Lusitania Sacra. 27 (Janeiro-Junho 2013) 35-58

Francisca Lopes, uma mourisca no Portugal do século XVI Sociabilidade, solidariedades e identidade*

MARIA FILOMENA LOPES DE BARROS

Universidade de Évora / CIDEHUS
mfbarros@uevora.pt

Resumo: Francisca Lopes configura o paradigma de uma subordinada de origem marroquina, cativada e trazida para Portugal no séc. XVI. O seu círculo de sociabilidade, constituído por mouros e mouriscos, na definição da sociedade maioritária, materializa uma vertente de uma comunidade emocional mais ampla, cujos membros aderem a uma valorização de emoções e à sua expressão em torno dos valores islâmicos, enquanto expressão identitária matricial.

Palavras-chave: mouro, mourisco, Islão, identidade, subordinado, comunidade emocional.

Abstract: Francisca Lopes sets the paradigm of a subordinate of Moroccan origin, captivated and brought to Portugal in the 16th century. Her sociability circle, integrated by Moors and Moriscos, in the definition of the majority society, embodies an aspect of an emotional broader community, whose members adhere to a valuation of emotions and their expression through Islamic values as an expression of their matricidal identity.

Keywords: Moor, Moorish, Islam, identity, subordinate, emotional community.

* Estudo publicado no âmbito do projeto de investigação PTDC/HIS-HEC/104546/2008, "Muçulmanos e Judeus em Portugal e na Diáspora: Identidades e Memórias (séculos XVI-XCII)", co-financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia e pelo FEDER, através do Eixo I do Programa Operacional Fatores de Competitividade (POFC) do QREN (COMPETE).

Este texto pretende focar-se num estudo de caso envolvendo um grupo de mouriscos, acusados de cripto-islamismo e condenados como tal pelo Tribunal do Santo Ofício. O ponto de partida remete para um processo, o de Francisca Lopes[1], cuja escolha obedeceu a vários critérios que enfocam a problemática mais vasta das minorias nos séculos XVI e XVII, dentro do projeto em que neste momento me insiro. Se bem que outros documentos da mesma tipologia poderiam ser selecionados no mesmo sentido, este constitui-se como particularmente relevante e, de certa forma, paradigmático, enquanto objeto de estudo. Por um lado, porque cristaliza um momento, o da comemoração da morte do marido da acusada, que convoca não apenas o indivíduo como também a comunidade, na invocação de uma memória que, mais do que personalizada, infere o próprio grupo. Um pretexto, como se terá oportunidade de analisar, para a revitalização do que é percecionado pelos atores sociais como os parâmetros identitários da comunidade. Por outro, porque desse grupo ressaltam particularmente as heterogeneidades, que se expressam segundo diferentes binómios que contrapõem o mourisco ao mouro, o cativo ao livre, ou ainda as expressões linguísticas, do português e do árabe.

Neste sentido, todo o microcosmos desta complexa sociedade se encontra representado numa eloquente auto perceção que diretamente desafia qualquer definição exterior de classificação, tanto coeva como contemporânea. Com efeito, se as categorias mentais da sociedade maioritária classificam o "mouro" (muçulmano) e o "mourisco" (cristão de origem muçulmana), enquanto definições religiosas diferenciadas, a vivência quotidiana destes indivíduos desafia, em diferentes registos, essa hétero classificação. Aplicando um conceito foucaultiano, o discurso veicula e produz poder; mas também se constitui como ponto de resistência e partida para uma estratégia oposta[2]. Resistência que transparece, de facto, não tanto a nível de um discurso explícito, como implicitamente transmitido ao nível dos comportamentos e das crenças destes indivíduos. De origem forânea[3] e, portanto desenraizados do seu território matricial, as afinidades culturais e a geografia vicinal destes indivíduos constituir-se-ão como vetores decisivos no forjar de laços de sociabilidade e de solidariedade, conducente a uma expressão identitária, em constante adaptação aos novos contextos vivenciais. Os termos "grupo" e "comunidade" representam, pois, neste texto, uma aproximação semântica de representação global do fenómeno, não participando de uma rigorosa definição sociológica dos mesmos. Do discurso interno, de resto, ressalta uma consciente assunção do *fazer comunidade*,

1 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 12690. Este processo encontra-se parcialmente transcrito em: Rogério Ribas – *Filhos de Mafoma: mouriscos, cripto-islamismo e Inquisição no Portugal Quinhentista*. Vol. II. Tese de doutoramento defendida na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004, p. 412-414.

2 Michel Foucault – *História da Sexualidade.* Vol. I: *A vontade de Saber*. Lisboa: Relógio de Água, 1976, p. 104.

3 Sobre a origem dos mouriscos processados pela Inquisição: Rogério Ribas – *Filhos de Mafoma*..., Vol I, p. 79-81; Ahmed Boucharb – *Os pseudo-mouriscos de Portugal no séc. XVI*. Lisboa: Hugin, 2004, p. 17-18.

apelando a um conceito de comunidade emocional, mais conforme à complexidade destes diferentes agentes sociais.

Outros aspetos configuraram, igualmente, a escolha deste processo. Não é inócuo o facto de se ter selecionado a narrativa de uma mulher com uma história de vida paradigmática que, como tantas outras da centúria quinhentista, se inicia em Marrocos passando por uma série de vicissitudes, desde o cativeiro à própria prisão, interrogatório e condenação da Inquisição. Neste percurso atribulado, semelhável a tantos outros, Francisca Lopes representa tanto o arquétipo de um tipo de mulher, a mourisca de primeira geração, subalterna, como a expressão individual que apenas sobrevive através de um discurso inquisitorial e em função dos moldes previstos, condicionados e impostos por esse Tribunal. É certo que a discussão sobre estas fontes e a sua fiabilidade tem chegado, por vezes a extremadas conclusões, que chegam a negar a possibilidade da sua utilização. No entanto, esses processos inquisitoriais transmitem o testemunho dos acusados e testemunhas, registado por escrito, embora sob diferentes e competitivos discursos e vozes. A transcrição dos depoimentos orais reflete tanto a perspetiva do réu/testemunha como a do inquisidor e do notário que os passa a escrito[4]. Conscientemente, a expressão assimétrica do poder expressa-se na utilização da terceira pessoa do singular (e raramente na primeira), dando conta de um processo de interpretação que nega a assunção total do *ego* do acusado e do seu discurso direto, remetendo-o para fórmulas discursivas estritamente controlados pelos inquisidores. Paradoxalmente, contudo, são em grande medida estes registos que permitem recuperar a voz dos subalternos (como de outros indivíduos considerados marginais ou heréticos), omissa dos discursos "oficiais" do publicitado modelo social homogéneo da Europa Moderna.

Neste sentido, pretende-se resgatar o espaço de discurso dos réus envolvidos neste processo, subalternos classificados como mouriscos e mouros. A metodologia seguida passa pela enunciação dos diferentes passos do interrogatório de Francisca Lopes, procurando-se contribuir para um aspeto mais descurado pela historiografia, o da própria análise dos aspetos processuais. Paralelamente, complementa-se a sua narrativa como a dos demais implicados neste processo, no sentido de avaliar, quer a veracidade do seu discurso, quer as características sociológicas do grupo que o enforma, numa perspetiva "do inquisidor como antropólogo".

1. Narrativa de vida

Os dados biográficos desta mulher são poucos. Capturada em Gena (Marrocos), recebera o batismo em Azamor, com 7 ou 8 anos de idade, em vida do rei D. Manuel,

4 Para uma perspetiva geral desta discussão, veja-se: François Soyer – *Ambiguous gender in Early Modern Spain and Portugal*. Leiden-Boston: Brill, 2012, p. 11-16.

sendo então cativa de Gaspar Faleiro. Vendida a Rui Lopes, que fora vedor do rei, e era morador na Rua da Figueira, em Lisboa, fora, por este, alforriada na altura da sua morte. Da sua passagem de Marrocos para Lisboa nada é referido, como também o não é da sua transferência para Almeirim, onde era moradora no momento deste processo, possivelmente por força do seu casamento com Francisco Vaz, falecido no Inverno de 1551. Com um percurso de vida similar ao seu, este fora também mourisco forro, com mais de 40 anos à data da sua morte, tendo sido anteriormente cativo de um Manuel de Sampaio. Ganhava a vida como carreteiro, «com as bestas que tinha», trabalho complementado pelo de lavadeira, exercido por Francisca Lopes. Ambos viviam mais que modestamente em Almeirim, «em comtra o pinhaço homde vyvem huns caldeireyros»[5]. É referida ainda uma passagem por Évora cujo contexto, contudo, não é explicitado, aludindo-se apenas que a ré frequentara aí a Igreja de Santo Antão.

O processo inquisitorial decorreu entre abril de 1552 e agosto de 1553, período em que Francisca Lopes esteve detida no cárcere da Inquisição de Lisboa. Condenada a abjuração em forma, cárcere e hábito penitencial perpétuo e confisco de bens (sentença publicada no auto de fé de 27.08.1553), foi para o Colégio da Doutrina da Fé e cumpriu a sua penitência no Hospital-de-Todos-os-Santos, como lavadeira, até 1 de setembro de 1554, data em que lhe foi comutado o cárcere e hábito penitencial por penas espirituais.

