

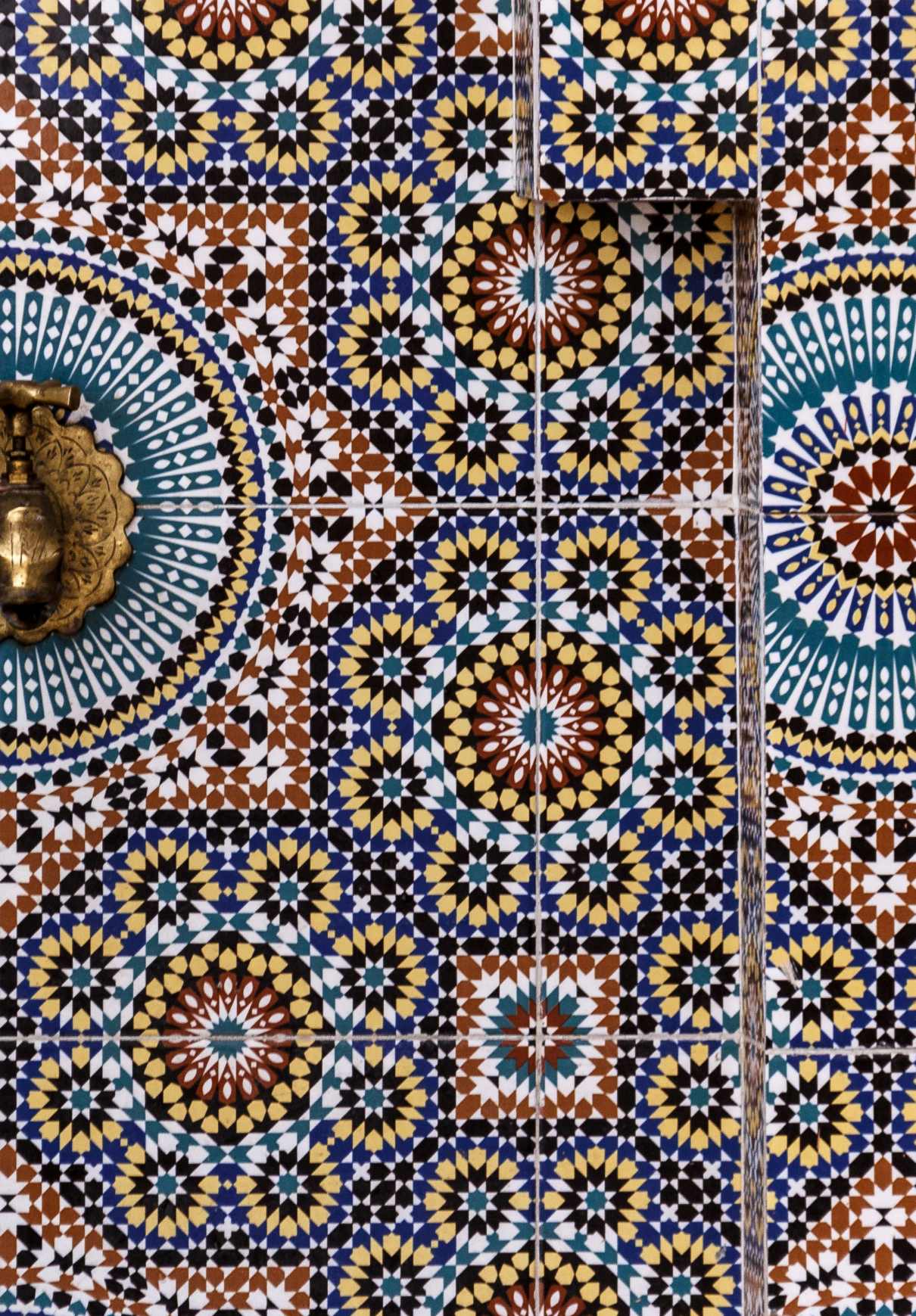
ROGÉRIO DE OLIVEIRA RIBAS



FILHOS DE MAFOMA

**Mouriscos, criptoislamismo e
Inquisição no Portugal Quinhentista**





Universidade Federal Fluminense

REITOR

Antonio Claudio Lucas da Nóbrega

VICE-REITOR

Fabio Barboza Passos

Eduff - Editora da Universidade Federal Fluminense

CONSELHO EDITORIAL

Renato Franco [Diretor]

Ana Paula Mendes de Miranda

Celso José da Costa

Gladys Viviana Gelado

Johannes Kretschmer

Leonardo Marques

Luciano Dias Losekann

Luiz Mors Cabral

Marco Antônio Roxo da Silva

Marco Moriconi

Marco Otávio Bezerra

Ronaldo Gismondi

Silvia Patuzzi

Vágner Camilo Alves

© 2021 Rogério de Oliveira Ribas

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa da editora.

Equipe de realização

Editor responsável: Renato Franco

Coordenador de produção: Ricardo Borges

Supervisão Gráfica: Marcio André Baptista de Oliveira

Normalização: Camilla Almeida

Revisão: Icléia Freixinho

Projeto gráfico, capa e diagramação: Thomás Cavalcanti

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação - CIP

R482 Ribas, Rogério de Oliveira

Filhos de Mafoma [recurso eletrônico] : mouriscos, criptoislamismo e Inquisição no Portugal Quinhentista / Rogério de Oliveira Ribas. – Niterói : Eduff, 2021. – 9,39 Mb. ; PDF.

Inclui bibliografia.

ISBN 978-65-5831-140-9

BISAC RELO37010 RELIGION / Islam / History

1. Islamismo. 2. Inquisição Portuguesa. 3. Mouriscos. I. Título.

CDD 297.172

Ficha catalográfica elaborada por Márcia Cristina dos Santos (CRB7-4700)

Direitos desta edição cedidos à

Eduff - Editora da Universidade Federal Fluminense

Rua Miguel de Frias, 9, anexo/sobreloja - Icaraí - Niterói - RJ

CEP 24220-008 - Brasil

Tel.: +55 21 2629-5287

www.eduff.uff.br - faleconosco.eduff@id.uff.br

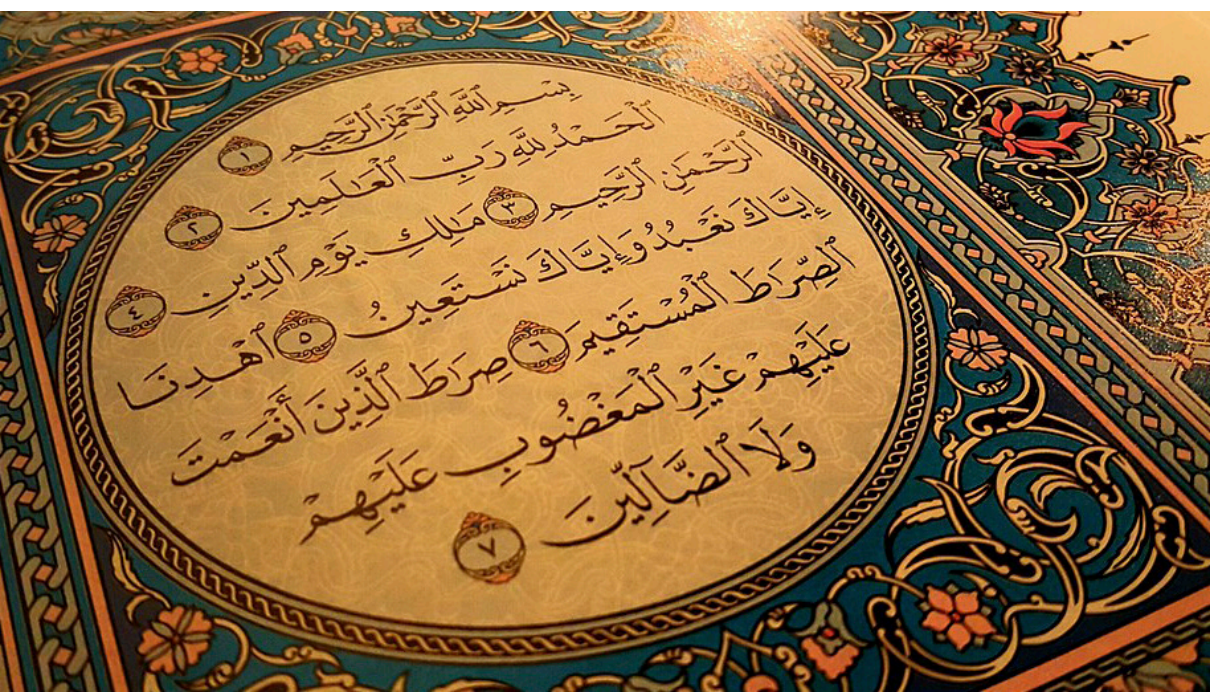
Publicado no Brasil, 2021.

Foi feito o depósito legal.



Em nome de Deus, beneficente e misericordioso!
 Louvado seja Deus, Senhor dos mundos,
 Beneficente e misericordioso,
 Senhor do Dia do Julgamento!
 A Ti, somente, adoramos; de Ti, somente
 esperamos socorro!
 Mostra-nos o bom caminho,
 O caminho desses que tens favorecido; não
 O caminho desses que incorrem na tua
 Cólera, nem o dos que se perdem!
 Amém.

(ALCORÃO, cap. I, vers. 1-7)



SUMÁRIO

9 **Prefácio**

16 **Agradecimentos**

20 **Introdução**

CAPÍTULO I

29 **Maomé diabólico**

- 30 1. O anti-islamismo na crônica e literatura polêmica da
Península Ibérica entre o Medievo e o Quinhentos
- 31 1.1. Raízes medievais da literatura antimuçulmana na Península Ibérica
- 35 1.2. A literatura antimuçulmana no tempo da Reconquista: a crônica
- 45 1.3. Consolidação da literatura anti-islâmica: a polêmica
- 52 1.4. Ecos da polêmica antimuçulmana em Portugal
- 65 2. O infiel no espelho: o Capitolo de
Francisco Machado, monge branco de Cister

CAPÍTULO II

77 **Ser mourisco no Portugal quinhentista**

- 78 1. O problema mourisco na Península Ibérica:
conceitos, identidades, perfis
- 87 2. Os mouriscos de Portugal: dimensão da amostragem
- 89 3. Procedência dos mouriscos penitenciados em Portugal
- 97 4. De como chegavam os mouriscos ao reino
- 103 5. De mouro a mourisco, de escravo a forro
- 114 6. Mouriscos e mouriscas: idades, casamentos, proles
- 127 7. “O que é para mouro”: herança dos mouriscos
- 141 8. Mouriscos fidalgos e mouriscos de bens
- 145 9. A mouraria dos mouriscos
- 152 10. Solidariedades, tensões, sociabilidades

CAPÍTULO III

159

O Islão na diáspora

160

1. Mouriscos e dogmas alcorânicos

186

2. O misticismo mourisco: o culto dos santos

198

3. A Sharia no reino

222

4. O marabuto del rei

231

5. Nabi Iça em xeque

CAPÍTULO IV

244

Mouriscos perseguidos

245

1. Mouriscos na teia do Santo Ofício

248

2. Tipologia da heresia islâmica

256

3. Mouriscos fugitivos: a rede devassada

269

4. Repressão aos mouriscos I: ritmo da perseguição

281

5. Repressão aos mouriscos II: acusações, álibis, diálogos

294

6. Repressão aos mouriscos III: da prisão ao libelo

303

7. Repressão aos mouriscos IV: sentenças e condenações

322

Anexo I – Lista dos mouriscos condenados por erros de fé na Inquisição Portuguesa – século XVI

349

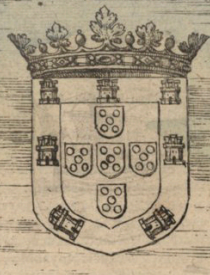
Conclusão

354

Fontes

360

Bibliografia



OLISSIPPO quae nunc Lisboa, ciuitas amplissima Lusitaniae, ad Tagum
Orientis, et multarum Insularum Africaeque et Americae emporium nobilissimum.



CLIQUE PARA
BAIXAR O PDF
COMPLETO!

Olissippo quae nunc Lisboa, civitas amplissima Lusitaniae,
ad Tagum, totiꝝ orientis et multarum Insularum et
Aphricoeque et Americae emporium nobilissimum.

In: AGRIPPINATE, Georgio Braunio.

Urbium proecipuarum mundi theatrum quantum, 1593. vol. V.

Disponível em: <https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/20630>.

Castellū ciuitatis. 18 Circuitus in sanctissimis montibus mœnibus
circumdat. 19 Moles Carbois
vulgo Cais do car uai. 20 Fornaces ad conficiendum
calcem. 21 Moles lignorum vulgo Cais da madeira. 22
Loc. vberudentes nauti efficiuntur vulgo Cordoaria nua
23 Scholae generales ubi antiqua scientia proficebat.

Ischicari. 34 Collegium orphanorum. Monasteria ve-
stibula. 35 Monast. Saluacoris. 36 Monast. D.N. da Ro-
la. 37 Monast. D.N. da muciada. 38 Monast. D.N. da
esperanca. 39 Monast. sanctae Aue. 40 Monasterium
sanctae Clarae. Porta in veteri urbe. 41 Porta
ferr. 42 Porta maris vetis nunc vulgo portico da Rua

dicuntur da mouraria. 52 Porta quae dicitur portico da
Rua de palma. 53 Porta quae dicitur do fogo d'agua.
54 Porta sanctae Aue. vulgo portico de sancta ana.
Porta sancti Iacobi vulgo de sancta Incaua. 56 Porta
quae dicitur da frebaria del Rei. 57 Porta sancti Ro-
chi vulgo portico de san Roque. 58 Porta quae dicitur



PREFÁCIO

{ ياك }



livro de Rogério de Oliveira Ribas, ora publicado pela Eduff, há muito é esperado pelos estudiosos da Idade Moderna, no Brasil e no exterior, em especial pelos dedicados à Inquisição Portuguesa. Foi, originalmente, tese de doutorado submetida à Universidade de Lisboa em 2005, sob a orientação do professor António Dias Farinha, catedrático de História Moderna naquela prestigiosa instituição e especialista na história das relações entre Marrocos e Portugal nos séculos XV e XVI. Pois é este o tema do livro em causa com a particularidade de apoiar-se em fontes inéditas da Inquisição Portuguesa no século XVI.

A pesquisa foi concebida e executada ao longo dos anos 1990, quando o autor, beneficiado por uma licença do governo brasileiro, transferiu-se para Lisboa, dedicando-se exclusivamente a este árduo trabalho. Já se vão cerca de 15 anos que a obra veio à luz no âmbito acadêmico. E não seria ocioso lembrar que ela se gestou muito antes, no final dos anos 1970, quando do seu ingresso como docente na Universidade Federal Fluminense para lecionar a disciplina História Medieval do Oriente, à época integrante do currículo de História. Rogério Ribas praticamente substituiu, naqueles anos, a única especialista em assuntos islâmicos no Departamento de História, então envolvida com a administração universitária de primeiro escalão, professora Aidyl de Carvalho Preis, nada menos do que a fundadora do Programa de Pós-Graduação em História da UFF, em 1971. Aidyl Preis e Rogério Ribas talvez tenham sido os únicos brasileiros, ao menos na área de História, a lecionar sobre os mistérios do Islã nos últimos 50 anos.

Nosso autor possuía, dentre nós, historiadores brasileiros, o perfil exato para conceber e realizar a pesquisa que sustenta o presente livro, pois vinha lecionando disciplinas sobre o mundo muçulmano há uns 20 anos quando se lançou à pesquisa das fontes inquisitoriais. Outros colegas da UFF eram já doutores com teses baseadas

nas fontes do Santo Ofício Português, com foco em outros delitos que não o judaísmo secreto dos cristãos-novos. Entre eles Ronaldo Vainfas e Lana Lage da Gama Lima, pioneiros neste campo de estudos renovados da Inquisição, ao lado de Laura de Mello e Souza, da USP, e de Luiz Mott, da UFBA. Mas é certo que nenhum de nós poderia realizar a pesquisa de Rogério Ribas, pela falta de erudição na cultura e na religiosidade islâmicas – suas escolas, suas variações populares –, conhecimento essencial para extrair as informações etnográficas da documentação.

A originalidade da pesquisa de Rogério Ribas foi logo notada em Portugal e outros países europeus antes mesma de concluída, a julgar pelos convites que recebeu para expor aspectos da tese ao longo dos anos 1990. Nosso autor tornou-se referência neste campo de estudos antes mesmo de doutorar-se – o que é muito comum no meio acadêmico europeu. Durante muitos anos, ele se dedicou aos mouros penitenciados pela Inquisição Portuguesa no século XVI, período em que, à semelhança da vizinha Espanha, esta minoria viu-se impedida de seguir suas tradições religiosas e compelida a abraçar o cristianismo – na sua versão católica, é claro – além de ameaçada de cair nas garras do Santo Ofício caso perseverasse clandestinamente nas suas tradições. Centenas de mouro-descendentes não escaparam da sanha inquisitorial, oito deles condenados à fogueira.

Rogério Ribas enfrentou tremendos desafios, a começar pela ortografia dos processos, concentrados na primeira metade do século XVI, devido ao que se tornou autêntico paleógrafo de documentos quinhentistas. Sem qualquer formação anterior nessa área, foi graças a uma prática intensa de pesquisa no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa, Portugal, que se habilitou à leitura tão difícil e árdua para desenvolver seu trabalho. Se tornou exímio leitor de suas fontes. Incansável, paciente, persistente, conseguia desvendar processos e outros documentos cruciais que estivessem em estado minimamente legível para construção de sua tese. Foram alguns anos

de trabalho, face a face com os papéis do Santo Ofício, pois ainda estávamos longe das enormes facilidades da digitalização e do acesso rápido aos fundos inquisitoriais. Nos anos em que residiu em Lisboa, não houve colega que lá chegasse que não tivesse a ajuda e a generosidade de Rogério para desbravar os arquivos inquisitoriais.

A leitura da vastíssima bibliografia sobre o problema mourisco na Espanha também foi feita com grande empenho, visando compreender, por comparação, a especificidade da questão no reino português. Debulhou fontes laterais, mas não menos relevantes, a exemplo da tratadística anti-islâmica no mundo ibérico, um gênero que vinha de longe, dos tempos da Reconquista, como o *Capítulo unico ou hum soo que demonstra como hos mouros vivem errados obedecendo ao seu alcorão no qual a seyta de mafamede esta escrita*, de autoria de frei Francisco Machado – na verdade um apêndice, datado de 1542, do opúsculo *Espelho de Cristãos-Novos*, escrito em 1541. Submeteu, enfim, a documentação inquisitorial a escrutínio rigoroso, lendo-a do ponto de vista judiciário, mas também histórico-antropológico.

É livro com tese original, ou seja, a de que boa parte da população mourisca de Portugal, no século XVI, mantinha crenças e práticas criptoislâmicas, ainda que limitadas pela diáspora em que se encontravam os mouriscos, e não obstante as influências que, em maior ou menor grau, o catolicismo exercia sobre todos, batizados que eram na Igreja.

O capítulo I, *Maomé diabólico*, é texto que procura inventariar, sem pretensão exaustiva, manifestações da crônica e da literatura hispânicas, desde a Alta Idade Média até o século XVI, textos responsáveis pela construção de um imaginário ibérico acerca dos mouros e do islamismo. O foco recai sobre a passagem da crônica cristã contra os *infieis*, herdeira da Reconquista, para uma literatura polemista mais propriamente anti-islâmica, base do decreto de expulsão dos mouros de Portugal, em 1497, e da perseguição dos mouriscos, após o estabelecimento da Inquisição, na década de 1540. Vale lembrar a di-

ferença crucial entre mouro e mourisco: o primeiro, fiel público à religião muçulmana; o segundo, um mouro convertido ao catolicismo, fosse ou não sincero em sua conversão. E já se percebe, neste abrevialas do livro, uma reflexão importante: a de que os mouriscos da Espanha eram “filhos da Reconquista”, pois já estavam espalhados pelos vários reinos hispânicos desde a Idade Média, ao passo que os mouriscos portugueses eram “filhos das conquistas ultramarinas”, isto é, da expansão lusitana para o norte da África a partir do século XV.

O capítulo II, *Ser mourisco no Portugal quinhentista*, é um exemplo de sociologia histórica ancorado na documentação inquisitorial, explorando ao máximo as potencialidades de quantificação oferecidas pelas fontes, seguindo a trilha dos hispanistas e da História Social Francesa em estrito senso. O universo da investigação: 349 processos contra mouriscos acusados de seguir a seita de Maomé nos tribunais de Lisboa, Évora e Coimbra. O resultado alcançado: a reconstrução da comunidade mourisca de Portugal no século XVI, considerando a procedência dos indivíduos, sua condição social, ocupações, estado civil, idade, proles, cultura material, moradia, níveis de riqueza e de pobreza – tudo exposto com o auxílio de valiosos quadros. O leitor se depara, então, com uma comunidade mourisca muito distinta da comunidade moura existente antes do decreto manuelino de expulsão, a qual, na sua versão lisboeta, foi estudada por Maria Filomena Lopes de Barros em obra monográfica. Uma comunidade mourisca que, seja quanto ao perfil social, seja quanto à procedência, também diferia, como disse, dos mouriscos de Espanha.

O capítulo III, *O Islão na diáspora – crenças e ritos dos mouriscos no Portugal quinhentista*, contém o núcleo da obra, pois é nele que se demonstra a existência do criptoislamismo na comunidade mourisca de Portugal quinhentista, examinando-se crenças, ritos e cerimônias que se podem extrair da documentação do Santo Ofício. Há preciosa comparação entre os elementos religiosos do criptoislamismo com os princípios tradicionais do Alcorão e das *suras* – 114, no total –, bem

como considerações sobre a especificidade do islamismo do norte africano, uma vez que dali procedia a maior parte dos mouriscos penitenciados pela Inquisição.

Neste sentido, o autor examina o grau de conhecimento dos dogmas corânicos pelos mouriscos; o culto dos santos típico do islamismo popular magrebino; a lei islâmica nas difíceis condições de diáspora, analisando as obrigações do Islão na sua dupla face, a religiosa e a social; as relações e interpenetrações entre o islamismo clandestino e o catolicismo dominante; enfim, ponto alto da obra, a autêntica criptomesquita instalada na estrebaria del rei D. João III, cujo apogeu data da primeira metade do século XVI. Destaca-se, nesta altura do livro, a extraordinária figura do *marabuto* Duarte Fernandes, criado del rei, líder da comunidade mourisca residente em Lisboa, a partir do qual o autor polemiza com a tese do historiador Ahmed Boucharb, autor que duvida da importância da fé islâmica entre os mouriscos, preferindo enfatizar uma espécie de protonacionalismo marroquino – que o autor considera, com razão, anacrônico.

O capítulo IV, *Mouriscos perseguidos*, versa sobre a ação repressiva do Santo Ofício contra os mouriscos no reino. O autor tipifica o criptoislamismo, visto agora como heresia, e não mais como identidade religiosa e cultural da minoria mourisca. Neste sentido, além de realçar o castigo dos mouriscos por sua presumida apostasia, o autor examina a associação entre suas práticas islâmicas e a nostalgia que muitos tinham da “terra de mouros”, o que também era criminalizado pelo Santo Ofício. O livro assim descortina, seguindo o rastro dos inquisidores, as efetivas tentativas de fuga, o que lhe permite devassar autênticas redes e rotas de agentes de fuga, os *corretores de mouriscos*. O desfecho do livro se debruça sobre o destino dos mouriscos diante da sanha inquisitorial: o ritmo da perseguição ao longo das décadas e a razão para o pico no meado do século; o tipo de diálogo estabelecido entre inquisidores e réus na Mesa do Santo Ofício;

as acusações mais recorrentes, bem como os álibis mais alegados; as condições da prisão e a duração dos processos; o uso do tormento; o papel dos procuradores por ocasião das contraditas aos libelos acusatórios; o balanço das sentenças, incluindo as penas seculares, entre elas a fogueira, além das abjurações e penitências espirituais.

Allahu Akbar – Alá é Grande – eis uma expressão repetida à farta pelos muçulmanos, desde Maomé, quer os pacíficos, quer os fundamentalistas armados. Rogério Ribas nos transporta a um mundo em que a celebração de Alá era feita não de peito aberto, senão às escondidas, entre sussurros, por mouriscos e mouriscas de várias idades. Filhos espirituais de Maomé que, na diáspora portuguesa, viviam aterrorizados, arriscando-se a morrer na fogueira ou a remar sem soldo nas galés del rei. Tudo por fidelidade ao Profeta e ao Corão.

Terminamos por celebrar não Alá nem Maomé, com todo o respeito – sempre –, senão este livro, que exaure o potencial das fontes inquisitoriais portuguesas para o estudo dos mouriscos no século XVI – época em que a devoção às tradições islâmicas dos magrebinos de Portugal estava no auge. E para prantear, claro, Rogério de Oliveira Ribas, autor desta grande obra, falecido em 2012, no ápice de sua carreira. Companheiro de vários percursos. Saudades.

