484-VI-10 <sup>8</sup>			Manuel Pessanha		Direitos da mouraria de Elvas [entre outros]	Em sua vida	I.A.N./T.T., Livro 2 de Direitos Reais, fl. 246; Livro 1 de Ocliana, fl. 22; DP, III, doc. 182, pp. 275-76		

<sup>5</sup> Como os havia Gonçalo Rodrigues, seu pai.

<sup>6</sup> Estes encontravam-se, havia certos anos, na posse de Xoai, (Šu<sup>5</sup>ayb) mouro forro, que alegava tê-los arrendado de Álvaro de Abreu, não tendo do rei qualquer confirmação nem autoridade especial para o efeito.

<sup>7</sup> Juntamente com o lugar de Vila Boim.

<sup>8</sup> O diploma é uma carta de concerto e contrato celebrado entre o rei e Manuel Peçanha e Rui de Abreu, sobre o almirantado do Reino, vago por morte de Nuno Vaz de Castelo Branco, ao qual ambos se diziam com direito, "pois vinham daquela linha a que o Almirantado per direito pertencia". A ambos são concedidas doações - acrescentando-se a Manuel Pessanha o lugar de Vila Boim, com todos os seus termos e jurisdição, alcaidaria, padroado das Igrejas e todas as rendas e direitos que pertenciam ao rei, como tinha D. Fernando, que foi duque de Bragança, reservando-se o soberano a correição e alçada, e a Rui de Abreu, os direitos da judiaria da dita vila de Elvas, que trazia o escudeiro Joane. na condição de desistirem da reivindicação do cargo, ficando não obstante, resguardado para os seus filhos.

Local: Évora										
Data	Doação		Usufrutuário			Bens		Fonte		
	Data	Confirmação	Nome	Estatuto Social	Designação	Condições				
1372-X-25			Rui Martins Toscano	Escudeiro; vassalo do rei	Renda dos mouros	Em préstamo	I.A.N./T.T., Chanc. de D. Fernando, livro 1, fl. 114			
1375-X-10	1384-IX-20		Nuno Fernandes de Chaves	Escudeiro do rei	Direito dos mouros / renda da mouraria <sup>9</sup>	Em préstamo	I.A.N./T.T., Chanc. de D. Fernando, livro 1, fl. 172 v.; Chanc. de D. João I, livro 1, fl. 69			
1475-XI-19			Fernão de Melo	Do conselho do rei; alcaide.mor de Évora	Direito dos mouros	Em sua vida	I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 9, fl. 16			

Local: Lisboa										
Data	Doação		Usufrutuário			Bens		Fonte		
	Data	Confirmação	Nome	Estatuto Social	Designação	Condições				
1385-VIII-12			Pedro Eanes Lobato	Vassalo do rei	Rendas e direitos dos mouros forros	Em préstamo	I.A.N./T.T., Chanc. de D. João I, livro 1, fl. 113			
1412-VII-10			D. Leonor da Cunha		Direitos das cabeças dos mouros [entre outros]		C.P. D. Duarte, vol. I-tomo 1, doc. 261, pp. 108-110			
1433-XII-12			D. Joana (filha da anterior)	Mulher do Conde de Arraiolos, futuro 2º Duque de Bragança			CP.D. Duarte, vol. I-tomo 1, doc. 261, pp. 108-110			
(ant.) 1468			D. Fernando, 2º Duque de Bragança		Rendimento dos tabeliães e da mouraria de Lisboa <sup>10</sup>		I.A.N./T.T., Livro 3 de Místicos, fls. 27 v. - 30			

<sup>9</sup> Em 1382-IV-14 o soberano ordena às autoridades da cidade que lhe desembarguem a renda da mouraria, que lhe havia sido "ora" embargada - I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Fernando, livro 3, fl. 65 v.

<sup>10</sup> Rendas que foram outorgadas pelo soberano pela dívida de 2.500 coroas de França.

Local: Lisboa				Usufrutuário		Bens		Fonte
Data	Doação		Nome	Estatuto Social	Designação	Condições	Fonte	
	Data	Confirmação						
1468-IX-25 <sup>11</sup>			D. João	Filho de D. Fernando, 2º Duque de Bragança	Rendimento dos tabeliães e da mouraria de Lisboa [entre outros]		I.A.N./T.T., Livro 3 de Místicos, fs. 27 v. - 30	
1484-VII-6			D. Pedro de Noronha	Mordomo-mor	Direitos régios que pagam os mouros da mouraria	Em dias de sua vida	I.A.N./T.T., Chanc. de D. João II, livro 22, fl. 71 v.	
1492-II-14			D. Beatriz de Ataíde <sup>12</sup>	Sogra de D. Pedro de Noronha, viúva de Martim de Távora, mordomo-mor <sup>13</sup>	Direitos régios que pagam os mouros da mouraria	Em dias de sua vida	I.A.N./T.T., Chanc. de D. João II, livro 26, fl. 31; Livro 1 de Místicos, fl. 101 v.	

Local: Moura				Usufrutuário		Bens		Fonte
Data	Doação		Nome	Estatuto Social	Designação	Condições	Fonte	
	Data	Confirmação						
1433-XI-17		1440-VII-20	Lopo Vaz de Castelo Branco	Monteiro-mor; alcaide do castelo de Moura	Pão das dizimas pagas pelos mouros das herdades de cristãos em que trabalham <sup>14</sup>		I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 20, fl. 136	
1440-XI-19			Lopo Vaz de Castelo Branco	Monteiro-mor; alcaide do castelo de Moura	Dizima do vinho das herdades que foram de mouros e estão em poder de cristãos <sup>15</sup>		I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 20, fl. 137 v.	

<sup>11</sup> Data da confirmação régia da doação de seu pai, o duque de Bragança

<sup>12</sup> Os direitos "ora vagarom" por morte de D. Pedro de Noronha

<sup>13</sup> Entre 21 de Abril de 1445 e 5 de Julho de 1449 - Cf. Anselmo Braancamp Freire, *Brasões da Sala de Sintra*, vol. III, Coimbra, 1930. 2ª ed., p. 278.

<sup>14</sup> Esse "pam soya d'auer" o Bispo de Évora e o Mestre de Avis

<sup>15</sup> Exceptuando as herdades que mudaram de muçulmano para cristão entre 1419-14 e 1431-19

Local: Moura						
Doação		Usufrutuário		Bens		
Data	Data	Confirmação	Nome	Estatuto Social	Designação	Condições
	1475-IX-9		Filho maior de Lopo Vaz de Castelo Branco		Todos os ofícios do pai, Nuno Vaz de Castelo Branco, assim como o almirantado, todos as rendas e tenças, incluindo o castelo de Moura, em cujas rendas se entende a judiaria e a mouraria	
(ant.) 1492			D. Pedro de Eça		Renda da judiaria e da mouraria	
	1492 -V- 23		D. Rodrigo de Eça (filho do anterior)	Alcaide-mor de Moura	Renda da judiaria e da mouraria	
						I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fs. 96 v.-97 v.
						I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fs. 96 v.-97 v.

Local: Mourão						
Doação		Usufrutuário		Bens		
Data	Data	Confirmação	Nome	Estatuto Social	Designação	Condições
	1475-IX-25		João Falcão	Alcaide do castelo de Mourão	Direitos dos judeus e mouros	
						I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 11, fl. 129 v.

Local: Santarém									
Data	Doação		Usufrutuário			Bens		Fonte	
	Data	Confirmação	Nome	Estatuto Social	Designação	Condições			
	1388-VI-11		Pedro Eanes		Direitos das cabeças dos mouros	Enquanto sua mercê fosse	I.A.N./T.T., Chanc. de D. João I, livro 2, fl. 37		
	1464-II-15		Infante D. Fernando	Duque de Viseu e de Beja	Serviço real e serviço novo dos judeus, do relego dos vinhos e do direitos dos mouros	De juro e herdade	I.A.N./T.T., Livro 2 de Místicos, fis. 164-164 v.; Núcleo Antigo nº 335, fl. 162 bis v.		
	1489-IV-19		D. Manuel	Duque de Viseu e de Beja	Serviço real e serviço novo dos judeus, do relego dos vinhos e do direitos dos mouros	De juro e herdade	I.A.N./T.T., Chanc. de D. João II, livro 24, fl. 19		
1496			Gil Vaz da Cunha	Do conselho do rei	Renda da mouraria		I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fis. 84-84 v.		

Local: Serpa									
Data	Doação		Usufrutuário			Bens		Fonte	
	Data	Confirmação	Nome	Estatuto Social	Designação	Condições			
	1384-VIII-22		Gonçalo Vasques de Melo	Vassalo do Mestre de Avis	Todos os direitos reais da vila de Serpa, incluindo os serviços dos judeus e a renda dos mouros.	De jure e herdade	I.A.N./T.T., Chanc. de D. João I, livro 1, fl. 24 v.		



