

Muçulmanos e judeus: as comunas no Sul de Portugal

Maria Filomena Lopes de Barros
(Universidade de Évora – CIDEHUS)¹

A malha administrativa do reino passa, na Baixa Idade Média, como nos demais territórios da Península Ibérica, pelas comunas de muçulmanos e judeus. Estruturas administrativas, com os seus órgãos e leis próprias (se bem que subordinadas à legislação geral), as comunas enquadram a alteridade étnico-religiosa, projetando-a para o plano político. Pelo menos ao longo do século XV, estas estruturas apresentam uma reprodução quase exata dos parâmetros concelhios, deles se diferenciando apenas pela respetiva autoridade máxima - o rabi, no caso dos judeus e o alcaide, no dos muçulmanos - e por um conjunto de oficiais estritamente conectados ao foro confessional. Os demais, cabalmente reproduzem os da municipalidade, estando sujeitos a similares processos de eleição e/ou nomeação. Este paralelismo uniformizador é, de resto, sublinhado pelas próprias ordenações do reino. Assim, quando em 1434, D. Duarte restringe o alcance dos privilégios régios que escusavam do desempenho dos ofícios municipais, os quais se não entenderiam nos cargos de juizes, vereadores, procuradores e almotacés-mores (que deveriam ser ocupados pelos “melhores do lugar”), ordena expressamente que desta diretiva seja dado conhecimento aos “rabis dos judeus” e aos “alcaides dos mouros” (Albuquerque ed.1984, 290-292).

Neste sentido, as comunas representam também um enquadramento político, veiculado pelo monarca, de uma controlada expressão da alteridade – muçulmanos e judeus encontram-se sob a direta jurisdição régia - e, simultaneamente, configuram um processo de aculturação aos parâmetros da sociedade maioritária. De facto, as comunas estruturam-se em órgãos que, não apenas reproduzem os concelhios, como também mimetizam os seus valores e comportamentos. Os oficiais comunais são fundamentais para uma evolutiva transformação social e cultural (no seu sentido mais amplo) das respetivas comunidades, enquanto imanência do poder régio – na vinculação do privilégio individual, que contraria as anteriores expressões de diferenciação social, nos parâmetros de um casamento monogâmico, face à poligamia permitida pela lei islâmica e judaica. ou na imposição de uma expressão linguística comum à maioria que complementa, ou mesmo se impõe, ao árabe e ao hebraico.

As comunas “cristianizam”. Não no sentido estritamente religioso, pois que é a própria distinção confessional que as justifica. Antes, num plano de assimilação das transformações veiculadas pela república cristã, materializada no exercício dos poderes cristãos. E isto, pese a que a identidade dessa mesma república cristã, dirigida pelo papado, se construa sobre a alteridade e a consequente definição da superioridade dos cristãos sobre as minorias étnico-religiosas. Assim, se judeus e muçulmanos não podem deter qualquer poder sobre os cristãos e, conseqüentemente, quaisquer ofícios públicos que impliquem a subordinação dos mesmos (legislação que advindo da lei canónica, diretamente se projeta nas ordenações gerais do reino), já o inverso se não verifica, registando-se, de facto, oficiais cristãos na sua estrutura interna.

Paralelamente, refira-se uma limitação heurística, que apenas imperfeitamente projeta a realidade vivenciada por estas minorias. Com raríssimas exceções, a produção escrita é cristã. À construção hispânica de uma pretendida homogeneização religiosa (que se inicia em finais do séc. XV) corresponde a correlativa construção de uma memória coletiva, para a qual os arquivos das minorias se postulam, se não ideologicamente

¹ CIDEHUS - UID/HIS/00057/2013 (POCI-01-0145-FEDER-007702).

perturbadores, pelo menos conspicuamente dispensáveis. Estrutura-se, assim, uma assimetria documental entre uma sistémica produção escrituralista dos poderes cristãos (expressa em latim e em romance), e uma residual expressão escrita das próprias comunidades (em hebraico, árabe, aljamiado ou romance). A narratividade histórica submete-se, pois, a um exercício de poder pautado pela escrita, enquanto apreensão política (no seu sentido mais lato) do feito islâmico e judaico.

1. Tempos e espaços

Os grupos judaicos e muçulmanos precedem, necessariamente, a institucionalização das comunas. O próprio vocábulo, simétrico ao do concelho, parece impor-se apenas em finais do séc. XIII e inícios do XIV, nas suas múltiplas formas: comunes, comuns e, finalmente, comunas.

A origem destas comunidades organizadas é distinta para muçulmanos e judeus. Para os primeiros, as comunas são institucionalizadas através de cartas de foral, outorgadas pelo monarca ou por outros senhores, como é o caso das Ordens Militares. O primeiro foral, concedido por Afonso Henriques, em março de 1170, contempla “os mouros forros” de Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer do Sal. Este documento constitui-se como o arquétipo dos forais régios, doados com posterioridade à conquista final do território: assim, em 1269 (VII-7) aos muçulmanos livres (“mouros forros”) de Silves, Tavira, Loulé e Santa Maria de Faro, em 1273 (VIII-16), aos de Évora, por D. Afonso III, e em 1296 (II-17) aos de Moura, por D. Dinis. No seu conjunto, de resto, a cláusula final refere que, em tudo o que não esteja contemplado no diploma, se siga o foro de Lisboa. A estes quatro documentos que nos chegaram, juntam-se referências aos forais de Elvas, de Santarém e de Avis, este último outorgado pelo Mestre da Ordem com o mesmo nome (Barros, 2007, 45-46). O clausulado das quatro cartas de foral é, relativamente, sintético. Dividido em duas partes, é consignado, na primeira, a proteção régia e o princípio de autonomia, que impedia cristãos e judeus de ter qualquer poder sobre os muçulmanos, cabendo ao alcaide, eleito pela comunidade, a respetiva jurisdição; a segunda (justamente iniciada por “*et hoc facio ut*”, ou seja, “e isto faço para que”) estabelece a carga fiscal e os serviços exigidos em contrapartida, baseados no direito islâmico (Barros 2005).

Os tempos marcam, necessariamente, perceções distintas neste enquadramento legal da minoria muçulmana. O primeiro foral, ainda do século XII, reflete uma concertada geoestratégia do poder central na definição das comunidades a quem é outorgado o diploma. Comunidades que definem um espaço bem delimitado pelas bacias do Tejo e do Sado, integrando toda a Península de Setúbal, e estruturado a partir de duas cidades (*madina*), Lisboa e Alcácer, e de duas fortalezas (*hisn*), Almada e Palmela. Se um primeiro objetivo se intui do diploma, a orientação para sul na fixação desta população islâmica, um segundo propósito veicula a articulação deste espaço pelos núcleos polarizadores preexistentes, em torno dos eixos viários ligando Lisboa e Alcácer (Fernandes, 48). População que se pretende, pois, manter. O foral é, de resto, outorgado com anterioridade ao similar diploma dos cristãos de Lisboa (1179), indiciando a premência de D. Afonso Henriques na fixação e enquadramento legal do conjunto dos muçulmanos nesta alargada área geográfica.

O propósito do primeiro rei foi logrado pela ofensiva almóada de 1190-1191. A investida islâmica estendeu-se até à linha do Tejo, com a destruição dos castelos de Almada e Palmela e a recuperação de Alcácer do Sal. Assim, o foral dos mouros forros encontra a sua aplicabilidade apenas em Lisboa e, como tal, será referido em períodos posteriores. Apenas depois da conquista do Algarve e do acordo final com Afonso X sobre essa região, Afonso III retomará a outorga foralenga aos muçulmanos livres, num projeto mais amplo de reorganização territorial.

Passado mais de um século sobre o primevo diploma, os objetivos serão agora outros, embora, como foi referido, o texto matricial continue a ser aplicado, constituindo-se como o arquétipo da política dirigida à minoria muçulmana. Contudo, já não contemplando uma área mais ou menos ampla, mas antes centros urbanos onde, de facto, se irão estruturar as comunas. O foral do Algarve integra as principais cidades do período islâmico: Silves, Tavira, Loulé e Santa Maria de Faro. O contexto deste novo reino é, de facto, peculiar, conservando uma maioria populacional ainda islâmica. Trata-se, pois, de uma política deliberada de concentração nas cidades, obrigando a deslocamentos populacionais das zonas rurais. Medida, de resto, acompanhadas por uma tentativa de territorialização das comunas e da consequente fixação desses muçulmanos em espaços próprios.

De facto, é esse monarca que, em 1270, faz doação aos muçulmanos de Elvas de um campo sito entre a estrada que sai pela Porta Nova “*et vadit per ad balnea*” e a que se dirige para Badajoz, para aí fazer casas, contra o pagamento de 30 soldos de terrádigo. A construção deste bairro extramuros que pressuporia a consequente mudança de todos os muçulmanos para fora da cidade, não se concretizou, contudo (Correia 2013, 253). Do mesmo modo, este pressuposto falhou em Faro. Em dois documentos de D. Dinis, ambos datados de 1281 e referentes a contratos de aforamento a cristãos (com a condição de aí erigirem casas), refere-se o terreno previamente dividido para a construção da Mouraria da cidade, que havia sido cercado (Barros 2017, 591). Previsivelmente esta medida reportar-se-ia ao reinado anterior, e seria, igualmente, frustrada talvez pelas mesmas razões – a necessidade régia de exploração das suas propriedades dentro do centro urbano, aforadas a cristãos, como a muçulmanos, os últimos dos quais se constituiriam, reiterese, como a maioria populacional, pelo menos no Algarve do século XIII.

Como quer que seja, a institucionalização das comunas muçulmanas precede a sua territorialização num espaço próprio. Apenas a partir das cortes de Elvas, de 1361, se tornam compulsivos os bairros apartados para judeus, como para muçulmanos (Marques e Dias 1983, 52). Mesmo com a dispersão de muçulmanos nos espaços urbanos ou agrupados em arruamentos específicos, dentro deles, a mesquita marcaria uma centralidade nas suas vivências, devendo ser aí que as autoridades comunais se reuniriam e tomariam as respetivas decisões. Paralelamente, a mesma realidade se consubstanciará para os judeus, cuja centralidade espacial e social se projeta na sinagoga.