A seus irmãos Rita Ribas (*in memoriam*), Ricardo Ribas (*in memoriam*), Rivane Ribas e Renata Ribas, dedicamos esta publicação.

**Ronaldo Vainfas e
Daniela Calainho, 2021**



AGRADECIMENTOS

{ ياك }

Este livro, que foi originalmente tese de doutorado, começou a tomar corpo quando conheci o professor doutor António Dias Farinha, a propósito de um colóquio luso-brasileiro promovido pela Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, onde leciono História do Islão desde 1979.

Naquela altura, o que possuía era apenas um projeto de investigação sobre os mouriscos na Inquisição Portuguesa, tema que se me afigurava inédito à luz da bibliografia portuguesa ou brasileira dedicada ao Santo Ofício. O professor Dias Farinha, grande especialista na história do mundo islâmico no norte da África em conexão com os descobrimentos portugueses, ao tomar conhecimento de minhas intenções investigativas, incentivou-me sobremaneira a seguir o doutorado na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, julgando perfeitamente factível minha proposta de investigação.

Foi este gesto muito importante, pois abriu as portas da Universidade de Lisboa para os professores da Universidade Federal Fluminense, o que veio a resultar em diversas colaborações e mesmo num convênio protocolado entre o mestrado em História do Brasil da Universidade de Lisboa e a Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense.

Obtive o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – para seguir o doutorado na Universidade de Lisboa, a partir de 1994, bem como o aval do Departamento de História no qual leciono para um afastamento de quatro anos.

Em Lisboa, segui os seminários dirigidos pelo professor doutor Dias Farinha e pelo professor doutor António Borges Coelho, autor que conhecia desde a licenciatura, pois havia lido seu clássico *A revolução de 1383*, e viria a ler, adiante, seu importante *A Inquisição de Évora*. Os dois citados professores acabaram por assumir, para minha alegria, a direção da tese, o professor Borges Coelho, como estudioso da Inquisição Portuguesa, na qualidade de orientador, e o professor Dias Farinha,

na qualidade de coorientador, como especialista nos estudos islâmicos. Agradeço aos dois, penhoradamente, o aceite de meu trabalho e o enorme incentivo que sempre me deram ao longo dos últimos anos.

A permanência em Portugal me foi, ainda, de grande valia pela possibilidade de compulsar e analisar importantíssima documentação arquivística. Na Biblioteca Nacional de Lisboa, sobretudo na Secção de Reservados, encontrei o texto de Francisco Machado, escrito em 1542, que é verdadeiramente estratégico no primeiro capítulo deste livro, além de outros documentos e de bibliografia valiosíssima. O Arquivo Nacional da Torre do Tombo foi o mais importante e realmente essencial para minha investigação. Ali compulsei e trasladei os 349 processos contra mouriscos levados a cabo na Inquisição de Lisboa, de Évora e, em menor escala, na de Coimbra no século XVI. Cheguei mesmo a compulsar e trasladar processos relativos ao século XVII que, por opção própria, preferi não aproveitar neste trabalho. Pesquisei, ainda, os livros das Listas de autos de fé, Cadernos do Promotor e documentação variegada do Conselho Geral do Santo Ofício.

Ao longo destes anos conheci diversos investigadores que, de várias maneiras, muito me ajudaram na pesquisa. Gostaria de mencionar, antes de todos, Luís Frederico Antunes, que me ajudou concretamente na pesquisa documental e ainda me recebeu com grande generosidade em diversas ocasiões. Agradeço também a Paula Limão, Francisco Bethencourt, Diogo Ramada Curto, Rita Gomes, José Alberto Tavim, que de diversos modos contribuíram para o trabalho. Amigos de Lisboa também me acompanharam neste percurso, Augusto Nascimento, Eugenia Rodrigues, Maria Filomena Barros, especialmente a Sarah, pela presença constante e o carinho permanente. Aos funcionários da Torre do Tombo também sou muito grato, em especial à doutora Maria do Carmo Dias Farinha, que me facultou a consulta de processos de difícil acesso, e à doutora Lúcia, que me deu diversos apoios.

Na Espanha, contei com o precioso apoio e grande incentivo da doutora Mercedes García-Arenal, investigadora do CSIC, de Ma-

drid. Da França recebi igual incentivo da doutora Djanirah Couto, investigadora do EHHSS e troquei ideias com Bruno Feitler, que fazia seu doutorado na mesma instituição. Da Suíça, recebi forte apoio do doutor Martin Leinhardt, da Universidade de Zurique.

No Brasil, agradeço aos colegas, amigos professores da Universidade Federal Fluminense, a começar por Ronaldo Vainfas, que me incentivou desde o início. Com Fernanda Bicalho, Luciano Figueiredo, Carlos Gabriel, Fátima Gouvêa, Ronald Raminelli, Lana Lago, Georgina dos Santos, Regina Celestino, Hebe Mattos e Gladys Ribeiro dividi, em várias ocasiões, o cotidiano de pesquisa em Lisboa. Agradeço também, no âmbito da UFF, a Paula Graner, pela solidariedade na docência universitária e a Ismênia de Lima Martins, pelo apoio em toda a minha carreira. Colegas da Universidade Federal do Rio de Janeiro também compartilharam momentos importantes da minha investigação em Lisboa: Jacqueline Hermann, Francisco Gomes, João Fragoso e Ana Lugão Rios. Da Universidade Estadual do Rio de Janeiro: Francisco Martinho, Osvaldo Montuel e, especialmente a Daniela Calainho pelo seu constante estímulo e auxílio na fase final do trabalho e, a Célia Cristina da Silva Tavares pela sua participação decisiva na confecção dos gráficos e formatação do trabalho. Da Universidade Federal da Bahia: Luiz Mott e Ligia Bellini. Da Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Helen Osório. Da Universidade Estadual de Campinas: Leila Mezzan Algranti. Da Universidade de Brasília: Janaina Amado e Selma Pantoja. Da Universidade Federal de Minas Gerais: Caio César Boschi, Luiz Carlos Villalta e Junia Furtado. Da Universidade Federal do Maranhão: Maria da Glória Correia. Da Universidade de São Paulo: Laura de Mello e Souza, Iris Kantor, Márcia Moisés Ribeiro, Plínio Gomes.

Minha família me apoiou desde sempre, mesmo a distância, e agora de perto, e por isso agradeço a todos: a Nirce de Oliveira Ribas, minha mãe, a meus irmãos Rita, Ricardo, Rivane, Renata e Michel, *in memoriam*. Enfim, a meu pai, *in memoriam*, José de Barros Ribas.



INTRODUÇÃO

{ يَا }

 tese que apresentei à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e que deu origem a este livro resulta de árdua pesquisa que realizei a partir de 1994, especialmente no Arquivo Nacional da Torre do Tombo e na Biblioteca Nacional de Lisboa.

O trabalho versa sobre os mouriscos penitenciados pela Inquisição Portuguesa no século XVI, período em que, também em Portugal, à semelhança da vizinha Espanha, é possível registrar a ocorrência de um “problema mourisco”. Um problema mourisco muito diferente, em diversos aspectos, daquele ocorrido na Espanha, seja na cronologia, seja no perfil dos mouriscos que se constituíram em alvo da ação persecutória inquisitorial, como tentaremos demonstrar no presente livro. Mas um “problema mourisco” que assumiu relativa importância, se considerarmos que 349 indivíduos foram processados pelo Santo Ofício Lusitano no século XVI, acusados de crenças e práticas criptoislâmicas, sobretudo nas décadas de 1550-1560, sendo que oito deles acabariam relaxados à justiça secular. Os mouriscos foram, muito provavelmente, o terceiro grupo de hereges específicos que mais conheceu o cadafalso inquisitorial, somente superado pelos sodomitas e, obviamente, pelas centenas de judaizantes queimados entre meados do século XVI e meados do XVIII.

A motivação original para tal pesquisa partiu de meu antigo interesse pela história, religião, cultura e religiosidades islâmicas, assuntos que leciono no Departamento de História da Universidade Federal Fluminense desde 1979. O incentivo do professor doutor Ronaldo Vainfas, colega de Departamento e estudioso da Inquisição Portuguesa desde 1984, fez-me alinhar um projeto de investigação nesta linha. O incentivo do professor doutor António Dias Farinha, grande *expert* na história das relações entre Portugal e o norte da África, autor do importante *Os Portugueses no Marrocos*, diretor do Instituto de Estudos Árabes e Islâmicos da Universidade de Lisboa, bem como do professor doutor António Borges Coelho, o maior especia-

lista na história da Inquisição de Évora, foram definitivos. Fizaram-me postular auxílio junto ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, no Brasil, o que me permitiu passar quatro anos seguidos em Lisboa, tempo suficiente para trasladar, fotocopiar, classificar e examinar a documentação relativa aos mouriscos.

Ao longo dos anos em que vivi em Portugal, cuja lembrança que tenho é a melhor possível, descobri, antes de tudo, alguns raros trabalhos especificamente dedicados aos mouriscos portugueses. Refiro-me à tese de Ahmed Boucharb, *Les Crypto-Musulmans d'origine marocaine et la société portugaise au XVIe siècle* – trabalho fundamental sobre os marroquinos penitenciados pelo Santo Ofício no século XVI – e aos trabalhos de Isabel Mendes Drumond Braga, sobretudo *Mouriscos e cristãos no Portugal quinhentista*. Deles divergi em diversas interpretações, mas devo reconhecer que a leitura destes trabalhos constituiu fonte essencial de diálogo, reflexão, ideias, contraditas.

O tempo em que passei em Lisboa, liberado felizmente das obrigações docentes, me permitiu aprofundar, de igual modo, as leituras sobre a vasta bibliografia acerca da Inquisição Espanhola e da história de mouros e mouriscos espanhóis. Os estudos de Ángel Alcalá, Bartolomé Bennassar, Jean-Pierre Dedieu, Ricardo García Cárcel, Mercedes García-Arenal, Jaime Contreras, Stephen Haliczer, Louis Cardaillac, Ron Barkai, que vêm citados em notas e na bibliografia final, foram essenciais para o estudo da Inquisição Espanhola, da perseguição dos mouriscos e dos mouros, em particular, e da polémica antimuçulmana ou anti-islâmica na Península Ibérica. Neste último ponto, alguns destes autores abriram-me o caminho para buscar manifestações polémicas similares no mundo português, entre os quais, o texto do cisterciense frei Francisco Machado, cujo *Capítulo unico* do opúsculo que escreveu, em 1541-1542, funciona como um “espelho dos mouriscos” na exata altura em que a Inquisição Portuguesa começava a funcionar e a perseguir também os mouriscos.

Filhos de Mafoma, título deste livro, busca, portanto, reconstruir, de um lado, o perfil da comunidade mourisca portuguesa. Portuguesa, mas nem tanto, pois a imensa maioria dos mouriscos penitenciados pela Inquisição, no século XVI, era composta de estrangeiros, sobretudo naturais do norte africano, terra dos xarifes. De outro lado, o livro busca examinar, também no detalhe, a repressão inquisitorial, seus ritmos, a natureza dos processos, tormentos, sentenças, trajetórias individuais, desditas.

Nosso trabalho se empenha em defender uma tese original, ou seja, a de que a população mourisca de Portugal, no século XVI, mantinha crenças e práticas criptoislâmicas, ainda que limitadas pela diáspora em que se encontravam os mouriscos, e não obstante as influências que, em maior ou menor grau, o catolicismo exercia sobre todos, batizados que eram na Igreja, exceto os poucos mouros processados pelo tribunal.

Autor essencial para nosso trabalho foi o italiano Carlo Ginzburg, também estudioso da Inquisição na Época Moderna e referência obrigatória para os investigadores dedicados à história cultural neste contexto específico.

É muito inspirador seu antigo estudo sobre *I benandanti*, o grupo de camponeses friulanos que, por várias razões, acabariam transformados em seita herética pela Inquisição Italiana. Apesar das diferenças entre estes “andarilhos do bem” e os mouriscos de minha investigação, o livro de Ginzburg fornece excelentes pistas para o estudo da repressão inquisitorial de minorias sectárias.

Do ponto de vista conceitual, o hoje clássico *O queijo e os vermes*, micro-história do moleiro Domenico Scandella, de alcunha Mennochio, oferece-nos nada menos do que o modelo teórico das *circulações culturais*, com as quais operamos no tratamento da dinâmica entre o catolicismo oficial e o islamismo clandestino que vigia na sociedade portuguesa. Na mesma linha, foi valioso outro livro do autor, a *História Noturna*, no caso porque acrescentou a questão das chama-

das “circularidades horizontais”, isto é, intercâmbios entre culturas muito diferentes e/ou distantes no tempo e no espaço. Este livro, sem dúvida, municiou a presente pesquisa para pensar a superposição, no século XVI, de Islames de diferentes épocas, bem como de matrizes distintas, a exemplo das versões tidas como populares, que admitiam santos e marabutos, em contraste com a ortodoxia do Islão expressa nas quatro Escolas tradicionais.

Enfim, o valioso artigo do mesmo Ginzburg, “O inquisidor como antropólogo”, incluso em *A micro-história e outros ensaios*, trouxe-me importantes lições metodológicas, em especial para o tratamento da informação etnográfica contida em fontes judiciais, apostando na confiabilidade das fontes inquisitoriais para uma investigação histórico-antropológica, desde que o historiador saiba depurá-las dos estereótipos e estigmas inerentes ao discurso do poder.

Ainda no tocante à metodologia, foram de imensa importância os trabalhos dedicados à sociologia histórica com base em fontes inquisitoriais, especialmente presentes em alguns livros de historiadores franceses, como o já citado Bennassar, ou espanhóis, como Jaime Contreras, entre outros, baseados nos processos do Santo Ofício ou nas valiosas “relaciones de causas” do Conselho Supremo de Madrid – *La Suprema*.

Enfim, ainda em termos metodológicos, foi-me muito valiosa a contribuição de Tzvetan Todorov, semiólogo e humanista, particularmente suas considerações em torno da alteridade como problema de investigação e as chaves que o historiador pode adotar para enfrentar este problema: os julgamentos de valor; as ações de aproximação ou de distanciamento em relação ao *outro*; o processo de conhecimento ou de ignorância do *outro*, processo de natureza epistêmica.

O capítulo I, *Maomé diabólico*, é texto panorâmico que procura inventariar, sem pretensão exaustiva, manifestações da crônica e da literatura hispânicas, desde a Alta Idade Média até o século XVI, tex-

tos de certo modo responsáveis pela construção de um imaginário ibérico acerca dos mouros e do próprio Islão.

Nosso eixo de reflexão buscou demarcar a passagem de uma literatura antimuçulmana, herdeira da Reconquista e expressa na *crônica*, como gênero, para uma literatura mais propriamente anti-islâmica, expressa no gênero *polêmico*. O desfecho do capítulo buscou mapear as manifestações da polêmica anti-islâmica no próprio Portugal e verticalizou a análise do *Capítulo unico ou hum soo que demonstra como hos mouros vivem errados obedecendo ao seu alcorão no qual a seyta de mafamede esta escrita*, de autoria de frei Francisco Machado, na verdade um apêndice, datado de 1542, do opúsculo *Espelho de Cristãos-Novos*, escrito em 1541.

O capítulo II, *Ser mourisco no Portugal quinhentista* é um esforço de sociologia histórica muitíssimo ancorado na documentação inquisitorial, de modo que exploramos ao máximo, seguindo a trilha dos hispanistas e as antigas lições da História Social à moda francesa, as potencialidades de quantificação oferecidas pelas fontes. No caso, os 349 processos contra mouriscos, acusados de seguir a seita de Mafamede nos tribunais de Lisboa, Évora e Coimbra.

Assim sendo, busquei reconstruir a comunidade mourisca de Portugal no século XVI, a partir de amplo número de variáveis: procedência, condição social, ocupações, estado civil, idade, proles, cultura material, moradia, níveis de riqueza e, sobretudo, de pobreza. Através desta sociologia histórica e buscando dialogar com a bibliografia sobre os mouriscos em Espanha e Portugal, procuramos definir a especificidade da comunidade mourisca do reino português no Quinhentos.

Uma comunidade mourisca que, antes de tudo, diferia muito da comunidade moura existente antes do decreto manuelino de expulsão, em 1496, a qual, na sua versão lisboeta, foi estudada por Maria Filomena Lopes de Barros em *A comuna muçulmana de Lisboa – séculos XIV e XV*. E uma comunidade mourisca que, seja quanto ao

perfil social, seja quanto à procedência, seja, ainda, quanto à história, diferia dos mouriscos da Espanha. Isto porque, simplificando numa fórmula, diria que os mouriscos da Espanha eram herdeiros da Reconquista cristã na Península, ao passo que os mouriscos do Portugal quinhentista o eram da expansão ultramarina.

O capítulo III, *O Islão na diáspora*, contém o núcleo fundamental do presente livro, pois é nele que procuro reconstruir e sustentar a existência do criptoislamismo na comunidade mourisca de Portugal no século XVI, examinando crenças, ritos e cerimônias que se podem extrair da documentação do Santo Ofício. Busquei cotejar os elementos religiosos deste criptoislamismo com os princípios alcorânicos, atento, ainda, para as especificidades do islamismo do norte africano, uma vez que dali procedia a maior parte dos mouriscos penitenciados pela Inquisição Portuguesa.

Neste sentido, verifiquei pormenorizadamente o conhecimento dos dogmas alcorânicos pelos mouriscos; valorizei o culto dos santos, típico do islamismo popular de que o norte da África sempre deu exemplo rico; examinei, ainda, a lei islâmica nas difíceis condições de diáspora – a “Sharia no reino” – analisando as obrigações do Islão na sua dupla face, a religiosa e a social; examinei as relações e interpenetrações entre o criptoislamismo dos mouriscos e o catolicismo dominante; tentei desvelar, enfim, a autêntica criptomesquita instalada na estrebaria del rei D. João III, cujo apogeu se situou na primeira metade do século XVI.

Neste passo do livro, o foco recai sobre a extraordinária figura de Duarte Fernandes, criado del rei e *marabuto* ou *cacis* da comunidade mourisca residente em Lisboa, de cujo processo anexeí peças fundamentais como apêndice do capítulo. Este capítulo, de fato, além de contrastar como sempre o caso português e o espanhol, dialogou muito com a tese de Ahmed Boucharb, dela divergindo num aspecto central, a saber: o questionamento que seu autor faz acerca da im-

portância da fé islâmica e do próprio criptoislamismo, ao menos no seio da fração marroquina dos mouriscos de Portugal.

O capítulo IV, o derradeiro, se intitula *Mouriscos perseguidos* e versa sobre a ação repressiva do Santo Ofício contra os mouriscos do reino português. Neste caso, os 349 casos da amostragem pesquisada são examinados à luz da norma e da prática judiciária inquisitorial, sobretudo a dos tribunais de Lisboa e de Évora – nem tanto a do tribunal de Coimbra, porque nele a perseguição aos mouriscos foi inexpressiva.

Busquei traçar uma tipologia do criptoislamismo, agora como heresia, e não mais como identidade religiosa e cultural da minoria mourisca. Neste sentido, além de realçar a penalização de diversas crenças e práticas criptoislâmicas, busquei investigar a associação entre elas e a nostalgia que muitos mouriscos tinham da “terra de mouros”, o que também era criminalizado pelo Santo Ofício. Mais que isso, busquei investigar, seguindo o rastro dos inquisidores, as efetivas tentativas de fuga, o que me permitiu, ancilarmente, devasar autênticas redes e rotas de agentes de fuga, *corretores de mouriscos* e contrabandistas. Homens que, por dinheiro, facilitavam a saída de mouriscos do reino e, ao mesmo tempo, não raro vendiam mercadorias defesas para os infieis.

O seguimento do capítulo e sua razão de ser encontram-se nos quatro itens finais, todos dedicados à ação persecutória inquisitorial: seu ritmo ao longo das décadas e a razão para a fase de pico no meado do século; o tipo de diálogo estabelecido entre inquisidores e réus na Mesa do Santo Ofício; as acusações mais recorrentes, bem como os álibis mais usuais, inclusive a dissimulação típica da *taqyya* islâmica; as condições da prisão; a duração dos processos; o eventual uso do tormento; a interveniência episódica de Procuradores por ocasião das contraditas aos libelos acusatórios; o balanço das sentenças, incluindo as penas seculares principais, as penas secundárias, as abjurações e penitências espirituais, ou mesmo as episódicas absolvições.

O capítulo busca, como nos demais, comparar as características da repressão aos mouriscos pelo Santo Ofício Português com as características da repressão aos mesmos em vários tribunais do Santo Ofício Espanhol. Seu desfecho, após examinar a vexação dos mouriscos nos autos públicos da fé, é quase um necrológio. Limita-se a inventariar, caso a caso, os oito mouriscos sentenciados à fogueira pelas Inquisições de Évora e, sobretudo, Lisboa, recuperando seus nomes, de onde vinham, o que faziam para ganhar a vida, seus erros, sua prisão e a data em que foram relaxados ao braço secular. Trata-se de um roteiro de casos que encerra o livro – não mais que isso – e abre possibilidades para outros estudos. Em anexo a este capítulo, oferecemos uma listagem nominal dos mouriscos processados pelo Santo Ofício por erros de fé, incluindo dados sociológicos e informações sobre o destino dos réus.



CAPÍTULO I

MAOMÉ DIABÓLICO

{ يَا }

Muhammad é o Enviado de Deus [...] Foi ele quem mandou o seu Enviado com a direção e a religião verdadeira para que resplandeça qualquer outra religião [...].

(ALCORÃO, cap. XLVIII, vers. 29 e cap. XLI, vers. 9)

1. O anti-islamismo na crônica e literatura polêmica da Península Ibérica entre o Medievo e o Quinhentos

Não resta dúvida de que as fontes da Inquisição Portuguesa compõem o *corpus* documental mais importante e completo para o conhecimento da comunidade mourisca no reino ao longo do século XVI e mesmo nos seguintes. Refiro-me ao conhecimento não apenas do perfil social desta comunidade, conforme buscaremos tratar no próximo capítulo, como de suas crenças, ritos, costumes, de sua cultura, enfim, em condições adversas de grupo minoritário estigmatizado e perseguido, matéria a ser examinada no capítulo terceiro. Refiro-me, naturalmente, a todo o processo de perseguição movido pelo Santo Ofício, que resultou nas mais variadas sentenças e condenações, inclusive ao braço secular, assunto que ocupará o derradeiro capítulo deste livro.

No entanto, seria de todo impossível compreender sequer a existência de tão numerosas fontes inquisitoriais sobre os mouriscos, para não mencionar a própria perseguição que se lhes moveu no século XVI, sem considerar a massa crítica que, através de importante tratadística cristã, questionava o Islão e seus fundamentos religiosos. Tratadística ibérica, gestada ainda no tempo da hegemonia muçulmana na Península, e decerto adensada na Baixa Idade Média, à medida que a Reconquista apresentava, cada vez mais, êxitos indiscutíveis na expansão da cristandade. Escusado dizer que esta tradição literária polemista foi, antes de tudo, hispânica, e somente deu sinais de alguma vitalidade em Portugal no final da Idade Média.

1.1. Raízes medievais da literatura antimuçulmana na Península Ibérica

Sem a pretensão de exaurir matéria sobremodo vasta, vale recordar que, desde o século VIII, surgiram tratados e crônicas que buscavam estigmatizar o *infiel* que ameaçava as fronteiras da cristandade, chegando mesmo a confiná-la na Península Ibérica. Ron Barkai, em seu importante *Cristianos y musulmanes en la España medieval*,^[1] cujo subtítulo “El enemigo en el espejo” retrata com exatidão o assunto em foco, oferece excelente quadro dessa tradição polêmica contra o Islão e os muçulmanos. Entre os textos do que Barkai chama de “período formativo” da literatura espanhola acerca dos muçulmanos, ambos produzidos pouco depois da conquista omíada, encontra-se a *Crónica Bizantino-Árabe*, datada de cerca de 741, obra de autor anônimo, e a *Crónica Moçárabe*, datada de 754, cuja autoria é geralmente atribuída a um clérigo moçárabe radicado em Córdova.