## Algarve

Local: Faro							
Data	Doação		Usufrutuário		Bens		Fonte
	Data	Confirmação	Nome	Estatuto Social	Designação	Condições	
	1389-XII-7		Paio Pereira			Em préstamo	I.A.N./T.T., Chanc. de D. João I, livro 2, fl. 33
(ent.) 1484	(ant.) 1484		D. Afonso	Conde de Faro	Mouraria <sup>16</sup>		I.A.N./T.T., Chanc. de D. João II, livro 22, fl. 65 v.
1496			D. João de Sousa	Do conselho do rei	Rendimento da mouraria		I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fls. 222 v.-223

Local: Loulé							
Data	Doação		Usufrutuário		Bens		Fonte
	Data	Confirmação	Nome	Estatuto Social	Designação	Condições	
			D. Nuno Álvares Pereira	Condestável	Todas as rendas e direitos de Loulé, incluindo as dos mouros	De juro e herdade	I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fls. 40-40 v.
1485			D. Isabel	Filha de D. Afonso de Barcelos	Todas as rendas e direitos de Loulé, incluindo as dos mouros	De juro e herdade	I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fls. 40-40 v.
			D. Filipa (irmã da anterior)				I.A.N./T.T., Chanc. de D. João II, livro 18, fls. 11-11v.
1496			D. Beatriz (irmã das anteriores)	Viúva de D. Fernando, duque de Viseu e Beja; mãe de D. Manuel	Todas as rendas e direitos de Loulé, incluindo as dos mouros	De juro e herdade	I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fls. 40-40 v.

<sup>16</sup> Carta de confirmação do ofício de escrivão da mouraria, a Rui de Faro, escudeiro do rei, "assy E pella guissa que o elle era per carta d'el rey meu Senhor E padre (...) amte da dicta mouraria ser dada a dom afonso conde que foe da dicta ujlja".

Local: Loulé		Usufrutuário		Bens		Fonte
Doação		Estatuto Social		Designação		Condições
Data	Confirmação	Nome	Estatuto Social	Designação	Condições	
1496		D. Beatriz de Meneses	Condessa de Loulé e de Manilha	Foro que pagavam os mouros pelas vinhas e carregamento do sal		I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fls. 80-81 v.

Local: Silves		Usufrutuário		Bens		Fonte
Doação		Estatuto Social		Designação		Condições
Data	Confirmação	Nome	Estatuto Social	Designação	Condições	
1464-VIII-29	1486-III-5	Henrique Correia	Filho de Martim Correia, cavaleiro da casa do Infante D. Henrique	Renda da mouraria, 2.000 rs. pelo foro das vinhas do rei que os mouros trabalhavam, renda do mordomado e do relego	Até lhe ser concedido um castelo	I.A.N./T.T., Chancelaria de D. Afonso V, livro 8, fl. 93; Chanc. de D. Manuel, livro 32, fl. 130 v.

Local: Tavira		Usufrutuário		Bens		Fonte
Doação		Estatuto Social		Designação		Condições
Data	Confirmação	Nome	Estatuto Social	Designação	Condições	
1384						I.A.N./T.T., Chanc. de D. João I, livro 2, fl. 49; livro 5, fls. 49 v. - 50
1489-II-23		Pedro de Mendanha	Do conselho do rei	Renda da mouraria de Tavira, do mordomado e dos foros velhos de Faro	Em dias de sua vida	I.A.N./T.T., Chanc. de D. João II, livro 17, fls. 112 - 112 v.
1498		D. Isabel de Mendanha, filha do anterior e mulher de D. João de Meneses, do conselho do rei e comendador-mor de Aljezur		Renda da mouraria	Em préstamo	I.A.N./T.T., Livro 1 de Místicos, fls. 175-175 v.

## Quadro 3

## Alcaides

Local: Avis							
Data	Data de nomeação	Período do mandato	Nome	Nomeação	Confirmação	Solicitante do privilégio	Fonte
1331			Mafomade Francelho <sup>1</sup>		X		I.A.N./T.T., Ordem de Avis, doc. 379

Local: Elvas							
Data	Data de nomeação	Período do mandato	Nome	Nomeação	Confirmação	Solicitante do privilégio	Fonte
	1450-III-21	3 anos	Adela Xamete		X		I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 34, fl. 38
1453			Azmede Gordo				I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 10, fl. 109
1465			Ale Pote				I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 14, fl. 58

Local: Évora							
Data	Data de nomeação	Período do mandato	Nome	Nomeação	Confirmação	Solicitante do privilégio	Fonte
1363			Adela				BPE, Casa Forte / Perg. Avulsos., ["Contém 40 folhas"], fl. 29
(ant.) 1442			Azme Corvo				I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 23, fls. 17-17 v.
	1452 (?)	3 anos	Ale Caeiro, o moço				I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 15, fl. 104 v.
	1455-II-8	3 anos	Ale Caeiro, o moço	X <sup>2</sup>			I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 15, fl. 104 v.

<sup>1</sup> Esta confirmação régia será contestada pelo Mestre da Ordem de Avis, que conseguirá sentença favorável às pretensões de nomeação do alcaide pela respectiva Ordem.

Local: Évora							
Data	Data de nomeação	Período do mandato	Nome	Nomeação	Confirmação	Solicitante do privilégio	Fonte
	1459-I-15	3 anos	Ale Caeiro	X			I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 36, fl. 45 v.
1473 1492			Ale Jayam (ou Manjam)				I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 33, fl. 44; Chanc. de D. João II, livro 7, fls. 42 v.-43
1487			Mafamede Pintainho				I.A.N./T.T., Chanc. de D. João II, livro 20, fl. 135

Local: Lisboa							
Data	Data de nomeação	Período do mandato	Nome	Nomeação	Confirmação	Solicitante do privilégio	Fonte
1262 (ant.)			Omar				I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso III, livro 1, fl. 66 v.
1262			Galib				I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso III, livro 1, fl. 66 v.
1371			Adela <sup>3</sup>				DP, vol. 1, doc. 123, p. 141
1397			Mafamede Almaiar				I.A.N./T.T., Chanc. de D. João I, livro 5, fls. 33 v.-34
	1457	2 anos	Mafamede de Avis				I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 36, fl. 143 v.
	1459-VII-1 <sup>4</sup>	1 ano	Mafamede de Avis	X <sup>5</sup>			I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 36, fl. 143 v.
	1463-XI-5	3 anos	Mafamede de Avis		X		I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 9, fl. 22 v.
1473			Ale Çoleima				I.A.N./T.T., Most. de S. Vicente-de-Fora, cx. 29, doc. 18

<sup>2</sup> A pedido da comuna que estava *desregida e a ponto de se perder* por não ter alcaide e apesar de não atingir a quantia exigida. Ale Caeiro, o moço, já fora alcaide por um período de 3 anos.

<sup>3</sup> Alcaide e alfaqueque

<sup>4</sup> A carta é de 1459-V-10

<sup>5</sup> A pedido dos "vereadores procurador E homens boons da dicta comuna E outros mouros dos mjlhores della"

Local: Lisboa							
Data	Data de nomeação	Período do mandato	Nome	Nomeação	Confirmação	Solicitante do privilégio	Fonte
1497			Galebo				I.A.N./T.T., Colegiada de St <sup>a</sup> . Cruz do Castelo, livro 1, fs. 49 - 51

Local: Moura							
Data	Data de nomeação	Período do mandato	Nome	Nomeação	Confirmação	Solicitante do privilégio	Fonte
1344			Brafome				CP, D. Afonso IV, vol. III, doc. 414, p. 322 - 323
1383			Exme				CP, Reinado de D. Fernando I, vol. II, p. 221
1496			Brafome Ferreiro				I.A.N./T.T., Chanc. de D. Manuel, livro 40, fl. 27

Local: Santarém							
Data	Data de nomeação	Período do mandato	Nome	Nomeação	Confirmação	Solicitante do privilégio	Fonte
1226			Focem				I.A.N./T.T., Most. de Chelas, maço 11, doc.220; maço 12, doc. 226
1383			Mafomede Abranteiro				I.A.N./T.T., Chanc.de D. Fernando, livro 3, fl. 65
	1475	1 ano	Ferfam	X			I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 6, fl. 1 v.
	1476-I-30	6 anos	Ferfam	X <sup>6</sup>			I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 6, fl. 1 v.

<sup>6</sup> Nomeado pelos serviços militares prestados ao rei em Castela

## Algarve

Local: Faro							
Data	Data de nomeação	Período do mandato	Nome	Nomeação	Confirmação	Solicitante do privilégio	Fonte
1302			Mafomede Avin Harun				I.A.N./T.T., Chanc.de D. Dinis, livro 3, fl. 19

Local: Loulé							
Data	Data de nomeação	Período do mandato	Nome	Nomeação	Confirmação	Solicitante do privilégio	Fonte
1376 (ant.)			Mofarrichi				A.H.M.L., Livro de Receita e Despesa (1375 - 1376), fl. 16
	1468-I-20	3 anos	Ale Baboso		X		I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 35, fl. 52
1482			Jufez Durão				I.A.N./T.T., Chanc. de D. João II, livro 3, fl. 7

Local: Tavira							
Data	Data de nomeação	Período do mandato	Nome	Nomeação	Confirmação	Solicitante do privilégio	Fonte
(ant.) 1282			Alfibaque				I.A.N./T.T., Gaveta 11, maço 4, doc. 25; Livro 2 de Direitos Reais, fls. 111v. – 112 v.
1282			Foteia				I.A.N./T.T., Gaveta 11, maço 4, doc. 25; Livro 2 de Direitos Reais, fls. 111v. – 112 v.