Para a população judaica não haveria uma necessidade tão premente de enquadrar legalmente a sua organização interna: não eram, como os muçulmanos, grupos residuais do que fora a maioria e o inimigo bélico no território entretanto conquistado; não apresentavam, como aqueles, o risco de desertar para zonas islâmicas. Ao contrário, os judeus, constituem-se como uma minoria já estabelecida e, previsivelmente, organizada desde uma fase matricial, anterior à própria conquista do território, e, como tal, aproveitada nas tarefas de colonização e de mediação cultural e política.

Embora os dados para o reino português sejam escassos, é indubitável a preteridade de comunidades urbanas, como Coimbra e Santarém (em que, no respetivos foral de 1179, surge uma cláusula sobre o assassinato de judeus - Remédios, 120), assim como rurais, no território a Norte do Tejo². No caso de Coimbra, o estudo de Saul Gomes comprova já a existência, por volta de 1130, de um “*arraualde de illis Iudeis*” (Gomes, 2003, 17). O processo de integração económica desta comunidade (atestada para esta zona de Coimbra com anterioridade a 950) (Gomes 2003, 7), passa sobretudo, nos séculos XI a XIII, por “uma proliferação de propriedade judia na periferia suburbana” da cidade

² Cf., por exemplo, a “*popula de Judeis ... extra terminos*” de Gardão - Remédios, 120 - ou a “*villa Sufennes qui est de illos Hebreos*”, que confrontava com a vila de Enxofões (f. Murtede, c. Castanhede) – Gomes 2003, 7-8.

(Gomes 2003, 9). Significativa é a referência à comunidade, como tal, que, em junho de 1224, numa carta de venda de um olival à infanta D. Sancha, é enunciada como “collatione Iudeorum”. De um período anterior, dezembro de 1201, uma transação de bens imobiliários (de um terreno dos Judeus - “terrenum iudeorum”) com o Mosteiro de Santa Cruz enuncia-se mesmo uma autoridade interna, o rabi Azicri. A comunidade, como tal, possuía, pois, bens próprios e, seguramente, equipamentos coletivos, fazendo-se referência igualmente, neste último diploma, ao espaço cemiterial da comunidade, a “almocauara Iudeorum” (Gomes 2013,15-16).

Coimbra pode constituir-se como um paradigma de evolução de algumas das mais pretéritas comunidades judaicas do reino. Possivelmente de origem ainda muçulmana, a sua integração no condado e, depois, no reino português revela uma comunidade já organizada (mas provavelmente ainda não institucionalizada³), assim como um processo de progressiva concentração da população no espaço urbano - similar, de resto, a outros casos detetados para os muçulmanos (Barros 2007, 456). De facto, no século XIII, parece verificar-se a passagem de uma propriedade alodial periurbana para a enfiteuticada urbana⁴, com a progressiva transferência e concentração do grupo no interior da urbe, que se consubstancia com a Judiaria Nova (substituindo as anteriores), formada entre 1360 e 1380 (Gomes 2003, 20).

Em qualquer caso, as comunas correspondem, como foi referido, a uma organização urbana. Para os judeus, como para os muçulmanos, tal implica um processo de desterritorialização das zonas rurais, cuja propriedade alodial progressivamente se dilui nos senhorios cristãos e no conseqüente processo de enfiteuse. O que não significa que ambas as minorias não explorem áreas agrícolas – para os muçulmanos, de resto, essa exploração, em função dos interesses régios, irá marcar toda a sua vivência no reino português – ou mesmo, que excepcionalmente, não participem, por mercê régia, nesse mesmo processo⁵. Revela antes que, a reorganização social e económica do território e a gradual mentalidade cristianocêntrica, os remete para um mais controlado ambiente político e territorial, o das cidades, que o processo de senhorialização implica transferências patrimoniais, nas quais as minorias vão progressivamente perdendo os respetivos bens alodiais no *agros* - e, correspondentemente estruturando-os, em alguma medida, nos centros urbanos.

Em Castela e Aragão constata-se um processo similar, tendo os judeus, até ao séc. XIII, experienciado uma realidade sobretudo rural, como agricultores, embora também existissem comunidades estruturadas nos mais importantes centros urbanos (Suárez, 92)⁶. Como em Portugal, é, aliás, dessa centúria que advém o início da codificação legislativa da usura e a conseqüente identificação entre judeu e usureiro. Com efeito, os judeus especializam-se progressivamente no aporte de numerário, que, sob aquela designação, engloba não apenas o empréstimo a juros como muitas outras operações, estritamente mercantis ou financeiras (Suárez,139). Esta especialização, que consagra a mudança do paradigma rural para o urbano, será, em Castela, acompanhada por um projeto de coagir

³ Saul Gomes considera, contrariamente, haver já uma entidade dotada de personalidade jurídica – Gomes 2003,15.

⁴ Este recuo da propriedade alodial periurbano, pode-se constatar, por exemplo, através de vendas de judeus de Coimbra ao poderoso senhorio, o Mosteiro de Santa Cruz - Gomes 2003, 13-14 – ou, ainda, de transações similares em Montemor-o-Velho e Torres Vedras – Gomes 2010, documentos 1 e 3, 81 e 83.

⁵ D. Mossem Navarro, rabi mor de D. Pedro I institui, juntamente com sua mulher, D. Salva, dois morgadios no termo de Lisboa, para seus filhos, José e Issac. As propriedades referenciadas são extensas e contemplam quintas (Montijo, Carnaxide, *Caspolima*, Palma), e as casas, torres, quintais, adegas que nelas se integram – Ferro,110.

⁶ No séc. XI, em Leão, comunidades judias ocupavam, mesmo, castelos, sendo usados como guarnições militares dos mesmos e, posteriormente, na mesma capacidade, em Aragão - Baer, I, 79-80.

os judeus para este setor de atividade, sendo acompanhado, na primeira década do séc. XIV, por uma legislação que os proíbe de possuir propriedades agrícolas – que, sem eliminar alguma propriedade hebraica, impedia, contudo, radicalmente a sua expansão (Suárez, 159). Em Portugal, a ansiedade contra a usura, que marcará também indelevelmente todo o período medieval, não é, contudo, acompanhado por esta medida restritiva, sendo-lhes permitida a compra de bens de raiz (Ferro, 108).

Relativamente aos muçulmanos, persistem comunidades rurais durante toda a Idade Média, tanto em Castela como em Aragão, que não se constituíram, em geral, como comunas. Algumas, não obstante, escudadas na existência de um centro populacional, embora de pequenas dimensões, adquirirão esse estatuto jurídico, em período tão tardio como o século XV, nomeadamente na Andaluzia (Almagro 2018). No reino português documenta-se pelo menos uma comunidade rural, a de Colares, numa permanência continuada até ao édito de expulsão/assimilação de D. Manuel, e uma origem anterior ao reinado de D. Afonso III (Barros 2007, 49 e 610), a qual nunca será reconhecida como entidade jurídica. Assim, os muçulmanos de Colares serão sempre designados pela pluralidade de “mouros forros”, em contraponto ao vocábulo de “comum” ou “comuna”. Tal não significa, porém, a inexistência de uma organização informal interna. Em 1306 (VI-9), D. Dinis responde a uma petição de seu irmão, o infante D. Afonso, em que entre outras cláusulas de queixa do “mal que se fazia nas suas terras”, refere especificamente a comunidade de Colares. O infante protesta contra o facto de os muçulmanos terem que responder perante o alcaide de Lisboa, tendo tido, no passado, um alcaide próprio. O monarca aceita a reposição deste magistrado, excetuando a sua autoridade nos processos que acontecessem fora do senhorio de seu irmão (nomeadamente no referente a contratos), ou se esses muçulmanos detivessem propriedades nas terras do rei – situações em que responderiam perante as justiças régias⁷.

D. Dinis pretende, pois, uma hierarquização do feito islâmico, com a subordinação dessas comunidades rurais à jurisdição do alcaide muçulmano do centro urbano mais próximo – neste caso, Lisboa – ou seja, à comuna. Vetor este que será, neste caso, ultrapassado pela intervenção senhorial, embora não existam dados posteriores que permitam avaliar do desenrolar desta situação. É possível que, num período de transição, a mesma hierarquia se verificasse com o feito judaico, como se deteta para Castela e Aragão, em que pequenas comunidades camponesas se submetiam à disciplina das comunas (*aljamas*) urbanas com as quais estabeleciam um verdadeiro alfoz (Suárez 1980, 104).

Como quer que seja, para os judeus não se encontrou, até ao presente, qualquer tipo de documentação fundacional – se, para os muçulmanos, a legitimação comunal, através das cartas de foral, enquadra a territorialização destas comunidades nos centros urbanos, para os judeus a territorialização não implica, necessariamente a sua institucionalização. Apenas a partir da chancelaria de D. Pedro I se verifica uma expressa apreensão régia do feito comunal através da confirmação dos privilégios das comunas judaicas (Ferro, 20). Quais esses privilégios (que não deviam diferir substancialmente dos muçulmanos) e como foram outorgados, é uma pergunta que fica em aberto. O que parece ser o primeiro documento régio endereçado a essas comunas (ou, pelo menos, o primeiro detetado até agora)⁸ encontra-se na chancelaria de D. Dinis (16-IX-1316) e visa regular as dívidas que os “comunes dos judeus” teriam para com o rei,

⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Chancelaria de D. Dinis, Livro 3, fl. 50.

⁸ Logicamente tal não implica a inexistência de documentação régia anterior dirigida aos judeus de várias localidades - Ferro, 1979, p. 20 – mas antes a primeira vez em que parece utilizar-se o conceito de *comunes* /*comum*.

tambem os comunes todos juntamente como alguns comunes que a mjm deuyam algo apertadamente cada huum per si dante que fossem juntos pera pagar nos meus serviços como de pessoas judeus e judias assinadas⁹.