Não obstante as diferenças de estrutura e concepção que há entre esses textos, sem dúvida que eles compõem a base das tendências que marcariam o sistema de imagens cristão-espanhol acerca dos muçulmanos. Reconheça-se, porém, antes de tudo, que os dois textos buscam descrever, de maneiras distintas, os *infieis* que estavam dominando a Península. No tocante ao valor descritivo, a *Crónica Moçárabe* é superior, inclusive no tocante à própria conquista omíada. Isto vale, ainda, para os aspectos etnográficos, pois, enquanto a *Crónica Bizantino-Árabe* narra os acontecimentos da Península desde a dominação romana utilizando o calendário otaviano outrora em voga, a *Crónica Moçárabe* se esmera em incluir datas do calendário muçulmano tanto no tocante à *Hégira* como no que se refere ao período dos califas. Vale sublinhar, neste aspecto, o fato de que a *Crónica Moçárabe* distingue claramente os grupos étnicos que compunham a sociedade muçulmana no século VIII, diferenciando sarracenos de árabes e identificando, ainda, os *berberes* do norte da África, aos quais

[1] BARKAI, Ron. *Cristianos y musulmanes en la España medieval*. Madrid: RIALP, 1991, p. 19 et seq.

chama de *mauri* (mourous), em contraste com os árabes ocupantes da Espanha. A *Crónica Bizantino-Árabe* limita-se, neste ponto, a utilizar o vocábulo genérico *sarracenos* ou, menos frequentemente, o de *hismaelitas* para designar os muçulmanos. A transcrição de nomes, por sua vez, do árabe para o latim, é mais exata na *Crónica Moçárabe*, corrigindo mesmo diversos erros presentes na *Crónica* anterior. Descrições à parte, ambos os textos se empenham em desqualificar os *infiéis*, chamando-lhes de “impostores, cruéis e rebeldes”, atribuindo o êxito sarraceno à “sua aptidão para a arte do engano” (*arte fraude virtute*).

Os séculos IX e X apresentaram novidades em matéria de tradística antimuçulmana, especialmente no reinado de Alfonso III, rei das Astúrias e Leão (866-911). Deve-se registrar, neste sentido, a *Crónica Profética*, cuja autoria é vagamente atribuída a um moçárabe emigrado do Al-Andalus para território cristão; a *Crónica de Alfonso III*, escrita pelo próprio rei ou por alguns dos letrados de seu séquito, a qual conheceu uma primeira versão denominada *Rotense* e uma segunda, mais erudita, denominada *Sebastiani*, que não só corrigiu o latim defeituoso da primeira versão real, como avançou em certas concepções; a *Crónica do monge de Albelda*.

Vale realçar o ânimo francamente desqualificador do conjunto desses textos. Na *Crónica Profética*, que designa os muçulmanos sobretudo como *ismaelitas*, *agarenos* ou *sarracenos*, a imagem atribuída aos muçulmanos é profundamente negativa. Barkai nos informa que o autor desta *Crónica* se esforça por demonstrar a inferioridade da origem dos muçulmanos ante a linhagem dos ancestrais do cristianismo. Reza a *Crónica* que “los sarracenos alegan de mala fe que descienden de Sara. Pero en verdad son agaritas de Agar y Ismaelitas de Ismael”. Como acrescenta Barkai, a *Crónica* pretendia, para si,

la majestuosidad de la pertenencia a Abraham – el padre original – y a Sara, la dama, su esposa legal. Pero en realidad soo son descendientes de la criada Agar y el padre de su linaje es Ismael, el hijo de la criada que fuera expulsado junto con su madre de la casa de Abraham [...].

Conclui o autor, que

esta interpretación etimológica es uno de los ejemplos aleccionadores sobre la creación de la autoimagen y de la imagen del enemigo, como dos conceptos estrechamente correlativos, donde uno queda determinado por la definición misma del otro.^[2]

Em uma palavra, a *Crónica Profética* esmerou-se em sublinhar a origem espúria dos muçulmanos.

Além disso, a *Crónica Profética* é-o exatamente por vaticinar o fim da dominação muçulmana na Península, julgando que o tempo dos infiéis haveria de cessar em breve. A profecia se apoia, adaptando-a às condições espanholas, na versão das “profecias dos povos” de Ezequiel, do que resulta um conjunto de imagens essencialmente bíblicas. Segundo Barkai,

el autor eligió precisamente la profecía de ira contra “Gog de la tierra de Magog” y convierte a los hombres de Magog en los héroes de la narración; el destinatário de la profecía de ira es Ismael. En la versión original, Gog es una especie de látigo divino con que el Señor castiga al pueblo de Israel por sus pecados. En la versión cronística esa función es cumplida por Ismael, que tiene por cometido castigar a la gente de Magog.^[3]

A interpretação da *Crónica*, adaptando a narrativa bíblica para as circunstâncias do momento histórico, faz da terra de Gog a própria Espanha, enquanto o povo godo, transfigurado em Magog, fora castigado com a espada dos ismaelitas. É somente no último parágrafo que a *Crónica* anuncia o novo tempo, preconizando, após 170 anos de duração, o fim do castigo divino expresso na dominação muçulmana, redimindo os cristãos das “garras de Satã” e libertando a cristandade “do jugo dos ismaelitas”.

As duas versões da *Crónica de Alfonso III* se assemelham, em alguns aspectos importantes, da *Crónica Moçárabe* de 754, em especial

^[2] *Ibidem*, p. 34-35.

^[3] *Ibidem*, p. 35.

quanto à imagem de crueldade e perversidade, bem como de traição e impostura atribuída ao muçulmano.

A grande novidade dela, igualmente presente nas duas versões, reside na atribuição de um desmesurado apetite sexual dos muçulmanos em relação a mulheres cristãs, apetite realizado, segundo a *Crónica*, quer por meios legais (caso do matrimônio), quer pelo uso da força bruta (caso de raptos e violações). Barkai considera que

esta concepción habría de desempeñar un importante papel en la imagen que habrá de exhibir a los musulmanes como impuros y mancilladores, y esto por influencia del concepto de pureza de la Virgen María, en la que se personifica toda mujer cristiana honrada, como también en el conjunto general de la imágenes en la lucha de lo puro contra lo profano.^[4]

Já no caso da *Crónica de Albelda*, busca-se construir a imagem negativa do muçulmano de modo presumidamente lógico e direto, afirmando-se, sem rodeios, que o “nefando Maomé” pregara sua pérfida doutrina (*nequitia Lex*) a povos néscios (*stultis populis*). A lógica simples deste juízo residia em que como “Mahoma es repugnante, su doctrina debe ser perversa y una doctrina de esa índole sólo puede ser aceptada por pueblos necios”.^[5]

As duas últimas crônicas anteriores ao início da Reconquista foram escritas entre finais do século X e começos do século XI: a *Crónica de Sampiro* e a assim chamada *Crónica Pseudo-Isidórica*.

Sampiro foi clérigo no mosteiro de Sahagún, no reino de Leão, onde se formou, sendo possivelmente testemunha ocular da invasão de al-Mansur. Mais tarde, atuou na corte de Leão, sendo responsável pelo palácio real nos reinados de Bermudo II, Alfonso V e Fernando I, alcançando o auge da carreira eclesiástica como bispo de Astorga, cargo que ocupou até 1041. Já o monge moçárabe a quem se atribui a

^[4] *Ibidem*, p. 38.

^[5] *Ibidem*, p. 35.

autoria da *Crónica Pseudo-Isidórica* viveu em Toledo, sob a dominação islâmica, no primeiro quartel do século XI.

Se ambos os textos convergem na já tradicional desqualificação do Islão e dos muçulmanos, há pelo menos uma diferença importante que convém sublinhar. O texto de Sampiro praticamente se limita a oferecer dados sobre a ofensiva muçulmana e as reações cristãs, sendo muito superficial nas informações sobre o mundo muçulmano da época. Por outro lado, é particularmente detrator da figura do muçulmano, designado preferencialmente de “pérfido” para fazer referência aos infiéis, buscando frisar o caráter de traidores que lhes atribuiu, no lugar da própria expressão infiéis ou sarracenos então em voga. Já a *Crónica Pseudo-Isidórica*, assim chamada por conter as supostas imagens ditas “patrióticas” da obra de Isidoro de Sevilha, não parece eivada de imagens fechadas ou exclusivamente negativas dos muçulmanos. De todo modo, o cronista toledano desloca o campo de reflexão do conflito religioso para o que poderíamos chamar de protonacional, uma vez que o combate religioso contra os infiéis sarracenos é por ele inserido num combate maior, a saber, a luta hispânica contra o invasor.^[6]

1.2. A literatura antimuçulmana no tempo da Reconquista: a crônica

Os séculos XI e XII, tempo de expansão da cristandade, em especial através das Cruzadas, correspondeu, como é sabido, ao processo de Reconquista cristã na Península Ibérica. Expansão feudal, expansão da Igreja, das ordens religiosas e, certamente, da literatura antimuçulmana. As crônicas deste gênero tornar-se-iam cada vez mais numerosas e, ainda, mais virulentas, na medida em que os reinos cristãos passavam de uma posição defensiva à ofensiva.

Entre as crônicas mais expressivas da época, ainda segundo o valioso estudo de Barkai, é possível destacar pelos menos seis

^[6] *Ibidem*, p. 44-53.

textos. A *História Silense* foi escrita no século XII, por volta de 1118 e atribuída a um monge do mosteiro de Silos, embora seja controversa esta autoria. A *Crónica de los Reyes de León*, de autoria do célebre Pelayo, bispo da cidade de Oviedo (1101-1129) é considerada uma continuação da *Crónica de Sampiro*, mencionada no item anterior, e foi possivelmente composta na década de 1130. A *História Compostellana*, feita na mesma época, trata da vida e obra de Don Diego Gelmírez, primeiro arcebispo da Igreja de Santiago de Compostela. Sua autoria foi atribuída a três membros da própria igreja compostelana, sendo um deles seguramente francês, embora haja quem afirme que dois dos autores eram franceses. A *História Roderici Campi Docti* foi a primeira a celebrar um personagem da família real na historiografia medieval espanhola. Ninguém menos que El Cid, sendo que o texto, segundo os especialistas, teria sido escrito por volta de 1110, oito anos depois da morte do herói. A *Crónica Adefonsi Imperatoris*, dedicada ao rei Alfonso VII, é considerada a crônica mais detalhada das lutas da cristandade contra o Islão, e abarca o período compreendido entre a morte de Alfonso VI e o ano de 1147, quando da ofensiva Almóada na Península Ibérica. Sua autoria é desconhecida, embora muitos atribuam-na a um certo bispo, cronista oficial de Alfonso VII. A obra se divide em duas partes: a primeira trata das lutas intestinas entre os reis cristãos a partir da morte de Alfonso VI; a segunda, aliás a principal, descreve minuciosamente a luta cristã contra os muçulmanos no século XII. A *Crónica Anónima del monasterio de Sahagún*, escrita na década de 1120, tem sua importância ligada ao fato de o dito mosteiro representar a presença do movimento cluniacense em terras castelhano-leonesas.^[7]

O primeiro grande traço dessas crônicas, não obstante a grande variação entre elas, reside no fato de que todas espelham a desagregação do Califado Omíada e a consolidação das forças cristãs no norte da Península. Quase todas narram a conquista de Toledo,

^[7] *Ibidem*, p. 106-108.

antiga capital do reino visigodo, pelo rei Alfonso VI, considerando a libertação desta cidade como feito único deste rei excepcional. Trata-se, portanto, de uma literatura em geral celebratória do êxito militar e da expansão territorial cristã, ainda que muitos desses textos focalizem, igualmente, as guerras intestinas entre os reinos cristãos. É digna de nota, aliás, a presença, em alguns textos, a exemplo da *História Silense*, do desabrochar de uma certa consciência hispânica, não somente contrária aos muçulmanos, como xenófoba em relação aos *francos*, copartícipes da Reconquista.

Uma segunda grande característica do conjunto destas crônicas reside na construção e celebração de heróis, isto é, de modelos de heróis cristãos na cruzada contra o Islão, inclusive, de heróis “sobrenaturais”. De Fruela Pérez, a *História Silense* disse nada menos de que foi ele capaz de exterminar com sua espada todos os ismaelitas desde a costa das Astúrias até o rio Douro. Fez surgir *Santiago mata-mouros* que “baja de las alturas, da muerte a los musulmanes con su propia espada y brinda personalmente la victoria a los cristianos”.^[8] Alfonso III, por sua vez, foi comparado aos macabeus que haviam lutado pelo povo de Israel contra os seus opressores romanos. A celebração de heróis não foi, contudo, uma unanimidade nesses textos, havendo mesmo alguns deles, que fazendo uso dos escritos do bispo Pelayo, moveram críticas, por vezes acérrimas, a diversos príncipes cristãos. Nota-se, por vezes, uma exacerbação dos particularismos, como na *Crónica de los Reyes de León*, que mais acusa e detrata o rei de Aragão, rival dos leoneses, que os inimigos sarracenos da cristandade.

Um terceiro grande traço desta literatura – o que, por sinal, interessa mais de perto a esta tese – reside no progressivo desinteresse pelos acontecimentos do mundo muçulmano na Península e um declínio da preocupação etnográfica que animara certos textos do período anterior. Tende a prevalecer a qualificação do muçulmano indiscriminadamente como *bárbaro*, fosse ele nativo de al-Andalus,

^[8] *Ibidem*, p. 115.

fosse ele de origem berbere. Além disso, observa-se uma crescente demonização do Islão como religião, ainda que os muçulmanos, individualmente considerados, o sejam menos. Mas o conjunto das crenças e ritos muçulmanos é concebido como uma suma de erros demoníacos (*errores daemonum*), e o Islão, por sua vez, qualificado como seita de superstições (*mahometica supertitiosa secta*), em contraposição ao cristianismo, “verdadeira doutrina de Deus”. Sublinha-se, cada vez mais, a falsidade como característica coletiva dos muçulmanos e sua tendência a trair alianças e acordos.

Como tendência geral que não invalida honrosas exceções, o vocabulário das crônicas deste século XII não economiza os termos negativos ao retratar o domínio islâmico na Península e os próprios muçulmanos. Na *História Silense*, a presença muçulmana em terra cristã é definida como “bárbara e pérfida”, uma “impureza” que deve ser eliminada. A *História Compostellana*, por sua vez, foi a primeira a esboçar uma desqualificação do inimigo da fé por suas peculiaridades físicas – e nesse caso se dirigia aos almorávidas e almóadas norte-africanos. Seu autor chegou mesmo a sublinhar a cor escura da pele desses muçulmanos, atribuindo-lhes conotações negativas, a exemplo da perversidade, crueldade etc. Adensam-se nessas crônicas alguns estereótipos presentes nas anteriores, associando-se o Islão com idolatria, gentilismo e satanismo.

Sem a pretensão de esgotar o assunto – e nem se poderia tê-la – o fato é que as crônicas antimuçulmanas do século XII tenderam, de um lado, a assumir, cada vez mais, um certo tom triunfalista, a espelhar a reviravolta nas guerras peninsulares em favor dos reinos cristãos paralelamente ao desgaste da unidade islâmica com a derrocada do Califado de Córdoba, a despeito das tentativas berberes ocorridas à época. De outro lado, nessas crônicas percebem-se o avanço e mesmo a cristalização de estereótipos contra o Islão e os próprios muçulmanos, os quais seriam seguramente retomados pela literatura cristã dos tempos inquisitoriais. Se é certo que as imagens

antimuçulmanas não foram exclusividade da literatura ibérica deste século, como nos indica a profusa literatura justificadora das Cruzadas para a libertação de Jerusalém, elas adquiriram na Península uma força particular de enorme longevidade.

Seja como for, a literatura antimuçulmana no processo de Reconquista não foi exclusivamente ibérica, mas contou com expressivas crônicas de origem francesa, uma vez que os franceses se engajaram militarmente nas guerras peninsulares a partir do século XI, o que veio consolidar a ideia de uma *guerra santa* ou de uma *guerra dos cruzados* em terras hispânicas. Vale lembrar as célebres *canções de gesta* dos séculos XI e XII, que descreviam o muçulmano como figura mordaz e suas crenças como uma coleção de “perfídias e heresias”.

É de fato possível identificar pelo menos três elementos de cariz antimuçulmano nesses cantares, cujo modelo foi, sem dúvida, a *Chanson de Roland*. Em primeiro lugar, o aspecto idolátrico geralmente atribuído ao Islão que, no limite da imaginação, construiu um fantástico panteão islâmico, incluindo deuses da mitologia clássica, como Apolo e Júpiter, personagens bíblicos, a exemplo de Caim, Belzebu e Pilatos, e personagens da história do cristianismo, como *Noi-ron*, versão de Nero, o imperador de triste memória para os primeiros cristãos, metamorfoseado em divindade islâmica.

A panaceia de deuses associada ao Islão nas *canções de gesta* resultou, na verdade, de uma construção mais simples – se é que cabe o termo – em que pontificavam três grandes deuses, presentes na *Chanson de Roland*, a saber: *Mahom*, *Tervagan* e *Apollin*. Um triteísmo muito original, cuja decifração devemos a Charles Pellat, autor de importantes estudos sobre o assunto. Segundo Pellat, o citado triteísmo ou trindade islâmica teria resultado de uma evolução filológica complexa, cujo ponto de partida reside na expressão *Muhammad ar-rajim*, isto é, “Maomé, o lapidado filho do maldito”, uma aplicação ao Profeta dos atributos de Satã que, no próprio Alcorão, aparece sob a forma de *as-Sayatan ar-rajim*. Daí o versículo da *Chanson*, “La

lei i fut Mahom e Tervagan”, explicitando dois dos membros dessa trindade imaginária: o próprio Maomé e Tervagan, sendo este último uma derivação de *ervagan*, passando por *ervagim*, e, na origem, *erragim*, corruptela do ar-rajim alcorânico, qualidade do demônio. A eles somar-se-ia Apollin, por vezes grafado como Abenellim ou abullin, possivelmente uma versão de Apolo, deus grego.^[9]

O segundo elemento antimuçulmano das *canções de gesta* relaciona-se com a morte de Maomé, sublinhando seu caráter desditoso e, portanto, incompatível com a santidade e missão profética atribuídas à sua pessoa. Fazendo eco da lenda que circulava no Ocidente cristão desde a Alta Idade Média, inclusive entre os moçárabes hispânicos, desde o século IX, o Profeta do Islão, caindo por embriaguês ou, segundo outras versões, tombando num ataque epiléptico, teria sido devorado por porcos ou cães. Em versões mais amenas desta morte trágica, Maomé teria sido devorado somente depois de morto. Em versões mais radicais, como na canção de *Aiol*, a embriaguês teria sido o contexto condicionante de sua morte, e javalis – mais que porcos – os autores da façanha.

O terceiro elemento detrator do Islão nas *canções de gesta* reside nos relatos sobre o túmulo de Maomé, a exemplo do narrado por Gilbert de Nogent na sua *Gesta Dei per Francos*, no século XII, segundo a qual os porcos teriam devorado totalmente Maomé com exceção dos calcanhares, vestígios de torpeza e perfídia de que, segundo a ironia do autor medievo, os muçulmanos deviam se orgulhar. Ancorada igualmente em lendas medievais, esta imagem se relaciona à crença no “túmulo suspenso” de Maomé, localizado erroneamente na *Caaba* de Meca, e ao lendário “dos calcanhares de Maomé”, fórmula dessacralizante que escarnecia da figura do Profeta.

[9] PELLAT, Charles. Mahon, Tervagan, Apollin. In: ACTAS del Primer Congreso de estudios árabes e islámicos. Madrid: Comité Permanente del Congreso de Estudios Árabes e Islámicos, 1964, p. 265-267; PELLAT, Charles. L'idée de dieu chez les 'sarracins' des chansons de geste. *Studia Islamica*, Paris, n. 22, p. 5-42, 1965. Os dois artigos foram republicados em *Études sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam (XII-XV s.)*. Londres: Variorum Reprints, 1978, n. XIII e XIV.

No campo das crônicas, destaca-se a *Historia Karoli Magni et Rotholandi*, também conhecida como *Pseudo-Turpin*, título alusivo ao nome do presumido autor do texto. Esta crônica se dedica exclusivamente a historiar a luta entre cristãos e muçulmanos na Espanha, especialmente no tocante à participação dos francos desde o tempo de Carlos Magno, seguindo de perto a versão da célebre *Chanson de Roland*. Seu autor, um francês que viveu em Santiago de Compostela, se apresenta no texto como Turpino, arcebispo de Reims, e diversos investigadores indicam que o texto foi escrito na década de 1130.

Se o conjunto das crônicas francesas do período é pródigo em imagens detratoras, com máxima virulência, dos muçulmanos – em geral denominados como pagãos, pérfidos, gentios, idólatras –, a crônica *Pseudo-Turpin* exagera tais estereótipos por meio de expressões compostas, a exemplo de *Genten Perfidam Paganorum* adoradora de ídolos. Tratava-se, então, de uma deliberada deformação do Islão, radical ao ponto de, em certos textos, se afirmar que o muçulmano definia seu profeta Maomé como “Meu Deus Todo-Poderoso” (*Muhamme Deum meum omnipotentem*).

A primeira grande característica atribuída aos muçulmanos pelas crônicas francesas é a *covardia*; a segunda é a *crudeldade* – e de ambos os cronistas fornecem inúmeros exemplos, decerto presumidos. Prevaecem imagens fechadas, rígidas, tendentes a negar qualquer possibilidade de convivência ou conversão. Por outro lado, como não poderia deixar de ser, tais crônicas realçam o papel dos francos na luta contra o Islão, levando ao extremo a glorificação de Carlos Magno e do próprio Roland.

O mais importante, porém, desta vertente cronística, reside, como muito demonstra a crônica *Pseudo-Turpin*, nas metas essenciais atribuídas à cruzada contra o infiel. Em primeiro lugar, a libertação da terra cristã, no caso a Espanha, das *garras idolátricas* dos muçulmanos, no que coincidiam a crônica francesa e a ibérica. Em segundo lugar, a aniquilação dos próprios muçulmanos no solo enfim liberto

e redimido. Prevalencia, portanto, na mentalidade francesa da Reconquista, uma ideia de “guerra total” que, vale dizer, não se fez presente, seja na crônica, seja nas práticas ibéricas da Reconquista.^[10]

Esse contraste entre, de um lado, a mentalidade franca – cruzadística e intolerante – e, de outro, a mentalidade ibérica, reconquistadora, porém assimilacionista, fez-se presente também em Portugal. Tem-se bom exemplo disso na atitude dos *cruzios*, isto é, dos cônegos regentes do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, no século XII. Centro de tradições moçárabes, orientava o rei em favor de uma política tolerante e mesmo assimilacionista para com o campesinato muçulmano. A propaganda que faziam da *guerra santa* não excluía a tolerância em relação à cultura moçárabe e à própria cultura muçulmana nas áreas reconquistadas.^[11]

José Mattoso é definitivo ao tratar do assunto, acentuando, também para o caso português, o contraste entre a mentalidade reconquistadora ibérica e francesa, sublinhando a importância dos cônegos conimbricenses para a formação da nacionalidade portuguesa através da propaganda da guerra contra os infiéis, “apesar de eles não propugnarem, neste ponto, uma atitude tão intransigente para com o Islão como os cruzados francos que colaboraram também na Reconquista peninsular”.^[12]

Não convém, de todo modo, absolutizar este contraste entre o assimilacionismo ibérico presente em sua crônica e a perspectiva de “guerra total” presente na crônica de origem francesa, conforme sugere Ron Barkai. Afinal, a influência ideológico-mental francesa expressa sobretudo por meio da Ordem de Cluny não se limitou, como quer o autor, a consolidar uma ideia de Guerra Santa ou uma Guerra dos Cruzados.^[13] Bastaria, para no mínimo atenuar este juízo,

[10] BARKAI, *op. cit.*, p. 154-174.

[11] MATTOSO, José. *Portugal medieval: novas interpretações*. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992, p. 111.

[12] *Ibidem*, p. 115.

[13] BARKAI, *op. cit.*, p. 154.

citar a extraordinária ação de Pedro, o Venerável, abade de Cluny que, no segundo quartel do século XII, viajou para Toledo, interessou-se pelo Islão e encarregou o inglês Robert de Ketton, também conhecido como Roberto Retenensis, de traduzir o Alcorão para o latim, obra enfim concluída no ano de 1143.

O ânimo de Pedro, o Venerável, segundo James Kritzeck,^[14] era o de estimular um conhecimento mais profundo e menos estereotipado do Islão com o propósito evidente de refutá-lo de maneira mais consistente. Daí seu empenho em mandar traduzir o livro sagrado do islamismo, bem como de mandar redigir uma síntese de seus erros fundamentais. O próprio Pedro, o Venerável, em carta-prefácio à tradução do Alcorão, redigiu a *Suma Totius Haeresis ac Diabolicae Secta Sarracenorum, sive Hismahelitarum* ou, simplificada, *Sumário completo da Heresia e da Seita diabólica dos Sarracenos*, na qual o islamismo aparece definido como erro execrando, peste ou heresia. De todo modo, da ação de Pedro, o Venerável, resultou o célebre *Corpus Cluniacensis* ou *Coleção Toledana*, que inclui, além dos textos do próprio abade cluniacense, a mencionada tradução do Alcorão, o *De Doctrina Machumet* e *De Generatione Machumet*, de Hermano Dalmata, a *Epistola Sarraceni*, de Pedro de Toledo, e os *Capitula ad domnum Petrum Abbatem*, de Pedro de Poitiers.