Local: Tavira							
Data	Data de nomeação	Período do mandato	Nome	Nomeação	Confirmação	Solicitante do privilegio	Fonte
1463			Iça Zobeite				I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 9, fl. 120
	1475-I-14	3 anos	Mafamede Almadiar	X		Caçome Ben Barca, embaixador <sup>7</sup>	I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 30, fl. 153

<sup>7</sup> É nomeado alcaide, para além do tempo que o já foi, a pedido de Caçome Ben Barqua, embaixador de um potentado norte-africano

## Quadro 4

## Tabeliães e escrivães

Comuna: Elvas											
Data	Data de nomeação	Data de confirmação	Período do mandato	Término do mandato		Tabelião	Escrivão	Usufrutuário		Solicitante do privilégio	Fonte
				Data	Razões			Nome	Estatuto social / Profissão		
1450				1453	Morte	X		Azmede Cigarro			I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 34, fl. 38; livro 3, fl. 38
	1453-IV-6			1481-X-21	Renúncia	X		Adela Calvo			I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 3, fl. 38; Chanc. de D. João II, livro 2, fl. 20
	1454-IX-7	1482-VI-21		1486	Morte		X	Omar Cigarro, f.º de Azmede Cigarro			I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 10, fl. 100; Chanc. de D. João II, livro 6, fl. 75 v.; livro 8, fl. 38
	1482-II-2					X		Martim Nunes Gante	Escudeiro do rei		I.A.N./T.T., Chanc. de D. João II, livro 2, fl. 20
	1486-IX-17	1496-V-13					X	Azmede Cigarro, f.º de Omar Cigarro			I.A.N./T.T., Chanc. de D. João II, livro 8, fl. 38; Chanc. de D. Manuel, livro 34, fl. 38 v.



Comuna: Elvas											
Data	Data de nomeação	Data de confirmação	Período do mandato	Término do mandato		Tabelação	Escrituração	Usufrutuário		Solicitante do privilégio	Fonte
				Data	Razões			Nome	Estatuto social / Profissão		
				1464-VII-11	Erros		X	Álvoro Martins Viegas		I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 8, fl. 117.	
	1464-VII-11						X	Fernão Rodrigues de Valadares	Criado do Chanceler-mor	I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 8, fl. 117.	
		1482-I-18		1486-IV-22	Renúncia		X	Álvoro Martins		I.A.N./T.T., Chanc. de D. João II, livro 6, fl. 9 v.; livro 4, fl. 30	
	1486-V-30						X	Cristóvão Eanes	Tabelação do acto judicial	I.A.N./T.T., Chanc. de D. João II, livro 4, fl. 30	

Comuna: Lisboa											
Data	Data de nomeação	Data de confirmação	Período do mandato	Término do mandato		Tabelação	Escrituração	Usufrutuário		Solicitante do privilégio	Fonte
				Data	Razões			Nome	Estatuto social / Profissão		
1320						X		Abalmeque		I.A.N./T.T., Mosteiro de S. Vicente de Fora (1ª inc.), maço VI, doc. 16	

Comuna: Lisboa											
Data	Data de nomeação	Data de confirmação	Período do mandato	Término do mandato		Tabela o	Escrituário	Usufrutuário		Solicitante do privilégio	Fonte
				Data	Razões			Nome	Estatuto social / Profissão		
1383						X		Faras			I.A.N./T.T., Most. de Santos.o-Novo, cx. 8, doc. 33.
1402 <sup>1</sup>	c. 1364					X		Jufez			I.A.N./T.T., Chanc. de D. João I, livro 5, fl. 96 v.
	1437		5 anos	1442			X	Azmede Lápato			I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 2, fl. 31 v.
	1442-1-8		5 anos				X	Focem	Tapeteiro	Mestre Rodrigo, físico do Infante D. Pedro	I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 2, fl. 31 v.
1442 1443						X		João Henriques			I.A.N./T.T., Most. de Santos, cx. 7, doc. 589; Chanc. de D. Afonso V, livro 27, fl. 96
				1444	Morte		X	Jufez, f. de Brafome			I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 24, fs. 99 - 99 v.
	1444-XII-19						X	Focem Picaveco		Infanta D. Isabel, duquesa de Coimbra	I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 24, fs. 99 - 99 v.

<sup>1</sup> Data da carta de sentença que absolvía o tabelião por não ter pago, desde há 14 anos, a quantia que correspondia ao exercício do ofício

Comuna: Lisboa											
Data	Data de nomeação	Data de confirmação	Período do mandato	Término do mandato		Tabela o	Escrivã o	Usufrutuário		Solícitante do privilégio	Fonte
				1463-VIII-13	Erros			Fernão Vaz	Tabelaão do crime da cidade		
				1463-VIII-13	Erros	X		Fernão Vaz	Tabelaão do crime da cidade		I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 9, fl. 120 v.
	1463-VIII-13					X		Gomes Pais	Criado do dr. João Fernandes da Silveira	Dr. João Fernandes da Silveira do conselho régio	I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 9, fl. 120 v.
1473						X		Fernão Vasques			I.A.N./T.T., Most. de S. Vicente-de-Fora (2ª inc.), cx. 29, doc. 18
	1482-VII-23						X	Bonombre			I.A.N./T.T., Chanc. de D. João II, livro 6, fl. 100
	1496-IV-13						X	Azmede Alcantarim			I.A.N./T.T., Chanc. de D. Manuel, livro 33, fl. 28

Comuna: Moura												
Data	Data de nomeação	Data de confirmação	Período do mandato		Término do mandato		Tabela o	Escrivã o	Usufrutuário		Solicitante do privilégio	Fonte
			Data	Razões	Data	Razões			Nome	Estatuto social / Profissão		
	1433-XII-16	1439-IX-9			1442	Morte		X	Rodrigo Eanes Gordo			I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 19, fl. 93; livro 35, fl. 99 v.
	1442-V-4						X	Diogo Gil	Escudeiro de Nuno Vasques			I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 35, fl. 99 v.

Comuna: Faro												
Data	Data de nomeação	Data de confirmação	Período do mandato		Término do mandato		Tabela o	Escrivã o	Usufrutuário		Solicitante do privilégio	Fonte
			Data	Razões	Data	Razões			Nome	Estatuto social / Profissão		
		1433-III-18 1439-I-10					X	João Gonçalves	Criado de Vasco Martins Mouriz			I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 20, fl. 116
	1452-I-25	1485-I-5					X	Arnão, P. de Braforme Arnão				I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 37, fl. 17; Chanc. de D. João II, livro 8, fl. 142
			1469	Morte			X	João Gonçalves Bota-Fogo				I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 35, fl. 2

Comuna: Faro										
Data	Data de nomeação	Data de confirmação	Período do mandato	Término do mandato		Escritório	Tabelão	Usufrutuário		Fonte
				Data	Razões			Nome	Estatuto social	
	1469-II-18	1484-IV-8				X		Rui de Faro	Escudeiro	I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 35, fl. 2; Chanc. de D. João II, livro 22, fl. 65 v.

Comuna: Loulé										
Data	Data de nomeação	Data de confirmação	Período do mandato	Término do mandato		Escritório	Tabelão	Usufrutuário		Fonte
				Data	Razões			Nome	Estatuto social	
1374							X	Ali		A.H.M.L., Livro de Receita e Despesa (1375 - 1376), fl. 12
			Indeterminado ("largos anos")	1397-X-30	Velhice	X		Mafamede Parela		I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 24, fl. 76
	1397-X-30	1444-VI-20	Indeterminado		Morte	X		Ale Lixbonim <sup>2</sup>		I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 24, fl. 76; Chanc. de D. João II, livro 6, fl. 38 v.
	1433-XII-16	1440-III-4	Indeterminado				X	Bartolomeu Gonçalves <sup>3</sup>	Tabelião de Loulé	I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 20, fl. 52 v.

<sup>2</sup> Confirmação régia da eleição pela comuna

<sup>3</sup> Escrivão da vila de Loulé. Competiam-lhe as escrituras entre mouros e cristãos.

Comuna: Loulé											
Data	Data de nomeação	Data de confirmação	Período do mandato	Término do mandato		Tabela	Escrito	Usufrutuário		Solicitante do privilégio	Fonte
				Data	Razões			Nome	Estatuto social		
	1477-IX-16	1482-IV-25					X	Juiz Alquenine			I.A.N./T.T., Chanc. de D. João II, livro 6, fl. 38 v.
	1488-VII-25	1496-V-14					X	Braforme Alquenine <sup>4</sup>			I.A.N./T.T., Chanc. de D. João II, livro 15, fls. 86- 86 v.; Chanc. de D. Manuel, livro 34, fls. 49-49 v.
	1488-VII-25	1496-III-15					X	Mafamede Baboso <sup>5</sup>			I.A.N./T.T., Chanc. de D. João II, livro 15, fls. 86- 86 v.; Chanc. de D. Manuel, livro 26, fls. 81 v.-82

<sup>4</sup> Partilhava o cargo com Mafamede Baboso, competindo-lhe os aspectos tributários e a quantia anual de 200 rs.