A expressão “dante que fossem juntos” remete, seguramente, para uma reorganização das comunidades, possivelmente mesmo para uma estrutura comunal enquanto entidade jurídica relativamente recente, o que justificaria as dívidas, em função da reorganização e enquadramento legal dessas comunidades. De resto, um documento anterior (1315-I-14), do mesmo reinado, refere já a expressão “o arrabi e o comum dos judeus” de Santarém (Rodrigues ed. 1971, 176). Hipótese, apenas, que o silêncio documental não permite, por agora, esclarecer.

Este inexorável processo de enquadramento político e fiscal do feito comunal, que parece mais precoce para muçulmanos do que para judeus, não se revela contudo, estático. A um período formativo, que se estende *grosso* modo para ambas as minorias até ao início do século XIV, segue-se um outro de evolução do fenómeno comunal, com diferenças acentuadas entre ambas. Para os judeus, o crescimento demográfico da Baixa Idade Média, implica uma constante reformulação dessas entidades administrativas, com o aparecimento de novas comunidades, organizadas em função da autoridade dos rabis. A expressividade deste fenómeno, para o território português, materializa-se principalmente em três momentos chaves, envolvendo as coroas de Castela e de Aragão: as perseguições de 1391, a criação da Inquisição em Sevilha, em 1480, e a expulsão geral, de 1492¹⁰. Assim, Maria José Tavares identifica a quintuplicação das comunidades judaicas, que de cerca de 30 passaram para 150 no período compreendido finais de trezentos e o decreto de expulsão/conversão de 1496 (Tavares, 1993, p. 450).

Os muçulmanos, por seu lado, experienciam uma realidade oposta, com o desaparecimento de algumas destas entidades administrativas, sobretudo evidente no século XV. O decréscimo populacional implica um abandono dessas estruturas, já não viáveis para uma comunidade demograficamente depauperada. Vetor que não implica a descontinuidade de uma vivência muçulmana comunitária, mas tão somente de uma vivência autónoma, em função das suas autoridades e leis próprias (Barros 2017, 144-152).

Os espaços determinam, igualmente, uma outra disparidade: se as comunidades judaicas se estendem em toda a dimensão territorial do reino, com particular incidência nas zonas de fronteira com Castela, já as muçulmanas se estruturam, apenas, no Sul, delimitado pela linha do Tejo. As condições de integração de ambos os grupos são, como já referido, dissemelhantes. O processo de conquista do território implica a incorporação de muçulmanos cativos (*mauri*) numa corrente migratória que conflui para Norte, chegando, mesmo, para além Pirenéus, ao Sul de França, onde “o mouro” ou “o sarraceno” se transforma, igualmente, num bem relativamente comum (Arkoun 2006, 74-78).

Progressivamente, contudo, o cativo “mouro” da zona Norte do reino transforma-se em livre e cristão, acomoda-se a uma realidade rural, firma-se numa sociabilidade enquadrada pelas estruturas paroquiais. O indivíduo, enquanto tal, subordina-se (consciente ou inconscientemente) aos parâmetros do grupo maioritário pré-existente e acaba por neles se diluir. A fluidez de uma identidade islâmica esbate-se totalmente após

⁹ O diploma é precedido, justamente, pelo título, “Carta do comum dos Judeus de todo Reyno per Razom das diuidas” – Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Chancelaria de D. Dinis, livro 3, fls. 104 – 105.

¹⁰ Cf. sobre a mobilidade dos judeus, nomeadamente para Portugal: Castaño, 2015; Tavares 2014.

algumas gerações, face à inexistência de condições, materiais e humanas, para uma formalizada reprodução social (Barros 2005, 40-44).

A institucionalização das comunas de muçulmanos livres (“forros”) no Sul integra, diferenciando. A ênfase deste processo remete não para o indivíduo, mas sim para a comunidade pois, apenas num contexto plural se poderá responder com eficácia às necessidades decorrentes da afirmação dos poderes cristãos. Somente esta apreensão da alteridade, enquanto fenómeno juridicamente reconhecido e plasmado na escrita, redime o feito islâmico para o universo político e social do reino português. Processo que prosseguirá, em períodos mais tardios, adensando a concentração muçulmana comunal com a passagem do cativo para a liberdade, propiciada por essa mesma estrutura administrativa.

Um Sul “islâmico”, pois, cuja concentração populacional irá, progressivamente, complementar-se com a judaica. A documentação é omissa quanto a este processo, não existindo testemunhos do provável incentivo régio a esta colonização ou a alguma situação de continuidade do período muçulmano, como se verifica para Castela ou Aragão. Não obstante, é possível constatar-se, por exemplo, para Loulé, que, a uma permanência de uma maioria populacional muçulmana, se vai progressivamente agregando não apenas uma colonização cristã, como, em menor número, judaica. A uma única referência a um casal hebreu no termo da vila, em finais do séc. XIII (Botão, 2009, p. 351), regista-se, no século seguinte, já uma implantação de um bairro próprio na zona intramuros, que, em novembro de 1492, a pedido da própria comuna dos judeus, é aumentado com um arruamento mais (Palma 2015, 65-67; Duarte, 2001-2002; Tavim 2018). A complementaridade das duas comunidades assenta na exploração de nichos económicos particulares: a demograficamente mais significativa minoria muçulmana encontra-se vocacionada, desde o séc. XIII, para a exploração do *agros*; a judaica, responde às necessidades do concelho, que outorga privilégios e estabelece contratos com mestris judeus, num processo de atração de mão-de-obra especializada, que inclui também físicos (Barros 2017; Tavim 2018).

Em qualquer caso, contextos particulares determinarão respostas singulares nesta fixação de judeus e muçulmanos e na sua posterior organização interna. Organização, porém, que não é despicienda na política régia. A estruturação das comunas implica um progressivo sistema formal e formalizado, cujas autoridades se pretendem enquadradas e controladas pelo monarca. Para muçulmanos e judeus representam, aliás, uma inserção no circuito de comunicação política, que os empodera, embora no contexto progressivamente mais cristianocêntrico da Baixa Idade Média – em contraposição, de resto, às comunidades que não alcançam essa institucionalização ou que, entretanto, a perdem.

2. Organização comunal

O contexto diretor da organização comunal é distinto para judeus e muçulmanos¹¹. Os primeiros encontram-se sob a autoridade de um rabi-mor, estante na corte e nomeado pelo soberano, enquanto que os últimos não detêm um similar magistrado supremo. Para os judeus, delimita-se, pois, uma hierarquia, que potencializa uma vivência identitária dentro dos estritos parâmetros do judaísmo; os muçulmanos, à falta dessa autoridade central, serão mais permeáveis às relações e influências advindas do exterior. No primeiro caso, completa-se um ciclo de interioridade vivencial e administrativa; o último materializa uma maior dependência do entorno societário cristão. Em ambos, porém, a necessária interação com a maioria e os poderes cristãos, de que são dependentes, delimita

¹¹ Para uma comparação geral ver: Tavares, 1982.

e simultaneamente define uma particular expressão institucionalizada e cultural (no seu sentido mais amplo) do reino em que se integram.

De facto, apenas na segunda metade do século XIV e, particularmente, no XV, se pode, em alguma medida, seguir o feito comunal. Vetor que se compreende por duas séries de fatores: a multiplicação dos atos escritos, sobretudo no referente às Chancelarias régias; a conseqüente apropriação, por parte da monarquia, de uma alteridade institucionalizada, complementando uma fase organizativa inicial. Deste modo, a legislação mais pretérita existente sobre as competências do rabi-mor data do reinado de D. Fernando (1373), embora existam referências a uma anterior intervenção neste sentido de D. Pedro I (Ferro, 25).

A estrutura comunal, de resto, não se revela homogénea para todo o conjunto judaico ou muçulmano, mesmo numa perspetiva sincrónica. O gradual enquadramento legislativo necessariamente implica a inserção de particularidades do direito consuetudinário, cambiantes em função das diferentes estruturas consideradas. Assim se enuncia, por exemplo, num contrato de casamento (*ketubbá*) de judeus de Lisboa, datado de 1483, a “hordenaçam da comuna dos Judeus da dita cidade” (Barros, 2018a) ou, na muçulmana de Évora, o “sseo husso e costume”, invocado na sua encomenda a Nuno Martins da Silveira, em 1432 (Barros 2007, 310).

2.1. Centralidades

2.1.1. O rabi-mor

O epicentro do feito comunal judaico é o seu rabi-mor. Nomeado pelo rei, este funcionário superior é um cortesão “da estrita confiança dos monarcas, geralmente seu físico, rendeiro ou gestor das finanças do reino, quer nas funções de almoxarife mor do reino ou de tesoureiro mor do reino” (Tavares 1993, 449). O primeiro regimento conhecido deste cargo, similar, de resto, ao que se verifica em Castela e Aragão (aí designado com Rabi da Corte ou Rabino Mayor) (Suárez, 104) recua, pelo menos a D. Fernando (1373), a pedido do então detentor desse múnus, D. Judas Aben Menir (Ferro 1979, 25; Tavares 1982, 107). Com D. João I, a conflitualidade interna, justamente contra o coetâneo rabi-mor, D. Judas Cohen, leva os procuradores dos judeus da comuna de Lisboa e “outros judeus dos reinos”, a agravarem-se ao monarca contra os abusos de jurisdição por ele pretensamente perpetrados. D. João I manda reunir os privilégios do anterior rabi-mor, Mestre Moisés (os mesmos outorgados a D. Judas Cohen), assim como “Sentenças e Cartas e privilégios que as comunas sobre esto auiam”, e, ainda, as ordenações sobre este assunto feitas por D. Pedro e D. Fernando. Desta compilação, resulta um novo regimento (1412), que, com o título “De como o Arraby Moor dos Judeos, e os outros Arrabys deuem d’husar de suas Jurdições”, integra as ordenações gerais do Reino (Albuquerque ed. 1984, II, 476 – 491).