Trata-se, sem dúvida, de literatura antimuçulmana, mas que não se reduz a uma propaganda de tipo cruzadístico ou propulsora de uma “guerra total”, senão de um gênero polemista, no campo teológico, quiçá uma alternativa, como sugere Joaquim Chorão Lavajo, à luta armada entre cristãos e muçulmanos.^[15]

A inflexão histórica ocorrida no século XIII residuiu no que a historiografia denomina de Grande Reconquista, isto é, o período compreendido entre a batalha de Navas de Tolosa (1212) e a conquista

^[14] KRITZECK, James. *Peter the venerable*. Princeton: University of Princeton Press, 1961, p. 208 et seq.

^[15] LAVAJO, Joaquim Chorão. *Cristianismo e islamismo na Península Ibérica: Raimundo Martí, um precursor do diálogo religioso*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Évora, Évora, 1988, v. I, p. 265.

de Sevilha (1248). Ron Barkai ressalta obras históricas nesse período, a saber: a *Crónica Latina de los Reyes de Castilla*, redigida em torno de 1236, cuja autoria, desconhecida, é por vezes atribuída a um bispo de uma das grandes cidades castelhanas; a *Chronicon Mundi*, do bispo Lucas de Tuy, escrita na década de 1249; finalmente, a *Historia de rebus Hispaniae*, do arcebispo de Toledo, Rodrigo Ximénez de Rada, concluída em 1243, que contém a narrativa da história da Espanha desde as origens ao final da chamada Grande Reconquista.

Talvez a obra de Rodrigo Ximénez de Rada seja a mais importante dessas crônicas, porque traz algumas novidades, mas todas elas se caracterizam pelo fortalecimento de uma consciência hispânica, que se pode resumir na fórmula: *pro patria et fide mori*.

O anti-islamismo alcança nas crônicas dessa época um tom exacerbado de militância radical, como na imagem presente nas palavras que, segundo a *Crónica Latina*, foram dirigidas pela nobreza castelhana ao rei Fernando III: “De nuestro lado, se halla Cristo, Dios y hombre, y tal vez del lado de los musulmanes se halla Mahoma, el maldito apóstata. Entonces, ¿qué resta?”.^[16]

Rodrigo Ximénez, por sua vez, não busca enfrentar os princípios doutrinários do Islão, limitando-se a repetir os estereótipos tradicionais e a satanização do inimigo. Nessa linha, o arcebispo de Toledo é dos que mais conferem importância à imagem física dos muçulmanos, frisando sua cor escura, lembrando mesmo que os pastores espanhóis chamavam de “mouras” as suas vacas negras (*vaccas enim eius coloris hispaniae armentarii moras vocant*) – tudo isto visando, especialmente, a figura dos almóadas e almorávidas. Rodrigo Ximénez é, ainda, o que mais acentua as excessivas paixões sexuais dos muçulmanos, atribuindo-as à inclinação de seu Profeta, o qual, “copulaba con pasión violenta con 18 mujeres”.^[17] O paraíso muçulmano aparece representado como um lugar orgiástico e os

^[16] BARKAI, *op. cit.*, p. 216.

^[17] *Ibidem*, p. 224.

muçulmanos como homens lascivos, desejosos de desonrar as mulheres cristãs. As três crônicas sublinham, como sempre, a imensa crueldade dos infiéis, em particular dos almóadas, dos quais se dizia que martirizavam crianças, mulheres e homens, além de amputarem órgãos sexuais.

A mesma tendência desqualificadora e vulgarizadora de este-reótipos prevaleceu nas crônicas da segunda metade do século XIII, a exemplo da *Gesta Comitum Barcionensium*, escrita entre 1262 e 1276 no mosteiro catalão de Ripoll; *Chronica o comentarios del rey en Jaime Primer, Rey d'Aragó, de Mallorca y de Valencia, Comte de Barcelona, d' Urgelle y Montpeller*; a *Primera Crónica General de España*, atribuída a Alfonso X, o Sábio. A última costuma ser considerada a mais importante deste último ciclo cronístico pela grande quantidade de informações sobre o Islão, sua fé, suas tradições e sua história, particularmente na Espanha.

1.3. Consolidação da literatura anti-islâmica: a polêmica

O melhor, porém, desta literatura antimuçulmana medieval é a de cunho religioso, que desabrocha no próprio século XII, em grande parte herdeira do movimento condensado no *Corpus Cluniacensis*, nascido do empenho de Pedro, o Venerável, e da ação das ordens regnantes, a exemplo dos cluniacenses e cistercienses instalados na Península Ibérica. Literatura cristã empenhada em discutir com o Islão, enquanto religião, a qual configura um exemplo do gênero literário polemista que avançaria nos séculos seguintes.

Um dos expoentes desta literatura foi Raimundo Martí, nascido na Catalunha entre 1215 e 1220, religioso dominicano do convento de Santa Catarina, em Barcelona. Sua formação em Paris foi exemplar, no campo da Escolástica, tendo sido aluno de ninguém menos que Alberto Magno. Foi Martí quem deu a conhecer a filosofia de Averróis a Tomás de Aquino, o que dá bem a medida do quanto

se dedicou ao estudo da cultura islâmica na Península, além de ter conhecido de perto o norte da África, onde atuou como missionário em Túnis.

Entre as principais obras de Martí, destacam-se a *Pugio Fidei Christianae* – escrita em latim e hebraico por volta de 1278 – e o *Tractatus contra Machumetum*, de data incerta quanto à redação.

Quanto à primeira, escrita por ordem de seus superiores dominicanos, apesar de ser vulgarmente conhecida como *Pugio Fidei adversus Mauros et Juadeus*, sugerindo tratar-se de libelo contra as duas minorias, é livro essencialmente antijudaico, no qual os muçulmanos, embora mencionados em primeiro, só aparecem como testemunhas contra os erros dos judeus.

É, portanto, o *Tractatus contra Machumetum* o livro de Martí que mais nos interessa de perto, analisado, com máxima erudição, por Joaquim Chorão Lavajo em sua tese de doutoramento.^[18] Trata-se, antes de tudo, de uma refutação sistemática da religião islâmica, a partir da demonstração lógica, à moda aristotélica, das seguintes teses principais:

- Que Maomé não foi verdadeiro Profeta ou mensageiro de Deus;
- Que a inspiração de Maomé era falsa;
- Que Maomé foi mentiroso;
- Que Maomé foi imundo e luxurioso;
- Que Maomé jamais fez milagres;
- Que as leis de Maomé eram marcadas pela fealdade e imundície;
- Que os infortúnios e a morte de Maomé indicam não ser possuidor de santidade.

^[18] LAVAJO, *op. cit.*; cf. sobretudo a tradução do *Tractatus* constante no volume III.

Martí conclui o seu *Tractatus* demonstrando a verdade e incorruptibilidade do Antigo e do Novo Testamento, utilizando, como prova desta sua derradeira tese, diversas suratas do próprio Alcorão.

A importância deste livro de Martí foi, em todos os aspectos, fundamental. Seus manuscritos alcançaram ressonância ainda na Idade Média, como demonstram os comentários que Ramón Lulio dedicou às suas ideias. Mas foi sem dúvida no século XVI que a obra alcançou máxima projeção, após ter sido publicada por Jorge Fabrício, em Estrasburgo, no ano de 1550, sob o título de *Origine et Progresso et Fini Machometi, et quadruplice reprobationi prophetiae*, embora esta primeira edição tenha sido erroneamente atribuída a João de Gales. De todo modo, o contexto geral era, então, muito diferente. Na Espanha, a Reconquista estava encerrada havia mais de meio século, e o alvo interno do proselitismo cristão, em matéria de islamismo, eram os mouriscos, e o inimigo externo a ser combatido se personificava nos turcos otomanos.

Depois de Martí, foi Raimundo Lulio o principal expoente desta literatura anti-islâmica mais sofisticada, porque empenhada em polemizar e refutar os fundamentos da religião dita infiel. Nascido em fins do século XIII, em Maiorca, Lulio abandonou a vida secular aos 30 anos e se tornou franciscano terciário, escreveu vasta obra em árabe e catalão, e terminou seus dias na África, onde esteve como entusiástico missionário, por volta de 1315.

Segundo Walter W. Artus, Lulio traçou três grandes objetivos para sua vida em prol da religião cristã, a saber: a) trabalhar com perseverança para a conversão dos infiéis, especialmente de sarracenos ou “seguidores de Mafoma”; b) escrever um livro, se possível “o melhor do mundo”, para defender com fortes razões a verdade da religião cristã contra os ataques, erros e ignorância dos infiéis; c) solicitar de Papas, reis e príncipes cristãos que incentivassem o estabelecimento de colégios, em suas cortes, que ensinassem o árabe e outros conhecimentos úteis, como a “arte da persuasão”, para formar

quadros capazes de levar adiante a evangelização dos sarracenos e outros povos não cristãos.^[19]

Poder-se-ia dizer que desses ambiciosos propósitos de Lulio, o que de fato alcançou com brilho foi o de escrever livros, sendo ele autor de copiosíssima obra em prosa e verso, escrita em árabe, latim e catalão, a maior parte delas de cunho teológico, apologético ou polêmico. Segundo A. José Saraiva, “Lulio esteve à margem da ortodoxia, animado de um espírito profético de unificação do mundo pela fé, e tem afinidades com os franciscanos espirituais que esperavam a terceira e definitiva fase do mundo”.^[20] Entre seus textos de polêmica com o Islão, encontram-se, entre outros, *Disputatio Fidei et Intellectus*, *Convenientia Fidei et Intellectus*, *Liber de Acquisitione Terrae Sanctae*, sem falar na própria *Vida Coetânea*, texto biográfico concluído por volta de 1311, no qual expôs seus propósitos missionários em terra islâmica norte-africana e seu objetivo de polemizar com dirigentes maometanos. Apesar de apontar, como Martí, os erros do islamismo como religião, Lulio acreditava que a conversão dos muçulmanos era possível através da utilização exclusiva de sua “Arte das razões necessárias” – método exposto em sua obra *Ars Magna*, sendo, pois adepto do diálogo com os infiéis, mais do que defensor radical de qualquer ideal cruzadístico.^[21]

A tradição literária anti-islâmica mais sofisticada e empenhada em conhecer o Islão que se inaugurou com Pedro, o Venerável, no século XII, adensada no século XIII com Raimundo Martí e no seguinte por Raimundo Lulio, oscilou entre o otimismo missionário e a rejeição doutrinária, porém foi marcada, em maior ou menor grau, pela determinação polemista contra a figura de Maomé e da religião islâmica, a começar pelo Alcorão. No século XV, a Reconquista seria retomada pelos reis católicos, a par das crescentes conversões de mu-

[19] ARTUS, Walter W. Judaísmo e Islamismo em la autobiografia y en alguns escritos de Raimundo Lulio. *Mediaevalia*, Porto, v. 5-6, 1994, p. 192.

[20] SARAIVA, António José. *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1993, p. 139.

[21] LAVAJO, op. cit., v. II, p. 700.

déjares, origem dos *moriscos* espanhóis. A conquista de Granada, em 1492, derradeiro capítulo da Reconquista, embora tenha coincidido com a expulsão dos judeus, não eliminou de imediato o islamismo da Espanha. Os *mudéjares* mantiveram seus direitos até 1502 quando, por decreto de Isabel de Castela, deu-se a conversão forçada de todos os muçulmanos residentes na Espanha (a conversão vai de 1502 a 1526). Instalou-se, como veremos no próximo capítulo, o problema mourisco no reino hispânico, o qual só seria definitivamente resolvido entre 1609 e 1614, com a expulsão geral dos mouriscos.^[22]

A par do problema mourisco e, consequentemente, da ocorrência do criptoislamismo na Espanha ao longo de todo o século XVI, o problema islâmico reapareceu para os espanhóis com o avanço turco otomano no Mediterrâneo, eles que, desde 1453 haviam tomado Constantinopla, pondo fim ao Império Bizantino. No meado do século XVI, Solimão, o Magnífico (1520-1566), tornou-se o terror e flagelo do cristianismo ocidental, o que só fez adensar o clima antimuçulmano na Europa, em especial na Península Ibérica. Pinharanda Gomes chega mesmo a verificar uma lenta metamorfose, na qual

os substantivos muçulmano e Islão são substituídos pelos nomes de turco e Turquia. Estes absorvem aqueles e o que na antiguidade fora tônica religiosa é absorvido pelo que devém tônica política. O sistema controversista evoluiu do puro anti-islamismo para o anti-turquismo, como se a Turquia fosse o Islão.^[23]

Trata-se de evidente exagero, como se buscará demonstrar adiante, a ideia de que o “sistema controversista” transformou o anti-islamismo em antiturquismo, mas a citação vale porque ilumina, de modo inequívoco, o medo que a Europa cristã passou a sentir do turco. Foi este um dos maiores medos do mundo cristão ocidental no

[22] POLIAKOV, Leon. Os mouriscos e sua expulsão. In: POLIAKOV, Leon. *De maomé aos marranos*. São Paulo: Perspectiva, 1984, p. 269-289.

[23] GOMES, Pinharanda. *História da filosofia portuguesa: a filosofia arábigo-portuguesa*. Lisboa: Guimarães Editores, 1991, p. 314.

século XVI, como indicou Jean Delumeau em seu clássico *História do Medo no Ocidente*.^[24]

Turcos e medos à parte, o fato é que a literatura polemistas anti-islâmica se adensou ao longo de todo o século XVI, inspirada, na verdade, na tradição da Baixa Idade Média, alternando-se as referências a Pedro, o Venerável – mais radical –; a Raimundo Martí – com sua posição por assim dizer intermédia entre a rejeição do Islão e a expectativa de conversão dos muçulmanos –; a Raimundo Lúlio, com seu otimismo missionário.

É o que nos mostra, com detalhes, Louis Cardaillac em seu belo livro, *Moriscos y cristianos*.^[25] Um dos maiores adeptos da conversão pacífica ou do diálogo cristão-islâmico foi Juan de Segóvia. Na sua obra *De mittendo gladio Divini Spiritus in corda saracenorum*, texto do século XV, externou seu propósito de tornar acessível aos sarracenos os mistérios do dogma cristão por meio de uma explicação racional. Este era um otimista notável, tendo sublinhado as então recentes conversões que presenciara em Segóvia, alegando que o fracasso das conversões no passado se devia ao pouco conhecimento que tinham os pregadores da “secta mahometana”. Considerava inútil que se buscasse converter os infiéis a partir dos costumeiros insultos à figura de Maomé e das correntes afirmações depreciativas do Alcorão.

No final do século XV, precisamente em 1487, o franciscano Alfonso de Espina escreveu, em tom frontalmente oposto ao de Juan de Segóvia, *Fortalitium Fidei Christianae Hostes*, cujo livro quarto se dedica exclusivamente a combater os sarracenos. Sua visão do islamismo é absolutamente negativa, considerando que as origens, a vida e os costumes de Maomé desqualificavam *a priori* o Profeta.

Outro expoente da polêmica anti-islâmica, este muito mais intolerante que Juan de Segóvia, foi Martín García, homem de só-

^[24] DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente (1300-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 268-79.

^[25] CARDAILLAC, Louis. *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 313-357.

lida formação intelectual que, desde 1500, pregava em árabe aos recém-batizados muçulmanos de Granada. Ali conheceu Juan Andrés, *alfaqui* que, convertido ao cristianismo, havia tomado ordens sacras e seria seu fiel colaborador, além de, ele mesmo, Andrés, se destacar como polemista anti-islâmico. Martín García chegou a ser um dos pilares intelectuais da luta contra o Islão, muito apreciado pelos reis católicos, chegando mesmo a alcançar o cargo de Inquisidor de Aragão e Catalunha e, por fim, o de bispo de Barcelona. Seus sermões foram publicados em 1517, sendo que muitos deles haviam sido pregados diante de auditórios mouriscos. Era favorável à conversão pacífica, mas não se escusava de depreciar Maomé e as leis alcorânicas.

Já o citado Juan Andrés também escreveu contra a “secta mahometana”. Na sua *Opera chiamatta Confusione della secta machumetana*, publicada em Valência, no ano de 1515, reproduziu argumentos que remontam a Pedro, o Venerável, desqualificando a vida de Maomé, sublinhando sua luxúria e apontando a falsidade do Alcorão. Dizia que, para os muçulmanos, o Alcorão era quase um Deus, ocupando, na religião islâmica, o mesmo lugar que Jesus Cristo ocupava na religião cristã.

Bernardo Pérez de Chinchón foi outro importante polemista do século XVI. Autor do *Antialcorán*, publicado no ano de 1532 em Valência, cidade que concentrava a maioria dos mouriscos da Espanha. Discípulo de Martín García, Pérez de Chinchón se apoiou nos textos de seu mestre para criticar o Alcorão, a Suna e outros livros, além do que, segundo sua própria informação, disputou com *alfaquis* e pessoas doutas na “lei de Mafamede”.

A obra de Pedro Guerra de Lorca, *Catechesis Mystagogicae pro aduenis ex secta mahometana*, editada em Madrid no ano de 1586, coincide com as ideias de Pérez de Chinchón em muitos pontos, embora suas fontes sejam unicamente cristãs. Ridiculariza, como todos os demais, o “paraíso de Mafoma”, mas não parece possuir conhecimentos profundos da religião praticada em segredo pelos mouriscos.

Vale encerrar este panorama da literatura anti-islâmica da Espanha mencionando a obra de Pedro Aznar Cardona, *Expulsión justificada de los moriscos españoles y suma de las excellencias de nuestro rey don Fernando, el Católico Tercero deste nombre*, publicada em 1612 na cidade de Huesca. Menção valiosa nem tanto por suas ideias, que, no geral, retomam o tom das obras coevas e reeditam argumentos que remontam ao século XII. O tom é o da hostilidade ao Islão com base em dois alvos fundamentais: a figura do Profeta e as leis alcorânicas, muito mais do que a detração dos muçulmanos, como sobressai nas crônicas medievais do tempo da Reconquista. Vale encerrar o panorama com Aznar Cardona porque sua obra data de 1612, tempo em que os mouriscos estavam, enfim, deixando a Espanha e Portugal, depois de séculos da presença muçulmana na Península.

1.4. Ecos da polêmica antimuçulmana em Portugal

Comparada à da Espanha, a literatura anti-islâmica em Portugal foi sem dúvida mais modesta ou escassa, além do que os textos polêmicos de viés mais doutrinário parecem ter sido mais tardios. À parte as crônicas da Reconquista, processo que, no caso português, se viu precocemente concluído ainda no tempo da casa de Borgonha, com a conquista do Algarve no século XIV, os primeiros textos de polêmica datam exatamente deste século.

De todo modo, como veremos no próximo capítulo, o “problema mourisco” em Portugal configurar-se-ia de maneira muito distinta. Se na Espanha o problema mourisco deitava raízes antigas, herdeiro das numerosas comunidades *mudéjares* espalhadas pelos vários reinos cristãos, no caso português somente se avultaria a partir do século XV, prolongando-se pelo XVI afora. Como veremos a seu tempo, o perigo da “heresia islâmica” acabaria não se restringindo aos mouriscos – os descendentes dos mouros ou sarracenos, hegemônicos na Península durante boa parte da Idade Média –, mas abarcaria

populações norte-africanas e mesmo indianas e turcas que entraram no reino ao longo da expansão ultramarina lusitana. Numa palavra, se o problema mourisco na Espanha, agigantado no século XVI, era filho da Reconquista peninsular, no caso português era filho da expansão para o ultramar. A conclusão precoce da Reconquista e a especificidade da questão mourisca em Portugal têm peso importante para se compreender não só a relativa escassez da literatura polêmica anti-islâmica em Portugal como a própria especificidade das perseguições inquisitoriais em relação aos mouriscos e outros acusados de seguir a “seita de Mafamede”, após o estabelecimento definitivo do Santo Ofício, em 1540.

Seja como for, foram produzidos textos em Portugal que, de alguma forma, permitem perceber os ecos da literatura hispânica nesta matéria, incluindo o dilema entre, de um lado, a perspectiva assimilacionista ou a ideia *lulista* da “cruzada pacífica”, e de outro, a rejeição total dos muçulmanos e seus descendentes.

O primeiro autor a ser destacado nesta breve revisão da literatura anti-islâmica em Portugal há de ser Álvaro Pais, também conhecido como Álvaro Pelagio.

Na verdade, há controvérsia sobre sua naturalidade, uns asseverando ter ele nascido em Salnés, na Galícia, entre 1275 e 1280, outros afirmando ter nascido em Santarém. Estudou Direito em Bolonha, onde mais tarde viria a lecionar; ingressou na Ordem dos Frades Menores; foi penitenciário do Papa João XXII; nomeado, sem assumir as funções, para titular do bispado de Corona, em 1332; e, finalmente, tornou-se bispo de Silves, no Algarve, em 1333.

A contribuição de frei Álvaro na literatura polêmica anti-islâmica foi, sem dúvida, muito importante. Pode-se percebê-la com mais nitidez no *Collyrium Fidei Adversus Haeresis* (*Colírio da Fé contra a heresia*), escrito em época incerta; *De Statu et Planctu Ecclesiae* (*Estado e pranto da Igreja*), redigido entre 1330 e 1332; e no *Speculum Regum* (*Espelho dos Reis*) escrito entre 1341 e 1344.

O *Collyrium Fidei* foi, possivelmente, o primeiro desses textos, uma vez que frei Álvaro nele utilizou a palavra *sarracenos* para designar os muçulmanos, designação que, nos textos posteriores, notadamente no *Speculum*, o autor rejeitaria explicitamente. O *Collyrium Fidei* constitui um opúsculo que, tributário da literatura polêmica contra o Islão que remonta a Pedro, o Venerável, busca desqualificar a figura de Maomé e, por conseguinte, os fundamentos da religião alcorânica. Maomé é ali descrito como apóstata da fé cristã, homem circuncidado, bruxo perverso, enganador de sarracenos que permitira, no próprio Alcorão, enormes pecados contra a natureza, autor de numerosas heresias e falsidades, entre outros atributos desqualificadores. O Islão, por sua vez, foi definido, não como religião, mas como heresia e o próprio Alcorão como uma recolha de heresias.^[26]

Este texto de Álvaro Pais, embora muito eloquente na detração de Maomé e do islamismo, não apresenta, de fato, nenhuma grande novidade em relação à tradição literária anti-islâmica desenvolvida a partir do século XII, especialmente após a tradução do Alcorão para o latim.

A relevância do livro *De Statu et Planctu* para nosso assunto reside em dois pontos essenciais. De um lado, sua absoluta rejeição da dominação islâmica sobre terras e povos cristãos, não apenas por considerar absurdo que infiéis governem cristãos, mas por razões de ordem étnica, a saber, a inferioridade da linhagem muçulmana diante da cristã, matéria que frei Álvaro desenvolveria com mais detalhe no *Espelho dos Reis*. De outro lado, num aparente paradoxo, sua tolerância religiosa que admitia poderem os muçulmanos continuar na sua fé, ainda que errada, desde que não perturbassem os cristãos. Frei Álvaro afirmou que os muçulmanos residentes em reinos cristãos obviamente não poderiam ser excomungados, nem mesmo obri-

^[26] LAVAJO, Joaquim Chorão. Alvaro Pelagio dans le contexte médiéval, islamo-chrétien ibérique. *Mediaevalia*, Porto, n. 5-6, 1994, p. 334-336.

gados à conversão, uma vez que isto dependeria unicamente da graça de Deus e não de um ato constrangedor do poder.^[27]

O *Espelho dos Reis*, obra em que frei Álvaro avançou nas suas reflexões sobre as relações entre cristãos e muçulmanos, integra o gênero literário especular, surgido na Idade Média, especialmente dedicado a oferecer receituários para o governo de reis e príncipes. O *Speculum* de Álvaro Pais integra, pois, o gênero “*Espelho de Príncipes*”, do qual o *Polycraticus*, de John de Salisbury, datado do século XII, foi o modelo principal. Apesar de inscrito neste gênero, o *Speculum* interessa, antes de tudo, porque nele Álvaro Pais aborda o problema da guerra justa contra o Islão, chegando mesmo a interpretar as guerras de reconquista como uma resposta ao *jihad* islâmico. Escrita entre 1341 e 1344, e dedicada exclusivamente ao rei Alfonso XI de Castela, vencedor, com a ajuda do rei português Afonso IV, da batalha de Salado contra os muçulmanos, em 30 de outubro de 1340, a obra parece contagiada pelo clima de euforia resultante da vitória militar.