<sup>5</sup> Competiam-lhe, apenas, as "cartas de arras arauigas"

Comuna: Sives											
Data	Data de nomeação	Data de confirmação	Período do mandato	Término do mandato		Tabela	Escrivão	Usufrutuário		Solitante do privilégio	Fonte
				Data	Razões			Nome	Estatuto social / Profissão		
				1450-II-10	Erros		X <sup>6</sup>	Vicente Martins			I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 34, fl. 21 v.
	1450-II-10						X <sup>7</sup>	Filipe Lourenço			I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 34, fl. 21 v.
	1450-III-18			1463-III-8	Erros <sup>8</sup>		X <sup>9</sup>	Fernão Dias <sup>10</sup>			I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 34, fl. 27; livro 9, fl. 33 v.
	1463-III-8						X <sup>11</sup>	Diogo Álvares	Porteiro da câmara		I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 9, fl. 33 v.
		1481-V-26 1486-II-6					X	Ale Passado			I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 26, fl. 80; Chanc. de D. João II, livro 8, fl. 165 v.

<sup>6</sup> Escrivão da portagem, judiaria e mouraria.

<sup>7</sup> Escrivão da portagem, judiaria e mouraria.

<sup>8</sup> O desempenho do cargo foi delegado noutra pessoa sem autorização régia

<sup>9</sup> Escrivão da portagem, judiaria e mouraria.

<sup>10</sup> Também em lugar de Vicente Martins, por alegados erros no ofício

<sup>11</sup> Escrivão da portagem, judiaria e mouraria.

Comuna: Tavira											
Data	Data de nomeação	Data de confirmação	Período do mandato	Término do mandato		Tabelação	Escrituração	Usufrutuário		Solicitante do privilégio	Fonte
				Data	Razões			Nome	Estatuto social / Profissão		
				1468-V-12	Renúncia		X <sup>12</sup>	Pero Gonçalves			I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 28, fl. 69
	1468-V-21			1473	Renúncia		X <sup>13</sup>	Pero Ev..?	Criado do rei		I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 28, fl. 69; livro 33, fl. 210
	1473-XI-28	1482-III-26					X	Gaspar Afonso de Oliva			I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 33, fl. 210; Chanc. de D. João II, livro 6, fl. 36 v.
		1486-I-9					X	Brafeme Ailixunhe			I.A.N./T.T., Chanc. de D. João II, livro 8, fl. 146

<sup>12</sup> Escritura da portagem e da mouraria

<sup>13</sup> Escritura da portagem e da mouraria



## Quadro 5

## Juizes e procuradores dos direitos reais

Local: Lisboa							
			Término do mandato				
Data	Nomeação	Confirmação	Data	Razões	Nome	Designação do cargo	Fonte
1315					Abel Focem	Juiz dos direitos reais	I.A.N./T.T., Chanc. de D. Dinis, livro 3, fl. 90
	1433-XII-25	1439-VI-20	1440	Morte	Beder	Juiz dos direitos que os mouros pagam ao rei	I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 19, fl. 84 v.; livro 20, fl. 124
	1440 – VI-23				Adela Çoleima	Juiz dos direitos que os mouros pagam ao rei	I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 20, fl. 124
			1439	Mafamede Santolai		Procurador e requeredor dos direitos reais	I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 26, fl. 167 v.;
		1439-II-22	1443	Renúncia	Mafamede Abranteiro, o Moço	Procurador e requeredor dos direitos reais; Procurador e requeredor dos bens maninhos do rei no arrabalde dos mouros	I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 26, fl. 167 v.; livro 27, fl. 96; livro 25, fls. 83 v. – 84; livro 12, fl. 19 v.
	1443-VI-3				Azmede Alcantarinho	Procurador e requeredor dos bens maninhos do rei no arrabalde dos mouros	I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 27, fl. 96
1479 1480					Fernão Afonso	Procurador e escrivão dos direitos dos mouros	I.A.N./T.T., Livro 7 de Estremadura, fl. 79
1480 1489 1491		1482-VII-23			Adão Caroto, ou Caçoto, Tapeteiro	Juiz dos direitos reais	A/JP-T, p. 26; , pp. 249-251; I.A.N./T.T., Livro 9 de Estremadura, fls 45 v. 47; fls. 189 v.-182
1480 1489					Azmede Caciz	Procurador dos direitos reais	I.A.N./T.T., Livro 9 de Estremadura, fls 45 v. 47; fls. 189 v.-182
1491					Mafamede Pintado	Procurador dos direitos reais	A/JP-T, pp. 249-251

Local: Évora							
			Término do mandato				
Data	Nomeação	Confirmação	Data	Razões	Nome	Designação do cargo	Fonte
		1468-IV-10	1469	Renúncia	Mafamede Franco, o Velho	Juiz dos direitos e cousas do rei na comuna	I.A.N./T.T., Chanc. de D. Dinis, livro 3, fl. 90
	1469-IV-4	1482-I-5			Mafamede Franco, o Moço	Juiz dos direitos reais	I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 20, fl. 124; Chanc. de D. João II, livro 6, fl. 7
			1496	Fuga do país	Azmede Carpinteiro	Juiz dos direitos reais	I.A.N./T.T., Chanc. de D. Manuel, livro 33, fls. 80-80 v.
	1496-XII-30				Adela Durão	Juiz dos direitos reais	I.A.N./T.T., Chanc. de D. Manuel, livro 33, fls. 80-80 v.

Local: Algarve							
			Término do mandato				
Data	Nomeação	Confirmação	Data	Razões	Nome	Designação do cargo	Fonte
	1462-III-10				Ale Vara	Procurador dos feitos do rei nas mourarias do Algarve	I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 35, fl. 57 v.

Local: Todo o país							
			Término do mandato				
Data	Nomeação	Confirmação	Data	Razões	Nome	Designação do cargo	Fonte
	1451-III-17				Çaide Caciz, de Lisboa	Requeredor, solicitador e procurador geral de todos os direitos e pertenças, bens móveis e de raiz de todos os mouros do reino	I.A.N./T.T., Chanc. de D. Afonso V, livro 11, fl. 6 v.

## Quadro 6

### PRIVILÉGIOS

#### 6.1. Privilégios conjuntos

##### I – Privilégios fiscais, de serviço e institucionais

###### A – Rei

- A1 - Isenção de pagamento de direitos reais
- A2 - Isenção de pagamentos de peitas fintas e talhas pedidos e empréstimos
- A3 - Isenção de prestação de serviços ao rei

###### B – Concelho

- B1 - Isenção de pagamentos de peitas fintas e talhas pedidos e empréstimos
- B2 - Isenção de prestação de serviços ao concelho

###### C – Comuna

- C1 - Isenção de pagamentos de peitas fintas e talhas pedidos e empréstimos
- C2 - Isenção de prestação de serviços à comuna
- C3 - Isenção do exercício de cargos comunais
- C4 - Serviço dos ofícios honrados da comuna, mesmo não tendo cavalo

##### II – Outros

- D – Isenção do serviço de aposentadoria
- E – Isenção de quantia
- F - Isenção de aparecer em alardo
- G – Isenção de ser aquantiado em cavalo e armas, posto que para isso tenha bens
- H - Isenção de ser posto em nova avaliação
- I – Autorização para ir Além-Mar, sem apresentar fiadores
- J - Autorização para ir Além-Mar, apresentando fiadores
- K - Privilégios extensivos aos criados
- L – Autorização para envergar qualquer vestuário
- M – Autorização do porte de armas

Local: Avis						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1450-I-22		Azmede Gago	Sapateiro	A1, A2, A3, B1, C1, D, E		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 34, fl. 212 v.

Local: Beja						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1466-XI-2		Jufez Oleiro		A2, B1, B2, C1, C2, D, E	Alcaide Almançor, embaixador do senhor de Arzila	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 37, fl. 83

Local: Elvas						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1473-X-10	1474-III-10 <sup>1</sup> 1489-V-4 <sup>2</sup>	Mafamede Xoay		B1, B2, C1, C2, C4, D, E		IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 11, fl. 94

Local: Évora						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1434-I-11		Focem Filipe		A1, A2, A3, B1, B2, C1 C2, D	Álvaro Peres de Távora, reposteiro-mor	IAN/TT, Chanc. de D. Duarte, livro 3, fl. 60 v.
1451-I-22		Focem Filipe e Fotos, sua mulher	Sapateiro / Servidores do rei	A1, A2, A3, B1, B2, C1 C2, D, E		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 35, fls. 18 – 18 v.
1466-XII-12	1482-VII-10 <sup>3</sup>	Azmede Castelão	Carpinteiro	A1, A2, A3, B1, C1, C2, D, E	Fernão da Silveira, do conselho do rei e coudel-mor	IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 12, fls. 136-136 v.
1472-XI-16	1498-XII-12 <sup>4</sup>	Omar e s.m. Fátima	Sapateiro	A1, A2, A3, B1, C1, D, E	Rainha	IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 24, fl. 53
1473-I-28		Brafome Çadim		A3, B1, C1, C4, D, E,		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 33, fl. 22 v.