O Rabi-mor conta com uma ampla jurisdição no que a finais do século XIV e ao XV se refere. Constitui-se como um corregedor da corte para os judeus, sendo os seus representantes, e por ele nomeados, os ouvidores das comarcas, cujo número é fixado, por D. João I, em sete, atuando, respetivamente, no Porto, Torre de Moncorvo, Viseu, Covilhã, Santarém, Évora e Faro. Acompanha-o, ainda, um outro ouvidor, um letrado, especialista no Talmude. Pertence, ainda, ao arrabiado-mor e às várias ouvidorias ter chancelaria própria, ocupada por judeus ou por cristãos, um porteiro, assim como um escrivão, também ele judeu ou cristão.

A este aparato administrativo corresponde uma ampla gama de atribuições: as apelações, cíveis ou crime, dos rabis das comunas, podendo depois deste processo, passarem ainda para o rei (de resto, os casos crime acabam sempre, na centúria quatrocentista, nos tribunais centrais); corrigir os desmandos das autoridades comunais e

fiscalizar a sua atuação (o rabi-mor despacha na corte, mas tem também uma correição itinerante); inquirir e zelar pelos bens dos órfãos; convocar as comunas para assembleias gerais (uma espécie de cortes judaicas), a pedido do monarca, em geral, para responder ao pagamento de serviços, pedidos e empréstimos¹²; confirmar as eleições dos oficiais comunais, nomeadamente dos rabis; zelar superiormente pelos edifícios públicos e ruas das judiarias; prover o ensino e a religião dos seus correligionários, assegurando que as comunas tivessem responsáveis religiosos (“capelães”) e “letrados”, ou seja, especialistas no direito talmúdico (Tavares 1982, 107-115).

Um encargo de supervisão, pois, emanando do poder régio, sobre o conjunto do feito comunal judaico. A estrutura não é estática. Em documentação mais antiga, imputada a D. Afonso III, estabelece-se a interdição de o judeu apelar do “juízo que der o arrabi dos Judeus nem do juízo que der o alcaide dos mouros do arrualde” (Albuquerque e Nunes ed. 1988, 93; Rodrigues ed. 1971, 105-106), contemplando uma situação em que o rabi da comuna judaica, como o alcaide, da muçulmana, se constituíam ainda como os juizes supremos da sua comunidade, num período indubitavelmente anterior à criação da figura do rabi-mor.

Do mesmo modo, as competências inscritas nos dois regimentos, o de D. Fernando e o de D. João I, apresentam algumas variantes no grau e liberdades dos respetivos usufrutuários. Como quer que seja, conflitos opuseram o exercício do poder do rabi-mor ao de, pelo menos, algumas autoridades comunais, cujas queixas levaram à própria intervenção do monarca no estabelecimento de um novo regimento, como foi referido, tanto das competências do rabi-mor, como dos rabis das comunas. Conflitos, de resto, que D. Afonso V invoca na extinção deste cargo, em carta emitida a 23 de julho de 1468. Com efeito, justifica esta medida com “a graça e mercê” que pretende fazer às “comunas dos Judeus do reino”, a pedido de seu sobrinho, D. Fernando, conde de Guimarães “e per os mujtos serviços que continuadamente das dictas cumunas Reçebemos”, acrescentando, ainda, “e pello sentirmos asi por bem e sesegu dellas”. No final do diploma a dimensão conflitual é também enfatizada, referindo-se “que en nenhum tempo nem per nenhum casso nosso priujlegio lhe ser quebrado vistas as grandes desordes trabalhos despesas que pelos dictos ofiços lhe podem seguir e como por evitar dello”¹³.

De facto, a carta vai para além da extinção do arrabiado-mor, reiterando, ainda, que o cargo de rabi não fosse perpétuo, mas antes anual, e que a apelação dos processos judiciais passasse diretamente para os desembargadores régios ou para os representantes do senhorio em que as comunidades estivessem integradas (Tavares 1982, 114). Mudança demasiado brusca do sistema vigente, que pode pressupor antes o reconhecimento de uma situação *de facto*, mais do que uma efetiva rutura dos normais procedimentos judiciais relativos à minoria judaica. Como quer que seja, este “privilégio”, como é designado, ratifica a subordinação dos judeus aos magistrados cristãos, a quem compete julgar todas as apelações, anteriormente sob a alçada do seu rabi-mor. E, neste sentido, aproxima-os da realidade vivenciada pela minoria muçulmana, cujas apelações, pelo menos desde o século XIV, obrigatoriamente recaíam sobre os tribunais centrais (Barros, 2014).

2.1.2. A comuna muçulmana de Lisboa

A centralidade representada pelo rabi-mor para os judeus não encontra qualquer correspondência na estrutura da minoria muçulmana. Ao contrário de Castela e Aragão em que, paralelamente ao arrabiado-mor será também criado, no século XIV, a figura do

¹² Estas assembleias estão documentadas para Castela e Aragão, sendo igualmente presididas pelo Rabi de Corte; cabe-lhes, não apenas decisões sobre a questão tributária como ainda sobre a administração das próprias comunas, num intento de minimizar as tensões internas – Suárez, 160.

¹³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Chancelaria de D. Afonso V, Livro 9, fl. 115 v.

“alcalde mayor” (Echevarría 2003), o reino português não conhecerá uma similar realidade. O feito comunal expressa-se, assim, de uma forma menos homogeneamente controlada, veiculando, por um lado, uma maior diversidade consuetudinária, por outro, uma maior porosidade às autoridades cristãs e ao correlativo direito comum (vetores que, contudo, não estão necessariamente ausentes do feito comunal judaico). Um sistema concorrencial de justiça implica uma evolutiva recorrência aos juízes concelhios – quer por opção dos próprios muçulmanos, quer por pressão dos poderes cristãos -, assim como a envolvência dos tribunais centrais, que caracteriza particularmente a centúria quatrocentista. Por outro lado, se a lei veicula, para muçulmanos como para judeus, o julgamento entre membros do mesmo grupo (mesmo a nível das apelações) em função do respetivo direito próprio, a realidade para os muçulmanos afasta-se progressivamente do espírito da lei (Barros, 2014).

Pese à diferenciação estrutural entre ambas as comunidades, regista-se, contudo, também para os muçulmanos, uma centralidade nas suas relações com o poder régio - não através de um alto cargo, como os judeus, mas através de um contacto, permanente entre o monarca e os letrados (alfaquis) da comuna da cidade de Lisboa. De facto, é, em primeiro lugar, o foral de Lisboa (1170), que serve de arquétipo à institucionalização das demais comunas muçulmanas, ocorrido já na segunda metade do séc. XIII e na primeira do catorze, como acima se referiu. Depois, porque esse arquétipo do passado se transforma num projeto de paradigma do futuro, ao consignarem os demais forais dos mouros forros, uma cláusula final que expressamente refere a aplicação do foro de Lisboa, nos casos omissos nos respetivos diplomas. De qualquer forma, a relação revela-se pretérita e deve recuar ao reinado do primeiro monarca português, já que a primeira carta de foral se regula pelo direito islâmico, muito provavelmente como resultado de um processo negocial e da intervenção dos juriconsultos dessa cidade.

Como quer que seja, a preeminência do paradigma institucional lisiponense revela-se atuante ao longo de todo o período medieval. Assim, logo em 1315 se levantam dúvidas quanto aos direitos a pagar pelos muçulmanos de Moura sobre os respetivos gados, aspeto omissos na carta de foral. O esclarecimento desta questão impendeu ao juiz dos direitos reais de Lisboa, Abel Focem, que, partindo das normas do direito islâmico, enviou uma informação ao monarca, a partir da qual D. Dinis estabeleceu as regras neste sentido: o pagamento da quarentena sobre o gado vacum, caprino e ovino e da dízima das crias dos equídeos, asnos e muares (Barros 2017, 55-56).

O reinado de D. João I marca uma nova etapa na relação com as minorias, num progressivo controle do feito comunal: no aspeto jurisdicional, como o regimento dos rabis o testemunha, na interdição do uso do hebraico e árabe nos documentos notariais (que se terá oportunidade de retomar posteriormente), ou, ainda, na recuperação da fiscalidade da minoria muçulmana, por um esforço de sistematização e recuperação das exações legalmente impostas em períodos anteriores e na sua imposição ao conjunto das comunas do reino.

Efetivamente, as condições particulares da subida ao trono deste monarca, inseridas, para mais, num contexto de crise generalizada e de confronto bélico com os castelhanos, propiciam uma ampla reforma administrativa, que incide também sobre o feito tributário islâmico, numa perspetiva de reestruturação maximalista dos proventos do erário régio. Aspeto em que conflui a prossecução dos princípios norteadores do direito islâmico (que, por exemplo, em Castela se verão rapidamente ultrapassados, depois do período inicial da conquista do território) (cf. Galán et al., 2019), com a recorrência estrita aos letrados da comuna de Lisboa

Deste modo, o levantamento sistemático dos direitos régios sobre a minoria islâmica recaiu sobre o tabelião da comuna lisboeta “e licenciado em direitos dos

mouros”, Yūsuf b. Ibrāhīm b. Yūsuf al-Laḥmī, o qual, depois de o confrontar com a documentação original, o validou com a sua assinatura em árabe e em romance, num período datável entre 1400 e 1429. A intervenção deste muçulmano de Lisboa e o seu papel ativo na preparação e na legitimação (de resto, como subscritor único) deste inventário, integra-o numa linha de continuidade com a tradição anteriormente consignada de legitimidade e de apropriação do direito islâmico, reivindicada desde sempre pela Coroa portuguesa (Barros 2007, 394).