Álvaro Pais desenvolve, então, em seu *Speculum*, reflexões sérias sobre a legitimidade da guerra justa contra os infiéis, justificando-a por meio de duas razões fundamentais: 1) a recuperação das terras outrora cristãs; e 2) a difusão da fé do Cristo. Segundo Joaquim Chorão Lavajo, as reflexões de frei Álvaro estão perfeitamente integradas ao espírito de polêmica anti-islâmica então desenvolvida no Ocidente. Mas, frei Álvaro parece avançar neste ponto, pois se esforça para justificar teológica e historicamente a inferioridade das populações muçulmanas em relação ao povo cristão. A partir de uma argumentação étnico-teológica, frei Álvaro afirmou que os muçulmanos eram “eticamente escravos”, uma vez que descendiam da escrava e concubina Agar, por Ismael, seu filho, também ele escravo, no entender – aliás equivocado – do franciscano. De todo modo, frei Álvaro explica que não foi senão por esta razão que os muçulmanos se tornaram conhecidos como *agarenos* e *ismaelitas*, sendo grave erro

^[27] *Ibidem*, p. 324 e 330-332.

chamá-los de *sarracenos*, uma vez que não descendiam de Sara, esposa legítima de Abraão.

Frei Álvaro contesta, assim, a dominação islâmica sobre o povo cristão, alegando que ela fora posta em xeque desde os tempos bíblicos, quando Sara exigira do esposo o desterro de Ismael para o deserto, por ter este escarnecido de Isaac, seu filho legítimo. Assim, no juízo de frei Álvaro, a linhagem de Agar estaria etnicamente condenada à escravidão, enquanto a de Sara estaria destinada à liberdade. Nas palavras de Joaquim Chorão Lavajo, a liberdade radical dos cristãos, para frei Álvaro, era uma liberdade espiritual realizada por Cristo, que os fizera filhos de Deus, enquanto a escravidão dos muçulmanos tinha suas raízes no mesmo fato de serem considerados filhos de Belial.^[28]

Do ponto de vista do dilema rejeição *versus* assimilacionismo dos muçulmanos, frei Álvaro parece assumir posições francamente hostis em seu *Speculum*. Considerava que o rei cristão deveria, por uma questão de coerência religiosa, impor a separação física entre cristãos e infiéis, e mais que isso, devia proibir os matrimônios, como aliás estava previsto na lei hispânica (*Siete Partidas*), de modo a evitar o contágio dos cristãos pelo sangue de infiéis, no que estava a reiterando os valores ligados ao ideal de “pureza de sangue”. O radicalismo antimuçulmano de frei Álvaro foi tamanho, no *Speculum*, que se permitiu desaprovar as alianças entre reis cristãos e reis infiéis, o que por vezes ocorria nas lutas intestinas da cristandade ibérica.^[29]

Em resumo, do conjunto das três obras selecionadas de Álvaro Pais, pode-se decerto perceber que os muçulmanos são inferiores e destinados à escravidão, violentos e falsos, e sua religião, inventada pelo abominável Maomé, não seria mais que uma idolatria, heresia e apostasia, além de oferecer uma moral corrupta. Fazendo eco em relação a diversos estereótipos antigos, Álvaro Pais chegou a dizer que

^[28] *Ibidem*, p. 320 e 322-323.

^[29] *Ibidem*, p. 326-328.

a prostituição nas cidades ibéricas era uma importação de hábitos islâmicos, assim como todos os vícios carnavais, uma vez que o próprio Alcorão consagrava a sensualidade entre suas leis.

O segundo texto polêmico que merece citação é o anônimo intitulado *Corte imperial em que é disputada a fé cristã com os gentios e judeus e mouros segundo claramente se mostra nos capítulos em esta taboada escritos*. Sua redação data de meados do século XIV e primeiras décadas do XV, escrita em português. O fato é que o manuscrito, que somente seria publicado em 1910, era de propriedade de Afonso Vazquez de Calvo, morador na cidade do Porto, criado do duque de Bragança, e constava na livraria del rei D. Duarte, morto em 1438.

Além de ser talvez o primeiro texto polemista escrito em português, *Corte Imperial* se integrava perfeitamente nesta literatura de controvérsia religiosa que temos examinado no presente capítulo. Os 123 capítulos do livro se dedicam, em sua grande maioria, a propagandear as excelências da fé cristã, explicar seus sacramentos, dogmas e mistérios, exaltar a Igreja, justificar a Santíssima Trindade etc., além de, naturalmente, contestar as gentilidades e religiões de infiéis: o judaísmo e o islamismo.

Sua narrativa consiste na teatralização de uma polêmica religiosa situada numa corte celeste imaginária. Escrito sob a forma de diálogo e a partir de um enquadramento alegórico, o livro conduz o leitor à citada “corte celeste”, presidida pelo Celestial Imperador (Cristo), ladeado, à direita, por uma formosa e radiante rainha (Igreja Triunfante), e à esquerda, por outra rainha das partes do Oriente (alegoria da Igreja Militante). Esta última, beijada na boca e aureolada pela luz da Graça do Celestial Imperador, entra em polêmica vitoriosa contra gentios, judeus, mouros e gregos cismáticos, figurados com trajes supostamente típicos de suas nações. Nesses diálogos e disputas, a cada vez que a rainha refuta os argumentos dos contendores, ergue-se o coro das campanhas fiéis, anjos e bem-aventurados.

Do conjunto dos 123 capítulos apenas nove se referem explicitamente aos mouros ou a Mafamede, nominado no texto “Mafomedé”. São eles:

- Como prenunciou a rainha a fé cristã aos judeus e aos mouros e arguiu contra eles;
- De como disse Mafomedé que dissera Deus que expirara;
- Como Mafomedé testemunhou do testamento velho e de como não há aí quem possa mudar a palavra de Deus;
- Como a rainha prova que a lei de Mafomedé é falsa;
- Como os mouros hão a pascoa e como não hão o sacramento das chaves dos apóstolos. E como prova a fé dos cristãos e da pendenza e do sacramento que lhe Deus deu e como os mouros não hão unção;
- Como a rainha provou pelas sete virtudes a lei dos cristãos. E como pela confissão e pendenza se mostra a lei dos mouros ser falsa. E a prudência como ensina ao homem bem fazer;
- Fala da fortaleza arguindo contra os mouros sobre a fé. E como o homem não deve desejar além do razoado. E como a fé faz o homem entendido na verdade;
- Dos sete pecados mortais. E como Mafomedé neles pecou e de como Jesus Cristo deu a lei aos cristãos;
- Como os mouros têm que Jesus Cristo é verbo de Deus.^[30]

Trata-se de texto apologético, empenhado, no caso dos mencionados capítulos, em demonstrar a superioridade e verdade do cristianismo em contraposição aos erros do islamismo. É frequente, por outro lado, o recurso aos estereótipos já consagrados nesta tradição literária polemica.

Somente à guisa de ilustração, vale citar o capítulo no qual se afirma que Maomé pecou em nada menos que todos os pecados capitais:

[30] REAL BIBLIOTECA PÚBLICA MUNICIPAL DO PORTO. *O livro da Corte Imperial*. Porto: Typ. Progresso, 1910. (Collecção de Manuscriptos inéditos agora dados à estampa, v. I).

Ainda quero provar dise a rainha catolica meu preposito pelos sete pecados mortaaes que som convem a saber. Soberva. Avareza. Luxuria. Hira. Guargantiçe. Enveja. Açidia. E digo soberva que he huu pecado per que o entendimento e a vontade som contra a omyldade. E Ihesu christo foy muyto omyldoso. Mais Mafomede foy sobervoso e os seus subçesores que com soberva tomarom os rregnos alheos per espada. E asy husarom de soberva e de sanha tomando os rregnos dos christaãos per guerra que os christaãos avyam gaançados per omyldade e per paçiença. Outrosy avareza he contra a largueza que he auto e fazer da caridade. E veemos per espiriença que os christaãos som mais graados que os mouros e fazem esmolos e em comer e em beber e em vestir em manteer mayor famyia em outras despesas. E asy signal he per a largueza que a ley dos christaãos he verdadeira e a dos mouros he falsa. E outrosy os mouros nom fazem conçiência de tornar o alheo que tomam. Mais os christaãos fazem conçiência do alheo pera o tornar a seus donos. Outrosy os mouros pecam per sua ley per guarguantoïçe contra a tenperança e per rrazom da sua grande golosidade lambem suas mãos quando comem e com os dedos tirom a grosura das olas e das escudelas e lambem os dedos e esperam aver no paraíso comer e beber. E creem que som hy rryos de vynho e de olio e de mel e de manteiga estarom a sonbra darvores de todos fruytos. E que cada huu mouro avera poderio de comer e de beber tanto como quareenta homeens segundo se contem em na I. pº. do zurat do alcorom. E em na XL VIIº. Mais os christaãos tan solamente esperam aver vyda angelical em no paraíso. Outrosy luxuria he desejo natural que deseja e cobyça contra o matrimonio. E esto como ham os mouros bem parece segundo avemos dicto quando falamos dos preçeptos. Outrosy os mouros speram a aver molheres em no paraíso e moças virgeens segundo se contem em na I. Vº. zurat em no alcorom. E que cada huu mouro avera tanto poderio como quarenta homeens pera aver companhia com as molheres. E esto per grande luxuria demostrada per Mafomede que foy luxurioso mais Ihesu christo foy virgem. Outrosy Ihesu Christo com paçiença quebrantou a ira quando lhe pruge que o matasem. Outrosy Mafomede foy envejoso em muytas cousas e os mouros outrosy obrando contra iustiça e contra caridade segundo se mostra per aquello que sobre dicto avemos em nos preçeptos. Outrosy bem se

mostra per experiença quanto elle husou do pecado da açidia e outrosy os mouros. Mais Ihesu christo fez o contraio e os christãos. E esto pode bem comprender quem consira a vyda de Ihesu christo e a dos bons chistaãos e consirar a vyvenda dos mouros. Ora dise a rrainha catolica bem parece pelos pecados mortaaes signal que a ley dos christãos he verdadeira e a dos mouros he falsa. Pois que Ihesu christo que he dador da ley dos christãos he quite de todo pecado e os christãos per sua ley se cavydam deles como dicto he.^[31]

Percebe-se, pela citação referida, o tom predominante na Corte Imperial ao colocar as disputas religiosas em cena: distorcer a religião do inimigo, exagerando suas presumidas imperfeições, contrastando-a com a excelência do cristianismo. No caso deste texto, não há profundidade na discussão doutrinária, senão abundância de estereótipos.

O terceiro autor que vale incluir nesta recensão é Nicolau Cle-nardo, português, nascido nas últimas décadas do século XV. Humanista conhecedor de línguas clássicas e orientais (hebraico, latim, grego, aramaico, árabe), lecionou hebraico e grego em colégios da França, inclusive em Paris, nos anos 1530-1531. Foi preceptor, em Évora, de D. Henrique, futuro cardeal, inquisidor e rei de Portugal. Em 1540, esteve também no norte da África, travando contatos com judeus e muçulmanos de Fez, no Marrocos, e se pronunciou contra a destruição dos livros judeus, no tempo em que começaram as perseguições inquisitoriais no reino.

Sua inserção nesta polémica se deu através de textos dispersos, especialmente em seu epistolário. Nos arquivos da Sala de Reservados da Biblioteca Nacional de Lisboa, encontram-se alguns de seus manuscritos a esse respeito, redigidos na primeira metade do século XVI. São eles: *Cartas de Nicolau Clenardo*, *Uma Epístola* e *Carta aos Cristãos*, as primeiras publicadas por Joaquim de Vasconcellos, em 1881,

^[31] *Ibidem*, p. 271-72.

a segunda pela Universidade de Coimbra, em 1926, e a última pelo cardeal Manuel Gonçalves Cerejeira, também em 1926.

Segundo Joaquim Chorão Lavajo, Clenardo pode ser visto como um típico defensor da “cruzada pacífica” ou do diálogo entre cristãos, judeus e muçulmanos, embora também lhe preocupasse a sobrevivência e o alastramento do judaísmo e do islamismo no mundo. Porém, ao contrário dos que defendiam as perseguições contra infiéis ou hereges, Clenardo pensava que os processos de contenção do ímpeto proselitista dessas religiões não deviam ser os da força das armas e da coação psicológica. Estas só deveriam ser utilizadas como derradeiro recurso. Mais do que “para a violência que mata, ele apelava para a conversão que salva”.^[32]

Adepto do diálogo e da “cruzada pacífica” em relação aos muçulmanos, Nicolau Clenardo fornece excelente exemplo da ressonância do lulismo em Portugal, inclusive porque, à semelhança de Raimundo Lúlio, sustentava a conveniência de se estabelecerem colégios nos quais se formassem quadros versados na língua, religião e cultura islâmicas.

Porém, embora Clenardo fosse reticente em relação às perseguições, sendo contemporâneo do estabelecimento da Inquisição em Portugal, não conviria classificá-lo como um adversário frontal dos estigmas que cada vez mais eram lançados contra os descendentes seja de judeus, seja de mouros. Pode-se dizer que

Clenardo propõe a antítese: as crenças arábicas tinham sido impostas pela mentira, devia evitar-se o uso da força, evitar a cruzada ao modo antigo, melhor fora estudar árabe, criar um instituto de estudos árabes, conhecer o Alcorão e a Suna, enfim *traduzir para o latim toda a suma da superstição islâmica*.^[33]

^[32] LAVAJO, Joaquim Chorão. Nicolau Clenardo e o diálogo judaico-cristão. *Medievalia*, Porto, v. 7-8, 1995, p. 565.

^[33] CEREJEIRA, Manuel Gonçalves. *O Renascimento em Portugal: Clenardo e a sociedade portuguesa*. 4. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 1974, p. 160.

Seja como for, o excessivo lulismo de Nicolau Clenardo, mais que seu filosemitismo ou filoislamismo, lhe trouxe problemas. Acabaria perdendo a confiança que nele depositava D. Henrique, de quem tinha sido preceptor, e de quem esperava apoio para suas iniciativas assimilacionistas. Os tempos eram desfavoráveis, pois D. Henrique fora nomeado por D. João III Inquisidor-Geral de Portugal, de modo que as propostas de tolerância preconizadas por Clenardo caíram no vazio.

Um dos mais importantes polemistas desta conjuntura em que se estabelecia a Inquisição em Portugal foi, sem dúvida, frei Francisco Machado, cisterciense, autor do opúsculo *Espelho de Cristãos-Novos*, cuja conclusão data de 1541. A importância da obra de frei Francisco Machado para este trabalho reside no seu capítulo anexo, exclusivamente dedicado à “seita de Mafamede”, texto até aqui não examinado pelos historiadores – com a única exceção, fora da área de História, de Aires A. Nascimento^[34] – os quais, quando muito, desde a publicação do manuscrito, em 1977, têm se dedicado ao estudo da polêmica antijudaica que predomina no *Espelho*. Isto posto, abriremos um item especial e conclusivo deste capítulo, examinando de perto a polêmica anti-islâmica presente no *Capitolo unico ou hum soo que demonstra como hos mouros vivem errados obedecendo ao seu Alcorão no qual a seyta de Mafamede esta escrita*.

Contemporâneo de frei Francisco Machado – e que também talvez mereça um estudo monográfico – foi João Soares, religioso de Santo Agostinho, confessor de D. João III, nomeado bispo de Coimbra em 1545. Doutor em teologia pela Universidade de Salamanca, João Soares foi um dos três clérigos portugueses enviados ao Concílio de Trento (1545-1563), ladeando D. frei Bartolomeu dos Mártires e D. Gaspar do Casal. Ao contrário de Francisco Machado, cuja obra per-

^[34] NASCIMENTO, Aires Augusto. Diálogo imperfeito entre crentes: capítulo inédito de Francisco Machado O. Cist: “De como hos mouros vivem errados...”. In: SOTO RÁBANOS, Jose María (coord.). *Pensamiento Medieval Hispano: homenaje a Horacio Santiago-Otero*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, v. II, 1998, p. 1637-1654.

maneceu inédita, João Soares chegou a publicar, em castelhano, com autorização do rei e mais licenças, seu *Libro de la verdad de la fê sin el qual no deve estar ningun Cristiano*.

Embora João Soares tenha ficado com fama de herege, segundo alguns depoimentos, o fato é que sua obra resvala para o tom truculento e persecutório que vimos caracterizar diversos polemistas e, mais que isso, é dos raros que associa explicitamente o islamismo com o perigo turco. No *Libro de la verdad de la fê*, os muçulmanos são de fato menos atacados do que os judeus, mas nem por isso ficam isentos, pois são tratados como idólatras, acusados por sua poligamia, por seu paraíso luxurioso, enfim, por seguirem “uma danada e errada superstição e maldita seita”. O mais curioso, como já indicamos, é sua eventual qualificação dos muçulmanos como *moros turcos*, prenunciando a “evolução” do anti-islamismo para o antiturquismo observado por alguns estudiosos.^[35]

Vale encerrar o panorama da polêmica anti-islâmica quinhentista com Gaspar de Leão, autor, entre outras obras, do *Desengano de Perdidos, feito pera glória de Deos, e consolação dos novamente convertidos, e fracos na fê, e pera proveito dos que querem deixar os peccados, e seguir as virtudes, e o caminho da perfeição do amor divino*, livro publicado em Goa, no ano de 1573. Nascido em Lagos, completou seus estudos de teologia na Universidade de Évora, embora Eugénio Asensio, que procedeu à primeira publicação contemporânea da obra, em 1958, garanta que seu autor se formou em Salamanca. Franciscano, foi capelão e pregador do cardeal D. Henrique, nomeado bispo de Goa em 1558, cargo que assumiu em 1560. Instalou-se na diocese, portanto, na altura em que se estabeleceu o célebre Santo Ofício Goês, e consta que foi Gaspar de Leão o introdutor da imprensa na capital do Estado da Índia.

Desengano de Perdidos é obra composta de três partes. A primeira contém 46 capítulos dedicados à denúncia dos erros do Alcorão, na linha do anti-islamismo tradicional, a considerações sobre a con-

[35] GOMES, 1991, p. 311-12.

versão dos mouros. A segunda parte contém 35 capítulos dedicados a tratar dos vícios e virtudes a partir da fábula de Ulisses e a tentação das sereias. A terceira, com 54 capítulos, constitui um roteiro da vida ascético-mística típica da literatura espiritual e edificante da época.

O texto que mais interessa para nosso estudo reside, sem dúvida, na primeira parte. Nela o autor elabora um diálogo entre dois peregrinos, um cristão, o outro turco, que se encontram no Egito, a partir do que se inicia a polémica religiosa com vistas à conversão do infiel. É nesta parte que o autor denuncia aos mouros a sua total destruição, conforme preconizado pelo Apocalipse de São João, utilizando como argumentos as ações da Santa Liga do Sumo Pontífice e Príncipes da cristandade contra os otomanos. Escrevendo em 1573, Gaspar de Leão parecia otimista a esse respeito, pois era recente a vitória castelhana na célebre Batalha de Lepanto, travada em 1571. Por outro lado, convém sublinhar a oscilação vocabular de D. frei Gaspar ao se referir aos muçulmanos, ora os chamando de mouros, ora, ao tratar do personagem de seu enredo, designando-os como turcos. Maria de Lourdes Sirgado Ganho observa, muito bem, que o tipo de herege com que opera Gaspar de Leão é uma espécie de híbrido *mouro-turco* ou *turco-mouro*,^[36] o que nos coloca, uma vez mais, diante da *turquização* do islamismo presente em certos textos polémicos.

Na introdução à edição de 1958,^[37] Eugénio Asensio faz um mapeamento de toda a literatura anti-islâmica presente na obra de Gaspar de Leão. Nela encontramos, de fato, autores já mencionados anteriormente, a exemplo de Juan de Segóvia, além de outros, como Juan de Torquemada ou Nicolau de Cues, filiados à matriz assimilacionista de Raimundo Lúlio. Por outro lado, Asensio confronta esta

^[36] GANHO, Maria de Lourdes Sirgado. A obra *Desengano de Perdidos* de D. Gaspar de Leão. In: *Missionação portuguesa e encontro de culturas: actas do Congresso Internacional de História*. Braga: UCP; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. Fundação Evangelização e Culturas, 1993, v. II, p. 325-334.

^[37] ASENSIO, Eugénio. D. Gaspar de Leão e su *Desengaño de Perdidos*. In: LEÃO, Fr. Gaspar. *Desengano de Perdidos feito pera gloria de Deos, e consolação dos novamente convertidos, & fracos na fé, & pera proveito dos que querem deixar os peccados, & seguir as virtudes, & o caminho da perfeição do amor divino*. Edição crítica de Eugénio Asensio. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1958, p. V-CIX.

matriz com a versão oposta do *Antialcorán*, de Bernardo Pérez de Chinchón. Lembrando, com razão, que este é um capítulo da história portuguesa ainda por estudar, Asencio expõe o confronto, na literatura polêmica anti-islâmica das duas grandes tendências: a da vertente lulista, de um lado, e a da vertente persecutória e intolerante, de outro – matéria que tem guiado a exposição do presente capítulo.

Maria de Lourdes Belchior, que também estudou o referido autor, lembra bem que o final do diálogo sugere que o turco era, na verdade, um renegado que, batizado no cristianismo, apostasiara em favor do Alcorão. O infiel acaba confessando seus erros, o cristão lhe explicando que bens perdera com a apostasia, e o turco, enfim, se verga diante do cristianismo.^[38] É possível que tal diálogo estivesse inspirado numa situação muitíssimo frequente na Goa portuguesa e seus arredores, a saber: a passagem de cristãos para o islamismo e vice-versa, ou seja, um quadro em que as possibilidades de apostasia eram imensas.

2. O infiel no espelho: o Capítulo de Francisco Machado, monge branco de Cister

Embora o *Espelho de Cristãos-Novos*, manuscrito do frei cisterciense Francisco Machado a que fizemos menção no item anterior, tenha sido concluído em 1541, data do ano seguinte o *Capítulo unico ou hum soo que demostra como hos mouros vivem errados obedecendo ao seu Alcorão no qual a seyta de Mafamede esta escrita*.^[39]

O *Espelho de Cristãos-Novos*, que permaneceu inédito em seu próprio tempo, seria publicado em 1977 por Frank Ephraim Talmage, a partir do manuscrito, códice 6747 depositado no “Reservados” da

^[38] BELCHIOR, Maria de Lourdes. Gaspar de Leão. In: BELCHIOR, Maria de Lourdes et al. *Antologia de espirituais portugueses*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p. 255-262.

^[39] MACHADO, Fr. Francisco. *Capítulo unico ou hum soo que demostra como hos mouros vivem errados obedecendo ao seu Alcorão no qual a seyta de Mafamede esta escrita*. Códice 6747, p. 65-69.

Biblioteca Nacional de Lisboa. Até onde foi possível conhecer o seu histórico, o manuscrito teria sido doado pelo Fr. Manuel do Cenáculo, bispo de Beja, à Biblioteca Pública Real, atual Biblioteca Nacional de Lisboa. Frank Ephraim Talmage dele teve conhecimento a partir da tese doutoral de Mildred Evelyn Dordick Vieira, defendida na Universidade de Wiconsin, em 1965. Os dois pesquisadores trabalharam juntos na edição do texto que, com o falecimento da referida professora, veio a ser publicado somente por Talmage. A edição bilingue, em português e inglês, traduzida literalmente como *The mirror of the New Christians*, somente incluiu, no entanto, a parte do texto relacionada aos cristãos-novos, sem dúvida a majoritária, escrita pelo frei em 1541. Excluiu, porém, o *Capítulo unico*, com cerca de 5 fólios, dedicado aos mouros, escrito em 1542 no Monastério de Alcobaça, onde frei Machado servia em nome de Deus. Debruçei-me, pois, sobre este *Capítulo unico*, trasladando integralmente o manuscrito.

Poucas informações biográficas existem sobre o frei Francisco Machado e mais circunstâncias de seus escritos, conforme se conclui da “introdução” de Frank Talmage na publicação do *Espelho de Cristãos-Novos*.^[40] Nascido em Soure, diocese de Coimbra, completou os seus estudos de teologia em Paris, onde obteve seu doutoramento às expensas de D. João III,^[41] que havia ficado impressionado com o talento do monge alcobacense. Se assim foi, provavelmente nosso frei Machado teria estudado

no prestigioso Colégio de Santa Bárbara, em Paris, estabelecimento subsidiado pela Coroa portuguesa e dirigido pelos irmãos Gouveia, dentre os quais um deles, Diogo de Gouveia, exerceu enorme influência na corte, durante os reinados de D. Manuel e D. João III.

[40] MACHADO, Fr. Francisco. *The mirror of the new Christians = (Espelho de Christaos novos) of Francisco Machado*. Edited, translated and an introduction by Mildred Evelyn Vieira and Frank Ephraim Talmage. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1977, p. 13-15.