Local: Lisboa						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1381-XII-17		Mestre Mafamede	Físico	A1, A3		IAN/TT, Chanc. de D. Fernando, livro 3, fl. 2 v.
1414-VI-28	1454-VIII-18	Mafamede de Avis <sup>5</sup>		A1, A2, A3, C1, C2, D		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 10, fl. 86.
(ant.) 1423		Azmede Lobo	Tapeteiro			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 34, fls. 192 - 192 v.; AIIIP-T, pp. 16-17
(ant.) 1423		Mestre Mafomedes	Tapeteiro			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 34, fls. 192 - 192 v.; AIIIP-T, pp. 16-17

<sup>1</sup> "sem Embarguo de nenhuma Carta que emtam [o rei] dera a dicta Cumuna".

<sup>2</sup> Os privilégios são confirmados "Contanto que seja acortiado em armas singellas somente".

<sup>3</sup> Os privilégios são confirmados "saluo de ser acomtjado em cauallo E armas por que desto o nom escusamos se pera ello ouer contija", justificando-se a sua concessão pelo facto de "ser estrangeiro e bom ofçjal [carpinteiro] he neçesario aa dicta cidade".

<sup>4</sup> Os privilégios são confirmados, "contanto que seja ssoomente aconthiado em armas"

<sup>5</sup> "porquanto o nos avemos em nossa guarda e encomenda e sob nosso defemdimento a ell e todas suas coussas"

Local: Lisboa						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1423-I-27	1433-I-12 1450-III-30 1454-IX-10 <sup>6</sup>	Azmede filho de Galebo	Tapeteiro	Graças, mercês e liberdades dos tapeteiros <sup>7</sup>		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 34, fls. 192 - 192 v.; IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 15, fl. 97; AIIIP-T, pp. 16-17
1433-XII-23	1441	Mafamede Sevilhão, o Moço		C1, C2, D	Duquesa de Borgonha	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 2, fl. 37
	1434-I-7 1442-IV-5 1451-III-5	Adela Sevilhão	Tapeteiro	A1, A2, A3, B1, B2, C1, C2, D, J, K		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 2, fls. 31 v. - 32; AIIIP-T, pp. 25-26; DCRARM, II, doc. 4, pp. 6-7.
	1434-XII-28 1440-IX <sup>8</sup> 1450-VII-16 <sup>9</sup> 1454-IX-10 <sup>10</sup>	Azmede, filho de Mafomedes Láparo	Tapeteiro	A1, A2, A3, B1, B2, C1, C2, D, I		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 20, fl. 146 v.; Livro 34, fl. 186 v.; AIIIP-T, pp. 19-20; IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 15, fl. 97; AIIIP-T, pp. 16-17
	1434-XII-28 1440-IX-9 <sup>11</sup> 1449-VI-9 <sup>12</sup> 1454-IX-10 <sup>13</sup>	Caçome, filho de Azmede Lobo	Tapeteiro	A1, A2, A3, B1, B2, C1, C2, D, I, K		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 20, fl. 146v.; livro 34, fl. 111v.; AIIIP-T, pp. 21-22; IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 15, fl. 97; AIIIP-T, pp. 16-17
	1434-XII-27 1440-IX-17 <sup>14</sup> 1450-VII-17 <sup>15</sup> 1454-IX-10 <sup>16</sup>	Caçome, filho de Mafomedes Láparo	Tapeteiro	A1, A2, A3, B1, B2, C1, C2, D, I, K		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 20, fl. 146 v.; livro 11, fl. 95; AIIIP-T, pp. 13-15; DCRARM, I, doc. 237, pp. 607 - 608; IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 15, fl. 97; AIIIP-T, pp. 16-17
	1434-XII-27 1440-IX-11 <sup>17</sup>	Mafamede Lobo	Tapeteiro	A1, A2, A3, B1, B2, C1, C2, D, I		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 20, fl. 146 v.
1441-IX-2	1449-VII-16	Azmede Mexixo	Esteireiro	A2, A3, B1, B2, C1, C2, D	Conde de Ourém	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 2, fl. 37 v.; livro 34, fl. 192; AIIIP-T, p. 37

<sup>6</sup> Confirmação global dos privilégios, face à sentença da comuna contra os privilegiados.

<sup>7</sup> Os privilégios eram-lhe contestados pela comuna, pelo facto de o seu nome não constar na carta de privilégio outorgada aos tapeteiros da cidade.

<sup>8</sup> A confirmação é outorgada sob condição de não se ausentar do Reino sem alvará régio de licença.

<sup>9</sup> A confirmação é outorgada sob condição de não se ausentar do Reino sem alvará régio de licença.

<sup>10</sup> Confirmação global dos privilégios, face à sentença da comuna contra os privilegiados.

<sup>11</sup> A confirmação é outorgada sob condição de não se ausentar do Reino sem alvará régio de licença.

<sup>12</sup> A confirmação é outorgada sob condição de não se ausentar do Reino sem alvará régio de licença.

<sup>13</sup> Confirmação global dos privilégios, face à sentença da comuna contra os privilegiados.

<sup>14</sup> A confirmação é outorgada sob condição de não se ausentar do Reino sem alvará régio de licença.

<sup>15</sup> A confirmação é outorgada sob condição de não se ausentar do Reino sem alvará régio de licença.

<sup>16</sup> Confirmação global dos privilégios, face à sentença da comuna contra os privilegiados.

<sup>17</sup> A confirmação é outorgada sob condição de não se ausentar do Reino sem alvará régio de licença.

Local: Lisboa						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Privilégios	Solicitante	Fonte
	1441-XII-15	Mestre Brafame	Físico	A1, A2, A3, B1, B2, C1, C2, C3, D		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 2, fl. 45 v.
1445-III-17	1452-III-8	Mafamede Abranteiro <sup>18</sup>		A2, A3, B1, B2, C1, C2, D		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 25, fls. 83 v.- 84; livro 12, fl. 19 v.
	1449-VI-9 <sup>19</sup>	Caçome, filho de Azmede Lobo	Tapeteiro	A1, A2, A3, B1, B2, C1, C2, D,		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 34, fl. 111 v.; <i>AIIIP-T</i> , pp. 21-22
1449-VII-16		Azmede Mexixo	Esteireiro	A2, A3, B1, B2, C1, C2, D	Conde de Ourém	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 34, fl. 182; <i>AIIIP-T</i> , p. 47
1459-VII-23		Mafamede Locay	Sapateiro	A3, C3	D. Leonor da Silva, donzela da infante	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 36, fl. 221 v.
1461-VIII-6		Caçome Borracho <sup>20</sup>	Oleiro	A1, A2, B2, C1, C2, D		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 28, fl. 64 v.
1461-IX-26		Ale Láparo, filho de Azmede Láparo	Tapeteiro	A2, A3, B1, B2, C1, C2, D, K <sup>21</sup>		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 37, fl. 60
1466-XI-11		Jufez, filho do tabelião		A3, B2, C1, C2, D		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 35, fl. 9 v.
1485-XI-28		Brafome Lexune	Tangedor e servidor do rei	A1, A2, A3, B1, B2, C1, C2, D, L		IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 1, fls. 124 - 124 v.
1486-I-16 <sup>22</sup>		Brafome Lexune	Tangedor e servidor do rei	C1, C2, F	Rainha D. Leonor	IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 1, fl. 95 v.
1487-II-13		Mafamede Palurdo		B1, B2, C1, C2, C3, D	Fernão Dias, escudeiro da casa do rei	IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 19, fl. 49 v.
1487-III-8		Azmede Palurdo		B1, B2, C1, C2, C3, D	Fernão Dias, escudeiro da casa do rei	IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 19, fls. 99 v. - 100
1490-III-18 <sup>23</sup>		Mafamede Pinhare	Servidor do rei	A2, A3, C1, C2, D, F		IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 12, fls. 36-36 v.
1491-IV-13 <sup>24</sup>		Azmede		B1, B2, C1, C2, C3, D	D. Filipa, tia do rei	IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 9, fl. 186

<sup>18</sup> "porquanto foy grande tempo procurador dos nossos dereitos E fomos çerto que serujo em ello bem os Senhores Reis meu auo E padre".

<sup>19</sup> A confirmação é outorgada sob condição de não se ausentar do Reino sem alvará régio de licença.

<sup>20</sup> "porquamto nos serue E ha de serujr nas obras dos nossos paaços de Simtra".