2. O discurso

No primeiro interrogatório (26.04.1552), são-lhe exigidos os seus dados pessoais e a demonstração das práticas e conhecimentos da religião católica. Francisca Lopes confessava-se e comungava (nesse ano tinha-o feito uma vez, na sua freguesia), conhecia o Pai-Nosso e a Avé Maria em latim e em «linguagem», embora se tivesse esquecido de algumas palavras, mostrando-se menos segura na Salvé-Rainha, de que recitou apenas uma parte. Não conhecia os Mandamentos nem os Pecados Mortais. Sabia o significado do Natal e da Páscoa, afirmando ainda acreditar na consubstanciação, quando tomava a hóstia.

Explicita, também, as condições do falecimento e do enterro de seu marido. Este recebera o sacramento da extrema-unção, fora amortalhado por uma mulher branca e enterrado na Igreja Nova de Almeirim, acompanhado por três padres, por três homens brancos e por dois mouriscos. Quanto ao caso de que era acusada, a celebração do ágape funerário, refere apenas que fizera cuscuz com nabos e, da sua porta, convidara quem passava a rezar por alma de seu marido e a partilhar essa refeição, tendo dela participado até oito mouriscos, assim como crianças e pedintes brancos cristãos-velhos.

5 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 12690, fl. 2.

As preces teriam sido em português e em árabe, por parte dos primeiros, por eles não saberem exprimir-se de outra forma. Não se lembrava dos nomes de nenhum destes participantes.

No segundo interrogatório (30.04.1552) outros dados são avançados, implicando já a denúncia de dois outros protagonistas deste caso. Numa ambiência social em que Francisca Lopes reconhece a plena expressão linguística do árabe como o normal meio de comunicação entre todos os envolvidos nesta comemoração («e falavão todos em aravya»)[6], a narrativa é substancialmente modificada. Assim, refere que, cerca de um mês depois do falecimento do marido, viera a sua casa Guiomar, mourisca forra preta que, em árabe, a instara a fazer «alguum bem por a alma de seu marido»[7], dando de comer a mouriscos e índios pobres para que rezassem pela sua alma. Confessando não o saber fazer perfeitamente, a ré aceitara a ajuda de Guiomar na confeção do cuscuz. Quando assim o preparavam, chegou a sua casa um muçulmano cativo, Iça, que as ajudara a terminar a refeição, sendo ele o encarregue de convocar outros mouriscos, primeiro seis e depois mais oito, aos quais se juntariam seis pobres homens brancos, qua andavam pedindo pelas ruas. No entanto, a nível de convivialidade apenas são referidos os mouriscos que falavam em árabe com o muçulmano e que, depois de comer teriam orado, fazendo as genuflexões litúrgicas e «amtre os beyços dezyão certas palavras que lhe parecem que era em arabya»[8]. Com as duas exceções mencionadas, de Guiomar e de Iça, Francisca Lopes reitera a sua ignorância do nome dos demais.

Apresentando-se para interrogatório, a seu pedido em 04.05.1552 admite que esses mouriscos teriam dito as fórmulas "Bismila", antes da refeição e «Hala Mafamede», depois, o que reconhece ser «costume dos Mouros». Interrogada sobre se os tinha repreendido, reconhece que não o fizera, porque ficara «espantada» com o que ouvira.

Adensa-se a narrativa dois dias mais tarde, quando, uma vez mais, solicita ser ouvida pelos inquisidores. Ao nome de Guiomar, a que apensa o sobrenome de Loba e o facto de ter sido escrava do "barão", e ao de Iça, agora referido como escravo de D. Pedro de Noronha, acrescenta uma terceira personagem, António Fernandes, escravo de D. Pedro de Almeida, que, «em nome de mouro», se chamava Ale e assim era conhecido pelos demais muçulmanos e mouriscos. Teriam sido os três a convencer Francisca Lopes que «a esmola com cuscuz» seria «milhor que misas» para a salvação da alma do marido. Confessa, pois, que procedera, ela e os outros, com a intenção de fazer «cerimonia e oração de mouros», juntamente com os demais mouros e mouriscos que assistiram ao ato, tendo realizado em conjunto as orações rituais islâmicas. Pede perdão e misericórdia aos inquisidores por ter acreditado, nesse momento, «que a ley de Mafamede era boa» e ainda por não ter declarado esse pecado

6 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 12690, fl. 4v.

7 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 12690, fl. 4.

8 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 12690, fl. 5.

na confissão que fizera na Quaresma anterior, tendo chegado mesmo a comungar mas «com muito temor» dessa falta. Declara, enfim, que iria confessando os nomes dos que participaram na cerimónia à medida que se fosse lembrando.

A Inquisição não lhe dará contudo essa hipótese. A confissão voluntária na crença e práticas islâmicas que, consequentemente, incorria em apostasia, marca a inflexão de todo o processo. A partir de então, os inquisidores tomam a iniciativa dos interrogatórios. A Francisca Lopes será sonegado qualquer tempo de reflexão ou de hipotética recuperação da memória dos atos praticados. O ritmo será, pois, pautado pelos inquisidores, qua a admoestam "a continuar a confissão", sendo a ré convocada logo no dia seguinte, a 7 de maio, depois a 28 do mesmo mês, a 1 de outubro de 1552 e, finalmente, a 5 de setembro de 1553, já depois de pronunciada a sentença, no auto de fé de 27.08.1553, antes de ir para o Colégio da Doutrina da Fé. Uma última vez Francisca Lopes contactará voluntariamente a Inquisição: em 6 de junho de 1554, quando cumpria já a sua penitência no Hospital de Todos-os-Santos, em Lisboa.

Em qualquer caso, no discurso de Francisca Lopes intensificam-se as denúncias. Nos interrogatórios de maio refere o nome de uma mourisca, Paula Loba, que teria também procedido a um ágape fúnebre pelo marido falecido, e de uma outra, parente de seu marido, Maria Fernandes. Esta, com a qual reconhece ter comunicado apenas em árabe, era residente em Santarém, e, segundo a acusação da ré, tê-la-ia também incitado, por várias vezes, a realizar a cerimónia do cuscuz. A mesma não teria, contudo, participado no ágape fúnebre, para o qual teriam sido convidados outros elementos, cujos nomes afirma, uma vez mais, não recordar, mas entre os quais se encontravam três mouros escravos de D. Nuno Álvares. A um dos participantes, «homem preto indio ou mourisquo»[9], encontrara entretanto no cárcere.

Em 1 de outubro reitera a sua ignorância sobre quem seriam «os sete ou oito mouros» que teriam estado presentes à refeição. Acusa, contudo, Iça, ao qual alegava conhecer "muito bem", de todo um comportamento prosélito, anterior, em cerca de um ano[10], a esta comemoração. Teria sido ele, alega, a doutriná-la sobre os preceitos islâmicos: ensinara-a a importância do jejum do Ramadão («que vem por Setembro que dura trinta dias»), a proceder às abluções, as orações (o "Cela")[11], o significado das principais festas, enfim todas as bases rituais da religião islâmica. Francisca Lopes reconhece ter praticado algumas destas cerimónias, embora afirme que, sendo «tão bruta», não conseguira memorizar as orações («que nam tomava as orações nem lhe cayrão na cabeça»). Curiosamente, a ré dá também conhecimento da simbiose e adaptação de muçulmanos e cripto-muçulmanos ao ambiente cristão: no mês do

9 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 12690, fl. 8.

10 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 12690, fl. 10.

11 "e dise que ho Cela se faz pomdo se para o meo dia lavando as partes vergoncosas e as mãos e os pes e a cabeça pondo a testa no chão alevantando as mãos para o meyo dia" – ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 12690, fl. 9v.

Ramadão, levantava-se a meio da noite para quebrar o jejum, ao anúncio das matinas (quando «os frades tamgem as matynas»), numa publicitação sonora utilizada, com diferentes objetivos, pelos membros das duas crenças.

Depois de reconciliada e da publicação da sua sentença, no auto de fé de 27.08.1553 (como foi acima referido), encontrando-se já fora do cárcere, foi uma vez mais convocada pelos inquisidores, a 5 de Setembro de 1553, antes da sua ida para o Colégio da Fé, para uma derradeira confissão. É, surpreendentemente, neste contexto, que a memória de Francisca Lopes se parece reavivar, denunciando, «por descargo de sua conciemcia»[12], uma lista muito considerável de nomes. O universo feminino é o mais atingido pelas suas declarações. Pela primeira vez refere a que designa como "cunhada", Madalena Rodrigues, casada com João Gonçalves, natural de Setúbal. Reconhece que a mesma se encontrava em sua casa, tendo aí ficado por três meses, com toda a sua família, após a sua viuvez[13]. Esta fora uma das pessoas que insistentemente a pressionara a confecionar o ágape fúnebre por intenção de seu marido, «como faziam os mouros», o que ela fizera pela «maa companhia e mas conselhos»[14]. Para reforçar essa necessidade, Madalena Rodrigues contara-lhe um episódio sobre uma «preta mourisca», falecida em Setúbal que lhe viera falar em sonhos, pedindo-lhe justamente que fizesse "*seduhut*", ou seja esmola, por sua alma, pela lei de «Mafoma». Madalena fizera-o a um domingo, porque ainda era cativa e apenas pudera dispor desse dia da semana.

