

TÓPICOS TRANSATLÂNTICOS

Emergência da Lusofonia num Mundo Plural

EDITORES

Silvério da Rocha-Cunha

Noémi Marujo

Cláudia Teixeira

Marco Martins

Paulo Rodrigues

Maria do Rosário Borges

u  **évora** | **2012**
ESCOLA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

CAPÍTULO VIII

Os muçulmanos de Portugal: a *lusofonia* como metáfora (sécs. XII-XV)

Maria Filomena Lopes de Barros
Universidade de Évora/CIDEHUS-UE

Introdução

O título deste texto remete, para um anacronismo evidente, na aplicação do conceito de lusofonia à Idade Média e Moderna, tempo longo sobre o qual se delineia esta análise. Não obstante, infere de uma semântica deliberada de desafio a outros conceitos e perspectivas, que não apenas moldam alguns discursos históricos como se têm projectado e dominado o palco dos *media* e da opinião pública desde a segunda metade do séc. XX.

Contextualizemos a problemática. “O Orientalismo”, de Edward Said, veio trazer um amplo debate a partir da análise da visão europeia do *Outro*, no caso concreto sobre o mundo árabe-islâmico. Texto fundamental e com múltiplas consequências. Numa perspectiva epistemológica, esteve na base da corrente de pensamento dos designados Estudos Pós-coloniais. Num plano mais pragmático (mas não menos conceptual) na vulgarização do próprio vocábulo *orientalismo* aplicado, em geral, ao Islão e aos muçulmanos, que intrinsecamente veicula uma percepção de exterioridade à realidade *occidental*. Consequência involuntária, pois não era, de facto, esse o seu objectivo.

Os confrontos generalizados entre este *Ocidente* e os países islâmicos aprofundaram este fosso entre *nós* e o *outro*. Numa dicotomia simplista (mas eficaz) os discursos ideológicos justificaram as intervenções armadas em nome dos mais altos valores, os da democracia e dos direitos humanos. Não se pode deixar de sentir a ironia brutal destes argumentos, no momento actual, em que governos democraticamente eleitos no próprio coração da Europa (ou do que pensávamos como Europa) foram pura e simplesmente destituídos, por imperativos de um abstracto “mercado” e de uma mais concreta “dívida externa” (como é o caso da Grécia e da Itália), e em que a dignidade

humana vacila inexoravelmente e nos recoloca nos níveis básicos da sobrevivência económica (como com os gregos e os portugueses, no pelotão cimeiro deste processo).

E, no entanto, processos similares aconteceram no Passado, objecto já de escrutínio, análise crítica e desmontagem ideológica pela História. Refiramos um exemplo ainda relativamente próximo, o do surto de colonialismo europeu do séc. XIX, também ele justificado pelos ideais do seu tempo: a ampliação dos conhecimentos científicos a novos territórios (Madariaga, 2008: 114-115, relativamente a Espanha na sua política de expansão marroquina). A Memória e a História, conceitos indissociáveis, parecem cada vez mais ausentes dos discursos políticos e dos *media* e simultaneamente de uma consciência colectiva, que, de direito, deveriam incorporar. Numa sociedade dominada pelos imediatismos, de um tempo breve, ou mesmo de um não-tempo, de uma frenética resposta humana, individual e social, à “produtividade” (e apenas a ela), as ciências sociais e humanas deveriam, cada vez mais, encontrar-se na charneira da reflexão crítica e na construção de um novo paradigma, que finalmente envolva o *eu* e o *outro*, como é propugnado pelos estudos pós-coloniais. Essencial, neste projecto, será a própria recuperação da noção de um tempo longo, que necessariamente advém do Passado, se transforma no Presente e se projecta no Futuro. Nenhum fenómeno social será compreensível ou interpretável sem a contextualização da sua *genealogia* e *arqueologia* próprias, enfim da sua História, como também, sem ela, nunca se poderá atingir a inteligibilidade da diferença, dos distintos percursos humanos e culturais, existentes hoje, como no passado, pese à nossa noção uniformizadora de *globalização*.