Esta extensa sistematização dos direitos régios que impendiam sobre os muçulmanos do Reino, é complementada por um outro diploma, consignando o levantamento dos casos em que, pela lei islâmica, “o rei herda” dos seus súbditos mouros. Uma vez mais, a responsabilidade do trabalho recai sobre muçulmanos da comuna de Lisboa, mestre Bucar, o capelão Apfeme ou Brafome, Mafamede de Avis e Faras, cujo original, escrito e assinado por suas mãos, entretanto se perdeu, e de que nos chegaram apenas dois treslados. O diploma será reformulado posteriormente no reinado de D. Afonso V que, na mesma orientação, delega no alcaide muçulmano da comuna de Lisboa o encargo de fazer “outra vez ajuntar certos Mouros Leterados, e sabedores em sua Ley para corrigir e completar a anterior declaração, considerada imperfeita e muyto escura” (Barros 2007, 423). O texto produzido por estes muçulmanos, segundo uma estrita ortodoxia sunita malikita, integra as ordenações gerais do Reino (Albuquerque ed. 1984, 2, 222-242) numa característica singular a nível das Coroas ibéricas, que cabalmente remete para as perceções diferenciadas das várias monarquias relativamente à importância da apreensão dos excedentes gerados por essa minoria.

O foro de Lisboa constitui-se, pois, a partir de D. João I, como um modelo de homogeneização tributária aplicável ao conjunto dos muçulmanos do Reino. Modelo que se pretendia comum já com a outorga foralenga, mas que derivara, naturalmente, em função dos contextos específicos de inserção das várias comunidades e do desenvolvimento dos respetivos direitos consuetudinários. De um âmbito parcelar, também determinado pela variedade de jurisdições que impendia sobre as várias comunidades muçulmanas, a uma dimensão territorial, o processo de imposição da jurisdição régia sobre o conjunto dos *seus* muçulmanos expressa-se num discurso de uniformidade tributária. Discurso que vai para além de um simples registo de intenções, e que, por isso mesmo, sofre a contestação interna dos próprios muçulmanos (Barros 2007, 310).

2.2. Oficiais comunais

2.2.1. Rabis, alcaide e vereação

Os magistrados superiores da comuna são, respetivamente para os judeus, os rabis e, para os muçulmanos, o alcaide. Em ambos os casos, trata-se de uma terminologia já cristalizada no século XIV. O vocábulo “alcaide”, neste contexto específico, preconiza uma perceção distinta, tanto do coetâneo contexto cristão como do anterior período islâmico, nele convergindo duas diferentes noções: o da direção do respetivo coletivo (enquanto *al-qā'id*, “o chefe”, de que diretamente se importa para o português o termo *alcaide*), como a autoridade judicial sobre o mesmo (*al-qāḍī*, “o juiz” que, em português se expressa como *alcalde*) (Burns, 370-371; Barros 2007, 57-58).

O rabi exerce um poder paralelo, tratando-se, pois, de um oficial comunal, distinto, neste específico contexto comunicativo, da autoridade religiosa com a mesma denominação. De resto, o responsável religioso e o rabi, na sua aceção mais geral, *portugalizam-se* na hétero-perceção da sociedade maioritária, através de um vocabulário que, necessariamente, veicula a apreensão de poder sobre estas comunidades, e se traduz

como “doutor e pregador” ou como exercendo a respetiva “capelania” (Barros 1936, doc. 150, 226-227; doc. 162, 236-238; doc. 154, 230).

Paralelamente, a mesma realidade se configura para a minoria muçulmana. O responsável religioso (o *imām*) é sempre traduzido como o “capelão dos mouros” (Barros, 2007, p. 375) ao mesmo tempo que os alfaquis (jurisconsultos) o são enquanto “letrados, licenciados em direito dos mouros” ou, como definidos num texto de D. Afonso V, inserto nas *Ordenações Afonsinas*, “os mouros letrados e sabedores da sua lei” (Albuquerque ed. 1984, 2, 222-242). Não obstante, a documentação mais pretérita permite aferir dos vocábulos árabes utilizados pela própria comunidade, em períodos recuados que, progressivamente, se vão perdendo na documentação, em função de uma homogeneização da língua e de uma provável interiorização dos próprios termos da maioria cristã (Barros 2007, 345-346). A linguagem é performativa e, por isso mesmo, acompanhará todo o processo de adaptação destas minorias a um contexto cultural, que também lhes é comum. De qualquer forma, a própria assimetria documental obnubila os diferentes níveis de hétero e de auto designação destas comunidades.

Em qualquer caso, os rabis judaicos como o alcaide muçulmano, correspondem a uma específica perceção, enquanto oficiais da administração comunal. A pluralização dos primeiros corresponde a uma realidade própria das principais comunidades judaicas, em que se verifica o exercício simultâneo de dois rabis (Tavares 1982, 120), face à singularidade, em qualquer caso, do alcaide islâmico.

Para os rabis como para o alcaide, como juízes a quem compete os julgamentos em primeira instância, impende o conhecimento do direito, respetivamente talmúdico e islâmico, que infere esses mesmos processos, tal como é preconizado pela lei geral do reino¹⁴. Não obstante, na centúria quatrocentista, um sistema concorrencial de justiça impele os juízes cristãos, nomeadamente concelhios, a intervir nestes processos judiciais, numa progressiva afirmação de poder, senhorial e municipal, sobre o feito comunal e num consequente alargamento da aplicabilidade do direito comum (cf. Tavares, 1982, 119; Barros 2007, 358-459). Em qualquer caso, contudo, dois vetores confluem neste sistema: a competitividade dos poderes cristãos, sempre dispostos a usurpar competências comunais; a própria opção pessoal de judeus e muçulmanos, por razões de conflitualidade interna ou por manipulação dos próprios parâmetros legais, recorrendo aos que melhor correspondem aos seus interesses imediatos (entre os direitos talmúdico e islâmico e o geral do reino).

Na aplicação da justiça, os rabis e o alcaide contam com outros oficiais que coadjuvam nesta matéria. No primeiro caso, através de um inquiridor dos feitos, que inicia o processo, e, em algumas comunas, de um alcaide pequeno, que, por vezes acumula com o ofício de carcereiro (Tavares 1982, I, 118-119). Paralelamente, no segundo, verifica-se, por exemplo, para Lisboa, a adscrição também de dois homens que serviam a alcaidaria, com as mesmas funções, enunciados como “huum que guarda os presos e os prende (...) e outro que cita perante ho alcayde algumas pessoas” (Barros 2007, 347). Ambos os oficiais detêm, também, outras competências extrajudiciais, enquanto dirigentes das suas comunidades, nomeadamente na defesa dos interesses dos órfãos, nas taxações internas da comunidade ou na manutenção da ordem. Os rabis retêm, ainda, um outro tipo de controlo, veiculado pela sua expressão confessional própria: a autoridade de excomunhão sobre membros da comunidade (Tavares 1982, I, 118-122).

¹⁴ Tal não obsta, contudo, a exceções, como se verifica na comuna de Évora que, em 1362, se agrava ao rei do seu alcaide, alegando que “nom sabe leer nem screpuer nem sabe nenhuum seu djreito per que os aia de correger o que lhe he defeso per sua ley” – Barros, 2007, 358-359.

Para além dos rabis e do alcaide, as comunas, estruturam-se, como os concelhos, através dos vereadores e procuradores¹⁵, que, juntamente com os homens-bons e os seus magistrados supremos, constituem a câmara da vereação da comuna, à qual, entre outras atribuições, cabe lançar peitas, fintas, pedidos e empréstimos e pagar os tributos aos concelhos e ao rei (Tavares1982,121-122). Em qualquer caso, a lei do reino, definida nas Cortes de Elvas de 1361, consagra a anualidade destes oficiais, assim como, no caso dos judeus, o regimento de 1412 vincula a confirmação da respetiva eleição pelo rabi-mor. Diferentemente, o alcaide muçulmano sê-lo-á, como já foi referido, pelo monarca, a quem os muçulmanos enviam o respetivo documento comprovativo da eleição (Barros 2007, 360).

Não obstante, a lei geral será constantemente ultrapassada, como é característico do período medieval, em que domina o privilégio. Por um lado, porque à eleição, preconizadas pelo direito, se impõem nomeações régias. Por outro lado, verifica-se a constante ultrapassagem do exercício anual das competências dos rabis e do alcaide, conforme os contextos considerados, podendo mesmo alcançar a perpetuidade. Apesar disso, para os muçulmanos, parece ser o regime trienal o mais comum, mas extensível inclusivamente ao dobro do tempo (Tavares 1982, 120-121, Barros, 2007, p. 358-359).

2.2.2. Oficiais da escrita

Os tabeliães e escrivães (termos que, por vezes, se confundem) configuram a expressão escrituralista destas comunidades que, no século XV, adquire uma dimensão interventiva tanto de interioridade, com muçulmanos e judeus, como, paralelamente, de exterioridade, através da participação também de oficiais cristãos. Evolução que se relaciona, diretamente, com a própria problemática de um código linguístico comum, aspeto indissociável desta manifestação oficial e pública da escrita, cuja imposição recua ao reinado de D. João I. De facto, é este soberano que interdita a proibição do uso do árabe e do hebraico em instrumentos notariais¹⁶, determinando que os documentos passassem a ser escritos “per linguagem ladina portuguez”, como é referido para os judeus, ou “por letra Cristengua Portuguesa”, como se menciona para os muçulmanos. Em ambos os casos seria a morte, a pena aplicada ao infrator. Esta ordenação geral do reino foi, contudo, corrigida por D. Afonso V, por ser considerada “muito odiosa” e desproporcionada à infração. Assim, a dita pena seria apenas aplicada ao tabelião que, utilizando o hebraico ou o árabe, o fizesse com intenção de dolo; se tal não acontecesse, perderia o ofício e seria açoutado publicamente (Albuquerque 1984, II, 513-514 e 556-557).