A instância dos inquisidores, que lhe perguntaram se nunca havia celebrado qualquer «cerimónia de mouros», reconhece também que, juntamente com o seu falecido marido, comera alfitete preparado pela mesma Madalena Rodrigues, a qual lhe havia dito tratar-se da festa muçulmana de «Helguyd Çeguer» (*ʿīd' al-ṣagīr*), a festividade que encerra o Ramadão). A essa refeição assistira o já referido Iça que, nas suas palavras, seria «letrado e casis dos mouros», o qual dirigira as orações. Aliás, teria sido nessa ocasião que este a doutrinara (juntamente com seu marido) nas práticas islâmicas.

Relativamente ao ágape fúnebre, outras mulheres serão denunciadas: as já referidas Paula Loba e Guiomar, acusadas de uma campanha de persuasão, que, finalmente a levara a agir, e outras quatro mouriscas, três das quais teriam aparecido em sua casa, já terminado a refeição, não tendo nela participado porque, justifica, aquela se destinava apenas aos pobres. Duas delas, Mécia Silva e Leonor Vaz, tê-la-iam inquirido minuciosamente sobre a forma como se processara o repasto e as orações,

12 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 12690, fl. 14

13 Este facto é corroborado no processo de Iça, que refere que, "aquele tempo", vivia com Francisca Lopes um casal de mouriscos forros, cujo marido, João Fernandes, tinha estado em casa do Duque de Aveiro. Afirma que nenhum deles participou na refeição – ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6440, fl. 12.

14 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6440, fl. 15v.

felicitando-a pelo que fizera por alma de seu marido pela «ley de Mafoma». Francisca Lopes acrescenta explicitamente que as considera como "mouras". Outra, Beatriz de Almeida, mourisca cativa de D. Pedro de Almeida, levara uma tigela do dito cuscuz para entregar a um pedinte, tendo-a também congratulado por «desemcaregar a alma de seu marydo (…) fazendo a dita comyda (…) por a ley de Mafoma», como todos os mouros a faziam por seus defuntos. Finalmente, um outro nome é acrescentado: o de Catarina Fernandes, moradora em Almeirim, que, juntamente com Guiomar, teria também ajudado Francisca Lopes a confecionar os cuscuz. Ambas se teriam recusado a comer ali, tendo levado uma tigela para o fazer posteriormente na casa que partilhavam. E, acrescenta maldosamente a denunciante, «a dita Catarina Fernandez bem sabya que era aquyllo feyto plla ley de Mafamede porque veyo ja muito molher da sua terra e sabya que ella fazia aquyllo por a alma de seu marydo como fazem os mouros»[15].

O universo masculino aparece menos penalizado em todo este discurso. Os indivíduos convocados para a refeição, referidos agora como "mouros", não eram conhecidos seus. Identifica apenas, como estando presentes em sua casa, o marido de sua «cunhada», João Gonçalves e António Fernandes, que já mencionara anteriormente. Este é referido por duas vezes: primeiro na sua condição de almocreve, mourisco do conde do Vimioso, acrescentando a sua condição de cristão; depois, como «um mouro velho» de D. Pedro de Almeida, a que alguns chamavam Ale e outros pelo seu nome cristão (denúncia que já fizera anteriormente), ao qual os inquisidores deveriam perguntar o nome dos demais comensais, porque comera e rezara com eles «por amor de Mafamede»[16]. O "cacis" Iça não é senão brevemente referido neste contexto, e apenas como alguém que ajudara a confecionar o cuscuz e convocara «os mouros» para a "*Melhaçaduat*".

Curiosamente, desta onda de acusações, Francisca Lopes exime duas personagens, os mouriscos António de Abreu e António Correia, ambos moços de estrebaria do rei. A estes, afirma, fora ela pessoalmente chamar a suas casas, para participarem na refeição. Os dois recusariam liminarmente o convite, censurando-a mesmo por esta iniciativa, pois, depois de ter «feyto as cousas de christãa por amor de Nosso Senhor», regredira, tornando «agora a fazer as cousas de Mafamede»[17].

A gradação do discurso de Francisca Lopes insere-se numa progressão lógica, comum à maioria dos processos inquisitoriais. As primeiras afirmações, cautelosas, pretendem dissolver qualquer ato ilícito numa pretensa normalidade comportamental, por um lado, omitir quaisquer nomes, que pudessem, por sua vez, ser incriminados por aquele Tribunal, por outro. A acusada reconhece claramente os parâmetros culturais da maioria, domina os seus valores e condutas, e a eles apela para tentar neutralizar

15 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6440, fl. 17v.

16 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6440, fl. 15v.-16.

17 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6440, fl. 15v.

rituais desviantes, inserindo-os num discurso de pretensa ortodoxia católica. É assim com a descrição do funeral do marido e com as primeiras referências à refeição fúnebre, estas últimas bastante menos credíveis embora justificadas em função de uma prática cultural, o «costume dos mouros». Em ambos os casos revela-se uma preocupação fundamental: a de centrar a narrativa numa comunidade aberta, da qual participam tanto mouriscos como «brancos», sinónimo ou qualificativo de cristãos-velhos. Descritor polissémico, o desta «brancura». Num registo (enquanto substantivo e/ou adjetivo) projeta a dicotomia sociológica que divide cristãos de «nova» e «velha» origem, refletindo um preconceito estruturante dos parâmetros mentais da sociedade quinhentista, adotado pelos próprios mouriscos[18]. A outro nível, e apenas na sua função adjetival, qualifica de facto, características somáticas particulares dos diversos indivíduos considerados, classificando-os e, possivelmente, hierarquizando-os em função desses traços, imediatamente identificáveis e, por isso, operativos, particularmente nos discursos inquisitoriais.

Essa participação dos "brancos", enquanto cristãos velhos, veiculada nas primeiras declarações, esbate-se, contudo, na continuação do discurso de Francisca Lopes. De uma forma inconsciente, as suas narrativas posteriores excluem por completo a sua presença no ágape fúnebre, remetendo-o para uma cerimónia exclusiva de muçulmanos e mouriscos. A própria afirmação de que o corpo do marido fora amortalhado por uma mulher branca poderá ser posto em causa. De facto, a acusada refere uma divergência que tivera com Madalena Rodrigues, por esta a ter acusado de amortalhar o corpo do marido num lençol roto, ao que ela contestara que o fizera "em huum lamçol que elle ganhara com seu suor e que era o mylhor que ella tinha" [19]. Uma parte do ritual fúnebre islâmico parece, pois, continuar a ser preservado, pelo menos no que se refere ao envolvimento do cadáver desnudo em pano branco.

Nessa narratividade, de resto, se diluem outras asserções de Francisca Lopes, nomeadamente no que à questão linguística se refere, como acima foi referido. A utilização do árabe, enquanto código de comunicação entre este(s) grupo(s) ressalta significativamente em todo o relato, quer na própria intimidade da ré, que teria comunicado nesse idioma com a parente de seu marido, Maria Fernandes, quer como veículo de comunicação entre todos os presentes na refeição, quer, ainda, como língua ritual das orações conjuntas pela alma de seu marido. Aspeto que se retomará posteriormente.

No entanto, alguns outros vetores serão, de facto, conscientemente assumidos pela ré. Numa primeira fase, a acusação que atinge alguns protagonistas deste caso, nomeadamente Guiomar, o muçulmano Iça ou António Fernandes, que, pese a conversão, continua a ser conhecido pelo seu nome árabe-islâmico de Ale. Mas

18 Veja-se, sobre esta questão: Ahmed Boucharb – *Os pseudo-mouriscos...*, p. 77.

19 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6440, fl. 17.

será na confissão final, já como reconciliada, que o discurso mudará radicalmente. O referente "mouro" (sinónimo de muçulmano) será, então, quase exclusivamente utilizado para caracterizar quer as ações (descritas como «as que fazem os mouros»), quer as personagens envolvidas (que diz considerar como "mouras", nomeadamente o referido António Fernandes, agora classificado como «mouro velho»). As acusações remetem para uma intencionalidade das práticas islâmicas, «por amor de Mafamede», a *niyya* islâmica, que envolveu todos os presentes em sua casa nesse dia, antes, durante e após a refeição.