É nesta perspectiva, que se retoma o propósito inicial deste texto. A lusofonia é aqui entendida como um conceito cultural restrito, que envolve a noção de uma portugalidade possível nos períodos considerados. Metáfora, mais do que a verdadeira projecção do conceito tal como o entendemos hoje, implica contudo um similar movimento de aculturação que acompanha uma primeva colonização, a do próprio território português. Diferentemente, contudo, se postula o processo de construção histórica desta *lusofonia* muçulmana (como, de resto, também da judaica). Por um lado, porque se limita ao espaço do Reino, para, apenas depois do édito de expulsão/conversão de 1496 se projectar para além dele; por outro, porque implica, de fato, uma apreensão integradora do *outro*, enquanto membro de uma mesma comunidade linguística, de um espaço comum e de um mesmo poder. A *lusofonia* apela, pois, a uma metáfora de pertença e não de exclusão, redimindo uma outra faceta do Muçulmano que não a do simples e mais visível confronto armado: a da sua participação, ao lado da minoria judaica, na construção da Europa. Dito de outra forma, o Muçulmano enquanto parte de *nós*.

1- A minoria muçulmana: das origens à conversão forçada

Neste sentido, a noção de um mundo plural é passível de ser aplicado à sociedade medieva peninsular, com as diferenças inerentes a um outro tempo e a uma outra sociedade. Apesar da formação do reino português, como dos demais da Hispânia, se manifestar no nosso imaginário em função de um prolongado esforço bélico entre Cristãos e Mouros, outras componentes sociais emergirão desse complexo processo de apreensão territorial e populacional. Assim, a ideologicamente designada “Reconquista cristã” incorpora comunidades muçulmanas nos novos reinos em formação, do reino de Navarra, à Coroa de Aragão, passando por Leão-Castela. Em todas as emergentes formações políticas se integram, enquadram e legitimam grupos de *mouros* ou *sarracenos*, enquanto população livre, com identidade fiscal própria e o reconhecimento implícito da prática de uma religião diferenciada.

Uma *sociedade plural*, pois, a desta Hispânia cristã e latina, em que à maioria cristã e latina se subordinam as minorias judaica e a muçulmana, reproduzindo, como se do outro lado do espelho se tratasse, a realidade do Al-Andalus muçulmano e árabe, na incorporação de minorias étnico-religiosas.

O reino português não se revela como excepção. Duas datas, de resto, delimitam a vivência desses grupos muçulmanos. Datas que, como quaisquer, em História, apelam a um referencial meramente indicativo, remetendo, neste caso concreto, para dois actos legislativos régios. O primeiro, de Março de 1170, na outorga do foral dos mouros forros de Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer, por parte do primeiro rei, D. Afonso Henriques; o segundo, no édito promulgado por D. Manuel I, em Dezembro de 1496, ordenando a conversão forçada ou, em opção, a expulsão de judeus e muçulmanos do Reino.

Um ciclo, pois, que iniciado com o foral, termina com o édito. Mas não de modo absoluto, em quaisquer dos casos. Estes actos régios apelam a um momento específico em que se cristaliza o acto da escrita, que molda mas não abarca toda a realidade social. No primeiro caso, tratando-se da matriz original de legitimação das comunas muçulmanas, tal não exclui a existência anterior de muçulmanos livres, em paralelo com os outros *mauri*, sinónimo de escravos/cativos de guerra. No último, a expulsão não implica, de facto, todos os muçulmanos, sendo o próprio soberano a abrir excepções nesse sentido (Barros, 2007: 604-605; Soyer 2007: 244-246).

Uma relação privilegiada surge, no reino português, entre a figura tutelar do monarca e a comuna de Lisboa, estruturante durante todo o período considerado.

O foro de Lisboa e os seus leigos marcarão uma constante produção em função das necessidades e interesses do soberano, desde o período matricial. As cartas de foral, outorgadas nos sécs. XIII e XIV às várias comunidades muçulmanas do Reino, não apenas seguem o modelo desse primevo foral de 1170 como consignam que, em caso de dúvida ou de omissão, se siga o referido foro. Nos sécs. XIV e XV serão os leigos dessa comuna chamados pelos monarcas a sistematizar e a produzir textos legislativos, segundo as normas do direito islâmico, que reforçam e unificam a tributação devida ao rei pelo conjunto das comunidades muçulmanas. Processo implicitamente legitimador dos ambos os protagonistas, que envolve tanto o reconhecimento jurídico das comunas por parte do monarca, como a tácita ratificação do rei português, como seu legítimo senhor, por parte dos muçulmanos. Vínculo que funciona, pois, num duplo sentido (Barros, 2007).