Não obstante a inflexibilidade da lei de D. João I, ela não parece ser rigorosamente aplicada. De facto, coexiste um sistema concorrencial de escrita, mais visível para judeus do que para muçulmanos, em que o hebraico e o árabe se justapõem ao português, a língua oficial do reino. Um conjunto de cartas de perdão do reinado de D. Afonso V, dirigidas a tabeliães judaicos, comprovam cabalmente a continuidade da escrita em hebraico, nomeadamente de contratos de casamento. A sua reiteração veicula, noutro sentido, que parece ser neste reinado que a norma será mais fiscalizada e, portanto, sujeita a um controle régio mais estrito (Barros 2018b, 173-174).

¹⁵ Três vereadores e dois procuradores, no caso das comunas judaicas, com exceção de Lisboa, em que o primeiro número sobe para oito, a partir de 1363, em vez dos doze, inicialmente previstos - Tavares1982, 120. Esse número é omissso para o conjunto das comunidades muçulmanas.

¹⁶ A lei deve ser situada entre 1405 e 1415. Em 1405, uma lei do mesmo soberano ainda permitia que as escrituras públicas pudessem ser escritas em hebraico, com exceção das apelações e agravos, que deveriam subir aos sobrejuizes e ouvidores do rei - Tavares 1982,123. Na ordenação, D. João I intitula-se apenas “Rei de Portugal e do Algarve”, pelo que a norma é anterior à conquista de Ceuta, em 1415.

Para os muçulmanos regista-se igualmente, uma continuidade num contexto específico, mas que, desta feita, parece sancionado pelos poderes cristãos. Numa sentença, referente aos ofícios de escrivão da câmara da comuna e de escrivão dos órfãos, de Loulé (emitida por juizes alvedrios da comuna de Lisboa e confirmada pelo monarca em junho de 1488), enunciam-se, entre outras competências a do “ofício da escripua njha da camara com as cartas das arras arauigas” (Barros 2007, 338). No último quartel da centúria quatrocentista, esta menção sugere que, em Loulé, os contratos maritais se continuavam a escrever em árabe, costume que parece ter sido ultrapassado, por exemplo, em Lisboa. Com efeito, em 1473, a única carta de arras de muçulmanos, até hoje detetada, pertence à comuna daquela cidade, tendo sido redigida em português, por mão do tabelião cristão da comuna, Fernão Vasques (Barros 2007, 338). Paralelamente, outra carta de arras (*kettubá*), desta feita dos judeus da mesma cidade, datada de 1483, afere uma realidade até aqui única, no panorama medieval hispânico: a sua redação, também em português, neste caso concreto por obra do tabelião judaico da mesma comuna, Yuda Barceloní - diploma que, claramente, consubstancia a interiorização da norma do reino no interior das comunidades judaicas¹⁷.

Enquanto oficiais da escrita, tabeliães e escrivães seriam sujeitos aos mesmos procedimentos dos cristãos, nomeadamente na nomeação para o ofício. O sinal próprio de validação, inscrito na chancelaria régia, depois de um exame prático, consubstanciaria o procedimento constitutivo do tabelião – refletindo-se, de facto, na documentação, embora residual, de listas de nomeação de notários cristãos e judeus, que aí apõem o respetivo sinal¹⁸. A alguns escrivães era, também, facultado a autorização para o utilizar.

As condições de desempenho do cargo constituíam-se, igualmente, como comuns, quer nos encargos inerentes à comunidade, quer na obrigatoriedade do pagamento de uma pensão anual à Coroa, com a apresentação de fiadores (Tavares 1982, 123). Para os muçulmanos de Lisboa este último processo encontra-se datado. Um conflito de 1414, que opõe o procurador do rei a Jufez, tabelião dessa comuna, permite perspetivar o momento da paridade contributiva de todos os tabeliães da cidade, independentemente do seu credo religioso, de que esse tabelionado anteriormente estava isento (Barros 2007, 361)¹⁹.

O sistema do notariado mostra-se mais multifacetado para judeus do que para muçulmanos, face à maior complexidade administrativa dos primeiros. Deste modo, registam-se tabeliados gerais, entregues a oficiais judeus, com assento provável na corte e nas ouvidorias, cuja criação parece remontar a finais de trezentos (Tavares 1982, 118). À semelhança dos seus congéneres cristãos²⁰, atuariam em mais que uma cidade, vila ou lugar, ou estariam adscritos a uma comarca ou, ainda, o seu nível de atuação passaria por todo o reino. Na câmara da comuna funcionava um escrivão e um ou mais tabeliães (judeus ou cristãos), sendo o seu número variável em função dos tempos e espaços específicos. Em finais do séc. XV existiam 6 tabeliães para Lisboa, três para Santarém e Évora e dois para o Porto (Tavares 1982, 118-123).

Para os muçulmanos apenas se deteta, em qualquer caso, um tabelião ou escrivão da comuna. Apenas para Lisboa é referenciado, numa única circunstância, a pluralização desses oficiais, quando os procuradores dessa cidade às cortes de Évora de 1442, solicitam

¹⁷ Tal não obsta, contudo, a situações diferenciadas. Em Miranda do Douro, um auto inquisitorial de 1552 conserva alguns documentos em hebraico, nomeadamente uma *kettubá*, datada de 5250, 10 dias de Tamuz (1490) e um testamento, de 5243, 18 dias de Kislev (1482) – Cf. Barros 2018b, 177.

¹⁸ Veja-se: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Chancelaria de D. Afonso V, Livro 38, fl. 20 e fl. 27 – reproduzidos em Tavares, 1984, 723-724.

¹⁹ A data do documento, que incorretamente datei no livro citado de 1402 é, de facto, de 1414. Agradeço a correção à dr.ª Ana Ferreira.

²⁰ Estes tabelionados gerais surgem no reinado de D. Dinis – Nogueira 2008, 10.

ao regente D. Pedro que não houvesse na mouraria da cidade “mais que hum taballiam e que seja christão asy como se costumou em tenpo d’el rey Eduarte”. A aquiescência a essa petição popular, determina, não apenas o devir da comuna lisboeta como também o dos demais coletivos islâmicos, segundo processos e ritmos díspares (Barros 2007, 361).

Com efeito, a situação em Lisboa, com posterioridade a 1442, revela, apenas a recorrência a notários cristãos adscritos à comuna e designados como “tabelião dos mouros” ou “tabelião da alcaidaria da mouraria”, oficiais coadjuvados por um escrivão (como se verifica com os judeus), em todos os casos muçulmano. Processo que, contudo, não se revela uniforme para as demais comunas do país. Elvas denota uma similitude processual, se bem que materializada em período bastante mais tardio. Efetivamente o notariado da comuna perspectiva-se como uma constante, com a particularidade da indigitação de muçulmanos até 1481 (acompanhados pelo respetivo escrivão também mouro), data a partir da qual será nomeado um cristão, verificando-se, posteriormente, o desempenho de mudéjares apenas como escrivães da câmara da comuna.

Outras comunidades, não obstante, são omissas relativamente a um tabelionado próprio, indiciando, pelo menos no que à centúria quatrocentista se refere, a subordinação efetiva a essa competência concelhia. É o que se verifica em Évora e Moura, com a particularidade de todos os escrivães detetados serem cristãos, mas também em Faro, Silves e Tavira, em que alternam membros das duas religiões, com preponderância, contudo, dos elementos maioritários. Por seu lado, em Loulé inscreve-se uma dimensão competitiva entre o tabelião da vila e o escrivão muçulmano, de resto eleito pela respetiva comunidade, pelo menos até 1444. Posteriormente, verifica-se a recorrência apenas a escrivães muçulmanos, subordinados, contudo, à nomeação régia, indiciando o desaparecimento do princípio de eleição comunitária desses oficiais (Barros 2007, 361-368).

O recuo dos notariados comunais islâmicos ou a sua ocupação efetiva apenas por funcionários cristãos contrasta veementemente com a realidade judaica, em que, pese à possibilidade de alternância entre cristãos e judeus, como foi referido, estes últimos denotarão, até finais do séc. XV, uma vitalidade, tanto mais notável, quanto cotejada com a ausência total desses oficiais muçulmanos em finais da centúria. O exemplo mais evidente desta dinâmica expressa-se nos sinais de tabeliães judeus recolhidos nas chancelarias régias, demonstrativa da contínua reprodução social desses funcionários, face à ausência absoluta deste tipo de testemunhos para os muçulmanos. As comunas islâmicas não demonstram, pois, nem a capacidade negocial das judaicas, nem a aptidão de os seus elementos integrarem individualmente uma carreira burocrática estruturada, quer tal se devesse a razões internas quer a ditames extrínsecos e alheios à sua vontade.

Perspetiva-se, assim, uma quase antítese entre a escrivaninha muçulmana e o tabelionado cristão e judaico. De facto, se é indubitável a subordinação ao notário por parte dos respetivos escrivães, também parece que estes gozam de uma autonomia particular no referente a determinados contextos específicos, numa espécie de desempenho de um “tabelionado menor”. E, tanto mais, quanto, ao contrário do que acontece com os primeiros, se submetem ao desempenho de um cargo, sujeito, como tal, a uma periodicidade previamente estabelecida. Dependência mais teórica, em alguns casos, do que propriamente funcional que cristaliza, no plano lexical, uma ideologia de supremacia cristã e de efetiva inferioridade da instituição muçulmana.

2.2.3. Outros oficiais

A complexidade comunal expressa-se numa variedade de oficiais, que complementam os já enunciados, em função das necessidades específicas de cada comuna e, por vezes, de resposta a um particular contexto político ou administrativo. Refiram-se,

como exemplo desta última asserção, os cargos de corregedor na corte para os judeus e o de contador das comunas do reino, criados por D. Afonso V para mestre Abraão Negro, aquando da desagregação do arrabiado-mor, e que este exerceu até à sua morte (Tavares, 1982, 115).