É neste contexto que, como foi referido, surgem no seu relato personagens que antes tinham sido propositadamente omissas. É provável que tal se deva a uma hierarquia de afetos, indiciando Francisca Lopes, em primeiro lugar, os que lhe eram emocionalmente mais indiferentes para apenas, no final, referir os mais próximos. De qualquer forma, a introdução de tantas personagens novas na sua narrativa e as acusações deliberadas de cripto-islamismo que lhes endereça, afastam-se do discurso aparentemente neutro do decorrer do processo, para revelar, pela primeira vez, um estado emocional que parece ser de raiva e frustração. A sentença era pesada, subvertendo, por completo, a vida que até então levara: na própria exterioridade corporal, doravante subordinada ao hábito penitencial, na privação de liberdade, remetida ao Colégio da Doutrina da Fé, finalmente na espoliação de todos os seus parcos bens, que representavam um percurso vivencial de intenso e duro labor físico. A sua situação, nesse momento, dever-lhe-ia recordar amargamente a sua prévia condição de cativa. Um enorme retrocesso, sem dúvida.

Neste contexto, Francisca Lopes «descarrega a sua consciência», como afirma, não se coíbe nas suas denúncias, insinua e abertamente delata o que constitui o seu núcleo de sociabilidade, remetido sobretudo ao universo feminino, como foi referido. No seu discurso estará também presente um propósito de minorar a sentença, de criar um vínculo com a Inquisição através de uma confissão o mais abrangente possível, replicando ao que intui ser o objetivo do Tribunal. A denúncia do seu círculo de afetos e de sociabilização fecha um ciclo da sua vida; recomeça um outro, como reconciliada, liberta de quaisquer peias ou culpas de consciência, sob o ponto de vista moral, e das suas anteriores relações familiares e sociais, na perspetiva pessoal. Um outro vínculo emerge, o da total dependência às autoridades inquisitoriais e eclesiásticas, em geral. Aparentemente, a Inquisição cumpriu plenamente a sua finalidade.

De resto, esta ligação projetar-se-á no período posterior, quando Francisca Lopes cumpria a sua penitência no Hospital-de-Todos-os-Santos. Em 6 de junho de 1554, cerca de um ano depois da publicação da sentença, apresentou-se voluntariamente ao Santo Ofício, invocando, uma vez mais, o "descargo de sua consciência" para denunciar uma outra mourisca, cativa da viúva do comendador-mor, de seu nome Jerónima, "de corpo mãao e de meya idade baça", a qual teria comido uma tigela de cuscuz e

dito, em árabe, as fórmulas rituais[20]. Esta derradeira acusação terá uma relação direta com o requerimento que apresenta posteriormente aos inquisidores. Invocando a sua situação de prisioneira no Hospital-de-Todos-os-Santos havia três anos[21], e o grande padecimento que aí sofria, pelos «muitos trabalhos» que eram retribuídos apenas por comida («e somente lhe dão ração»), assim como o facto de saber já a doutrina cristã, solicita a sua libertação, para poder «ganhar a vida para sustento da sua velhice»[22]. Em seu apoio, escrevem dois padres do referido Hospital. Ambos atestam o seu conhecimento da doutrina, a sua humildade, o seu incansável trabalho como lavadeira, referindo um deles que chorava continuamente os seus pecados e que, por vezes, não chegava a tempo para comer, porque «de antes manhã duas horas está sempre a lavar descalça metida na água»[23]. A asserção é corroborada pelo segundo clérigo, que acrescenta ainda o facto de «muitas vezes gemer» e queixar-se de dores, devido a uma queda numas escadas, que a deixara lesionada nas costas[24].

As declarações terão a eficácia pretendida: em 1 de setembro de 1554, a Francisca Lopes será comutado o cárcere e hábito penitencial por penas espirituais[25].

3. Discursos em contraponto

O caso de Francisca Lopes parece constituir-se como uma espécie de processo *princeps* que levou à detenção em cadeia de um conjunto de acusados. Com efeito, nele não é referido qualquer testemunho de acusação, tendo sido esta, provavelmente anónima; em contrapartida, os trelados das suas delações de 5 de setembro, abrem os processos de Madalena Rodrigues[26], de seu marido, João Gonçalves[27], ambos detidos a 28 de outubro de 1553, e ainda de Leonor Vaz[28], aprisionada a 6 de outubro do mesmo ano. No mesmo dia, sê-lo-á também o muçulmano Iça[29], cujo processo se inicia, diferentemente, pelas denúncias de Madalena Rodrigues e de Paula Loba, a que se seguem as da referida Francisca Lopes, num registo bastante mais extenso do

20 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6440, fl. 19.

21 Esta periodização não corresponde às datas mencionadas no processo. De facto, Francisca Lopes teria sido encarcerada no Tribunal de Lisboa em abril de 1552, a sua sentença publicada em agosto de 1553 e, finalmente, liberta em Setembro de 1554, num ciclo que durou cerca de dois anos. De resto, o clérigo Tomás Gonçalves afirma que, "passa de um ano" que a via no Hospital – ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6440, fl. 20v.

22 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6440, fl. 19v.

23 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6440, fl. 20.

24 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6440, fl. 21.

25 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6440, fl. 21v.

26 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 9670.

27 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6787.

28 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 7700.

29 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6770.

que as anteriores[30]. A partir destes, os únicos detetados em função deste caso, sabe-se que Paula Loba se encontrava também encarcerada neste Tribunal de Lisboa a 13 de outubro[31] e António Correia a 27 do mesmo mês[32].

Os depoimentos dos *outros* complementariam o de Francisca Lopes permitindo um mais cabal compreensão das crenças, atitudes e perceções do grupo e mesmo da verosimilhança do seu relato. Com reservas, contudo, no que a este conjunto de processos e acusados se refere, pois apenas Madalena Rodrigues fará algum contraponto às declarações daquela acusada. Nos demais, por diferentes razões, não serão aduzidas informações adicionais sobre este caso. No geral, porém, a Inquisição alcança um dos seus objetivos, a denúncia de outros apóstatas (na sua perspetiva) que secretamente praticariam a religião islâmica, numa malha entreamada de denúncias que se estenderá para além de Almeirim.

Uma exceção se verifica, contudo, neste contexto pois Iça nega todas as acusações, não contribuindo com delação alguma. Transmitindo um contexto neutro da refeição confecionada e comida em casa de Francisca Lopes (a única personagem que nomeia, juntamente com João Gonçalves), refere apenas que os mouriscos teriam rezado como cristãos, e ele e os demais "mouros", em árabe, como muçulmanos. Recusa ainda qualquer ato de proselitismo seu para com os mouriscos, embora reconheça a afinidade entre os dois grupos («por que he costume amtre elles que os mouros se fiam dos mouriscos christãos»)[33]. A terceira audiência, solicitada pelo réu, consubstancia uma reviravolta de todo o processo. De facto, ele manifesta a sua vontade de converter-se ao catolicismo, o que fará, sendo apadrinhado por dois funcionários da Inquisição, o meirinho João Gago e o alcaide do cárcere, Gregório Velho[34], adotando o nome cristão de Pedro de Noronha, numa sinonímia com o seu senhor recorrente, de resto, nestes casos. Tal ato não fará desistir os inquisidores sobre as suas culpas – os interrogatórios continuarão, com base nas delações de Francisca Lopes. Apenas uma intervenção externa levará à sua libertação dos cárceres inquisitoriais, em 16/05/1554: a reivindicação do seu senhor, D. Pedro de Noronha, que, através do vedor de sua casa, Manuel Teles, alega a necessidade do seu serviço. Contra a fiança de 100 cruzados e a promessa formal da entrega de Pedro /Iça sempre que a Inquisição o solicitasse, este cativo escapa desta situação, em que reincidirá cerca de dois anos mais tarde, desta feita sob acusação de tentativa de fuga para «Terra de Mouros»[35].

30 São tresladados os depoimentos de 30-04, de 6-05 e de 1-10 de 1552 e, finalmente, o de 5-09 de 1553 – ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6770, fl. 5-8v.

31 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6770, fl. 4.

32 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 7700, fl. 4.

33 Refere, no entanto, que quando se encontrava cativo, em Ceuta, aconselhara alguns moços muçulmanos a que não se convertessem ao cristianismo, alegando que cedo os viriam resgatar – ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6787, fl. 10.

34 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6440-1, fl. 4.

35 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6440-1.

Diferentemente, as declarações de Leonor Vaz afastam-se substancialmente do processo *princeps*. Ao contrário de Pedro/Iça, que parece saber exatamente do que iria ser acusado e, portanto, remete as suas declarações diretamente para o caso de Almeirim e apenas para ele, aquela ré não relaciona a sua prisão com essa ocorrência. Os seus depoimentos que acabam por ratificar as suspeitas inquisitoriais de cripto-islamismo, incidem numa outra rede, ligada à estrebaria do rei, em Lisboa, num processo que marcou a vivência do grupo muçulmano/mourisco através da descoberta de um culto islâmico organizado e da condenação do seu *cacis* Duarte Fernandes ou Cide Abdellah, relaxado ao braço secular em 1555[36]. Neste sentido, apenas duas vezes Leonor refere o nome de Francisca Lopes e apenas quando diretamente inquirida sobre ela: uma primeira, em que, nomeando o seu círculo de sociabilidade, enuncia os seus «amigos» (tanto do universo masculino, como do feminino), dos quais a exclui, porque, justifica, nunca fora sua vizinha, limitando-se a saudá-la quando a encontrava na rua[37]; uma segunda, ao afirmar qua não se lembrava de a ter aconselhado a fazer o cuscuz por alma de seu marido[38].

