

Maria Filomena Lopes de Barros

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

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

ÉVORA
2004

Maria Filomena Lopes de Barros

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

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



143 896

ÉVORA
2004

Agradecimentos

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

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

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

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

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

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

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

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

Nota Prévia

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

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

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

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

Critérios de transcrição

أ	‘	ش	ʃ	ن	n
ب	b	ص	ɖ	ه	h
ت	t	ض	ʒ	و	w
ث	ɰ	ط	t	ي	y
ج	ǧ	ظ	z		
ح	h	ع	c		
خ	ħ	غ	ǧ		
د	d	ف	f		
ذ	d	ق	q		
ر	r	ك	k		
ز	z	ل	l		
س	s	م	m		

Tā' marbūṭa: estado
 constructo: -a^l; estado
 absoluto: -a;
Alif maqṣūrā: -ā.

Não se transcreve o *alif
 hamza* inicial

Abreviaturas

ACSE – Arquivo do Cabido da Sé de Évora

ADE – Arquivo Distrital de Évora

AEA – *Anaquel de Estudios Árabes*

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

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

AMS – Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Santarém

BPE – Biblioteca Pública de Évora

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

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

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

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

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

Introdução

1. O *mouro*, enquanto realidade histórica que, teoricamente, desaparece da tessitura social portuguesa em 1497, é recuperado pela imagética popular em múltiplas acepções, que vão desde os provérbios às lendas. Nestas, o protagonismo é geralmente concedido ao género feminino, as mouras encantadas, guardiãs de tesouros escondidos que, sob certas condições, transmitem essas fabulosas riquezas a camponeses eleitos, desempenhando, assim, funções anteriormente atribuídas a divindades silvestres e aquáticas¹. Percepção que estrutura um *tempo dos mouros* que se contrapõe a um tempo alternativo *dos Godos* e a uma construção da memória escrita da *Reconquista*. Dos tempos dispensadores da riqueza estrutura-se uma dupla hierarquia: a da linhagem, que "fornece terras a transmitir na família, reproduzindo as dignidades e carismas que se lhe associam", justificada pela produção escrita; a da "oportunidade, individual e associada a experiências de fracasso: um tempo ilusório, quimérico, não domesticado e controlado pela história", vinculado pelas tradições orais. Esta "vingança da memória campesina" apoia-se, pois, na apropriação não do *mouro*, intruso, expulso e exterminado, mas das *mouras*, "ricas e infelizes na demanda de herdeiros"², legitimando implicitamente, com esta distinção de género, a recepção de uma herança, cujo controlo (se bem que, na maior parte das vezes, ineficaz) cabe, *ipso facto*, ao homem, como portador da identidade familiar.

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

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

² *Ibidem*.

afogamento no rio Arade, com o seu cavalo, repete-se incessantemente na noite de S. João³, numa perspectiva quase sacrificial do solstício de Verão.

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

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

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

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

⁴ J. Leite de Vasconcelos, *Antroponímia Portuguesa*, Lisboa, 1928, p. 340.

Para a escola historiográfica espanhola, esta temática tornou-se central na década de 70 do século XX, com a realização dos Simpósios Internacionais de Mudejarismo, em Teruel, numa valorização da própria cidade, considerada património mundial em função, justamente, das suas fortificações e torres de arquitectura mudéjar. A instituição de um Centro de Estudios Mudéjares nesse centro urbano consolidou esta orientação, relevando a periodicidade desses simpósios e uma linha editorial dedicada exclusivamente a esta matéria, a *Serie de Estudios Mudéjares*. No entanto, a intensa laboração neste campo parece ter contribuído, paradoxalmente, mais para aprofundar o fosso da alteridade do que para aclarar o da identidade⁵.

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

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

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

⁶ Serafin Franjul, "Gitanos y Moriscos: verdad y ficción", in *VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, vol. I, Teruel, 2002, p. 23.

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

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

O subtítulo, como o refere o autor, é por si só significativo e consistente com a preocupação “de um discurso por vezes distorcivo e limitativo da ‘marginalidade’ e ‘da alteridade’”, aplicado à problemática minoritária, quer no referente ao Al-Andalus, quer aos reinos hispânicos cristãos⁹. E, neste sentido, o autor propugna uma visão mais dinâmica, que exclua essas duas categorias conceptuais e explore, por exemplo, “como cada grupo étnico e religioso lida com o poder e a falta dele, como e porquê algumas fronteiras entre grupos se

⁷ *Idem*, p. 15.

⁸ *Ibidem*.

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

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

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

Primeiro os conceitos. Retomando os argumentos de Mark D. Meyerson, a noção de marginalidade não se revela, de facto, operacional quando aplicada a comunidades organizadas, e reconhecidas pelo poder como tal, envolvendo, pois, um activo papel político, como é o caso de judeus e mouros na época medieva¹¹. Com efeito, numa sociedade extremamente hierarquizada em ordens e baseada no privilégio, a articulação destes grupos étnico-religiosos, enquanto grupos mais de privilégio, pese à diferenciação religiosa, perfila-se como quase orgânica, lidimada, para mais, por uma ampla experiência do passado. Grupos aos quais impende, como marca identitária, o reconhecimento do respectivo direito confessional, o que aproxima, no que respeita a um foro próprio, judeus e mouros do clero, ao qual, nem os mais ousados, poderiam, por esse facto, aplicar a classificação de marginal...

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

¹⁰ *Idem*, p. xiii.

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

distintos. Ambos se revelam efectivos participantes de uma mesma vivência pragmática, assente na eficiência fiscal e tributária dos grupos minoritários monoteístas. Modelo que não comporta, portanto, como categoria orientadora da *praxis* política, o conceito de *tolerância*¹², anacronismo por vezes utilizado abusivamente numa manipulação das realidades medievais, que se pretendem legitimadoras de uma ética contemporânea¹³.

Menos concordante com Mark D. Meyerson, contudo, manifesta-se a questão da *alteridade*. Com efeito, estas minorias, enquanto protagonistas sociais da medievalidade portuguesa, constituem-se como grupos, entendendo-se esse conceito sociológico no seu sentido mais amplo, como categoria distinta que se auto-identifica e é identificadas pelos outros como tal. Judeus e mouros participam de uma etnicidade própria, que se traduz na identidade religiosa, ausentes que estão outros critérios de disparidade, participantes dessa noção, nomeadamente os referentes a uma diferenciação somática ou idiomática¹⁴. Deste modo, o discurso coevo incorporará sempre o referente religioso, mesmo na identificação personalizada desses indivíduos, em contraponto ao que se verifica com a maioria da população cristã, que, por antítese, dispensa qualquer singularização do respectivo credo confessional. A noção da alteridade enforma, pois, claramente da percepção do homem medieval e molda, inclusivamente, a própria etnicidade *cristã*, propiciando um processo de cristianização das categorias de percepção da realidade, consolidadas gradualmente também por oposição ao *outro*, quer fosse ele muçulmano, quer judeu.

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

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

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

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

4. As propostas de Mark D. Meyerson sobre a abordagem desta problemática baseiam-se no contributo do sociólogo Frederick Barth. Este autor, para além de chamar a atenção para a subjectividade nas categorias de adscrição, que, conseqüentemente, determina a sua mutabilidade de sociedade para sociedade, defende que não será possível determinar o conceito de identidade (e, como tal, o de grupo ou de etnicidade), com base apenas no conteúdo cultural da comunidade em análise, mas principalmente nas fronteiras ("*boundaries*") estabelecidas com outros grupos¹⁵.

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

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

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

































































































