Nas comunas demograficamente mais significativas, circulam outros funcionários, como, para os judeus, o tesoureiro, responsável pelos dinheiros da comuna, os taxadores e recebedores dos pedidos e taxas e distribuidores, eleitos com a finalidade específica de repartir e distribuir os vários impostos ou, ainda, o recebedor das rendas e o almotacé. Em Lisboa, Évora e Santarém contam-se, também, os contadores dos feitos e custas e o procurador do número e, em alguns casos, regista-se também um carcereiro, porteiro e pregoeiro (Tavares, 1982, 122-124). Finalmente, o coudel marca a organização militar de ambas as comunidades. Para os muçulmanos não se verifica esta profusão de oficiais, embora seja também referido o almotacé, pelo menos para Loulé e Évora, assim como o porteiro e o carcereiro, estes últimos apenas em Lisboa, devido à manutenção da prisão da mouraria, entretanto desaparecida das demais comunas do país (Barros 2007, 313 e 374), assim como o respetivo coudel. Numa singular medida comum, registre-se a indigitação, em março de 1440, do judeu David Negro como procurador do número das comunas judaica e muçulmana de Lisboa, com o encargo de “procurador nos factos que se perante uos trautarem” - cargo, contudo, que não será posteriormente mencionado (Barros 2007, 351).

Um outro oficial marca, ainda, a estrutura comunal muçulmana, na figura dos juiz dos direitos régios. Perante este magistrado, de indigitação régia, que “por costume” era sempre muçulmano, respondem quaisquer casos de bens de muçulmanos atinentes aos direitos do monarca, indo as apelações para os contadores e vedores da Fazenda e transitando, daí, para os “juizes dos feitos do rei”. Competência que será enquadrada nas *Ordenações Afonsinas* pela obrigatoriedade de esses processos se regerem pelo direito comum. Verdadeiro oficial “de fronteira”, as proficiências que lhe eram exigidas englobavam quer o direito islâmico (de onde advinha uma parte significativa desses mesmos direitos régios, nomeadamente através da tributação) quer o comum, utilizado para julgar as respetivas infrações. Contudo, apenas em duas comunas é detetado este oficial, a de Lisboa e a de Évora, sendo omissas nas demais estruturas comunais do país.

A documentação da comuna lisboeta permite perspetivar ainda a atuação extrajudicial deste oficial (não contemplada pela lei), assessorado por um procurador dos referidos direitos, que zelaria pela sua fiscalização e se encarregaria de iniciar os litígios decorrentes de qualquer infração às normas legais. Sem a latitude de atuação do magistrado judicial, competir-lhe-ia, no entanto, um significativo papel de controlo de todo o complexo esquema da apreensão régia de bens de muçulmanos, surgindo, mesmo, investido de poderes que se projetam para lá do espaço concreto das respetivas comunas. Deste modo, em 1451 (III-17) Çaide Caciz, mouro lisboeta e servidor do monarca, é nomeado requeredor, solicitador e procurador geral de todos os direitos, pertenças, bens móveis e de raiz da Coroa no conjunto dos mouros forros do país (Barros 2007, 370).

O sistema era completado por um escrivão que, na documentação compulsada, datada entre 1480 e 1491, era um cristão. Por ela se afere a latitude de intervenção do juiz dos direitos reais, através de aforamentos no espaço de crescimento da mouraria da cidade, o Arrabalde Novo ou a Mouraria Nova. A ele compete presidir a todo o processo, outorgando a respetiva carta contratual, e validando-a (como é referido num diploma) através da sua assinatura e do sinal “com o sello das armas d’el Rey nosso Senhor”. Gestão do património régio que, de resto, incide tanto em cristãos como em muçulmanos, contradizendo, em alguma medida, a lei canónica e a territorial, que interdavam aos “infiéis” exercerem qualquer poder sobre os cristãos. E algum poder era, de facto,

exercido. Em nome do rei, sem dúvida, e num espaço preferencialmente muçulmano, já que alguns contratos são celebrados na loja dos direitos régios (onde os mouros forros pagavam os seus tributos ao monarca) e os demais noutros espaços da mouraria, onde se situavam as propriedades. Neste sentido, é ao juiz dos direitos régios que “requerem” os futuros enfiteutas, a propriedade pretendida, é ele que “outorga” o pedido, estabelece as condições (“sob condição de”) e, finalmente, “manda” ao escrivão fazer a respetiva carta e assentá-la no correspondente “livro do tombo”. A todo este processo se tem que juntar o seu carácter público e, concomitantemente, a ação deste magistrado perante as testemunhas, muçulmanas e cristãs. O próprio vocabulário infere desta preeminência muçulmana. De facto, ao “foro” da terminologia cristã contrapõe-se o árabe *tabal* ou *atabal* (*tabl*), sendo as propriedades designadas como sendo de *tabal*, termo que assimila essa mesma noção de foro, e que parece impor-se apenas no contexto do mudejarismo português (Barros, 2008-2010).

A esta particularidade muçulmana, agregam-se ainda outros oficiais para ambos os grupos, ligados a uma específica vertente confessional, a que melhor traduz, de resto, a identidade destas comunidades. Para os judeus é referido o degolador (cargo exercido, em Lisboa, pela importante família dos Negro) (Tavares 1982, 134), omissos para os muçulmanos, mas que deveria existir igualmente, dado os similares preceitos de abate dos animais e de preparação da carne. Vetor que marca indelevelmente o espaço das judiarias e mourarias, através do curral e do talho, com o respetivo carnicheiro, em que se comercializava a carne ritualmente preparada. De qualquer forma, como entre a maioria cristã, os problemas de abastecimento deste produto são particularmente visíveis ao longo da centúria quatrocentista. Em Évora, remetem mesmo para um conflito interno na comuna judaica, entre os “judeus pobres” que haviam obtido autorização régia para o estabelecimento de um repartidor próprio no talho da judiaria, com competência para passar multas, e a comuna que, em 1460, acaba por conseguir a anulação desse oficial, justificando que tal daria azo a que fizessem “outra comuna pera si” (diploma confirmado em 1485) (Barros 1936, doc. 159, 235-236). Contextos distintos implicam soluções díspares. Deste modo, os judeus são por vezes obrigados a recorrer a talhos de cristãos (Tavares 1982, 124) como estes também utilizam, em alguns casos, os das minorias. É o que se verifica, por exemplo, em Elvas, em 1466, onde, na carniçaria da mouraria, pontificava um talhante judeu que servia também clientes cristãos (Barros 2007, 182).

De uma forma menos formal, porque não completamente integrada na estrutura administrativa, nas comunas circulam, também, os especialistas em direito talmúdico (rabis, no seu sentido mais amplo) e direito islâmico (alfaquis). Para ambos verifica-se uma inserção comunal, quando se considera o seu papel a nível da direção do culto como acima foi referido, em troca do respetivo estipêndio que impende sob o coletivo²¹. Para os muçulmanos, de resto, o capelão da comuna é complementado pelo almoedão, o responsável pela chamada às orações, figura, contudo, que desaparece a partir das Cortes de Coimbra de 1390, por petição dos procuradores populares, que invocam, no seu requerimento, as determinações do Concílio de Vienne de 1311. Trata-se, pois, de coartar o carácter público dessa chamada à oração (*adhan*), que ecoaria para além dos muros das

²¹ Entre as obrigações coletivas da comuna, refere-se, para Évora, a tença “do doutor e pregador” dos judeus – Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Chancelaria de D. João II, Livro 21, fl. 161; Barros, 1936, doc. 162, 236-238 - e, para os muçulmanos a “soldada” do seu capelão – Id., Chancelaria de D. Afonso V, livro 34, fl. 12 – ; registo que se repete para a comuna muçulmana de Lisboa (“certa soldada” paga ao capelão “que lhes dizia as orras”) – Id, Chancelaria de D. Afonso V, livro 16, fls. 138 v. - 139 v. – e para a de Setúbal, enunciado como “premio e ssoldada que se da e custuma de dar ao seu capellam” – Id., Chancelaria de D. João II, livro 14, fl. 114.

respetivas mourarias, na uniformização de um espaço sonoro inteiramente pautado pelo discurso religioso da maioria, consubstanciado nos sinos das igrejas (Barros 2007, 376).

O ensino determinará outro nível de intervenção desse grupo, embora para os judeus, a referência a escolas se limite a Lisboa e Évora (Tavares 1982, 351) e, para os muçulmanos, apenas a essa última cidade (Barros 2007, 229-230). Improvável é, contudo, a sua inexistência noutras comunas. Em Évora menciona-se especificamente um Judo Rabi, “que ensina os moços” (Silva 2018), não se especificando se no *Beth Midrash* (“Casa de Aprendizagem”) – propriedade da comuna - ou de forma mais informal. De resto, a topografia desta cidade ficará indelevelmente marcada por essa realidade, através de dois arruamentos, respetivamente a Rua do Midras e a Rua do Midras de Baixo (Tavares 1982, 60; Silva 2008). Para os muçulmanos de Lisboa refere-se, igualmente, a “escola dos mouros” (*madrassa*), adscrita à mesquita grande (com a qual confinava por um passadiço) que, do mesmo modo, se constituía como um bem coletivo da comunidade (Barros 2007, 230).

Em qualquer caso, o papel de rabis e alfaquis será mais estruturante do que a visibilidade documental permite vislumbrar. Na administração comunal, mas sobretudo paralela a ela, embora com pontuais justaposições. Foi referido já a questão da importância dos “letrados” muçulmanos da comuna de Lisboa na permanente elaboração da jurisprudência islâmica. Mas não a sua condição de intermediários com a comunidade islâmica em geral – a *‘umma* (tanto dos reinos cristãos, como do mundo muçulmano) – que pressupõe uma constante atualização dos moldes de apreensão intelectual do mundo. Atualização, de resto, que caracterizará, igualmente, os rabis na sua ligação ao judaísmo em termos mais globais, numa inserção destas comunidades nas correntes intelectuais que caracterizam a Sefarad ao longo do Medievo. Os manuscritos hebraicos que nos chegaram, com textos científicos, filosóficos, talmúdicos e haláquicos ou doutro teor, cabalmente testemunham esta vertente de expressão intelectual (Moita 2017).