João Gonçalves admite saber que estava preso por causa de Francisca Lopes, com a qual, embora tivesse coabitado em Almeirim, não comunicava «por ele a repreender e bradar com ela porque sempre chorava e carpia seu marido»[39]. Reconhece que ela fizera cuscuz, com duas mouriscas forras negras (das quais apenas sabia o nome de uma, Isabel Fernandes), por intenção de seu marido e na «seita de Mafamede», não tendo, ele e sua mulher, participado na refeição, a que assistiram «muitos mouriscos forros e cativos»[40]. Instado a confessar se, depois de batizado, praticara «coisas de mouros» reconhece ter sociabilizado com alguns muçulmanos, Zara, cativa de D. Maria de Eça, Mafamede, o referido Iça e Ale, este último, como ele, também cativo do duque de Aveiro, negando, contudo, a sua participação nas orações rituais que estes faziam antes e depois das refeições. Acaba, contudo, por admitir a sua adscrição ao islamismo, arrastando para estas práticas o nome de mais dois mouriscos, que ao tempo, eram igualmente cativos do mesmo senhor[41].

Mais esclarecedor é, como se afirmou, o processo de sua mulher, Madalena Rodrigues, mulher de 44 ou 45 anos à data da sua prisão[42]. Pelas suas declarações sabe-se como a informação do caso de Almeirim teria circulado entre alguns destes acusados.

36 Rogério Ribas – *Filhos de Mafoma* ..., vol. I, p. 205-211; Rogério Ribas – Cide Abdellah: um marabuto na Inquisição Portuguesa dos quinhentos. In *ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História*, Londrina, 2005. Acessível em http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S23.0895.pdf (consultado a 11-06-2013).

37 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 7700, fl. 7.

38 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 7700, fl. 12v.-13.

39 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6787, fl. 6.

40 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6787, fl. 6-6v.

41 Afonso Fernandes e Diogo Fernandes – ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6787, fl. 8.

42 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 9670, fl. 5-5v.

Com efeito, ela reconhece, como o marido, saber a razão do seu encarceramento, tratando de elucidá-la aos inquisidores. Francisca Lopes, estando no Hospital-de-Todos-os-Santos mandara-lhe pedir perdão, por uma mensageira também mourisca, Isabel de Sousa[43], e solicitara-lhe que fosse falar com ela. Quando o fez, Francisca, vestida com o seu sambenito, avisara-a que, tanto ela, como o marido, estavam «escritos» na Santa Inquisição, sem, contudo, responder à sua pergunta concreta sobre as cabais razões da denúncia. Falara do «jantar» e justificara-se afirmando que «tanto a empurtunarão na Santa Inquisição que ella disera que jejuara jejuns de mouros»[44]. Complementa-se, pois, o discurso de Francisca Lopes, apenas de forma aparente totalmente submisso à Inquisição. Embora, ao que parece por este relato, ela tenha sido abandonada pelos elementos mais próximos de si, durante e após o seu processo inquisitorial, a sua preocupação centra-se em os precatar das denúncias que fizera. Deste modo se entende que a informação chegasse também a Iça, que fazia parte do círculo de sociabilidade de João Gonçalves, avisado por sua mulher, mas não a Leonor Vaz, de facto afastada deste circuito, o que, de resto, corrobora as suas declarações sobre os respetivos laços de amizade.

Nos dois primeiros interrogatórios, Madalena Rodrigues nega qualquer ação cripto-islâmica, afirmando categoricamente que não tinha nada de que pedir perdão ao Santo Ofício[45]. Denuncia, no entanto, uma lavadeira, Luísa de Camões, a qual, ouvira dizer a Maria Rodrigues, que vivia na Rua dos Cabides, a seu marido e a um João Fernandes, seu vizinho, casado com Francisca da Silva, que fizera cuscuz por alma do marido, acrescentando que o confecionara em casa de Nicolau da Costa, que vivia à porta de Stº. Antão[46]. Todos os indivíduos referidos são designados como mouriscos.

Este depoimento vale como exemplo do discurso de Madalena, tão distinto de Francisca Lopes como o seriam as suas personalidades. Enquanto a primeira, ao longo do seu interrogatório, procura ocultar, omitindo ou fornecendo poucos detalhes sobre as personagens envolvidas, Madalena fala num registo o mais descritivo e detalhado possível (como o caso acima o demonstra), ministrando todo o tipo de informações que permitem identificar cabalmente os indivíduos que menciona, incluindo, quando possível, o sítio onde estanciam ou moram. Nunca nega, como o faz Iça, antes preenche os silêncios dos inquisidores, sobretudo a partir da terceira sessão do interrogatório em que pede audiência, por querer, afirma, descarregar a sua consciência, iniciando a sua confissão. De resto, esta loquacidade da ré corresponde em pleno aos objetivos

43 Esta mourisca, refere a ré, era casada com António Lampreia e pousava à Porta de Santa Catarina, em Lisboa. Teria sido ela que levara a comida a Francisca Lopes, quando esta estivera presa na Inquisição, e que lhe "tinha seu cabedal". No caso concreto, a utilização do tempo verbal parece remeter para uma situação presente, fazendo pensar que ao confisco de bens pela Inquisição, contraporiam os condenados, formas de substração, delegando o dinheiro que possuíam nos seus congéneres enquanto prevalecesse a respetiva pena de detenção – ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 9670, fl. 6v.

44 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 9670, fl. 6v.

45 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 9670, fl. 7v.

46 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 9670, fl. 8.

dos inquisidores relativamente às denúncias em rede. O processo de Madalena reflete perfeitamente este aspeto, por inscrever, na margem esquerda do documento, alguns nomes dos que, através do seu discurso, se tornam suspeitos ao Santo Ofício ou ratificam anteriores acusações. Um guião de denúncias o destes indicadores, que recolhem a identificação de 12 indivíduos, entre mouros e mouriscos (incluindo o de Francisca Lopes e do próprio marido da acusada, João Gonçalves)[47], mas que não cobrem a totalidade das pessoas por ela implicadas.

Nas suas cinco sessões de confissão[48], o discurso inquisitorial revela-se bastante mais presente, porque diretamente orientador das respostas, numa metodologia em que conflui a apropriação das informações de Francisca Lopes com os particulares objetivos daquele Tribunal. Refira-se um exemplo. A ré começa por confessar a questão que lhe havia sido previamente endereçada, sobre a aparição que tivera de uma mourisca falecida. Narra uma história complicada, que se teria passado havia 20 anos em Setúbal, quando, estando a lavar roupa com essa personagem (de que nunca refere o nome, mas apenas a sua situação de cativa/escrava de uma D. Inês), esta caíra subitamente morta. Aparecera-lhe, de facto, uma noite quando Madalena estava na cama, em vigília («nem dormia nem estava acordada»), tomara-a «polllos peytos» e dissera-lhe algumas palavras que a mesma entendera como querendo significar que desse um lençol a uma mourisca velha e cega, que se encontrava no Hospital. Ora, essa cativa, antes de morrer, havia dado, 7 ou 8 mil réis a um mourisco forro, casado, de nome Pedro. Madalena contactara com ele, pedindo-lhe o dinheiro para a referida óbolo, o que ele recusou, não tendo, por isso, sido efetuada qualquer esmola pela alma da referida escrava[49].

O Inquisidor interfere neste ponto do discurso, instando-a a confessar a verdade. Não dissera ela a outras pessoas «que a dita moura que lhe parecera em sonhos lhe mandara que fizesse por sua alma sehudat que he esmola (…) por a ley de Mafamede e que ella fizera a esmola polla alma da dita moura e domyngo por ser cativa»? A esta incorporação da denúncia de Francisca Lopes, admoesta-a, ainda, a confessar as práticas «da ceita de Mafamede», que enuncia: o jejum geral e o de sexta-feira, as orações diárias (“*o cella*”), as abluções (“o lavatório”) e «outras cousas semelhantes». Enfatiza esta questão, declarando que, se ela confessasse, seria tratada com Misericórdia como manda a Santa Igreja; não o fazendo, se usaria com ela do rigor do direito[50].

47 Estes indicadores registam-se nos seguintes fólios: fl. 7v. – Francisca Lopes; fl. 8 – Luzia [sic] de Camões; fl. 10 – Paula Loba; fl. 10v. – Iça, Isabel Fernandes e Marzoca (moura); fl. 11v. – João Gonçalves e um mouro de Dona Maria de Eça; fl. 13v. – Isabel de Sousa, Paula Loba e Isabel Fernandes; fl. 14v. – Mata-Mouros (mourisco); fl. 15 – Catarina da Cunha e Maria Carvalha; fl. 15v. – Isabel Fernandes.

48 Estas iniciam-se a 23 de novembro de 1553, prolongam-se a 1 e 5 de dezembro do mesmo ano, terminando a 20 de junho de 1554. São precedidas, como acima foi referido, por duas sessões em que a acusada nega perentoriamente qualquer acusação.

49 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 9670, fl. 9v.

50 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 9670, fl. 9v.-10.