<sup>21</sup> Documento em mau-estado, não permitindo uma leitura total das isenções outorgadas

<sup>22</sup> Privilégio outorgado "sem embargo da semtença que a dita cumua tem em contrairo desto".

<sup>23</sup> Privilégio outorgado "sem embargo da semtença que a dicta cumuna tem".

Local: Moura						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1489-V-1		Abraham Bezmato		C1, C2, D	Çid Carde, de Azamor, servidor do rei	IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 26, fl. 81 v.

Local: Santarém						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Privilégios	Solicitante	Fonte
	1442-VI-25	Azmede Corvo		A1, A2, A3, B1, B2, C1, C2, D	D. Fernando, arcebispo de Braga; primo do rei	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 23, fls. 117-117 v.
1467-XII-20	1487-VII-23	Mafamede Ratinho		A1, A3, B1, B2, C1, C2, C3, D	D <sup>a</sup> . Maria de Vilhena, mulher de Fernão Teles, do conselho do rei	IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 21, fl. 150
1471-III-4		Mafamede Mourinho		A2, E		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 16, fl. 38 v.
1475-VII-13		Mafamede Baboso e Brafome Baboso <sup>25</sup>		A3 <sup>26</sup> C1, C2		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 6, fl. 20 v.
1475-VII-13		Machado <sup>27</sup>	Oleiro	B1, B2, C1, C2, C3		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 29, fl. 79 v.
1475-XI-22	1487-I-10 <sup>28</sup>	Brafome Çaide Izbrela (Zazabala)	Sapateiro	B1, B2, C1, C2, E, F	Fernão Lourenço Ribeiro, cavaleiro da casa do rei e escrivão da câmara	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 26, fl. 181v.; Chanc. de D. João II, livro 21, fl. 143 v.

<sup>24</sup> Privilégio outorgado “sem embargo de nosas hordenaçoes nem sentenças que a dicta cumuna em contrario tenha”.

<sup>25</sup> O privilégio foi outorgado, porquanto serviram o monarca nos reinos de Castela e “sem embargo do mando Nosso [do rei] que temos pasado em contrairo per que nenhuum Nom seja escusado nem posa hir por priujegeos E cartas nosas que tenha”

<sup>26</sup> A isenção abrange, apenas, o serviço nas obras do paço de Almeirim.

<sup>27</sup> O nome próprio não foi transcrito na Chancelaria, tendo sido deixado espaços em branco nos dois sítios onde o mesmo figuraria.

<sup>28</sup> Na confirmação do privilégio exceptua-se a questão das armas (que lhe haviam sido doadas em 1475), com as quais não apareceria em alardo, mas que seriam fiscalizadas em sua casa.

Local: Setúbal						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1471-III-27		Azmede Sevilhão		G I L		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 21, fl. 72

## ALGARVE

Local: Faro						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1449		Adela Çado	Albardeiro	A1, A2, A3, B1, B2, C1, C2,	Concelhos de Silves, Faro e Lagos	I.A.N./T.T, Livro 3 de Guadiana, fl. 236.
1459-VII-21		Adela Maçanos		C1, C2, C3, D	Henrique Moniz, fidalgo da casa do rei	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 36, fl. 180
1467-IV-1	1486-II-2 <sup>29</sup>	Azmede Bocaram		A1, A2, A3, B1, B2, C1, C2, D, E	D. Afonso, conde de Faro	IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 8, fl. 153 v.
	1478-V-17	Brafome Mão <sup>30</sup>	Vassalo do rei <sup>31</sup>	A1		IAN/TT, Chanc. de D. Manuel, livro 25 fts 67-67 v..
	1496-V-28	Herdeiros de Brafome Mão <sup>32</sup>				IAN/TT, Chanc. de D. Manuel, livro 25 fts 67-67 v..

<sup>29</sup> A confirmação é outorgada, "saluo que sera acomtiado nas contjaas que merecer (?) E ouer".

<sup>30</sup> Por ser da linhagem de *Bom Barom*

<sup>31</sup> Referenciado como tal em 1450-IV-7 - IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 34, fl. 111 v.

<sup>32</sup> Por ser da linhagem de *Bom Barom*



Local: Loulé						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Privilégios	Solicitante	Fonte
	1445-XII-20	Çaide Franqueado e seus filhos <sup>33</sup>				IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 25 fl. 94 v.
	1456-VII-5	Mafarriche Pecim <sup>34</sup>	Servidor do rei		Concelhos de Tavira, Faro e Loulé	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 13 fl. 56
1459-I-8		Brafome Burel		A2, A3, B1, C <sup>35</sup> , F, G	Concelhos de Tavira, Faro e Loulé	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 36 fls. 143 v. - 143
1472-V-12		Mafamede Raposo		B1, C <sup>36</sup> , F, G	Concelhos de Tavira, Faro e Loulé	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 33 fl. 156
1475-III-1		Azmede de Aram <sup>37</sup>	Lavrador de Mécia Rodrigues	B2, C2		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 30 fl. 157 v.

Local: Silves						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1473-XII-17		Ale Bucar e seu irmão Azmede Bucar		A1, A2, C1, C2, D, M		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 33, fl. 211

Local: Tavira						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1466-XI-12	1486-I-5	Mafamede Almadra		A1 B1 C1 A3 B2 C2 D G	Diogo de Barros, cavaleiro da casa do rei	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 37, fl. 81; Chanc. de D. João II, livro 8, fl. 146
1489-X-16		Azme Almofacem Barbador	Servidor do rei	B1 B2 C1 C3 D		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 34, fl. 207
1491-I-5		Brafome Zacarias e s.m. Fanova Carota		B1 B2 C1 C3 D		IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 9, fl. 78 v.

<sup>33</sup> Confirmação para usarem dos privilégios como sempre usaram, por serem da linhagem de *Bom Barom*.

<sup>34</sup> Os privilégios, não especificados, são-lhe confirmados devido ao embargo da comuna, e contanto que pagasse "ora em estes pedidos que nos som outorgados pera a guerra do turco que a deus prazendo auemos de fazer".

<sup>35</sup> É referida, globalmente, a isenção dos encargos da comuna devidos ao rei.

<sup>36</sup> É referida, globalmente, a isenção dos encargos da comuna devidos ao rei.

<sup>37</sup> O privilégio é-lhe outorgado por ser lavrador de Mécia Rodrigues, mãe do fidalgo da casa do rei, Fernão de Queirós.

**6.2. Privilégios de isenção de serviço militar**

E – Isenção de quantia

F - Isenção de aparecer em alardo

G – Isenção de ser aquantiado em cavalo e armas, posto que para isso tenha bens

H - Isenção de ser posto em nova avaliação

Local: Alcácer do Sal						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1471-II-16		Azmede Galebo		E, F		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 16, fl. 32 v.

Local: Elvas						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1433	1439-VI-13	Azmede Cigarro		G	D. Pedro de Aragão	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 18, fl. 11

Local: Lisboa						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1455-III-25		Ciqal		E	D. Fernando, primo do rei	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 15, fl. 20
1466-XI-9		Mafamede	Capelão-mor	E		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 35, fl. 10
1467-XI-24		Galebo		E	Fernão Lourenço, escrivão da câmara	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 31, fl. 125 v.
1469-X-1		Mafamede Alampada	Oleiro	E		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 31, fl. 73 v.

Local: Santarém						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Privilégios	Solicitante	Fonte
post. [1438]		Ale Baboso		E, F	Mossem Rafael Vidas, embaixador do rei de Túnis	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 38, fl. 54 v.
1466-VI-18		Azmede Corvo		E, F		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 38, fl. 60
1471-III-4		Mafamede Mourinho		E, H		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 15, fl. 38 v.
1481-VI-4	1487-IV-6	Mafamede Biby		H		IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 21, fl. 124 v.

Local: Faro						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1473-IX-11		Brafome Mão		E, F		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 33, fl. 201 v.

Local: Loulé						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1471-I-10		Ale Pantorro		E, F		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 16, fl. 8
1471-IX-12		Azmete Pequim		E, F	Rui Lourenço Velho, cavaleiro	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 38, fl. 68 v.
1471-X-18		Ale Vogado		E, F		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 22, fl. 101 v.

Local: Silves						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1466-II-22		Adela Vogado		E	Lançarote Gonçalves, escudeiro da casa do rei e Almojarife de Faro	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 14, fl. 95

## 6.3. Privilégios de besteiro-do-monte

Local: Faro					
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Solicitante	Fonte
1489-IV-26		Brafome Caroto <sup>1</sup>			IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 24, fl. 4 v.

Local: Silves					
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Solicitante	Fonte
1478-II-8	1483-VI-6	Mafamede Passas <sup>2</sup>			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 38, fl. 89; Chanc. de D. João II, livro 24, fl. 30
1492-I-29		Brafame Azeitona			IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 24, fl. 4 v.

<sup>1</sup> Pelo serviço que fez ao rei em Tânger

<sup>2</sup> Pelos muitos serviços que prestou a D. Afonso V em Castela.