[41] VAINFAS, Ronaldo. Deixai a lei de Moisés! Notas sobre o Espelho dos cristãos-novos (1541), de Frei Francisco Machado. In: GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria L. Tucci (orgs.). *Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 241-242.

Aliás, neste estabelecimento estudaram o primeiro bispo do Brasil, D. Pedro Fernandes e ninguém menos que Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus.

Apesar de não ambicionar cargos, conforme mais de uma vez disse no seu texto, no seu retorno ao reino de Portugal, ocupou o cargo de abade perpétuo do Mosteiro Cisterciense de Santa Maria dos Tamarães, nas cercanias de Tomar, havendo registro disso no ano de 1564. Tudo indica que tal nomeação se deva à proteção com que contava do cardeal D. Henrique, que exercia neste período a função de Inquisidor-Geral do Santo Ofício Português. O referido cardeal acabou ainda por nomeá-lo para dirigir os trabalhos da comissão eclesiástica encarregada de verificar os milagres atribuídos às “rainhas santas” Teresa e Sancha, filhas do rei Sancho I (1185-1211), que estavam sepultadas no Convento de Lorvão.^[42]

Em relação aos seus escritos é possível afirmar que redigiu os já citados *Espelho de Cristãos-Novos* e o seu apêndice *Capítulo unico ou hum soo que demonstra como hos mouros vivem errados obedecendo ao seu Alcorão no qual a seyta de Mafamede esta escrita*, quando regressou de Paris para o Mosteiro de Alcobaça. Quanto ao “*In septem psalmos penitentialis quaedam paraphrases*” e a sua “*Correspondência com o Cardeal D. Henrique*”, escreveu-os possivelmente entre 1564-1565, quando já era abade perpétuo do Mosteiro de Santa Maria dos Tamarães, da ordem de Cister.^[43]

Outrossim, torna-se importante sublinhar o paradoxo em relação ao ineditismo do *Espelho de Cristãos-Novos* no século XVI. Segundo informação de João Franco Barreto no século XVII, o *Espelho de Cristãos-Novos* teria sido encomendado pelo cardeal D. Henrique ao cisterciense de Alcobaça e o fato de não ter sido publicado – censurado que foi pelo próprio Santo Ofício – se deve à “acção da censura

^[42] MACHADO, *op. cit.*, p. 13-14. Frank E. Talmage citando as informações de Bernardo de Brito na *Crônica de Cister* e de Diogo Barbosa Machado na Biblioteca Lusitana.

^[43] *Ibidem*, p. 13-11. Frank E. Talmage citando as informações de Bernardo de Brito na *Crônica de Cister*, do Manuscrito Alcobacense 81 e do Inventário dos Códices Alcobacenses da Biblioteca Nacional de Lisboa.

preventiva, dirigida a não dar conhecimento das doutrinas condenadas mesmo através de obras apologéticas”.^[44]

Vale, contudo, dizer que, escrevendo sobre cristãos-novos e mouros, no limiar dos tempos inquisitoriais, preocupava-lhe, em grande medida, a pureza da fé católica em face das outras religiões que tradicionalmente marcaram a formação histórica ibérica, como foram o judaísmo e o islamismo. Interessa-me, no caso, analisar os principais aspectos de seu pensamento acerca do “mouro” como infiel e/ou herege do catolicismo, uma vez que a comunidade moura e mourisca era, em virtude da expansão ultramarina, cada vez mais numerosa em Portugal, sobretudo nas principais cidades do reino, à frente das quais Lisboa.

De fato, nosso autor se preocupa imensamente com a possibilidade de os conversos de origem judaica ou islâmica perseverarem nas “antigas leis”, fazendo eco às nascentes inquietações inquisitoriais. Na abertura de seu *Capítulo unico*, Francisco Machado compara explicitamente a perseverança dos judeus conversos na “observância da sua lei” com os seguidores da “seita dos mouros”, também conhecida como seita de Mafamede ou de Mafoma e, como tal, inclusa, no primeiro Monitório da Inquisição de 1536, de D. Diogo da Silva.^[45]

A seguir, Francisco Machado relaciona os autores dos trabalhos que serviram de fonte e método para a sua impugnação à “seita dos mouros”. Inicialmente, cita Pedro Alfonso de Huesca, nascido na Andaluzia muçulmana no início do século XII, autor da obra intitulada *Diálogo contra los judíos*, mais especificamente o “título quinto” do livro, no qual o autor procura destruir a lei dos *sarracenos* e refutar a ignorância dos seus ensinamentos morais.^[46] Como bem observa John Tolan,

^[44] RÉVAH, Israel Salvador. *La censure inquisitoriale portugaise au XVIe siècle*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1960 apud NASCIMENTO, op. cit., p. 1637.

^[45] MACHADO, Fr. Francisco. *Capítulo unico ou hum soo que demostra como hos mouros vivem errados obedecendo ao seu Alcorão no qual a seyta de Mafamede esta escrita*. Códice 6747, anexo, p. 58.

^[46] ALFONSO DE HUESCA, Pedro. *Diálogo contra los judíos*. Introducción de John Tolan; texto latino de Klaus-Peter Mieth; traducción de Esperanza Ducay; coordinación de Maria Jesus Lacarra. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996, p. 291-305.

na introdução da edição bilingue deste livro, em latim e espanhol, Pedro Alfonso, judeu andaluz convertido ao cristianismo, não redigiria o seu *Diálogo contra los judíos* sem manter polêmica contra o Islão, pois do contrário, a sua defesa do cristianismo teria sido incompleta.^[47]

De todo modo, Pedro Alfonso foi formado no judaísmo sefardita e, ao longo de seus diálogos, demonstra conhecer muito bem o *Talmud* – a literatura controversista própria do rabinato – bem como a *haggadá*, isto é, a lenda ou versão popular do Talmud, segundo Tolan. Há mesmo informação de que Pedro Alfonso havia sido rabino, pois ninguém menos que Raimundo Martí se lhe referiu, em seu *Pugio Fidei*, como “*magnus rabinus apud judaeos*”. Conhecia também o árabe e a cultura islâmica contra a qual escreveria pequena parte de seus *Diálogos*. O fato é que Pedro Alfonso renegou o judaísmo e se converteu ao cristianismo, sendo batizado na catedral de Huesca, reino de Aragão, por volta de 1106. Mais tarde deixou a Espanha, abrigoando-se na França e na Inglaterra. Os *Diálogos* de Pedro Alfonso constituem, assim, uma fonte muito especial, entre as utilizadas por frei Francisco Machado, uma vez que o ex-rabino andaluz não pertenceu à escola polemista inaugurada na Península pela iniciativa do abade cluniacense, Pedro, o Venerável, no mesmo século XII.

Outro autor mencionado por Francisco Machado é o moralista cristão Santo Antonino (1389-1459). Dominicano, ingressou na Ordem dos Pregadores em 1405, na qual ocupou prioratos em diversos conventos e seguiu carreira eclesiástica, alcançando o posto de arcebispo de Florença, em 1446. Autor de vasta obra e militante da Igreja, seria canonizado pelo Papa Adriano IV, em 1522. Deste florentino, frei Machado consultou os escritos sobre os erros dos “infiéis sarracenos”, incluídos no “*titulus undecimus*” do sexto capítulo da quarta parte da sua obra denominada *Summa Theologica*, escrita entre 1440-1454.^[48] Além desses, frei Machado ainda se refere ao texto *Mahumetis*

^[47] *Ibidem*, p. XXXII.

^[48] ANTONINO, Santo. *Summa Theologica*. Venezia: Nicolas Jenson, 1477-1480, 4ª parte. Ver também GRAN ENCICLOPEDIA RIALP. Madrid: Ediciones RIALP, 1981, t. II.

vita, décimo capítulo do livro de Jacobus Philippus de Bérgamo ou Thiago Filipe de Bérgamo, *Supplementum Chronicarum*, publicado no século XV, o qual teve uma expressiva difusão em Portugal na fase de incunábulo.^[49]

O texto em causa é construído a partir de três grandes eixos analíticos, a saber:

- considerações acerca da descendência dos mouros;
- considerações sobre a pessoa e a vida de Mafoma ou Mafamede, fundador da dita seita, e a origem do Alcorão;
- considerações sobre o próprio conteúdo da seita e, no entender do cisterciense, seus erros e enganosa.

Ao tratar da descendência dos mouros, apressa-se, baseado no *Gênesis*, em mostrar que descendiam os mouros não de “Sarrah” ou Sara, esposa legítima de Abraão, mas de “Aguar” ou Agar, escrava e sua concubina, mãe de “Hismael”, e nisso retomava argumento presente nos textos anti-islâmicos desde a Alta Idade Média, a exemplo da *Crónica Profética* redigida no reinado de Alfonso III (866-911), além de repetidos com eloquência em escritos como os de Álvaro Pais, *Speculum Regum*, datado da década de 1340. Frei Machado conta a história da presumida infertilidade de Sara, da adoção de Ismael e posterior rejeição quando do nascimento de seu próprio filho, Isaac. Seu esforço é no sentido de, recusando a denominação de *sarracenos* (derivado de Sarrah), e insistindo na denominação de *aguarenos*, demonstrar a origem adúltera da linhagem muçulmana.^[50] Ismael, filho adulterino e “patriarca” da linhagem moura da Mauritânia, seria a primeira evidência de engano no sangue dos futuros seguidores de Mafoma. Está-se diante, uma vez mais, do ideal de pureza de sangue que marcaria a mentalidade inquisitorial ibérica.

^[49] PHILIPPUS DE BERGAMO, Jacobus. *Supplementum Chronicarum*. Venezia: Bernardino Rizzo, 1490, p. 157.

^[50] MACHADO, Fr. Francisco. *Capítulo unico ou hum soo que demostra como hos mouros vivem errados obedecendo ao seu Alcorão no qual a seyta de Mafamede esta escrita*. Códice 6747, anexo, p. 59-60.

Mas este é apenas o singelo início da detração que frei Machado move contra os seguidores do Islão. No segundo passo, dedica-se a biografar a pessoa de Maomé. Aponta, de início, sua origem social, negando sua pobreza e realçando ter sido filho “dum fidalguo gentio” e de certa mulher hebreia da geração de Ismael. Frei Machado, avançando na desqualificação do inimigo, insistia em que Maomé possuía origem na riqueza e na geração bastarda de Agar.^[51]

Acrescentando suas desconfianças quanto ao caráter do Profeta, a exemplo do que fizeram e faziam diversos cronistas e polemistas, frei Machado o qualifica como “astuto e saguaz” por ter ambicionado tornar-se, além de mais rico, “Rei e sôr dos Arabes”. Tudo isto por ter Maomé presumidamente arquitetado unir-se a uma rica e nobre viúva de nome Cadidja, tornando-se então “riquíssimo e poderoso”, nas palavras do frei.^[52] Além de ambicioso e premeditado, Maomé seria “ipócrita” e “falso” ao ter recitado no Alcorão que Deus lhe dissera “orfão foste e eu te tirei do erro em que andavas e te fiz rico”. Falso “profeta”, diz frei Machado, porque se dizia “pobre” quando sempre fora abastado e, apesar de órfão, criado por um seu tio chamado “Manephio”, com o qual adorava ídolos, antes de receber a famigerada revelação.^[53]

Sendo estas, para frei Machado, a origem dos mouros e da própria pessoa de *Mafoma*, a “seita islâmica” não poderia ser senão um engano e mesmo uma heresia. A prova deste mar de erros estaria na própria concepção do Alcorão. Na origem da lei escrita estaria um complô reunindo o que chama de “grande ipocrita Mafamede” e “três malditos hereges imiguos de xpõ”, a saber, um seu companheiro da Antioquia, seguidor da seita dos jacobitas, cristão herege, portanto, e dois judeus residentes na Arábia, Abdias e Chabalahabar.^[54] “Quatro antixpõs”, portanto, teriam urdido a lei que fazia de Maomé um

[51] *Ibidem*, p. 60.

[52] *Ibidem*, p. 60-61.

[53] *Ibidem*, p. 60.

[54] *Ibidem*, p. 61.

profeta mandado por Deus para reinar sobre os “arabes idolatras e lavradores simplices”^[55], idiotas e boçais “sem leis e sem modo de viver”^[56]. Aos três Mafamede teria convencido por meio de sua sagacidade para o mal, eloquência e astúcia. Na escritura da lei alcorânica, a que chama de “maldito infernal Alcorão”, feita após a morte do “falso profeta”, atuaria outro grupo do que chama de “hereticos” e “infernãos”, a saber: “João Antiochense, Sérgio, arriano grande heretico” e que aparece nas tradições islâmicas como o monge Bahira e “hum judeu grande astrologo” não nomeado.^[57]

Fruto da urdidura de tamanha plêiade de hereges e infiéis, incluindo jacobitas, arianos e mesmo judeus, o Alcorão não poderia ser senão uma lei má. Segundo frei Machado, não passava de uma composição de coisas da lei cristã e da lei mosaica, do que resultaria um arremedo diabólico do judaísmo e do cristianismo nas suas mais torpes versões, ariana e jacobita.

É óbvio que frei Machado se mostra incansável na desqualificação dos preceitos alcorânicos que se permite examinar. Desqualificou as abluções obrigatoriamente precedentes às cinco orações diárias, ordenadas pelo “perro e cão” Maomé, alegando que tal lavagem não limpava as imundícies da alma, senão as exteriores, chegando mesmo a dizer que as “lavagens árabes” eram inspiradas pela deusa do amor pagão, a célebre Vênus – reeditando, nessa passagem, certos juízos que, em textos mais antigos, tendiam a “paganizar” o islamismo.^[58] Desqualificou o jejum anual, o conhecido *Ramadã*, porque, depois de se absterem de comer e manter relações sexuais durante o dia, lançavam-se os mouros, aguilhoados por esta “diabólica lei”, a todos os pecados da carne, quer os alimentares, quer os sexuais, deleitando-se à farta, pela noite afora, com suas mil mulheres – e

[55] *Ibidem*.

[56] *Ibidem*, p. 66.

[57] *Ibidem*, p. 61. Ver também VERNET, Juan. *Mahoma*. 2. ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1993, p. 29.

[58] MACHADO, Fr. Francisco. *Capítulo unico ou hum soo que demostra como hos mouros vivem errados obedecendo ao seu Alcorão no qual a seyta de Mafamede esta escrita*. Códice 6747, anexo, p. 62.

nisso reeditava estereótipos tradicionais que atribuíam aos mouros uma lascívia incontrollável e torpe.^[59] Desqualificou a peregrinação a Meca, a começar pela própria Meca, dizendo que não era sagrada, e sim, outrora, abrigo de ídolos, saturnos e mercúrios, negando sua construção por Adão, sua restauração por Abraão, e afirmando ser tal preceito “mentiras e fingimentos” para dar trabalho e fadiga aos “misquinhos” mouros, sem qualquer refrigério para suas almas.^[60] Desmereceu, para não dizer que distorceu, a obrigação islâmica a que todos seguissem a lei de Mafamede, mesmo que infiéis, alegando que a Igreja Católica não constrangia quem quer que fosse a seguir o cristianismo e tolerava que “judeu e mouro” seguissem o que lhes haviam ensinado desde “pequeno”.^[61] Desmereceu a poligamia masculina muçulmana, negando haver qualquer limite no número de mulheres que cada um havia de ter e acrescentando que nenhuma interdição, neste ponto, estorvava a lei de Mafoma.^[62] Desqualificou, enfim, diversas prescrições islâmicas no campo ético-moral, alimentar e muitos outros, afirmando ser tudo cópia da lei mosaica que, lembra frei Machado, já os cristãos haviam adotado no que lhes parecia verdadeiro e santo.^[63] Frei Francisco Machado esmerou-se, assim, em desqualificar os preceitos alcorânicos, insistindo em que o Profeta anunciava para seus seguidores um autêntico “paraíso terreal”, horto com muitas fontes e frutos deliciosos, cadeiras perpétuas sempre sem frio, calor, fome ou sede, todos servidos por Anjos, a modo de copeiros, e também por virgens “formosas e especiosas” com as quais haveriam de se deleitar *ad perpetuam*. O paraíso terreal que o cisterciense via no Islão era, como rezava a tradição polemista anti-islâmica, um misto de “carne e sensualidade”, sendo os árabes não só “luxuriosos, mas grãdes comedores e guargãtões”.^[64]

^[59] *Ibidem*, p. 62-63.

^[60] *Ibidem*, p. 63.

^[61] *Ibidem*, p. 64.

^[62] *Ibidem*, p. 64.

^[63] *Ibidem*, p. 64-65.

^[64] *Ibidem*, p. 65-66.

Frei Machado conclui seu *Capítulo unico* exortando os senhores de cativos e serviçais mouros a batizarem seus servidores tornando-os *cristãos-novos de mouros* ou, quando batizados, cuidarem para que seguissem a verdadeira fé de Cristo, seja por ameaças de “boas palavras”, seja por meio de edificantes exemplos.^[65] Mas talvez não seja este, embora importante, o aspecto essencial que tenciono ressaltar na presente análise.

Haveria, sem dúvida, muito mais a dizer e acrescentar sobre o texto de frei Machado, incluindo as distorções etno-históricas por ele efetuadas nas descrições dos muçulmanos, a começar pela indistinção entre mouros e árabes, a origem judaica de Mafoma, a classificação da sociedade árabe como predominantemente agrícola no tempo de Maomé, sua ignorância de que os gregos chamavam os árabes de “sarakênnoi”, em latim “saraceni”, o que resultou na palavra “sarracenos”, pois eram chamados “árabes scenitas” – os árabes que viviam debaixo da tenda (em grego *skênê*) – e outras mais.^[66]

Não pode, no entanto, passar sem registro a sua crítica à intolerância islâmica em matéria de conversões, quando, conforme veremos no próximo capítulo, Portugal havia, pelo decreto de D. Manuel, em 1496, obrigado judeus e mouros a adotar o cristianismo, dando origem às comunidades de cristãos-novos e mouriscos, respectivamente, esses últimos aumentados pelas levas de cativos muçulmanos oriundos da expansão portuguesa no além-mar.

O propósito de frei Francisco Machado era, a exemplo do que fizera com os cristãos-novos de judeus, texto majoritário do seu *Espeelho*, estigmatizar e desqualificar os “cristãos-novos de mouros”, fornecendo assim um valioso documento lusitano que, nos anos quinhentos, ilumina o pensamento português acerca da alteridade. A propósito, Tzvetan Todorov sugeriu que examinar as atitudes de uma dada sociedade em face da alteridade implica contemplar três eixos

^[65] *Ibidem*, p. 67.

^[66] RODINSON, Maxime. *Maomé*. Lisboa: Caminho, 1992, p. 31.

de observação: 1) os julgamentos de valor; 2) as ações de aproximação ou de distanciamento em relação ao outro; e 3) o processo de conhecimento ou de ignorância do outro, processo de natureza epistêmica.^[67]

No caso do cisterciense, os juízos de valor são sempre, quase sem exceção, juízos detratores. Mouros ou árabes merecem, nos três passos de seu texto, o estigma do frei. Primeiro pelo sangue, pois resultavam de uma linhagem adúltera e concubinária; segundo, pela própria pessoa do Profeta, um consumado embusteiro que se forjara “Profeta de Deus”; terceiro, pela própria concepção e teor do Alcorão, lei urdida por hereges de vários matizes e composta de preceitos execráveis. Quanto ao segundo eixo de Todorov, nosso frei revelava e buscava realçar as sensíveis diferenças entre o cristianismo e o islamismo, frisando a veracidade e superioridade do primeiro. Não obstante, comparou o tempo todo os três grandes monoteísmos, o que não deixa de sugerir certa consciência sobre a grande familiaridade que no fundo havia historicamente entre o cristianismo, o judaísmo e o Islão. A consciência dessas proximidades não foi suficiente, porém, para que chegasse a conhecer o Islão – e aqui entramos no terceiro eixo de Todorov, o epistêmico. Frei Machado fez, no fundo, uma caricatura do islamismo, muito inspirado no que os autores medievais haviam escrito sobre o Islão nas Crônicas da Alta Idade Média, no tempo das Cruzadas e da Reconquista e na polêmica que se difundira desde o século XII, na Península, adensando-se nos séculos XV e XVI. Preocupado, porém, em estigmatizar um dos inimigos da Igreja que habitava solo cristão e, aliás, não tardaria a ser bastante perseguido pela Inquisição Portuguesa.

Escrevendo contra mouros e judeus em 1541-1542, frei Francisco Machado esposava, sem hesitação, as inquietações do reinado de D. João III e do recentíssimo Tribunal do Santo Ofício. Para os ju-

^[67] TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 183-198. Ver também os seguintes trabalhos do autor: TODOROV, Tzvetan. *As morais da história*. Mira-Sintra: Mem Martins: Publicações Europa-América, 1992; e TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

deus, transformados em cristãos-novos, escreveu um *Espelho*, que, como bem lembra o dicionarista Moraes e Silva, podia ser também “um objecto que serve de documento moral, ou de cuja contemplação se tira documento, escarmento, aviso”.^[68] E muitos *Espelhos* foram de fato escritos no Portugal desses séculos. Para os mouros escreveu tão somente um “Capítulo”. Mas era “Capítulo” do *Espelho* e “espelho do Inimigo”.

^[68] SILVA, António de Moraes e. *Dicionário da Língua Portuguesa*. 2. ed. Lisboa: Typographia Lacér-dina, 1813, v. 1.



CAPÍTULO II

SER MOURISCO NO
PORTUGAL QUINHENTISTA

{ يَا }

*Sobre quem renega a Deus depois da sua profissão de fé –
exceptua-se quem foi forçado, mas cujo coração está firme na fé .*

(ALCORÃO, cap. XVI, vers. 106)

1. O problema mourisco na Península Ibérica: conceitos, identidades, perfis

Traçamos, no capítulo anterior, um panorama geral da literatura antimuçulmana e anti-islâmica produzida na Península Ibérica desde a Alta Idade Média, a primeira gestada sobretudo na crônica da Reconquista, a segunda na literatura polêmica. Foi no contexto destas manifestações que se produziram as imagens mais convencionais do mouro e do sarraceno, também chamado de agareno ou islamita, como infiel, impudico e inimigo de Deus, quer por seguir as leis de Mafamede, quer por hostilizar a cristandade.

No entanto, qualquer aproximação com o tema específico de nossa investigação depende, necessariamente, de algumas definições vocabulares, a um só tempo conceituais e históricas. Isto porque, embora na vida cotidiana do século XVI as palavras *mouro* e *mourisco* fossem tratadas como sinônimos, são conceitos muito diferentes. Mouro, como vimos, tornou-se um sinônimo de muçulmano. Filologicamente, muçulmano deriva do árabe *muslim*, isto é, “aquele que se submete” ao Islão. Mouro, por sua vez, refere-se em particular aos berberes da Mauritânia, depois islamizados, que também integraram as invasões sarracenas na Península Ibérica. O clérigo cordovês a quem se atribui, ainda no século VIII, a *Crónica Moçárabe*, foi dos primeiros a utilizarem o termo *mouro* como sinônimo de muçulmano, embora identificasse com nitidez a especificidade étnica dos norte-africanos islamizados.

Historicamente, o esfacelamento da hegemonia muçulmana na Península e o avanço da Reconquista criaram realidades novas, pois, em numerosas partes, comunidades mouras ou muçulmanas permaneceram sob domínio cristão, preservando, por mercê régia, sua religião, costumes e identidade cultural. Eis a origem dos *mudéjares*, palavra derivada do árabe *muddajan* ou *ahl al-dajn* que significa

“aquele a quem se permite que fique”.^[1] De fato ficavam estas comunidades sob domínio dos reis cristãos mediante o pagamento de tributos acordados com as autoridades *mudéjares*, condição *sine qua non* para sua permanência em território da cristandade. Embora os *mudéjares*, enquanto comunidade étnico-religiosa, tenham surgido ao longo da Baixa Idade Média, o uso do termo parece ter sido mais tardio. Há quem afirme que a vulgarização do vocábulo data de 1571 – o que não se sustenta, pois, em pleno reinado de Felipe II, o quadro das populações de origem muçulmana havia se modificado completamente. Álvaro Galmés de Fuentes nos fornece datas mais confiáveis para os primeiros registros da palavra, mencionando a *Crónica del Condestable Lucas de Iranzo*, de 1462, e diversos documentos dos reis católicos, como certo diploma de 1471, no qual se aludia a “muchos moros y moras mudéjares destes reinos”.^[2]

Percebe-se que as palavras mouro e *mudéjar* pertenciam ao mesmo campo semântico, embora a primeira aludisse mais ao infiel e inimigo – ao menos na linguagem oficial – e a segunda, aos que se haviam submetido. Vocábulo reservado à definição de uma comunidade específica, o termo *mudéjar* ampliou com o tempo seus significados, sendo utilizado para qualificar as manifestações culturais deste grupo, a exemplo de “arte *mudéjar*” ou “literatura *mudéjar*”.