A ré reage no sentido pretendido, iniciando a sua declaração com a expressão «é verdade», que invariavelmente irá corrobora as demais respostas a este tipo orientado de perguntas. Explicita, assim, que a «moura» lhe aparecera em sonhos, pedindo-lhe que «bem por sua alma», tendo ela, Madalena, feito «thalla que é esmola» num domingo, em que dera dois vinténs de pão e um vinteiro de figos passados a uns mouriscos pobres. Apenas realizara este ato uma vez, por ser cativa e pobre e não poder mais dar. Perguntada se contara este sonho a Francisca Lopes para a convencer a confecionar o ágape fúnebre por alma de seu marido, «assim como mandava a ceyta de Mafamede», anui uma vez mais, acrescentado que as «suas cunhadas», Paula Lobo, encarcerada no Santo Ofício e Luísa, já falecida, tê-la-iam aconselhado do mesmo modo. Corrobora a asserção do marido, em como ambos teriam saído de casa para comer, porque esta era pequena e para mais estavam ambos «pelejados» com Francisca, e que o cuscuz fora confecionado com a ajuda de Iça, Isabel Fernandes e «Marzoca», estas últimas mouriscas forras moradoras em Almeirim[51]. Perguntada sobre a celebração do «elguyceguer», que a princípio negara, confessa tê-lo celebrado duas vezes, uma das quais, haveria três ou quatro anos, em Almeirim, em casa de Francisca Lopes, na qual Iça teria dirigido as orações rituais. A refeição comemorativa teria consistido em «alfitete com carne de porco por nom ter carneyro nem outra carne»[52].

Reconhecendo a sua adscrição ao Islão, que teria durado desde a morte da referida moura cativa, em Setúbal, atá esse momento, admite que muitas vezes «lhe vinha a vontade» de dizer a oração «laylada Mahomed la Corolla», que é traduzida corretamente como «Deus he Deus e Mafomede he seu mesegeyro» [53]. Pede perdão e misericórdia, admitindo que nunca revelara estes seus erros ao seu confessor, justificando-o pelo facto de ter vergonha e «porque o diabo estava no corpo della»[54]. Reconciliada, será condenada, como seu marido, João Gonçalves, a cárcere e hábito penitencial *ad arbitrium*, sentença publicado no auto-de-fé de 3 de março de 1555. Ambos seriam libertados do Colégio da Fé, em 8 de abril de 1555, mantendo o hábito penitencial, sendo-lhes posteriormente comutada a pena por penitência espiritual[55].

4. Sociabilidade e solidariedades

A sociologia deste conjunto de indivíduos, convocado pelas acusações de Francisca Lopes, apresenta características próprias. Um primeiro aspeto que sobressai no seu relato (embora omisso no de Madalena Rodrigues e no dos demais envolvidos) é o

51 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 9670, fl. 10v.

52 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 9670, fl. 11.

53 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 9670, fl. 12.

54 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 9670, fl. 14.

55 A Madalena Fernandes em 30 de julho de 1555 – ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 9670, fl. 20v.; o auto de João Gonçalves não se encontra datado – ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6787, fl. 12v.

da questão linguística, em que o árabe se assume como forma normal de comunicação entre estes mouriscos e muçulmanos, como acima foi referido[56]. É incerto, contudo, o referente, não se sabendo a que "árabe" corresponderia essa comunicação oral[57]. Provavelmente uma expressão dialetal[58], diferente da litúrgica, enunciada no registo clássico, o transmitido por Deus. Mas também se poderá tratar de população berbere[59], e ser um desses dialetos o da oralidade destes indivíduos. Aspeto, contudo, pouco significativo para a Inquisição, para a qual a opacidade desse significante será suficiente para definir uma suspeição. O referente do vocábulo não será, pois, particularizado, neste como noutros processos inquisitoriais.

Singularidade que, de resto, corresponde a um conjunto de indivíduos de primeira geração, e portanto ainda vivenciando o seu código linguístico matricial. Tal é, declaradamente, o caso da própria Francisca, capturada em Marrocos ainda criança, de Catarina Fernandes que, segundo aquela, teria vindo já adulta de sua terra, de Leonor Vaz, também originária da «terra de Marrocos», que viera para Portugal com cerca de 20 anos de idade[60], de Madalena Rodrigues, igualmente «natural de Marrocos»[61] e de seu marido, João Gonçalves, capturado em Azamor em 1521, com cerca de 30 anos de idade[62]. Neste contexto, o caso de Francisca sobressai como o mais atípico, por ter sido cativada ainda muito nova, face aos demais, cuja utilização integral do seu idioma se estende até à idade adulta, consubstanciando um outro nível de interiorização e domínio do mesmo.

Outros indicadores, insertos nos dois processos de Iça, «cacis e letrado» (na descrição daquela acusada) corroboram este aspeto. Em ambos é omisso qualquer elemento da sua biografia pessoal. Apenas, no de 1553, Paula Loba refere ser uma pessoa já idosa («um mouro velho») que carregava e vendia lenha para o seu senhor[63]. Iça revela-se, de facto, um letrado, pois assina o seu nome nas declarações dos dois processos. No primeiro, durante o qual se converte ao catolicismo, nas suas identificações

56 Sobre a questão do árabe falado pela primeira geração vejam-se os dados avançados por Ahmed Boucharb – *Os pseudo-mouriscos…*, p. 72-73; Isabel M.R. Mendes Drumond Braga – *Mouriscos e cristãos no Portugal quinhentista*: *duas culturas e duas concepções em choque*. Lisboa: Hugin, 1999, p. 71-73.

57 A qual, de resto, é geralmente entendida pelos acusados como "o mourisco", tal como acontece com Francisca Lopes que afirma falar o "mourisco" mas que "milhor sabya a nossa lymgoa" – ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 12690, fl. 3.

58 Em pelo menos um processo da Inquisição se regista, por escrito, este árabe dialetal, no caso concreto referente a Marrocos. Trata-se de cartas pessoais, apreendidas pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa em 1556 – cf. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 3932 (cartas apensas no final do processo). Do mesmo modo, alguns traços do dialeto de Fez, em aljamia, inscrevem-se em cartas em português, num processo que decorre entre 1557 e 1558, cf. Maria Filomena Lopes de Barros – Passar as fronteiras religiosas: renegados e mouriscos na Lisboa do séc. XVI (no prelo).

59 Esta população refere-se a si própria com o designativo de "alarve", o adotado pelos portugueses. No processo de 1556, referido na nota anterior, Ale, mouro cativo, refere não saber ler nem escrever árabe, pois "que elle era alarve" e os alarves não dominavam nem a escrita nem a leitura – ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 3932, fl. 3.

60 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 7700, fl. 6v.

61 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 9670, fl. 5.

62 Teria cerca de 60 anos, à data do seu processo – ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6787, fl. 5.

63 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6440, fl. 4v.

sequenciais: como muçulmano, em árabe, reduzido apenas ao seu nome próprio, ʿĪsà (Imagem 1 e 2); depois, como cristão, em aljamia, ou seja em caracteres árabes, enquanto Pedro de Noronha (Bidiru [Pedro] dā Nurunya /Lurunya (?) – Imagem 3 e 4). No seu processo de 1556, ultrapassada já esta situação, revela capacidades de adaptação e de aprendizagem, assinando, com aparente à vontade, em caracteres latinos (Imagem 5 e 6).

Imagem 1

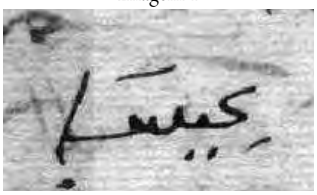
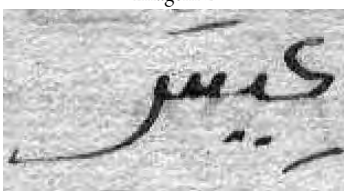


Imagem 2



Assinatura árabe, ʿĪsà, nas duas variantes: com *fatah* longo (Imagem 1) e com *alif maqsura* (imagem 2)
TT, Inquisição de Lisboa, Processo 6440, fl. 19 e fl. 22

Imagem 3

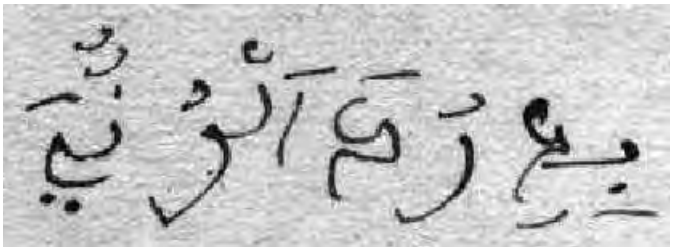
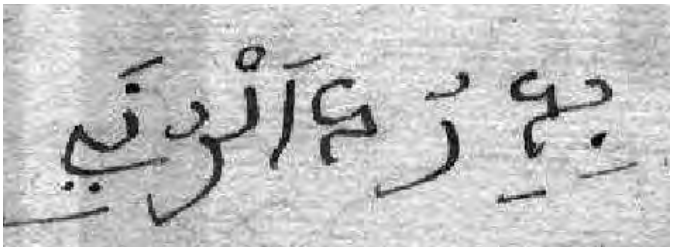