Esta relação estruturante, como foi referido, diferencia a realidade portuguesa das suas congêneres ibéricas, repartidas entre múltiplos poderes e jurisdições (Hinojosa Montalvo, 2002:96-101). O poder régio, em Portugal, impõe-se, progressivamente, não sem conflitos com outros poderosos senhores que actuam na zona meridional do Reino, onde se concentram as comunas muçulmanas. Apenas depois de um longo processo, se consubstancia uma jurisdição régia sobre o conjunto dessa população - os *meus mouros*, no discurso do monarca, que se encontram sob sua "guarda e encomenda" (Barros, 2009a). Vector não despendendo na modulação destas comunidades, nomeadamente no que ao aspecto cultural se refere.

O percurso histórico desta minoria sofre, de resto como a judaica, as condicionantes de uma progressiva afirmação identitária da *res publica christiana*, sob a égide papal. O evolutivo processo de *cristianização* de tempos e espaços, de comportamentos e valores e, mesmo, do próprio vocabulário, comporta uma lenta construção de um *cristianocentrismo* que configurará a Europa, delineando mentalidades e influenciando na *praxis* política. E, neste sentido, o séc. XIV trará já mudanças substanciais à sociedade europeia, com as expulsões dos judeus de Inglaterra e de França e os motins e que, em 1391, se registam por toda a Castela e Aragão também eles dirigidos contra a minoria judaica.

Para os muçulmanos do Reino português, dois momentos se destacarão neste processo, enquanto rupturas decisivas na vivência dessas comunidades. O primeiro em termos cronológicos data das Cortes de Elvas de 1361, na obrigatoriedade, tanto para judeus como para muçulmanos, de viverem em bairros próprios, nos centros urbanos onde morassem mais de dez famílias. A normativa segue o princípio enunciado no IV

Concílio de Latráo de 1215, que estabelecia a estrita separação dos membros dos três credos. O segundo, emerge das Cortes de Coimbra de 1390, proibindo os apelos do *muezzin* à oração, invocando-se explicitamente as “ordenações da Igreja”, numa referência directa ao Concílio de Vienne de 1311, que, de facto, interditava esta prática nos reinos cristãos (Barros, 2007:198).

Ambas as medidas se inserem, como se referiu, num mesmo processo, na expressão identitária de um etnocentrismo que se consolida em contraponto à alteridade representada por mouros e por judeus. A ideia de um espaço público cristão, expurgado da presença do *outro*, remete, para as mourarias e as judiarias (se bem que não de modo absoluto), a vivência desses grupos urbanos, religiosamente diferenciados; o domínio sonoro, enquanto expressão de poder, uniformiza esse mesmo espaço, doravante subordinado apenas aos sinos da Igreja, na imposição de um tempo cristão homogeneizador, que indelevelmente marcará os ritmos do quotidiano para todas as comunidades em presença.

Como outras normativas restritivas, estas não são passíveis de ser explicadas (como acontece em muitos discursos historiográficos), por uma aplicação do binómio de tolerância/intolerância. Não tanto por se constituírem como anacronismos (toda a nossa linguagem relativamente ao passado é anacrónica), mas porque se situam num registo das mentalidades e, portanto, de decorrência e não de origem de um determinado fenómeno sociológico. Dito de outra forma, não é a suposta intolerância que determina as normativas enunciadas; elas transcorrem de um complexo processo identitário, que infere de uma evolução estrutural, e que se aplica tanto às minorias, como, noutros contextos, aos demais agentes sociais – embora, logicamente, com diferentes graus de violência psicológica e, em alguns casos, mesmo física (como se verifica em 1391).

Processo cujo desfecho se consubstancia, a partir de finais do séc. XV, na afirmação ideológica dos Reis Católicos da Europa. Tanto para Fernando e Isabel, de Castela e Aragão, como para D. Manuel I, de Portugal, o epíteto materializa-se *ipso facto* na própria prática política. Os primeiros, com a obrigatoriedade da conversão forçada ou, em opção, de expulsão, do território dos judeus de Castela e Aragão, em Março de 1492; o segundo, com medidas similares, mas aplicadas às duas minorias do reino, em Dezembro de 1496. Pioneiro na construção de uma sociedade pelo menos exteriormente homogénea, D. Manuel acaba por criar um novo paradigma social com a eliminação jurídico de mouros e judeus. As conversões, para os membros dessas minorias que optam por permanecer no reino, implicam uma outra ruptura social, baseada já não em diferentes adscrições religiosas, mas numa clivagem ainda mais fracturante: a que separa

os recentes conversos, os cristãos-novos, da demais população do reino. Semanticamente esta distinção perpetua-se durante os séculos subsequentes, aplicando-se esse vocábulo aos descendentes de judeus, e a de mouriscos aos de muçulmanos. Não interessava o tempo e as gerações que decorriam da conversão - o estigma perduraria. A inquisição e os estatutos de limpeza de sangue velariam pela sua manutenção.