## 6.4. Privilégios de saída do Reino

Local: Évora					
Data	Confir.	Nome	Profissão	Solicitante	Fonte
1383-III-28		Mariame e seus filhos Brahem, Canafomede, Ahis e Fatos	Sapateiros Oleiro		IAN/TT, Chanc. de D. Fernando, livro 3, fl. 64 v.

Local: Lisboa					
Data	Confir.	Nome	Profissão	Solicitante	Fonte
1468-X-22		Ale, filho de Falibi, sua mulher e os seus dois <sup>1</sup> filhos			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 28, fl. 90
1469-V-20		Jufez <sup>2</sup>			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 31, fl. 43
1469-V-25		Azmede <sup>3</sup> Choupim			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 16, fl. 34

Local: Loulé					
Data	Confir.	Nome	Profissão	Solicitante	Fonte
1383-VIII-11		Brafome Bochechas, s. m. Mariame e s. filhos Omax e Fátima		Afonso Ribeiro, copeiro do rei	IAN/TT, Chanc. de D. Fernando, livro 3, fl. 88 v.

<sup>1</sup> Apenas pode vender os bens a muçulmanos.

<sup>2</sup> Pode regressar ao reino quando o desejar, por "alguumas cousas" do serviço do monarca, transportando mercadorias.

<sup>3</sup> Apenas pode vender os bens a muçulmanos.

**6.5. Privilégios de isenção do desempenho de cargos comunais**

Local: Lisboa					
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Solicitante	Fonte
1469-VII-20		Mafomede Locali	Sapateiro	Violante de Sequeira, donzela da Infanta	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 31, fl. 81 v.
1469-VIII-22		Mafamede Alampeda	Oleiro		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 17, fl. 46

Local: Santarém					
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Solicitante	Fonte
1473-I-16		Ale Baboso		Rui Borges. escudeiro da casa do rei	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 35, fl. 67
1474-VII-17		Adela	Capelão da comuna		IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 31, fl. 154 v.
1487-VII-21 <sup>1</sup>		Mafamede Bibel, filho de Adela Capelão			IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 31, fl. 154 v.

<sup>1</sup> Adela Capelão solicita a confirmação do privilégio para seu filho, o que lhe é outorgado.

## 6.6. Privilégios de isenção do serviço de aposentadoria

Local: Alcácer do Sal					
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Solicitante	Fonte
1486-X-6		Moreima, irmã de Mafamede Láparo		Mafamede Láparo, capelão dos mouros de Lisboa	IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 8, fl. 72

Local: Évora					
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Solicitante	Fonte
1435-I-12		Aziza		Duquesa de Borgonha, irmã do rei	IAN/TT, Chanc. de D. Duarte, livro 3, fl. 71 v.; MH, V, doc. 61, p. 135
1435-I-12	1452-III-1	Çoleima Pintainho		Duquesa de Borgonha, irmã do rei	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 12, fl. 21
1435-III-11		Ale Alvaiade		Duquesa de Borgonha, irmão do rei "que dele tinha carrego"	IAN/TT, Chanc. de D. Duarte, livro 3, fl. 37
1435-IV-26	1452-III-10	Galebo de Meira		Aldonça Martins Toscano	IAN/TT, Chanc. de D. Duarte, livro 3, fl. 75 v.; Chanc. de D. Afonso V, livro 3, fl. 15 v.; MH, V, doc. 68, pp. 151-152.

Local: Santarém					
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Solicitante	Fonte
1437-V-12	1442-III-12	Murça Rebolim		D. Fernando de Castro, do concelho do rei	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 23, fl. 58

Local: Sem indicação					
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Solicitante	Fonte
1436-XII-16	1443-II-11	Brafome Cardeal			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 27, fls. 50 v.-51

## Algarve

Local: Faro					
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Solicitante	Fonte
1453-VI-3		Azmete Rolhom e Ale Cardido, seu sobrinho		Nuno Martins da Silveira do concelho do rei e escrivão da puridade <sup>1</sup>	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 4, fl. 58 v.

---

<sup>1</sup> "porquanto diz que som seus E homeens de que tem encarreguo".



## 6.7. Privilégios de porte de armas

Local: Évora					
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Solicitante	Fonte
1443-VIII-17		Azmede, filho de Maformede Dedo <sup>1</sup>			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 27, fl. 118
1444-IV-25		Omar Caeiro <sup>2</sup>			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 24, fl. 60
1456-VIII-29		Brafome das Vacas			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 13, fl. 23
1459-II-7		Ale de Ceuta <sup>3</sup>			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 36, fl. 28
1459-II-7		Galebo <sup>4</sup>			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 36, fl. 28
1459-VI-9		Focem <sup>5</sup>			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 36, fl. 122 v.
1462-III-13		Bucar Caeiro <sup>6</sup>			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 1, fs. 1 - 1 v.
1462-III-13		Brafome Velho <sup>7</sup>			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 1, fs. 1 - 1 v.
1462-III-13		Adela Caeiro <sup>8</sup>			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 1, fs. 1 - 1 v.
1462-III-13		Ale Caeiro <sup>9</sup>			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 1, fs. 1 - 1 v.
1462-III-13		Azmede Franco <sup>10</sup>			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 1, fs. 1 - 1 v.

<sup>1</sup> Porquanto se temia dos parentes e irmãos de Azmede Caeiro, que fora assassinado

<sup>2</sup> Porquanto se temia dos parentes e irmãos de Azmede Caeiro, que fora assassinado.

<sup>3</sup> Por ameaças de Ale Guedelha, que já o agredira anteriormente.

<sup>4</sup> Pela morte de um Martim Gonçalves.

<sup>5</sup> Por inimizade com Ale Caeiro, seus filhos, irmãos e parentes, devido ao assassinato de Azmede Caeiro.

<sup>6</sup> Acusado de participar no homicídio de João Fernandes, morador em Arronches e aí morto, fora julgado e sentenciado inocente, mas era ameaçado *parentes dyuidos E amiguos* do falecido. As armas não lhe devem ser coutados, salvo se for encontrado com elas à noite, ou "fazendo com ellas o que nom deue". Pela morte de João Fernandes, e por se temer dos dos *parentes dyuidos E amiguos* do falecido.

<sup>7</sup> Mesmo caso do que o anterior.

<sup>8</sup> Mesmo caso do que o anterior.

<sup>9</sup> Mesmo caso do que o anterior.

<sup>10</sup> Mesmo caso do que o anterior.

Local: Évora					
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Solicitante	Fonte
1462-V-28		Çoleima e seus filhos, Brafome e Azemedede <sup>11</sup>			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 1, fl. 25
1466-XII-12		Azmede de Ceuta, o Moço <sup>12</sup>			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 37, fl. 82 v.
1466-XII-12		Adela de Ceuta <sup>13</sup>			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 37, fl. 82 v.
1472-XI-16		Ale			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 29, fl. 214 v.
1472-XII-1		Brafome			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 29, fl. 239

Local: Montemor-o-Novo					
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Solicitante	Fonte
1459-VI-20		Brafome <sup>14</sup>			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 26, fl. 126

Local: Santarém					
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Solicitante	Fonte
1466-II-28		Adela Barzano			IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 37, fl. 83 v.
1484-V-22		Jufez Feisão <sup>15</sup>	Vasaslo do rei		IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 22, fl. 106 v.

<sup>11</sup> Pela inimizade de Focem e "asy todos sseus dijudos sam seus Inmigos capitaees E lhes tem grande odeo E mallquerença", que matara Omar, irmão de Çoleima, e por isso andava amorado, o que, não obstante não o impedia de vir ao Reino e de os ameaçar de morte. O privilégio é dado "Saluo ssem do elles ou cada huum delles achados de noute aas desoras ou de dia fazendo com ellas o que nom deue "

<sup>12</sup> Acusado de participar no homicídio de João Fernandes, oleiro, fora julgado e sentenciado inocente, mas era ameaçado pelos parentes da vítima.

<sup>13</sup> Acusado de participar no homicídio de João Fernandes, oleiro, fora julgado e sentenciado inocente, mas era ameaçado pelos parentes da vítima.

<sup>14</sup> Acusado do homicídio de João Gomes Salgado, temia-se dos familiares da vítima

<sup>15</sup> "quando elle caualgar por a villa ou fora della E assy per amdar camjnho possa trazer espada [a] çinta assy de noyte como de dja per todos nossos Regnos ssem embargo de nosas hordenacooes E defesas em contraio "

Local: Loulé					
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto social	Solicitante	Fonte
1480-V-5		Azmete Alquineni		Infanta Beatriz D.	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 32, fl. 158 v.

## 6.8. Outros privilégios

Local: Évora						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto Social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1482-IX-28			Salee	Venda dos bens de raiz em Montemor-o-Novo, contanto que seja a cristão, e compra de outros na cidade de Évora, também a cristãos		IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 3, fl. 74 v.
1491-II-27		Azmede Carpinteiro	Paceiro dos Paços de Évora	Paceiro, com um móio de trigo e 2.000 rs. anuais		IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 9, fl. 113 v.
1492-V-20		Barque		Utilização de besta muar ou asnar à caçaria, durante 9 anos		IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 11, fl. 94
1492-V-20		Ale das Vacas	Vassalo do rei	Privilégio de seus caseiros, amos, mordomos e lavradores		IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 5, fls. 70-70 v.