Imagem 4



Assinatura aljamiada de Pedro de Noronha – Bidiru [Pedro] dā Nurunya /Lurunya (?)
TT, Inquisição de Lisboa, Processo 6440, fl. 27 e fl. 30

Imagem 5

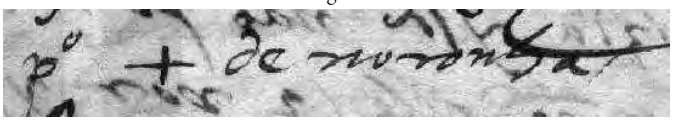


Imagem 6

Assinatura de Pedro de Noronha
TT, Inquisição de Lisboa, Processo 6440-1, fls. 12 e 17

Este aspeto retrata, claramente, um indivíduo ainda mergulhado na sua ambiência cultural matricial, o que indicia a sua chegada ao Reino em período relativamente recente. De resto, o facto de ainda ser cativo e muçulmano corrobora esta perceção. Outros elementos relativos a estes círculos de sociabilidades remetem também para diferentes casos de muçulmanos, como se depreende, por exemplo, do discurso de João Fernandes, que explicita o nome de quatro desses indivíduos (uma mulher e três homens, entre os quais o referido Iça) com os quais manteria contactos. Refira-se que, neste universo de subordinados, a manutenção desse estatuto religioso replica diretamente no estatuto de cativo/escravo, conceitos que parecem ser utilizados indiferentemente, sem uma divisão clara entre o que deveria, teoricamente, corresponder a duas situações jurídicas distintas. Em contraste, os "mouros de sinal" configuram maioritariamente um outro grupo, o dos refugiados políticos que residiam no Reino com autorização oficial[64].

A conversão à religião maioritária, constituindo-se como uma condição indispensável à obtenção da alforria, não a implicava automaticamente, contudo, como os processos aqui considerados o indiciam. Com efeito, são vários os mouriscos ainda cativos/escravos nomeados por Francisca Lopes (António Fernandes, Beatriz de Almeida e Jerónima), participando de um fenómeno essencialmente lisboeta e da Estremadura portuguesa, como Rogério Ribas o definiu[65]. Não obstante, a tendência geral para a conversão e para a alforria regista-se já nesta primeira geração de imigrados forçados, sendo o estatuto de mouriscos forros o que maioritariamente configura a situação social destes protagonistas. As condições de libertação referenciadas correspondem às diferentes tipologias que enformam, em geral, estes processos[66]. Assim, Madalena Rodrigues, que se alforriara havia 6 ou 7 anos, comprara a sua liberdade pela quantia de 20.000rs que pagara a seu amo, Lourenço Esteves Bernal, mareante e morador em Setúbal[67]. Já Leonor Vaz afirma que fora «aforrada por um mourisco do rei para casar com ela», o já defunto Sebastião Fernandes[68]. Francisca Lopes, como acima se referiu, acedera à liberdade depois da morte do seu amo, provavelmente em função das suas disposições testamentárias[69]. Finalmente, João Gonçalves refere apenas ter sido alforriado pelo seu senhor, o Duque de Aveiro, havia cerca de sete anos, sem especificar as condições em que se desenrolara esse processo[70].

A divisão entre cativos/escravos e forros, assim como entre mouriscos e muçulmanos seria, pois, pouco significativa nos laços de sociabilidade que se estabeleciam

64 Rogério Ribas – *Filhos de Mafoma…*. Vol. I, p. 93.

65 A análise deste autor remete para uma percentagem de 73% de mouriscos cativos/escravos processados pela Inquisição de Lisboa, contra 27% do Tribunal de Évora, cf. Rogério Ribas – *Filhos de Mafoma…*. Vol. I, p. 95-96.

66 Veja-se sobre este aspeto: Isabel M.R. Mendes Drumond Braga – *Mouriscos e cristãos no Portugal quinhentista*, p. 90-93.

67 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 9670, fl.5v.

68 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 7700, fls. 6-6v.

69 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 12690, fl. 3.

70 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6787, fl. 5v.

entre estes indivíduos, para mais em processos de transição entre os diferentes estatutos considerados. A sua mobilidade em território português, que se deve ao facto de acompanharem as deslocações dos seus senhores nobres, bastas vezes na sequência das deslocações da Corte, explica também os laços que se criariam entre os que trabalhavam para os mesmos amos. Veja-se, por exemplo, o caso de João Gonçalves que, alforriado pelo Duque de Aveiro, continuaria, contudo, a trabalhar na sua estrebaria, onde se relacionava com vários mouros cativos que aí também exerciam o seu labor. Aliás, estes espaços parecem constituir-se como os mais favoráveis para a reunião destes subalternos, como o prova o caso da mesquita que funcionaria na estrebaria do rei em Lisboa, sob a orientação de Duarte Fernandes ou Cide Abdellah. Como zonas periféricas das casas nobres nas quais laborava uma percentagem significativa de mouros e mouriscos, constituem-se, por isso, como pontos de encontro de membros de ambas os grupos, transformando essas estrebarias pouco vigiados em áreas centrais de sociabilidade e da expressão identitária das comunidades.

Como o refere Iça / Pedro de Noronha «he costume amtre elles que os mouros se fiam dos mouriscos christãos», pois ambos compartilham vivências, normas, comportamentos e mesmo, em alguns casos, uma língua comum. Necessidade tanto mais vital quanto se trata de indivíduos isolados que tratarão de reconstituir no Reino os indispensáveis laços de solidariedade, numa matriz geográfica e cultural marroquina. Apenas num caso referenciado nestes processos, se reconstituem os laços familiares anteriores. Trata-se de Leonor Vaz que estaria já casada com Sebastião Fernandes, de seu nome cristão, em Marrocos, do qual teria três filhos à data da sua vinda para Portugal, com a idade de cerca de 20 anos. Aqui, o seu marido comprara-lhe a liberdade para com ela casar novamente, como foi referido, presumivelmente segundo o ritual católico[71]. O destino da progenitura não é explicitado, como também o não são as condições que a teriam trazido ao Reino, como cativa/escrava. Para os demais, recriam-se vínculos informais de amizade e de parentesco eletivo que se materializam, no caso das mulheres, pelo designativo de «cunhada» (aplicado por Francisca Lopes a Madalena Rodrigues e por esta a Paula Loba e Luísa, como «cunhadas» da primeira), a que parece replicar, no universo masculino, o vocábulo «tio»[72].

5. Fazer comunidade: religião e identidade

Num aspeto, contudo, prevalece a distinção entre muçulmanos e mouriscos, mesmo que de uma origem comum: os primeiros exercem a livre prática de uma religião diferenciada, cuja exteriorização de ritualidade não parece ser objeto de uma especial

71 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 7700, fl. 6.

72 Ahmed Boucharb – *Os pseudo-mouriscos...*, p. 46.

repressão social, pelo menos no que à década de 50 se refere. Estes subordinados, tanto mulheres como homens, demonstram uma especial resistência ao discurso da sociedade dominante. A recusa do batismo implica, como se referiu, perpetuar a sua situação jurídica de não-livres, se bem que lhes facultasse um hipotético resgate pelos alfaqueques muçulmanos; a continuidade das práticas islâmicas, uma postura discrepante na homogeneidade comportamental da sociedade quinhentista e, mesmo, penalizadora da sua vivência quotidiana, quando se tratava, por exemplo, de cumprir o jejum do Ramadão.

João Fernandes dá bem conta desta situação no seu depoimento, ao referir que Zara, moura de D. Maria de Eça, ia muitas vezes comer a sua casa peixe e pão por se recusar comer «carne degolada dos cristãos», ou seja, não preparada segundo os preceitos islâmicos[73]. Mas testemunha ainda outro aspeto fundamental do papel destes muçulmanos num proselitismo consciente ou inconscientemente veiculado, através do seu próprio exemplo. Na estribaria do Duque de Aveiro, seria o cativo Ale a dirigir as orações, mencionadas apenas antes e depois das refeições («o qual mouro quando comia rezava orações de mouro») enquanto que, em sua casa, o supramencionado Iça desempenharia o mesmo papel, dando a «bênção como mouro com as mãos abertas e as punha assim abertas por o rosto e cabeça»[74]. Ambos contribuiriam, pois, para a recuperação de um Islão formal e ritual, sendo os responsáveis, por exemplo, por indicar a data em que se iniciava o Ramadão[75]. A direção da comunidade religiosa era pois implicitamente aceite pelos mouriscos, no reconhecimento da superioridade moral desses homens, aliada ao seu domínio dos vários aspetos da ritualidade islâmica.

Esta islamização ou *reislamização* da população mourisca através de muçulmanos revela-se como uma tendência geral da sociedade quinhentista, que se verifica tanto por ação de subordinados, como de outros estratos sociais[76]. As pequenas cortes dos exilados políticos marroquinos constituíam-se também como centros de propagação e de reunião de uma comunidade abertamente islâmica[77]. Os mouriscos, que nelas serviam ou a elas afluíam, reconhecem, em alguns casos, a doutrinação que teriam apreendido nessa ambiência, tornando, como refere um deles «a ser mouro como dantes era»[78].