Castela e Aragão evoluíam também no mesmo sentido. Entre 1501 e 1502 na coroa de Castela e em 1525, na de Aragão, são aplicadas medidas similares aos grupos muçulmanos, numa cristianização forçada dessas comunidades (Harvey, 1982: 150). Em toda a Europa do séc. XVI, de resto, o conceito do Estado moderno emerge em função da conotação absoluta de um poder, um território, uma religião (*eius regio cuius religio*). Mas, na Península Ibérica, ir-se-á ainda mais além. De facto, a *questão mourisca* cruzará o tempo, nas discussões teológicas sobre estes cristãos-novos, em teoria *inassimiláveis*, perspectiva partilhada por muitos discursos e agentes do poder, como também o era a sua conotação com uma quinta-coluna do império otomano. Mais do que a postura dos grupos mouriscos, parece ser a da sociedade dominante a que verdadeiramente resiste à integração da diferença. Finalmente, entre 1609 e 1614, a monarquia ibérica de Filipe III consoma os seus próprios medos numa expulsão efectiva desses grupos, embarcados à força e literalmente abandonados na costa norte-africana. Expulsão desta feita no seu sentido literal, organizada pelo Estado e, reiteremo-lo, envolvendo cristãos cuja origem muçulmana nunca será, como o referimos, olvidada, mas antes conscientemente perpetuada através de mecanismos institucionais.

2- Língua e cultura: entre o árabe e o português

Este esboço geral da narratividade histórica da minoria muçulmana em Portugal, contextualiza a temática introduzida neste texto. Retome-se a problemática da *lusofonia* destas comunidades, focada na questão cultural, e, mais particularmente, na linguística. Um episódio relatado por Bernardo Rodrigues, português de Arzila, num período relativamente tardio (referente a 1516), ilustra cabalmente a situação que aqui se pretende analisar. Conta o cronista o seu encontro com um muçulmano que havia sido capturado pelos portugueses de Arzila, e que, nas próprias palavras do autor, “era tão português como eu, por ser nascido na Mouraria dessa cidade de Lisboa”. Esta afirmação repete-se no discurso directo dessa personagem, a quem é atribuída a seguinte frase: “Eu sou português e nascido na Mouraria de Lisboa e ei nome Bençude” (Rodrigues, 1915: 175 e 177).

A enunciação da portugalidade deste muçulmano (fixado em Marrocos por força das vicissitudes do religiocídio decretado por D. Manuel), remete para uma dupla adscrição, tanto a uma cultura como a um espaço. Com efeito, o cronista transmite sem ambiguidade a sua percepção desse fenómeno, nesse longínquo séc. XVI, que veicula, não em função de uma identidade religiosa, mas do sítio de nascimento e, pela boca do próprio muçulmano, do seu idioma matricial. Aspecto reiterado mais adiante no texto, quando afirma que Bençude falava o português como qualquer nascido em Lisboa (Rodrigues, 1915: 468). Percepção no mínimo curiosa a desse homem, nascido e morador em Arzila, que provavelmente se deve a uma efectiva vivência da lusofonia, e que se reflecte na imediata identificação e reconhecimento de um longínquo Portugal em alguém, nascido no reino e que se expressa no mesmo idioma. A religião diferenciada não entra nesta equação.

A situação desse então morador na cidade de Fez, Bençude, ilustra um dos fenómenos que, a partir dos finais do séc. XV, projecta, de facto, violentamente a lusofonia (no sentido em que hoje a entendemos) pelas diferentes partes do mundo. As diásporas dos muçulmanos e dos judeus do reino, após o édito de D. Manuel, transportam consigo uma língua e uma cultura próprias que, necessariamente, se adaptarão aos novos contextos vivenciais. Como Bernardo Rodrigues o testemunha, essas minorias aculturaram-se ao longo da medievalidade, não apenas num sentido estritamente linguístico como também num sentido cultural, mais amplo. Comportamentos, valores, espaço, língua – adscrições comuns a toda a sociedade portuguesa, entraram decisivamente na psicologia social destes grupo, enformando a sua identidade.