O chamado problema mourisco e a própria palavra pertencem a outro contexto, a saber, o da conclusão da Reconquista com a tomada de Granada, em 1492. Após inúmeras negociações, que tiveram Granada como seu foco principal, o decreto de Isabel, a Católica, datado de 1502, sob a inspiração do cardeal Ximenez de Cisneros, obrigou à conversão forçada dos muçulmanos ou *mudéjares* da Espanha. Instalou-se, a partir de então, o problema mourisco no reino hispânico, o qual só seria definitivamente resolvido entre 1609 e 1614,

[1] MACHADO, José Pedro. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 3. ed. Lisboa: Livros Horizonte, 1977, v. 4, p. 176.

[2] GALMÉS DE FUENTES, Álvaro. *Los moriscos*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1993, p. 14.

com a expulsão geral dos mouriscos espanhóis. Com efeito, a palavra mourisco está intimamente relacionada a estes acontecimentos. Etimologicamente o termo deriva da junção do substantivo mouro com o sufixo latino *iscus*, que veio a designar “o que procede ou tem procedência de mouro”.^[3]

Míkel de Epalza sublinha que a palavra *morisco* se refere exatamente aos muçulmanos espanhóis obrigados à conversão no século XVI. Segundo Epalza o termo, do ponto de vista religioso, foi muitas vezes utilizado, em documentos oficiais, como sinônimo de *cristianos nuevos de moros*, mas seu sentido é claro: “son moriscos los musulmanes hispánicos obligados a bautizarse y a ser cristianos en la sociedad española de los siglos XVI-XVII”.^[4]

Miguel Angel de Bunes nos auxilia ainda mais na definição do termo *morisco*, ao acrescentar que sob esta palavra, surgida após o mencionado decreto de 1502, se abrigavam diferentes grupos. Em primeiro lugar, aludia aos mouriscos da Coroa de Aragão, seja os camponeses assentados nas zonas férteis do vale do Ebro, seja os camponeses da região de Valência. Em segundo lugar, os mouriscos castelhanos, descendentes dos antigos *mudéjares* que, segundo o autor, estariam mais assimilados à sociedade cristã. O último grupo estaria formado pelos mouriscos andaluzes, que continuaram a viver em seus lugares de origem mesmo depois da conquista de Granada pelos reis católicos, população que, segundo o autor, era eminentemente muçulmana em seus costumes, crenças e formas de vida.^[5]

Independente da maior ou menor assimilação à sociedade cristã – presumidamente mais acentuada entre os *mudéjares* de Castela *la Vieja*, ou menos nítida entre os mouriscos granadinos –, o fato a sublinhar é que os mouriscos da Espanha eram, do ponto de vista

[3] *Ibidem*, p. 22-23.

[4] EPALZA, Míkel de. *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1994, p. 16.

[5] BUNES IBARRA, Miguel Angel de. *Los moriscos en el pensamiento histórico: historiografía de un grupo marginado*. Madrid: Cátedra, 1983, p. 13-14.

institucional, herdeiros dos *mudéjares* – aqueles aos quais se permite que fiquem – e, do ponto de vista religioso, ao menos oficialmente, eram cristãos batizados.

No caso da Espanha, não obstante a conversão forçada iniciada em 1502, foram tratados com mais tolerância que os judeus, obrigados a se converterem em 1492 ou a deixarem o reino, sendo tais conversos os réus preferenciais da Inquisição Espanhola desde a sua criação, sob a alçada dos reis católicos, em 1478, até as primeiras décadas do século XVI.^[6] No caso de Portugal, o problema mourisco propriamente dito se iniciou em 1496, quando, por decreto del rei D. Manuel, foram expulsos ou obrigados à conversão todos os judeus e mouros forros do reino, sob pena de morte e confisco de bens.^[7]

Mas a grande questão, à época, dizia sem dúvida respeito aos judeus, nem tanto por causa das comunidades judaicas que viviam nas aljamas portuguesas desde o período medieval, senão em razão da entrada de milhares de judeus espanhóis expulsos da vizinha Espanha, em 1492. Motivado por razões de Estado, incluindo sua pretensão matrimonial em relação à infanta castelhana, D. Manuel, ascendendo ao trono, em 1495, deixou-se levar pelas pressões e decretou a conversão forçada de todos os infiéis do reino.

Vale ressaltar que tanto as pressões da Espanha sofridas por D. Manuel, como as motivações internas que o levaram a promulgar o edito de expulsão diziam respeito fundamentalmente aos judeus, inclusive porque, no caso espanhol, o problema mourisco só seria delimitado com nitidez após 1502. As insondáveis razões que levaram D. Manuel a estender para os mouros – os *mudéjares* portugueses, os mouros forros de que fala o decreto – as medidas pensadas fundamentalmente para os judeus é algo difícil de detectar, sobretudo se lembrarmos a tradição mais tolerante de Portugal em face das mino-

[6] DEDIEU, Jean-Pierre. Los cuatro tiempos de la inquisición. In: BENNASSAR, Bartolomé (org.). *La inquisición española*. Barcelona: Crítica, 1981, p. 13-40.

[7] ORDENAÇÕES MANUELINAS. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, Livro II, Título XLI, p. 212-214.

rias religiosas comparativamente à Espanha. Voltaremos ao assunto oportunamente. Aliás, mesmo após o decreto de expulsão, aplicado de fato em 1497, os cristãos-novos portugueses – os judeus *batizados em pé* – continuaram a gozar de certa liberdade religiosa e proteção real.^[8] Isto perduraria até o meado do século seguinte quando, já no reinado de D. João III, seria instalada a Inquisição Portuguesa. De maneira que, no caso português, deu-se a conversão forçada de judeus e mouros sem que, contudo, ficassem eles sujeitos a qualquer inquisição, ao contrário da Espanha, onde, antes de se proceder à conversão forçada de judeus, em 1492, ou de mouros, a partir de 1502, já se havia instalado o poderoso Tribunal do Santo Ofício desde os anos 1470.

Seja como for, também os *mudéjares* portugueses, doravante chamados, na linguagem oficial de *cristãos mouriscos*, *cristãos-novos de mouros*^[9] ou, mais vulgarmente, de *mouriscos*, passaram a gozar de certa proteção nos tempos manuelinos. Maria Filomena Barros afirma, a propósito, que os *mudéjares* que ficaram em Portugal após 1497 puderam conservar seu nome original, foram poupados dos trâmites da conversão e foram mesmo contemplados com privilégios. A autora menciona, à guisa de exemplo, o caso de Ali, “mouro forro que detinha umas tendas de olaria, das quais pagava 36 rs ao soberano”, ou de Mafamede Láparo e sua mulher Zoaira, que puderam manter sua vinha no Azambujeiro enfiteuta ao soberano sem pagar nada por isto “poys el rey lhe quytou ho foro em sua vida”.^[10]

Apesar da tolerância do rei para com diversos *mudéjares* portugueses, diz-nos a citada autora que grande parte deles, senão a maioria, deixou o reino. Aliás, as “aljamas e moros del reyno de Portugal” solicitaram permissão aos reis católicos para se assentarem no reino

[8] LIPINER, Elias. *Os baptizados em pé: estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal*. Lisboa: Vega, 1998.

[9] ORDENAÇÕES MANUELINAS, *op. cit.*, Livro V, Título LXXXII, p. 244-246.

[10] BARROS, Maria Filomena Lopes de. *A comuna muçulmana de Lisboa: séculos XIV e XV*. Lisboa: HUGIN, 1998, p. 155.

vizinho, no que tiveram êxito. Em resposta ao pedido dos *mudéjares* portugueses, datada de abril de 1497, Fernando e Isabel outorgaram

liçençia e facultad para que vosotros e vuestras mugeres e fijos e omes e criados e com vuestras haciendas podais entrar e estar e bivar en estos dichos nuestros reinos e señorios todo el tiempo que quisierdes e por bien tovierdes e, si quisierdes salir dellos, lo podades fazer e sacar todos los bienes que en ellos tavierdes a los reinos e partes e logares a donde vosotros quisierdes, syn que en ello vos sea posto nin mamdado poner enbargo nin inpedimento alguno, con tanto que no podays sacar ni llevar fuera destos nuestros reinos oro ni plata ni las otras cosas por nos vedadas.^[11]

A maioria dos *mudéjares* portugueses foi, possivelmente, engrossar a já numerosa comunidade *mudéjar* espanhola, destinada a se tornar mourisca no século seguinte. Portugal ficou praticamente sem a sua tradicional comunidade *mudéjar*, e a própria Mouraria de Lisboa sofreu, a partir de então, um processo de progressivo desmantelamento, com os edifícios públicos da comunidade doados ao Hospital de Todos-os-Santos, a exemplo da mesquita grande, da cadeia e das lápides do almocavar – o cemitério islâmico. Paradoxalmente, enquanto os judeus da Espanha em grande parte se refugiavam em Portugal, onde seriam convertidos à força por D. Manuel, os *mudéjares* portugueses passavam à Espanha, onde também seriam, no século XVI, convertidos à força pelos reis católicos que os abrigaram.

O maior paradoxo de todos, no entanto, reside, porém, em que o problema mourisco em Portugal, inaugurado em 1496-1497, deslanchou exatamente quando o reino perdeu sua tradicional comunidade *mudéjar*, o que nos leva à importante questão de saber qual era, afinal, a população de origem muçulmana que ali veio a ser considerada como mourisca.

Este é um ponto-chave de nossa investigação, em especial porque contribui para elucidar a enorme diferença que de fato havia en-

^[11] *Ibidem*, p. 156-157.

tre os mouriscos da Espanha e de Portugal. No caso espanhol, como vimos, eram descendentes dos antigos *mudéjares* dos vários reinos hispânicos, acrescentados, no final do século XV, pelos muçulmanos de Granada e pelos contingentes de *mudéjares* lusitanos a que fizemos menção. No caso português, como comprovaremos ao longo do presente capítulo, os mouriscos eram estrangeiros de várias procedências, sobretudo da região magrebina, que vinham ingressando em Portugal, na condição de escravos, em meio à expansão marítima.

O marco desta diáspora muçulmana em Portugal é, sem dúvida, a tomada de Ceuta, em 1415, seguida da expedição a Tânger, em 1437, e sobretudo dos feitos de D. Afonso V, o *Africano*, com a tomada de Alcácer Ceguer, em 1458, Arzila e Tânger, em 1471, ano da fundação do Reino do Algarve de Além-Mar, marco institucional da presença portuguesa na África.^[12] Mais tarde, após a circum-navegação da África, já no reinado de D. Manuel, Portugal chegaria à Índia, alargando para o Oriente seu vasto império ultramarino.^[13] Da África, especialmente do Marrocos, vinham mercadorias diversas, negociadas nos portos de Safim e Azamor onde os portugueses estabeleceriam praças militares, como também o fariam em Mazagão. Da Índia, viariam as cobiçadas especiarias, no comércio garantido pela rede militar de Goa ou Diu. Mas tanto do norte da África como do Oriente, viariam também escravos, em sua maioria muçulmanos, principal fonte dos mouriscos do reino, com destaque para os magrebinos.

A especificidade da comunidade mourisca portuguesa foi muito bem percebida por Ahmed Boucharb, autor de estudo pioneiro sobre o assunto.^[14] Boucharb insistiu na necessidade de buscar-se uma definição própria para o conceito de mourisco aplicável ao caso português, considerando a enorme diferença das comunidades ditas

[12] FARINHA, António Dias Norte de África. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (orgs.). *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998, v. 1, p. 118-136.

[13] CHAUDHURI, Kirti. O estabelecimento no oriente. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (orgs.). *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998, v. 1, p. 163-191.

[14] BOUCHARB, Ahmed. *Les crypto-musulmans d'origine marocaine et la société portugaise au XVI^e siècle*. 1987. Thèse (Doctorat d'Etat ès-Lettres) – Université Paul-Valéry, Montpellier, 1987. 3 vols.

mouriscas de Portugal e Espanha. Isto porque, em Portugal, o termo não se aplicava àqueles que ali haviam nascido, como em geral ocorria no caso hispânico, mas tinha utilização mais ampla, aludindo a “tous les Musulmans convertis au Christianisme et vivant sur le sol portugais, fusset-ils d’origine étrangère”^[15] – o que, vale acrescentar, era o caso da maioria. O mesmo se poderia dizer para o caso das Canárias, como nos sugere Louis Cardaillac, onde o termo mourisco aludia sobretudo aos originários do norte da África ou da África Negra, de maneira que, para o autor, não se aplicaria ali o “sentido peninsular do termo”^[16] – entenda-se, o sentido hispânico.

Retornando ao caso português, Boucharb considera, no entanto, que a heterogeneidade étnica dos mouriscos de Portugal – magrebins de várias procedências, indianos, turcos e negros jalofo – é um traço complicador para a generalização do conceito e mesmo para um estudo de conjunto sobre os mouriscos do reino. Considera Boucharb que esta população tinha de comum uma distante consciência de pertencimento à *Umma*, isto é, a comunidade do Islão. Isto o levou a somente reservar a expressão mourisco – de resto habitual nos papéis da Inquisição – nos casos em que tal “consciência” se fez presente, ultrapassando as diversidades étnicas. Também por esta razão, Boucharb optou por estudar somente o grupo dos magrebins, que compunham a maioria da comunidade mourisca de Portugal, com especial ênfase nos marroquinos. Embora, como veremos, Boucharb duvide muito da importância da fé islâmica entre estes “mouriscos”, adota a expressão “crypto-musulmans d’origine marocaine” para designá-los, em vez do termo mouriscos.^[17]

Em nosso caso, embora de pleno acordo quanto às diferenças entre os mouriscos espanhóis e os que entraram em Portugal ao longo dos séculos XV e XVI, manteremos a expressão mourisco como referência conceitual de análise. O conceito português de mourisco,

[15] *Ibidem*, v. I, p. 6.

[16] CARDAILLAC, Louis. *Les morisques et l’inquisition*. Paris: Publisud, 1990, p. 323.

[17] BOUCHARB, 1987, v. I, p. 10-11.

presente na documentação inquisitorial, “alargava as fronteiras da nacionalidade e reconsiderava a questão da obrigatoriedade do batismo em relação ao conceito espanhol de mourisco, imprimindo-lhe cunho mais religioso do que étnico”.^[18] No caso português, a obrigatoriedade do batismo, desde o decreto de D. Manuel, somente se impunha aos muçulmanos forros, e de fato se aplicou muito mais aos ex-cativos oriundos da expansão atlântica do que aos antigos *mudéjares* do reino.

Portanto, o conceito de mourisco por nós adotado para o caso português difere muito do conceito utilizado pelos historiadores dedicados aos *moriscos* espanhóis. Se para eles, os mouriscos eram os descendentes de *mudéjares* nascidos na Península Ibérica, em nosso caso entendemos que o termo mourisco abrangia muçulmanos de origem diversa, batizados no cristianismo, inclusive os nascidos em Portugal. Na prática, como veremos, a maioria era mesmo estrangeira, sobretudo do norte da África, ao contrário dos mouriscos espanhóis, entre os quais predominavam os nascidos na Península.

Do ponto de vista institucional, a obrigatoriedade do batismo era essencial, desde 1496-1497 somente para os forros, embora, como veremos adiante, um número crescente de escravos de origem muçulmana buscava a conversão, passando a integrar a comunidade do reino. Mas podiam, nesse caso, passar largo tempo como muçulmanos, apesar da desorganização progressiva das instituições religiosas islâmicas em Portugal depois de 1497. O ânimo desta “tolerância manuelina”, no fundo apoiante dos interesses escravistas do reino, era manter este contingente de cativos muçulmanos disponível para o tráfico com o norte da África. Isto porque os alfaqueques, que não raro resgatavam os cativos muçulmanos de Portugal, somente o faziam no caso de eles não estarem batizados. Do ponto de vista dos escravos muçulmanos em terras lusitanas, retardar o batismo talvez

^[18] RIBAS, Rogério de Oliveira. O Islam na diáspora: crenças mouriscas em Portugal nas fontes inquisitoriais quinhentistas. *Revista Tempo*, v. 6, n. 11, 2001, p. 47.

mantivesse acesa a chama de serem resgatados pelos alfaqueques e assim retornar à “terra de mouros”.^[19] Ou, por outro lado, ingressar na comunidade cristã poderia facilitar a obtenção da alforria do próprio Portugal.

De todo modo, dos mouros que, cativos ou forros, entraram em Portugal ou dele saíram ao longo do século XV, pouco se pode dizer ou examinar em detalhe. É mesmo difícil saber ao certo o que se passou com parte desses mouriscos após a conversão forçada de 1497, uma vez que ela não foi imediatamente seguida pelo estabelecimento da Inquisição. Afinal, é nos papéis da Inquisição que se encontram registradas centenas de experiências individuais de mouriscos em terra lusitana.

2. Os mouriscos de Portugal: dimensão da amostragem

Se não podemos conhecer de perto, com a desejável riqueza de detalhes, a população moura do reino português ao longo do século XV – século da expansão marítima –, o quadro felizmente é bem outro no que toca à população mourisca do século XVI. Em razão do estabelecimento da Inquisição em Portugal entre 1536 e 1540 e, como vimos, da inclusão dos mouriscos como réus em potencial do Santo Ofício por práticas islâmicas, é possível alcançar centenas de mouriscos de variada procedência, status sociais diversos, ofícios igualmente vários, vivendo em condições sociais variadas, seus laços familiares, sociabilidades, tudo isto nominalmente.

Neste esforço de estabelecer uma sociologia histórica dos mouriscos do reino, trabalharemos, à guisa de amostragem, com 349 réus penitenciados por práticas islâmicas nos tribunais de Lisboa, Évora e

^[19] Sobre a instituição dos alfaqueques, cf. TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva. *O comércio dos homens: escravos e cativos: o judeu alfaqueque*. In: TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva. *Os judeus na expansão portuguesa em Marrocos durante o século XVI: origens e actividades numa comunidade*. Braga: APPACDM Distrital de Braga, 1997, p. 330-356.

Coimbra desde a década de 1540 até o ano de 1600, sendo 214 homens e 136 mulheres. Vale dizer que se trata tão somente de uma amostragem, dado que, para além dos mouriscos efetivamente penitenciados pela Inquisição no século XVI, há nos processos, quando menos, a indicação de dois, três ou mais mouriscos que ali figuram como testemunhas, parentes dos acusados, amigos ou inimigos, enfim, uma enorme quantidade de mouriscos cujos dados são, evidentemente, menos completos, ou mesmo escassos, se comparados com os dados sobre os réus. Não seria exagero afirmar que os mouriscos citados nominalmente nesses processos alcançassem o número de quatro ou cinco vezes mais, em média, do que o número de sentenciados, de modo que, seja como acusados, seja como testemunhas, passaram pela Inquisição Portuguesa e foram por ela de algum modo registrados entre cerca de 1400 a 2000 mouriscos.

Claro está que esta é apenas uma estimativa, calcada decerto na recolha das indicações sobre mouriscos que, em média, foram registrados pela Inquisição. Por outro lado, tais números estão longe de indicar o total da população mourisca do reino ao longo do século XVI. Haveria que considerar, naturalmente, o número deles, mouriscos, que sequer passou pelo Santo Ofício, livres de acusações e de nenhum modo convocados para depor. Ou, por outra, haveria que considerar o razoável número de mouriscos processados por outros delitos de foro inquisitorial, a exemplo da sodomia, matéria que não interessou à investigação presente. Na verdade, qualquer estimativa mais consistente sobre o montante da população mourisca do reino neste século dependeria da análise de outras fontes, sobretudo as paroquiais informativas de matrimônios, batismos e óbitos, o que escaparia totalmente ao escopo do presente estudo

De todo modo, em termos de completude, nossa amostragem, além de quantitativamente expressiva, tem o mérito de abarcar a totalidade dos mouriscos sentenciados pelo crime de heresia e apostasia islâmica no século XVI, para os quais há informações mais abundantes, ainda que, em certos casos ou tópicos, também lacunosas.

3. Procedência dos mouriscos penitenciados em Portugal

A primeira questão a ser elucidada diz respeito, naturalmente, à procedência dos mouriscos em foco, sendo importante sublinhar, antes de tudo que, excluídos os 61 para os quais não há dados, nada menos que 276 ou cerca de 96% deles eram estrangeiros, naturais de diversas partes do mundo muçulmano ou da vizinha Espanha, 19, no caso (pouco mais de 6%), contra apenas 12 indivíduos ou 4% naturais de Portugal. Este dado de abertura comprova, de modo eloquente, o fato que enunciamos no item anterior, ou seja, o de que a imensa maioria dos mouriscos de Portugal resultava do processo de expansão marítima e das conquistas lusitanas no ultramar.

Semelhante evidência vê-se reforçada pelas indicações do quadro abaixo, no qual particularizamos um pouco mais o lugar de procedência ou naturalidade dos referidos mouriscos.

Quadro I – Procedência ou naturalidade dos mouriscos penitenciados no reino de Portugal no século XVI

REGIÕES	NÚMEROS	%
MAGREBE	194	67,5
ÍNDIA	033	11,5
ESPAÑHA	019	6,5
GUINÉ	015	5,2
IMPÉRIO OTOMANO	013	4,5
PORTUGAL	012	4,2
ARÁBIA	001	0,3
EGITO	001	0,3
TOTAL	288	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

Confirma-se, segundo nossa amostragem, a informação de Isabel Drumond Braga quanto ao fato de que a esmagadora maioria dos muçulmanos – para nós mouriscos – que entraram em Portugal no século XVI provinha do norte da África.^[20] Confirma-se, igualmente, a escolha acertada de Ahmed Boucharb no tocante ao estudo dos criptomuçulmanos, selecionando os de origem marroquina. De fato, eles realmente predominavam. No entanto, há que matizar ou relativizar em alguma medida esta noção de norte da África, de Magrebe ou mesmo de Marrocos quando se alude à região de procedência da maioria dos mouriscos que estavam no Portugal quinhentista. Isto equivale a dizer que tais expressões não são rigorosamente sinônimas numa região de fronteiras flutuantes e incertas, que longe estava de configurar um Estado único e consolidado.

O norte da África estava, naquele momento, fracionado em diversos reinos, dos quais, sem dúvida, os reinos de Fez e do Marrocos – ambos pertencentes ao Marrocos atual – eram os mais importantes. Ali, desde o final do século XV adquiriram importância os xarifes, em particular os da dinastia dos sáidas, que no século seguinte enfrentaram com êxito as dinastias merínida e oatácida reinantes em Fez. Se no século XV, a região norte do atual Marrocos dependia do reino de Fez, ao passo que o sul integrava-se no reino de Marraquexe, no século XVI o avanço sáida esboçaria alguma unidade territorial. A cidade mais importante do sul era Marrâkux, que os portugueses adaptariam para Marrocos, sendo o conjunto do território relativamente unificado pelos sáidas a partir de 1549.^[21] Mas nem mesmo esta unidade marroquina deve ser absolutizada, bastando lembrar os conflitos de 1576 entre Moulay Abd Al-Malik e Moulay Mohammed,^[22] nos quais interviria o malsinado D. Sebastião, derrotado em Alcácer-Quibir dois anos depois.

[20] BRAGA, Isabel Maria Ribeiro Mendes Drumond. *Mouriscos e cristãos no Portugal quinhentista: duas culturas e duas concepções religiosas em choque*. Lisboa: Hugin, 1999, p. 49.

[21] FARINHA, António Dias. *Os portugueses em Marrocos*. Lisboa: Instituto Camões, 1999, p. 37-38.

[22] TERRASSE, Henri. *Histoire du Maroc: des origines à l'établissement du protectorat français*. Casablanca: Atlantides, 1949-1950, p. 158-190.

O Magrebe, além disso, não se limitava a esses dois reinos, o de Fez e o de Marrâkux ou Marrocos, ora separados, ora ligados numa unidade precária. Em torno deles gravitavam os reinos de Beles, Túnis (na atual Tunísia), Tremecém e Suz, entidades cujo estatuto político e institucional, enquanto reinos – como nos casos de Beles e Suz –, é merecedor de controvérsia. De todo modo, não raro a bibliografia especializada refere-se a tais reinos como unidades independentes do Marrocos ou de Fez e a própria documentação inquisitorial portuguesa se lhes refere especificamente, ao identificar a procedência de muitos mouriscos.

Valeria, portanto, particularizar ainda mais a procedência desses mouriscos oriundos do Magrebe conforme se indica no quadro abaixo.