Local: Lisboa						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto Social	Privilégios	Solicitante	Fonte
	1440-XII-9	Adela Albargil		Iseção do serviço "per seu corpo"		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 23, fl. 15
1444-VIII-3		Mofamede Locay	[Sapateiro]	Iseção de servir em tendas	D. Isabel da Cunha, mulher de Álvaro Vasques de Almada, alcaide mor de Lisboa	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 24, fl. 93
1472-XII-11		Mafamede Anaçar e seu filho	Comerciante	Iseção do uso do sinal		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 38, fl. 77 v.
1472-XII-15		Mafamede Anaçar (Nacar)	Comerciante	Comércio com o Reino de Fez		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 29, fl. 222 v.

Local: Moura						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto Social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1475-I-23		Omar Alicante		Besta muar perpétua		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 30, fl. 142

Local: Santarém						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto Social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1383-I-14		Mafamede Abranteiro	Comerciante/ Alcaide	Comércio com terra de mouros, sem fiadores	Violante Afonso, aia da Infante D. Beatriz	IAN/TT, Chanc. de D. Fernando, livro 3, fl. 65
1490-II-2		Azmede Bocaram		Circulação no Reino, com excepção do Algarve <sup>1</sup>		IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 17, fl. 49

Local: Setúbal						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto Social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1466-IV-25		Brafome		Uso de vestuário de seda mas debaixo do traje de mouro		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 14, fl. 61
1475-III-11		Guerrez, mouro negro e sua mulher		Viver entre a cristandade		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 30, fl. 89

<sup>1</sup> Sem embargo da sentença que o proibia de sair da cidade de Santarém.

Local: Faro						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto Social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1450-IV-7		Brafome Mão	Vassalo do rei	Isenção de servir em armadas, excepto quando o serviço contemplar todos os vassallos do Reino	Trope de Vivaldo, genovês, servidor do rei	IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 34, fl. 111 v.
1471-I-8		Brafome	Vassalo do rei	Isenção de servir na armada, senão com Lopo de Albuquerque		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 16, fl. 2

Local: Loulé						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto Social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1471-XII-21		Omar Azeitonas		Fazer uma fornalha de cozer pão, em sua casa		IAN/TT, Chanc. de D. Afonso V, livro 17, fl. 46 v.

Local: Tavira						
Data	Confir.	Nome	Profissão / Estatuto Social	Privilégios	Solicitante	Fonte
1490-IV-27		Mofariche Bonobre		Comerciar com terra de mouros, por 2 anos, dando fiança de 100 cruzados		IAN/TT, Chanc. de D. João II, livro 12, fl. 161 v.

## Índice

Agradecimentos	
Nota prévia	
Critérios de transcrição	
Abreviaturas	
<b>Introdução</b>	<b>7 - 20</b>
<b>1. Período formativo</b>	<b>21- 128</b>
1.1. Mouros e Sarracenos	22
1.2. De <i>mouro</i> a <i>mouro forro</i> : a legitimação do direito	32
1.2.1. Comunas e vivências comunitárias	38
1.2.2. Evolução institucional: os forais	44
1.2.2.1. Terminologia árabe e direito islâmico	50
1.2.2.2. Da <i>dimma</i> islâmica à protecção cristã	61
1.3. O processo da <i>Reconquista</i> : textos e contextos	69
1.3.1. Os textos	69
1.3.2. Os contextos	82
1.4. Ordenamento da população islâmica	104
1.4.1. Conflitos jurisdicionais	122
<b>2. População</b>	<b>129 - 310</b>
2.1. Rupturas e continuidades	129
2.1.1. Espaços e territorialidade: distribuição populacional	139
2.2. Mobilidade populacional: movimentos migratórios	156
2.2.1. Emigrações	163
2.2.2. Imigrações	173
2.3. Vivência e espaços identitários	188
2.3.1. O corpo como fronteira	190
2.3.2. Espaços circunscritos e espaços partilhados	208
2.3.2.1. As mourarias	208
2.3.2.2. Espaços comuns	244
2.4. Antroponímia muçulmana	258
2.4.1. O nome masculino	262
2.4.2. O nome feminino	285
<b>3. Comunas</b>	<b>311- 494</b>
3.1. Relações institucionais	312
3.1.1. A Coroa	312
3.1.2. A Nobreza	314
3.1.3. Os concelhos	327
3.1.3.1. A comuna muçulmana e o concelho de	340

Loulé	
3.2. Organização interna	364
3.2.1. Os oficiais	368
3.2.2. Provimento e desempenho	403
3.3. Serviços, encargos e tributos	414
3.3.1. Dízima	436
3.3.2. Participação militar	444
3.3.3. Direito sucessório ( <i>'ilm al-farā'id</i> )	456
3.3.4. Outras imposições	471
3.3.5. Pedidos	483
<b>4. Economia e sociedade</b>	<b>495 - 680</b>
4.1. A propriedade	495
4.1.1. O caso de Lisboa	498
4.1.2. Propriedade urbana	517
4.1.3. Propriedade rural	525
4.2. Actividades económicas	545
4.2.1. Sector primário	545
4.2.2. Sector secundário	562
4.2.3. Sector terciário	573
4.3. Sociedade e vectores de sociabilização	583
4.3.1. Privilegiados e não-privilegiados: conflitualidade social	588
4.3.2. Casamento e família	611
4.3.3. Divórcio, adultério e honra da mulher	647
4.4. Expulsão e assimilação: o édito de 1496	661
4.4.1. Emigração	664
4.4.2. Permanências	671
4.4.3. Transferências patrimoniais	674
<b>Conclusão</b>	<b>681 - 689</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>691 - 729</b>
<b>Anexo</b>	<b>731 - 792</b>
Abreviaturas	732
Quadro 1 - Saídas do Reino sem autorização régia	733
Quadro 2 - Doação dos direitos reais	748
Quadro 3 - Alcaides	757
Quadro 4 - Tabeliães e escrivães	762
Quadro 5 - Juizes e procuradores dos direitos reais	771
Quadro 6 - Privilégios	773
6.1. Privilégios conjuntos	773
6.2. Privilégios de isenção de serviço militar	780
6.3. Privilégios de besteiro-do-monte	782
6.4. Privilégios de saída do Reino	783
6.5. Privilégios de isenção do desempenho de cargos comunais	784



6.6. Privilégios de isenção do serviço de aposentadoria	785
6.7. Privilégios de porte de armas	787
6.8. Outros privilégios	790

### Índice de mapas, gráficos, figuras e quadros

• <b>Mapas</b>	
Mapa 1 – Distribuição populacional (séc. XIII)	Entre pp. 142-143
Mapa 2 – Distribuição populacional (séc. XIV)	Entre pp. 146-147
Mapa 3 – Distribuição populacional (séc. XV)	Entre pp. 148-149
• <b>Gráficos</b>	
Gráfico 1 – Saídas do Reino sem licença régia	Entre pp. 168-169
Gráfico 2 – Contribuição das comunas algarvias (1442 – 1443)	363
• <b>Figuras</b>	
Figura 1 - Arrabaldes	Entre pp. 214-215
Figura 2 – Mourarias intra-muros	Entre pp. 218-219
Figura 3 – Mourarias mistas (Elvas)	Entre pp. 218-219
Figura 4 – A Mouraria de Lisboa	Entre pp. 234-235
Figura 5 – Assinatura de muçulmanos portugueses	306-310
Figura 6 - Os Láparos (séc. XV)	606
• <b>Quadros</b>	
Quadro 1 – Forais dos mouros forros	Entre pp. 46- 47
Quadro 2 – Construção comum	232
Quadro 3 – Variante do nome Aḥmad	265
Quadro 4 - <i>Ism<sup>c</sup>alam</i>	
4.1. Masculino	295
4.2. Feminino	297
Quadro 5 – Estrutura Antroponímica	
5.1. Masculina	299
5.2. Feminina	300
Quadro 6 - Distribuição de <i>ism<sup>c</sup>alam</i>	
6.1. Masculino	301
6.2. Feminino	302
Quadro 7 – Antropónimos de origem	303-304
Quadro 8 – Antropónimos de profissão	

Quadro 9 - Direito sucessório muçulmano, segundo a elaboração do reinado de D. João I	457
Quadro 10 - Direito sucessório muçulmano, segundo a elaboração do reinado de D. Afonso V	457-458
Quadro 11 - <i>Ratio</i> das comunas judaicas relativamente às muçulmanas, segundo os pedidos régios	486
Quadro 12 - Percentagem da participação das comunas muçulmanas nos pedidos	489
Quadro 13 - Património do soberano na mouraria de Lisboa segundo o tomo de 1506	507-508
Quadro 14 - Propriedades de muçulmanos oneradas na dízima (Silves)	546-548
Quadro 15 - Propriedades que haviam sido de muçulmanos oneradas na dízima (Silves)	548-549