73 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6787, fl. 7.

74 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6787, fl. 7.

75 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6787, fl. 8.

76 Ahmed Boucharb – *Os pseudo-mouriscos...*, p. 84. Para uma análise de mouriscos que não entram nesta classificação de subordinados, estruturando-se noutros parâmetros sociais, ver: Rogério Ribas – Mouriscos cavaleiros e mouriscos de bens no império português. In *ANPUH – XXV Simpósio Nacional de História*. Fortaleza, 2009. Acessível em http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.1504.pdf (consultado a 11-06-2013).

77 Rogério Ribas – *Filhos de Mafoma...*. Vol. I, p. 191-192; Maria Filomena Lopes de Barros e José Alberto Rodrigues da Silva Tavim – Cristãos(ãs)-Novos(as), Mouriscos(as), Judeus e Mouros: diálogos em trânsito no Portugal moderno (séculos XVI-XVII). *Journal of Sefardic Studies.* 1 (2013), p. 10.

78 Maria Filomena Lopes de Barros – Identidad y escritura: las minorías del Reino portugués entre la medievalidad y la modernidad. *Hesperia: culturas del Mediterráneo*. 16 (2012), p. 116-117.

No caso analisado, é verosímil, pois, a imputação que Francisca Lopes faz a Iça de a ter catequizado nos aspetos principais das práticas islâmicas, classificando-o como «letrado e casis dos mouros», dado o seu papel de orientação dos rituais, referenciado tanto por Madalena Rodrigues como, especialmente, por seu marido, João Fernandes. Este, de resto, avança com outro argumento justificativo da sua postura cripto-islâmica, remetendo para o Islão uma ideia de religião de resistência, ao alegar que, «por o mau tratamento que lhe davam» na casa do Duque de Aveiro, «ele não estava em serviço de Deus»[79]. A conotação implícita entre um insatisfatório estatuto social e económico e a opção religiosa consubstancia outro fator psicológico para a agregação destes subordinados. Resistência que, de resto, reflete diretamente as dificuldades de inserção desta população de origem forânea e não-livre[80], que vincula implicitamente no Catolicismo uma ideia de opressão e de uma total estranheza cultural[81].

O caso em análise reflete, em certa medida, todos estes vetores. A verdade, que tão insistentemente surge referida no processo de Madalena Rodrigues parece remeter para alguns factos indubitáveis entre os elementos deste grupo: a prática das esmolas por alma dos defuntos, numa escala diretamente proporcional às possibilidades económicas dos familiares ou das redes de solidariedade; a preparação do corpo do defunto, segundo o ritual islâmico; a prática do jejum do Ramadão (que apenas Francisca Lopes admitiu); finalmente a celebração do *ʿīd' al-ṣagīr*, que parece, de qualquer forma, descontinuada, pelo menos a julgar pelos discursos das duas mulheres[82]. Esta última declaração poderá, contudo, revelar um aspeto verídico da vivência destes indivíduos, cuja expressão ritual necessitaria de alguém que dominasse os cânones islâmicos e orientasse a comunidade, nomeadamente no que à determinação do período do Ramadão se referia. Iça parece ter preenchido este papel no que a este conjunto de personagens se refere.

Neste sentido, de resto, a vontade de *fazer comunidade* é particularmente visível, quer na ação do muçulmano Iça (mais tarde Pedro de Noronha) que participará mesmo na confeção do cuscuz, juntamente com as mulheres, e na convocação dos participantes desta refeição ritual, quer na pressão social exercida sobre Francisca Lopes para proceder a essa comemoração por alma do marido, que se regista por

79 ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Pr.º 6787, fl. 7 v.

80 Os *mouros* constituíam-se como o principal grupo étnico entre os escravos, tendo sido substituídos, cerca de 1550, neste papel pelos negros – A.C. de C.M. Saunders – *A Social History of black slaves and freedmen in Portugal – 1441-1555*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. XI.

81 Sobre as perceções do cristianismo: Ahmed Boucharb – *Os pseudo-mouriscos...,* p. 140-146; Rogério Ribas – Nabi Iça em xeque: a visão islâmica-mourisca do cristianismo no Portugal dos Quinhentos. In *Anais do XIX Encontro Regional de História: poder, violência e exclusão*. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008. Cd-Rom. http://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/CD%20XIX/PDF/Autores%20e%20Artigos/Rogerio%20de%20Oliveira%20Ribas.pdf.

82 Sobre uma perspetiva mais abrangente destas práticas entre os mouriscos, ver: Isabel R. M. Mendes Drumond Braga – *Mouriscos e cristãos...*, p. 108-109; Ahmed Boucharb – *Os pseudo-mouriscos...*, p. 87; Rogério Ribas – *Filhos de Mafoma....* Vol. I, p. 155ss.

parte do universo feminino. De facto, no seu discurso a ré insistentemente aduz a «má companhia e os maus conselhos», imputando a algumas mulheres do seu círculo de sociabilidade uma insistente campanha de persuasão, e, a outras, uma posterior indagação sobre o decorrer desse cerimonial. Se, no primeiro caso, tal se poderia atribuir a um discurso desculpabilizador face à Inquisição, o certo é que Madalena Rodrigues corrobora essa pressão social, em que admite ter participado, de uma forma, acrescente-se, extremamente persuasiva, com a narrativa da aparição da mourisca falecida em Setúbal que viera reivindicar a esmola pela sua alma. De qualquer forma, este aspeto remete, ainda, para outra problemática, o das vários registos de crenças, que parecem, neste caso concreto, complementar um Islão formal e normativo, representado pelo mundo masculino, com um crendice popular, remetida para o feminino[83].

Não sendo possível aceder ao intrapsiquismo destas personagens, e, portanto, avaliar de forma absoluta da sua escala de convicções e dos seus sentimentos de adesão a um sistema religioso, algumas conclusões se podem, contudo, inferir destes relatos. Os *mouros* e *mouriscos* envolvidos neste caso materializam uma ideia, ativamente protagonizada por homens e mulheres, de *fazer comunidade*, numa expressão identitária que se consubstancia, enquanto indivíduos de primeira geração em Portugal, em torno da sua cultura matricial marroquina. O Islão, elemento integrante dessa mesma cultura identitária, pauta os momentos de celebração coletiva, que ajudam a cimentar uma ideia de comunidade, projetando-se numa sociabilidade bastante mais ampla, para além dos círculos mais íntimos de convivialidade destes indivíduos. As relações sociais, por um lado, e entre o visível e o invisível, por outro, ajudam a uma estruturação e recomposição de uma micro sociedade composta por indivíduos isolados, abruptamente deslocados para um território que lhes era completamento estranho e estranhável.

Mais do que *mouros* e *mouriscos*, enquanto apreensão e definição do Poder, o caso de Francisca Lopes remete para um subgrupo de subordinados marroquinos que participam de uma comunidade emocional mais vasta, cujos membros aderem a uma valorização de emoções e à sua expressão em torno dos valores islâmicos[84].

83 Este aspeto contrapõe-se ao papel das mouriscas espanholas, enquanto guardiãs ativas da tradição e das práticas islâmicas. Refira-se, no entanto, que estas se encontram na sua terra e dos seus antepassados e enraizadas na sua comunidade de origem. Sobre este aspeto e, entre uma ampla bibliografia, veja-se, por exemplo: Bernard Vincent – Las mujeres moriscas. In Georges Duby; Michelle Perrot (ed.) – *Historia de las mujeres en Occidente*. Vol. 3: *Del Renacimiento a la Edad Moderna*. Ed. Arlette Farge; Natalie Zemon Davis. Madrid: Taurus, 1992, p. 585-595; Ronald E. Surtz – Morisco Women, Written Texts, and the Valencia Inquisition. *The Sixteenth Century Journal* 32:2 (2001) 421-433; Mary Elizabeth Perry – Moriscos, Gender, and the Politics of Religion in 16th and 17th-century Spain. *Chronica Nova*. 32 (2006) 251-266; Bradford Elis – Morisca Acts of Resistance and the Subversive Agency of Isabel/Zelima in María de Zayas's "La esclava de su amante". *Laberinto Journal*. 6 (2012) 26-56.

84 Para o conceito de comunidade emocional e as problemáticas relativas à história das emoções: Barbara H. Rosenwein – *Emotional Communities in the Early Middle Age*. New York: Cornell University Press, 2006, p. 1-32; Problems and Methods in the History of Emotions. *Passions in Context*. 1 (2010) 1-31.

Numa adesão quase automática, porque intrinsecamente cultural, como acontece com Madalena Rodrigues, que confessa que a *šahāda* («laylada Mahomed la Corolla») lhe irrompia involuntariamente aos lábios, ou apelando à memória, como seria o caso de Francisca Lopes, capturada em criança, é em torno da ritualidade islâmica que se expressam os sentimentos coletivos (como acontece, por exemplo, por ocasião de uma morte), uma gestualidade própria (que se atesta particularmente nas orações), enfim, uma língua comum de sacralidade.