Uma outra crónica do séc. XVI dá, igualmente, conta deste processo. Refere a morte, em Loulé, do “último mouro do Algarve”, o qual, depois do édito de 1496, se teria exilado para o Norte de África mas, “não podendo lá viver”, regressara ao reino, convertendo-se à fé cristã (Guerreiro e Magalhães, 1983: 161). O périplo individual deste muçulmano encerra-se, pois, como o de muitos outros, no regresso ao seu próprio espaço matricial. A incapacidade de se adaptar a um outro contexto cultural remete para uma opção, indubitavelmente angustiante, a da conversão forçada ao cristianismo. A mutação religiosa revela-se, no entanto, menos premente do que a adscrição a um espaço vivencial e familiar, a uma língua, enfim, a uma cultura, que modelara (e, para os que regressaram, continuará a modelar) a percepção de gerações de muçulmanos portugueses. A inumação do seu corpo, se bem que com um outro ritual, perspectiva a reivindicação última à *sua* terra e à dos seus antepassados (Barros, 2009 b).

Com efeito, a *lusofonia* desta minoria (conceito também aplicável, no sentido restrito que acima enunciámos, igualmente à judaica) constrói-se em paralelo à afirmação do reino. O idioma do poder, o português, configura um registo discursivo indispensável à *praxis* política, em que as comunas muçulmanas, legitimadas pelos poderes cristãos, logicamente se inserem. E, nesse sentido, a inerente capacidade negocial apenas se pode expressar na língua do poder dominante. O contexto comunicativo que, entretanto se redimensiona, potencializa logicamente esse processo, pela necessária sociabilização entre os membros dos três credos, manifesta numa complementaridade económica, sobretudo evidente em meios urbanos.

Nesse sentido, a produção escrita em português por membros dessa minoria cabalmente testemunha a apreensão e interiorização deste código linguístico. Embora esta produção se deva maioritariamente, como acima referimos, à relação tributária e fiscal que une o rei aos *seus mouros*, e seja limitada aos legistas e autoridades da comuna lisboeta, alguns outros aspectos cabem destacar neste processo. Um primeiro, na continuidade da aplicação do direito islâmico e, portanto, da formação nessa jurisprudência, que transversalmente caracteriza todo o período considerado. Um segundo, no desaparecimento dos arquivos comunais, que nos permitiriam uma análise bem mais completa de ambas as minorias. É fundamentalmente através dos registos régios ou das publicações normativas que nos chegam testemunhos desta produção, revelando uma acentuada assimetria das fontes, que necessariamente resvala para uma visão mediada das vivências minoritárias. É, no entanto de referir alguma outra produção escrita em português que se afasta destes pressupostos, nomeadamente um contrato de casamento entre muçulmanos de Lisboa, da segunda metade do séc. XV e uma carta particular do último *imam* dessa mesma comuna, Mafamede Láparo, já posterior ao édito de 1496 (Barros 2012).

Seria, no entanto, redutor, remeter a identidade cultural desta minoria a uma *lusofonia* absoluta. Todas as identidades se constroem em função de diferentes adscrições. E, neste sentido, esta minoria, como uma sociedade de fronteira, estrutura-se também em função de um vector religioso que a une a uma comunidade mais ampla, a *'umma*. Um outro código linguístico decorre desta circunstância, o árabe, enquanto língua litúrgica, capital identitário e veículo de comunicação com essa mesma comunidade transterritorial.

De resto, esta dupla percepção materializa-se nos diferentes vocábulos que apreendem a definição do muçulmano. O primeiro, o de *mouro forro*, expressa um estatuto religioso-jurídico, numa semântica definida pelos agentes e pelo idioma do

poder e incorporado no discurso auto-referencial desta minoria. O segundo, o de *garīb* (literalmente “estrangeiro”, em árabe), decorre da percepção da *‘umma* sobre todos muçulmanos em território cristão, sendo apenas empregue numa perspectiva relacional, ou seja quando são enviadas missivas, em árabe, por elementos dessa minoria aos seus congéneres em território muçulmano (Barros, 2012).