Considerações finais

Retome-se o que foi referido na introdução deste texto: as comunas consubstanciam uma integração de muçulmanos e judeus no reino português em moldes que progressivamente as aproximam das estruturas concelhias, com as quais se adequam, pelo menos ao longo da centúria quatrocentista. Para o monarca, tal implica uma homogeneidade formal do reino, que ultrapassa, sob o ponto de vista meramente administrativo, as diferenças confessionais. Para as comunidades, modela-se progressivamente uma estrutura identitária que, por um lado, projeta numa cultura mais geral um específico judaísmo e islamismo, por outro os redimensiona num plano político, enquanto atores sociais legitimamente reconhecidos como tal.

A estrutura, que parece divergir numa primeira fase entre ambas as comunidades, acaba, com o término do arrabiado-mor dos judeus, por conhecer uma paralela evolução, pelo menos a partir de 1468. Processo que deverá encobrir, mais do que uma efetiva rutura, um natural desenvolvimento do feito judaico nas constricções dos sistemas competitivos de justiça e na consequente afirmação da maioria cristã. A tal facto não será alheia a construção ideológica de alteridade de uma *res publica christiana*, cuja imagem do judeu se revela consistentemente mais depreciativa do que a do muçulmano. A ansiedade com a usura, sempre identificada com aquele, marca, de facto, insistentemente a produção normativa medieval, como a inferioridade do “infiel”, derivada da lei canónica, é constantemente invocada nos discursos políticos dos concelhos, como argumento facilitador da obtenção dos seus objetivos.

As centralidades das duas comunidades, quer através do arrabiado-mor, quer do foro de Lisboa, no caso dos muçulmanos, determina reações, por vezes mesmo

conflituais, numa tensão constante entre o poder das comunas e o imanente do monarca. O direito consuetudinário, em qualquer caso, ideologicamente justifica esta postura, na defesa da manutenção de um *statuo quo* que se sente ameaçado por essas intromissões. Mais do que uma simples oposição entre cristãos e minorias, o jogo político evidencia divergências internas, num difícil equilíbrio que, pese à tendência homogeneizadora, se saldará por experiências comunais de facto diversificadas, em função dos contextos específicos de vivência.

O Sul de Portugal constitui-se como o cenário no qual esta análise comparativa se desenrolou, não se limitando, contudo, estritamente a ele. De facto, um contexto territorial mais amplo é indissociável da organização comunal, *lato sensu*. Não obstante, sobressai a própria particularidade de uma região, marcada por um feito comunal simultaneamente islâmico e judeu, face a um Norte em que o primeiro se revela virtualmente ausente.

Obras citadas

- Albuquerque, Martim de ed. *Ordenações Afonsinas*, 5 vols. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- Albuquerque, Martim de & Nunes Eduardo Borges eds. *Ordenações Del-Rei Dom Duarte*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian: 1988.
- Almagro, Clara. “Más allá de la aljama: comunidades musulmanas bajo el dominio de la Orden de Calatrava en Castilla.”. *La España Medieval* 41 (2018), 9-22.
- Arkoun, Mohammed dir. *Histoire de l’Islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*. Paris: Éditions Albin Michel, 2006.
- Baer, Ytzhak. *A History of the Jews in Christian Spain*, 2 vols. Skokie, Illinois: Varda Books, 2001 [1a ed. 1945].
- Barros, Henrique da Gama. “Judeus e Mouros em Portugal em tempos passados”. *Revista Lusitana* 34 (1936): 165-265; 35 (1937): 161-238.
- Barros, Maria Filomena Lopes de. “Foral dos Mouros Forros de Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer”. Em *Os Forais de Palmela. Estudo Crítico*. Palmela: Câmara Municipal de Palmela, 2005, 15-45.
- . *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: 2007.
- . “Propriedade e direito entre os muçulmanos de Portugal: dos bens comuns à gestão do património do rei”. *Sharq al-Andalus* 19 (2008-2010), 121-135.
- . “Les musulmans portugais : la justice entre la normativité chrétienne et la normativité islamique”. Em J. V. Tolan & S. Boissellier eds. *Religious cohabitation in European towns (10th-15th centuries)/ La cohabitation religieuse dans les villes Européennes, Xe - XVe siècles*. Turnhout: Brepols, 2014. 207-222.
- . “Ordenar o povoamento e a vizinhança: muçulmanos, cristãos e judeus”. *Loulé: Territórios, Memórias, Identidades*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, 2017. 590-597.
- . “A ketubbá, in Portuguese, from the Jews of Lisbon (15th century)”. *Hamsa. Journal of Judaic and Islamic Studies* 4 (2018a). 33-45.
- . “Cultura tabeliônica e língua: a propósito de uma kettubá da Biblioteca Pública de Évora”. Em José Alberto Tavim et alii, ed., *Os Judeus na Península Ibérica durante a Idade Média: análise das suas fontes*. Coimbra: Ed. Almedina, 2018b.161-178.
- Botão, Maria de Fátima. *A construção de uma identidade urbana no Algarve medieval: O caso de Loulé*. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2009.
- Burns, R. I. *Islam under the Crusaders. Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- Castaño, Javier. “The Peninsula as a borderless space: towards a mobility ‘turn’ in the study of fifteenth-century Iberian Jewries”. Em Philippe Buc, Martha Keil & John Tolan eds. *Jews and Christian in Medieval Europe: The Historiographical Legacy of Bernhard Blumenkranz*. Turnhout: Brepols. 315 – 332.
- Correia, Fernando Branco. *Elvas na Idade Média*. Lisboa: Edições Colibri /CIDEHUS – Universidade de Évora, 2013.
- Duarte, Luís Miguel. “Loulé há Quinhentos Anos. A Rua Nova e a Judiaria Velha”. *al-ulya* 8 (2001-2002): 159-166.
- Echevarría Arsuaga. “De cadí a alcalde mayor. La elite judicial mudéjar en el siglo XV (I y II)”. *Al-Qantara* XXIV/1 (2003):139-168; XXIV/2 (2003): 273-290.

- Fernandes, Isabel Cristina Ferreira. *O Castelo de Palmela: do islâmico ao cristão*. Lisboa: Edições Colibri / Câmara Municipal de Palmela, 2004.
- Ferro, Maria José. *Os Judeus em Portugal no Século XIV*. Lisboa: Guimarães Editores, 1979.
- Galán Sánchez, Ángel, Ortega Cera, Ágatha & Ortega Rico, Pablo eds. *El precio de la diferencia: Mudéjares y moriscos ante el fisco castellano*. Madrid: Silex, 2019.
- Gomes, Saul. *A Comunidade Judaica de Coimbra Medieval*. Coimbra: Inatel, 2003.
- . *A Comunidade Judaica de Leiria: das origens à expulsão*. Lisboa: Cátedra de Estudos Sefarditas “Alberto Benveniste”, 2010.
- Marques, A. H. de Oliveira, ed. *Chancelarias Portuguesas: D. Pedro I (1357-1367)*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica / Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa, 1984.
- Marques, A. H. de Oliveira & Dias, Nuno José Pizarro Pinto Dias eds. *Cortes Portuguesas. Reinado de D. Pedro I (1357-1367)*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986.
- Moita, Tiago. *O Livro Hebraico Português na Idade Média: Do Sefer He-Aruk de Seia (1284-85) aos manuscritos tardo-medievais da “Escola de Lisboa” e aos primeiros incunábulo*. 2 vols. Lisboa: Faculdade de Letras. Dissertação de Doutoramento.
- Nogueira, Bernardo de Sá. *Tabelionato e Instrumento Público em Portugal: Génese e Implantação (1212 -1279)*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2008.
- Palma, Jorge Filipe Maria de. *O desenvolvimento urbano de Loulé do período medieval ao fim da época moderna*. Faro: Universidade do Algarve. Dissertação de Mestrado, 2016.
- Remédios, J. Mendes. *Os Judeus em Portugal*. Coimbra: F. França Amado, 1895.
- Rodrigues, Maria Teresa Campos, ed. *Livro das Leis e Posturas*, prefácio de Nuno Espinosa Gomes da Silva. Lisboa: Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, 1971.
- Silva, André Filipe Oliveira da. “Ensinar e Aprender na Évora Medieval” *Medievalista* 24 (Julho – Dezembro 2018). [Em linha] [Consultado 18.03.2019]. Disponível em <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA24/silva2403.html>
- Suarez Fernández, Luis. *Judíos Españoles en la Edad Media*. Madrid: Ed. RIALP, 1980.
- Tavares, M^a. José Ferro. “Judeus e Mouros no Portugal dos Séculos XIV e XV (Tentativa de estudo comparativo)”. *Revista de História Económica e Social* 9 (Janeiro-Junho 1982). 75 - 89.
- . *Os Judeus em Portugal no séc. XV*, 2 vols. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1982 (vol. 1); Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 19834 (vol. 2).
- “Linhas de Força da História dos judeus em Portugal das origens à atualidade”. *Espacio, Tiempo y Forma Series III- 6* (1993). 447-474.
- . “Judeus de Castela em Portugal no final da Idade Média: onomástica familiar e mobilidade”. *Sefarad* 74/1 (Janeiro – Junho 2014). 89-144.
- “O registo do património judaico. Entre a Chancelaria da comuna e a Chancelaria régia”. Em José Alberto Tavim *et alii*, ed., *Os Judeus na Península Ibérica durante a Idade Média: análise das suas fontes*. Coimbra: Ed. Almedina, 2018. 141-160.
- Tavim, José Alberto Rodrigues da Silva. “Judeus de Loulé nos séculos XIV-XV: no prolongamento do al-Andaluz”. Em *Atas do I Encontro de História de Loulé*. Loulé: Câmara Municipal de Loulé - Arquivo Municipal, 2018. 91-110