Esta dupla adscrição linguística não é percepcionada como uma ameaça mas antes como uma mais-valia ao serviço do rei português. Em Abril de 1454, uma carta escrita, em árabe, pelos muçulmanos de Lisboa ao sultão mameluco do Egipto, Ínâl, traduz cabalmente esta relação. Apresentando-se como *gurabâ’* (pl. de *garīb*) de Lisboa, da *terra* de Portugal, referem uma queixa enviada ao rei de Portugal, no caso D. Afonso V, pelos monges da Igreja do Santo Sepulcro de Jerusalém, a quem, pretensamente, o sultão impediria de reconstruir partes destruídas do edifício. Invocando o paralelismo da situação das duas minorias, anunciam o envio de dois embaixadores a pedido do seu rei, ambos da mesma cidade, para interceder nesta situação (Colin 1935-1940: 202-203).

Um desses emissários será o *faqîh* Ahmad b. Muhammad al-Ru’aynî. Um outro Ru’aynî, também de Lisboa, surge, de resto, em período mais tardio, ao serviço dos monarcas D. João II e D. Manuel, se bem que numa prestação diferente. Muhammad b. Qâsim al-Ru’aynî traduz para árabe, respectivamente em 1486 e em 1504, cartas endereçadas por esses monarcas aos habitantes de Azamor. Identificando-se como *khatîb* (pregador) da comuna de Lisboa e *garīb*, na primeira missiva enviada, na segunda os seus parâmetros de identificação resumem-se apenas a “humilde escravo de Deus, Ru’aynî”. De facto, o contexto do reino havia mudado substancialmente, com o édito de 1496, e este personagem deveria ter-se sujeito à conversão forçada. A admissão implícita desta situação estrutura-se em função dos silêncios agora introduzidos no discurso – na não identificação como *ġarīb*, posto a sua nova situação de cristão-novo, e na omissão do seu nome próprio e patronímico (*nasab*), que deveria ter sido já substituído por uma componente cristã, em função do baptismo.

Uma nova definição, pois, da sociologia do muçulmano doravante transformado em mourisco, numa outra concepção de *lusofonia* que se desenvolverá nos séculos posteriores.

BIBLIOGRAFIA

- BARROS, M. (2007), *Tempos e Espaços de Mouros. A Minoria Muçulmana no Reino Português (Séculos XII a XV)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- BARROS, M. (2009a), "O mouro português: identidade e alteridade", in FERNANDES, H., HENRIQUES, I., HORTA, J. MATOS, S. (eds.), *Nação e Identidades-Portugal, os Portugueses e os Outros*. Lisboa: Caleidoscópio.
- BARROS, M. (2009b), "Os últimos mouros de Loulé: percurso de uma minoria", *al-ulyà*, n.º 13, pp. 119-130.
- BARROS, M. (2012), "Identidad y escrita: las minorías del Reino portugués entre la medievalidad y la modernidad" (no prelo).
- BURNS, R. I. (1984), *Muslims, Christians, and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia*. Cambridge: 59.
- CATLOS, B. A. (2004), *The Victors and The Vanquished. Christians and Muslims of Catalonia and Aragon (1050-1300)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COLIN, G. (1935-1940), "Contribution à l'étude des relations diplomatiques entre les musulmans d'occident et l'Égypte au XVe siècle", in *Mélanges Maspero. III Orient Islamique*. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, pp. 176-206.
- ECHEVARRIA ARSUAGA, A. (2006), "La 'mayoría mudéjar en León y Castilla: legislación real y distribución de la población (Siglos XI-XIII)", *En la España Medieval*, n.º 29, pp. 7-30.
- GUERREIRO, M. e MAGALHÃES, J. (eds.) (1983), *Duas descrições do Algarve do Século XVI*. Lisboa.
- HARVEY, L.P. (1992), *Islamic Spain- 1200 to 1500*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- HARVEY, L.P. (2005), *Muslims in Spain – 1500 to 1614*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Hinojosa Montalvo, J. (2002), *Los mudéjares. La voz del Islam en la Espanã cristiana*, 2 volumes. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares.
- LADERO QUESADA, Miguel Angel (1989), "Los Mudejares de Castilla en la Baja Edad Media", in Miguel Angel LADERO QUESADA *Los Mudejares De Castilla y Otros Estudios de Historia Medieval Andaluza*. Granada: Universidade de Granada.
- Rodrigues, Bernardo (1915), *Anais de Arzila*, ed. de David Lopes, Tomo I. Lisboa: Academia das Ciências.
- SOYER, F. (2007), *The Persecution of the Jews and Muslims of Portugal*. Leiden: Brill.