Quadro II – Procedência dos mouriscos penitenciados em Portugal oriundos da região magrebina no século XVI

REINOS MAGREBINOS	NÚMERO DE MOURISCOS	%
MARROCOS	132	68,0
FEZ	041	21,2
TÚNIS	010	5,2
TREMECÉM	007	3,6
BELES	002	1,0
SUZ	002	1,0
TOTAL	194	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

Constata-se, pois, a esmagadora maioria dos *marroquinos* entre os mouriscos penitenciados no Portugal quinhentista provenientes do Magrebe, maioria agigantada se acrescermos os oriundos do reino de Fez aos provenientes do reino de Marrâkux propriamente dito. Neste caso, o total dos provenientes do eixo Marrocos-Fez alcançaria quase 90% dos mouriscos, tudo isto, vale lembrar excluindo-se aque-

les 61 mouriscos para os quais não há dados exatos, embora sobre indícios de que vários deles eram provenientes da mesma região.

No caso dos 132 mouriscos provenientes do reino do Marrocos *stricto sensu*, muitos eram originários de Azamor e Safim, das tribos nômades de Ábida, Garbia e Xerquia, das zonas dos campos da Duquela e da Enxovia. Aliás, muitos deles se identificavam para os inquisidores como *alarves*, do árabe *al-arab*, que os escritores portugueses dos séculos XV e XVI definiam como árabes nômades, os quais viviam pelos campos em tendas de lã negra chamadas de alcaimas e que quando juntas, formavam os aduares.^[23] Entretanto, existiam outros mouriscos provenientes de áreas mais urbanas como “Al-medina, Haraos, Saavia e Medim”.^[24] É possível, somente à guisa de ilustração, identificar a procedência exata, quiçá naturalidade, dos 194 mouriscos provenientes deste fracionado Magrebe quinhentista, como indica o quadro seguinte.

Quadro III – Procedência específica dos mouriscos penitenciados em Portugal originários do Magrebe no século XVI

LOCAIS DE ORIGEM	NÚMERO DE MOURISCOS	%
AZAMOR	53	27,4
TERMO DE MARROCOS	45	23,1
SAFIM	33	17,0
TERMO DE FEZ	24	12,4
TÚNIS	10	5,1
ARGEL	07	3,6
ALCÁCER-QUIBIR	06	3,0
TETUÃO	05	2,6
TÂNGER	03	1,6
ARZILA	02	1,0

^[23] LOPES, David (ed.). *Textos em aljama portuguesa: estudo filológico e histórico*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1940, p. 75.

^[24] Arquivo Nacional da Torre do Tombo (doravante ANTT). *Inquisição de Lisboa, processos n. 10867, 10817, 1592; Inquisição de Évora, processos n. 6868 e 1265*.

BELES	02	1,0
SUZ	02	1,0
CEUTA	01	0,6
MAZAGÃO	01	0,6
TOTAL	194	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

Salta à vista, no arrolamento dessas localidades, a imprecisão de várias delas, a exemplo dos termos, seja de Fez, seja do Marrocos, ou a generalidade de algumas, como nas menções a Suz e a Beles, locais que, de fato, se confundem com os próprios reinos do mesmo nome. Imprecisões à parte, o interesse deste quadro reside, antes de tudo, no cotejamento entre localidades em que dominavam os portugueses, integrando suas “conquistas” no norte da África, e as regiões inclusas em terras de mouros. Há que constatar o notável equilíbrio entre os dois blocos regionais, ainda que Beles, por exemplo, tenha permanecido por alguns anos sob o poder espanhol. O fato é que as praças de Ceuta, Tânger, Arzila, Mazagão e, sobretudo, Azamor e Safim foram responsáveis pela remessa de cerca de 48% dos mouriscos que viviam no reino durante o século XVI, o que significa que tais cabeças de ponte portuguesas na África operavam regularmente como centros de captura de muçulmanos enviados a Portugal como cativos. Porém, vale observar que a ação portuguesa neste sentido não se circunscrevia aos sítios onde o domínio lusitano parecia mais consolidado. Basta mencionar o elevado índice de 35,5% dos mouriscos provenientes dos termos de Fez e do Marrocos – terras de mouros, como é sabido. Neste caso, os focos de captura eram possivelmente os campos da Duquela e da Enxovia, respectivamente sob a mira de Azamor e Safim, pontos de irradiação das célebres cavalgadas ou *almogaverias* praticadas na região. No caso da Duquela, por exemplo, tratava-se de

região rica em cereais, gado e variedade de frutos e legumes,^[25] contra as quais os portugueses moviam verdadeiras razias, perpetrando saques e pilhagens de mercadorias e pessoas.

Bem abaixo dos oriundos da região magrebina, pois alcançaram pouco mais de 11% dos mouriscos que entraram no reino, mas ainda assim no segundo lugar, destacaram-se os provenientes da Índia. O quadro abaixo indica a procedência destes mouriscos classificados como oriundos da Índia pelos inquisidores.

Quadro IV – Procedência dos mouriscos da Índia penitenciados em Portugal no século XVI

PARTES DA ÍNDIA	NÚMERO DE MOURISCOS	%
GOA	05	15,3
DIU	05	15,3
CHAUL	03	9,1
COCHIM	03	9,1
BISNAGA	03	9,1
BENGALA	02	6,1
DECÃO	01	3,0
MELINDE	01	3,0
CHATIGÃO	01	3,0
CORUMANDEL	01	3,0
BAÇORA	01	3,0
MACÂÇAR	01	3,0
CAMBAIA	01	3,0
BAÇAIM	01	3,0
GUZARATE	01	3,0
MANGRURE (ILHA)	01	3,0
PÉRSIA	01	3,0
JERUSALÉM	01	3,0
TOTAL	33	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

^[25] FARINHA, António Dias. *Portugal e Marrocos no século XV*. 1990. Tese (Doutoramento em História) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 1990, v. 1, p. 61-63.

No caso destes que em Portugal foram chamados de “índios mouriscos”, há que sublinhar, antes de tudo, a imprecisão da nomenclatura que, não raro, localizava genericamente “nas partes da Índia” ou “além da Índia”, regiões no fundo muito diferentes, cuja inclusão neste vasto território derivava mais de critérios políticos do que geográficos. É o caso do suposto “índio mourisco” de Jerusalém, considerado “índio” apenas porque Jerusalém então pertencia ao sultanato turco do Rum, um dos mais poderosos Estados muçulmanos da Índia no século XVI: o dos turcos-rumes. Seja como for, é digna de nota a distribuição relativamente proporcional da procedência dos “índios mouriscos” pelas diversas cidades ou reinos que, ora aliados, ora inimigos, ora portugueses, ora muçulmanos ou hindus, integravam a constelação de fortalezas, Estados ou localidades do que Luís Filipe Thomaz chamou de *rede* portuguesa no Oriente: um sistema de comunicação entre vários espaços no âmbito do Estado da Índia.^[26]

Não é de admirar que Goa e Diu se apresentem como os principais locais de procedência desses mouriscos. Goa era a “Roma do Oriente”, capital do Estado da Índia e única cidade do ultramar português que viu erigir-se um tribunal da Inquisição, ali instalado em 1560 com foro sobre todas as regiões além do Cabo da Boa Esperança. Diu, por sua vez, foi a célebre fortaleza que atravessou dois famosos cercos de muçulmanos no século XVI. Cochim, por sua vez, fora a primeira fortaleza que uma potência europeia lograra erigir nas partes asiáticas do mundo. Não é, porém, o caso de reconstituir aqui a complexa rede do que alguns chamaram de “império marítimo português”, senão de realçar que, entre turcos-rumes, abexins e outros assim chamados “índios mouriscos”, o Estado da Índia alimentou o reino português com o segundo grupo mais numeroso de penitenciados pela Inquisição por crenças islâmicas.

Da Índia cabe saltar para a Espanha, pois 6,5% dos mouriscos processados em Portugal no século XVI eram originários do país vi-

^[26] THOMAZ, Luiz Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: DIFEL, 1994, p. 208.

zinho. A procedência destes *moriscos* parece ter sido menos diversificada, conforme indica o Quadro V.

Quadro V – Procedência dos mouriscos espanhóis penitenciados em Portugal no século XVI

ESPAÑHA	NÚMERO DE MOURISCOS	%
CASTELA – VELHA E NOVA	12	63
GRANADA	07	37
TOTAL	19	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

A presença em Portugal destes *moriscos* naturais da Espanha, e típicos dela, pois descendiam dos *mudéjares*, poderá surpreender à primeira vista, uma vez que ali, como vimos, custou a se implantar uma política rigorosa contra a crença islâmica e contra os próprios *moriscos*, em contraste com a perseguição movida contra judeus e conversos desde o período dos reis católicos. Além disso, as próprias Ordenações Manuelinas proibiam expressamente a entrada em Portugal de mouros oriundos de Castela e Aragão:

que ninhuum Christão Novo que fosse Mouro sendo forro, nem ninhuum Mouro forro de Castella, ou d'Araguam, nem de quaesquer outras partes que sejam, nem venham, nem entrem em nossos Reynos, e senhorios, posto que diguam, que vem com tençam de negociar [...].^[27]

Mas, como veremos a seu tempo, a passagem dos *moriscos* castelhanos a Portugal foi circunstancial, salvo em casos excepcionais, ao passo que os *moriscos* granadinos foram para o reino vendidos como escravos no contexto dos levantes mouriscos ocorridos em Granada entre 1568-1570, com destaque para a Batalha de Alpujarras. De todo modo, este é o único caso, entre as grandes regiões de proce-

^[27] ORDENAÇÕES MANUELINAS, *op. cit.*, Livro V, Título LXXXII, p. 245-246.

dência dos mouriscos penitenciados em Portugal, que não decorre do expansionismo lusitano no ultramar.

Logo abaixo da procedência hispânica, com 5,2% das ocorrências, destaca-se uma vez mais a africana, e com isso retornamos ao escopo central de nossa análise, que vincula os réus mouriscos do Santo Ofício Português à sua condição de estrangeiros que entraram no reino em meio à expansão ultramarina. Mas se trata agora não mais da África dos xarifes, mas da África negra, em particular da Guiné. Eram todos jalofo, os quais pelo “rio Çanagá se apartão dos alarves, ficando elles ao sul do dito rio, e estes ao norte”.^[28] O rio era, portanto, a fronteira entre a terra dos mouros e o *Bilad as-Sudan*, ou seja, a terra dos negros.^[29]

Enfim, o último grande foco de procedência, responsável por cerca de 4,5% das ocorrências, era o Império Turco-Otomano, incluindo, em nossa amostragem, 13 homens e nenhuma mulher, originários das mais diferentes regiões, de Constantinopla à Anatólia, de Belgrado, futura Belgrado, na Sérvia, a Ayce, na Hungria.

4. De como chegavam os mouriscos ao reino

Considerado o fato de que a imensa maioria dos mouriscos residentes em Portugal, no século XVI, se inseria na expansão marítima e nas conquistas ultramarinas, a principal causa de sua entrada no reino residia na captura e era na condição de cativos que passavam a viver no reino. Mas dizer isto é dizer pouco, pois a variedade das lutas, bem como das relações entre guerras e tráfico de escravos, criava, neste tópico, um quadro deveras complexo.

[28] D'ALMADA, André Alvares. *Relação e descrição de Guine: na qual se trata das varias naçoens de negros, que a povoão, dos seus costumes, leys, ritos, ceremonias, guerras, armas, trajos, da qualidade dos portos, e do commercio, que nelles se faz*. Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1733, p. 1.

[29] OLIVER, Roland; FACE, J.D. *Breve história da África*. Lisboa: Sá da Costa, 1980, p. 111.

Antes de tudo, vale destacar que as guerras especificamente travadas pelos portugueses, especialmente no norte da África, constituíram uma das razões mais importantes, senão a razão fundamental, da entrada de mouros, em geral convertidos em mouriscos, no reino português. Ahmed Boucharb destaca, com razão, a forte relação entre a política expansionista de D. Manuel no Marrocos e o aumento da atividade de captura de escravos que, comprados pelos comerciantes, eram vendidos, aos milhares, para o reino. Esta é, sem dúvida, uma referência importante, sobretudo porque boa parte dos mouriscos contidos em nossa amostragem chegaram mesmo a Portugal a partir do reinado de D. Manuel. Baseado na célebre *Crónica do Felicíssimo rei D. Manuel* (1566), da lavra de Damião de Góis, Boucharb nos informa que os portugueses de Azamor chegaram a cativar cerca de 2000 mouros nos anos 1518-1519. O mesmo autor, agregando aos dados de Damião de Góis aqueles oferecidos por Luís de Souza, em seus *Anais de D. João III*, indica que foram, no mínimo, 9287 os mouros cativados no Marrocos entre 1495 e 1541. Considera, ainda, que tais números podem mesmo subestimar o total de cativeiros, na medida em que os dados somente abarcam 72 expedições num conjunto de 136 realizadas no período.^[30] Na conquista de Arzila, por sua vez, há dados, oferecidos por David Lopes, de que cerca de 5000 cativos foram feitos pelos portugueses.^[31]

Vale reproduzir os números coligidos em minúcia por Boucharb, baseados em Damião de Góis e Luís de Souza, acerca do fluxo da escravização de magrebinos entre 1495 e 1541:

[30] BOUCHARB, 1987, v. I, p. 59 et seq.

[31] LOPES, David. *História de Arzila durante o domínio português (1471-1550 e 1577-1589)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1924, p. 50.

Quadro VI – Mouros cativados no Magrebe, 1495-1541

ANOS	NÚMERO DE CATIVOS	ANOS	NÚMERO DE CATIVOS	ANOS	NÚMERO DE CATIVOS
1495	28	1513	50	1522	600
1501	180	1514	1544	1524	10
1503	110	1515	576	1525	48
1504	60	1516	55	1526	25
1505	35	1517	87	1527	74
1508	45	1518	341	1528	21
1510	20	1519	2133	1529	17
1511	697	1520	550	1541	77
1512	1199	1521	705		
TOTAL					9287

Fonte: Boucharb (1987, v. 1, p. 61).

Os dados apresentados no quadro acima não deixam dúvidas sobre a estreita correlação entre a expansão portuguesa e o aumento do cativoiro de mouros, em regra enviados ao reino para engrossar a multidão de mouriscos em Portugal. Nota-se que, apesar de Safim ter sido conquistada em 1508, o pico da escravização de mouros somente cresceu a partir de 1511, dois anos antes da tomada de Azamor (1513) e um ano antes da conquista de Mazagão (1514). É no período compreendido entre 1511 e 1519 que se situa o apogeu da escravização no século XVI, embora os números permaneçam vigorosos até 1522, para em seguida entrarem em declínio vertiginoso, jamais alcançando o ritmo e o volume do período anterior. Basta dizer que, neste espaço de 11 anos compreendidos entre 1511 e 1522, foram cativados 8537 mouros, nada menos do que cerca de 90% do total de cativos.

A escravização de mouros não derivou exclusivamente das guerras de conquista das praças que faziam o *império* português no norte da África, os chamados Algarves de Além-Mar. Ao lado delas e talvez mais importantes nos seus efeitos, figuravam as cavalgadas ou almogaverias a que nos referimos anteriormente. Expedições irra-

diadas a partir das fortalezas portuguesas visando saquear as terras de mouros, como os campos da Enxovia ou da Duquela, e certamente escravizar infiéis. O próprio pico da escravização dos anos 1518-1519 parece ter resultado de expedições deste gênero que partiram sobretudo de Azamor.

Em nossa própria amostragem encontramos numerosíssimos casos de mouros – futuros mouriscos – capturados nas tomadas de Arzila, Túnis, Mazagão, Safim e outras terras de mouros, quer nos termos de Fez, quer nos termos de Marrâkux. Entre alguns casos verdadeiramente dramáticos, encontramos o de certa Catarina Gomes, que chegou ao reino no ano de 1524, cativada pelos portugueses “em huã cavalgada omde matará seu pay e mãy”, tendo ela então 15 anos de idade. A jovem primeiro foi levada para a ilha da Madeira, cativa de um tal António Martins, que a vendeu posteriormente a Picivel Machado, nada menos do que o *aposentador* del rei D. Manuel,^[32] isto é, funcionário que, à maneira de um chefe de cerimonial, ia à frente da corte preparar sua chegada nas diversas cidades do reino.

Outra razão, até certo ponto circunstancial, da migração de mouros para o reino, mesmo no tempo em que o islamismo já era ali proibido, residiu na chamada “crise de fome” que assolou o Magrebe em 1521, decerto agravada pelas razias portuguesas, escravização massiva de homens e mulheres, além das disputas internas entre os reinos muçulmanos da região. Em muitos dos processos examinados em nossa amostragem, os réus aludiam a este flagelo, como um certo mourisco residente em Évora, que afirmou que “no tempo que ouve fome entre os mouros vierão muitos a este reino”.^[33] Alguns vinham fugindo da fome magrebina e acabavam cativos no reino de Portugal, a exemplo de João Fernandes, de alcunha “dos dedos menos”, que fora “tomado e tornado escravo de Álvaro da Luz, regatão del rei D. Manuel”.^[34]

[32] ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo n. 3564.

[33] *Idem*, *Inquisição de Évora*, processo n. 8203.

[34] *Idem*, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 8425.

Guerras de conquista, cavalgadas, fome, a estas causas juntavam-se as contendias navais entre cristãos e mouros, especialmente referidas às guerras portuguesas contra o corso muçulmano nas costas do Algarve, do que nossa documentação oferece exemplos igualmente numerosos, não só de mouros magrebins como de turcos otomanos, celebrizados, aliás pela atividade corsária no Mediterrâneo. Também as lutas intestinas no mundo muçulmano, sobretudo lutas tribais, podiam, muitas vezes, resultar no envio de cativos mouros para Portugal. Neste caso, prisioneiros de batalhas perdidas eram vendidos nas praças portuguesas e daí despachados para o reino. António Vaz foi um desses malsinados prisioneiros, capturado por mouros, ele mesmo um deles, foi vendido em Safim, levado depois para o Algarve, e mais adiante negociado para a ilha de São Miguel, nos Açores.^[35] Nem mesmo as mulheres escapavam de semelhante desdita, como foi o caso de Antónia Roboa, capturada pelos mouros nos campos da Duquela, vendida em Azamor e depois negociada em Setúbal, por volta de 1526, tendo sido adquirida por um “homem do mar” da cidade.^[36]

O caso de António Vaz ou de Antónia Roboa, mouriscos oriundos do norte da África, foi o que ocorreu com rigorosamente todos os 15 jalofo da Guiné incluídos em nossa amostragem. Pedro jalofo foi um desses homens que, feito prisioneiro em guerras tribais guineenses, acabou sendo vendido aos mouros que, por sua vez, o renegociaram com os portugueses de Arguim, e daí vendido novamente em Portugal. Arguim seria, como é sabido, um dos principais entrepostos do comércio de escravos negros nesta fase ainda inicial do tráfico atlântico, a qual absorveu e fez circular um número sobremodo expressivo de negros islamizados.

No caso dos mouriscos oriundos da Índia, pode-se dizer, sem sombra de dúvida, à luz do subgrupo de 33 penitenciados de nossa

^[35] *Ibidem*, processo n. 10857.

^[36] *Ibidem*, processo n. 6753.

amostragem, que a grande maioria chegou a Portugal na companhia de seus respectivos senhores que dali partiam para o reino na famosa carreira das Índias. Entre eles predominavam os chamados “índios mouriscos”, mas decerto o perfil etnográfico desses cativos era variado. Incluía, com frequência, os turcos-rumes da Índia, como Manuel do Mar, capturado na Índia, convertido ao cristianismo em Moçambique, sendo depois enviado a Portugal onde, cativo do rei, servia-lhe como reposteiro.^[37]

Afora as causas e motivações gerais que conduziam os mouros ao cativo e à condição de mouriscos em Portugal, nossa documentação apresenta alguns casos até certo ponto frequentes de mouros que voluntariamente se asilavam em Portugal, fugitivos de suas terras por obra de crimes e outros delitos nelas cometidos. Alguns acabavam cativos, outros permaneciam forros quando abraçavam o cristianismo, embora se deva dizer que, obviamente, a conversão ao cristianismo não implicava necessariamente qualquer tipo de alforria.

Entre os casos singulares de migração para o reino, este já localizado no século XVII, vale citar o de um certo Manuel Santiago, que quando mouro se chamava Amete, homem que,

de hum aduar em que vivia no termo de marrocos se veo com seu alcaide amud por razão de haverem pelejado contra outros mouros, pera a cidade de masagão com outros muitos mouros de sua companhia, e dahi passarão a este reino, e hy haverá, vinte e seis, ou vinte e sette annos, e depois andou embarcado servindo de grumete em navios do duque de medina sidonia, e esteve em madrid, e em barçelona levando cavalos do snõr dom duarte quando passou a alemanha, e andou vagando por todo este reino, assim antes como depois de bautizado, e foi ao brazil na primeira frota da companhia em serviço de hum mercador de setuval, mas nunca foi escravo [...].

Manuel Santiago ou Amete, verdadeiro *vagamundo* que servira à alta nobreza castelhana, a el rei de Portugal, viajara pela Alemanha,

^[37] *Ibidem*, processo n. 9234.

Catalunha, Marrocos, Brasil, nunca fora cativo, mas acabaria processado pelo Santo Ofício Português.^[38]

5. De mouro a mourisco, de escravo a forro

No já citado *Mouriscos e cristãos no Portugal quinhentista*, Isabel Drumond Braga nos oferece um sugestivo subtítulo, “De mouro a mourisco”, que muito interessa à presente investigação, pois chama a atenção para um processo absolutamente essencial das metamorfoses sociais e culturais por que passaram essas populações no limiar da Época Moderna. Afinal, a passagem para o reino português, fosse como escravo, como em regra o era, fosse como livre, implicava para o mouro a forte possibilidade, para não dizer obrigação, de abandonar o Islão em favor do catolicismo.

A autora afirma, no entanto, que a passagem de mouro a mourisco não implicava necessariamente nesta conversão ou metamorfose, sugerindo mesmo um certo grau de liberdade para os mouros em matéria de religião. Nas suas palavras: “após a chegada a Portugal ou aos seus domínios, os mouros podiam optar por se manterem muçulmanos ou por passarem a ser cristãos”,^[39] acrescentando que muitos que escolhiam o cristianismo podiam mesmo lograr benefícios pecuniários por tal escolha.

O primeiro fato a assinalar diz obviamente respeito ao domínio institucional. De um lado, como vimos, o decreto manuelino de 1496 determinara a expulsão de todos os mouros forros, isto é, livres, que houvesse em Portugal naquela altura, o que significa dizer que, fosse o mouro escravo, poderia conservar-se no reino, ainda que mouro, na posse de seu legítimo senhor. Esta aparente *liberalidade* religiosa do rei se confirma nas próprias Ordenações Manuelinas que, tratando

^[38] *Ibidem*, processo n. 12293.

^[39] BRAGA, 1999, p. 53.

das possibilidades de alforria dos mouros cativos, proibiu que fossem resgatados com recursos em ouro, prata ou dinheiro do próprio reino, admitindo-se, contudo, que o fossem com recursos de fora, “ou por resgate que se delle faça por outro christão, ou christã, que cativo seja em terra de mouros, ou por cavalos, e mercadorias que de terra de mouros trazer”.^[40] Seja como for, a disposição manuelina deixa clara a possibilidade de que os mouros cativados pelos portugueses, uma vez residentes no reino, pudessem continuar no islamismo.

Esta liberdade religiosa concedida aos mouros cativos se nos afigura, porém, menos larga do que prometiam as leis do reino. Antes de tudo porque, com o decreto de expulsão de 1496, excluindo-se de Portugal os mouros livres em nome da Fé católica, restaram pouquíssimas condições para que a comunidade islâmica mantivesse as mínimas condições para sua continuidade oficial. Algo de similar passou-se, na mesma época, com a comunidade judaica, uma vez proibido o judaísmo no reino e expulsos ou convertidos os judeus, embora, neste caso, o rei não tenha feito nenhuma concessão. Se para os seguidores de Maomé era perfeitamente legal sua condição de muçulmanos, desde que escravos, para os judeus, em nenhuma hipótese poderiam perseverar na lei mosaica.

De todo modo, ao longo do reinado de D. Manuel, e sobretudo após a instalação da Inquisição no reinado de D. João III, o mundo das sinagogas e das mesquitas foi progressivamente desmantelado, sendo condenado à clandestinidade ou semi-clandestinidade. Se assim foi, os mouros cativos que continuassem mouros no reino poucas chances tinham de seguir publicamente as leis alcorânicas, dado o desmantelamento das mesquitas e, fundamentalmente, dada a condição de cativos desses muçulmanos residentes em Portugal. Pois, como parece óbvio, não haveria de ser no mundo dos escravos que o Islão seria capaz de se estruturar institucionalmente como religião de minorias.

^[40] ORDENAÇÕES MANUELINAS, *op. cit.*, Livro V, Título LXXXI, p. 243.

Além disso, como vimos, acenava-se para o mouro que se convertesse à fé católica com benefícios de ordem pecuniária, mercês e outras vantagens, embora tais benefícios fossem, provavelmente, de alcance muito limitado, circunscrito, no mais das vezes, aos *mouros de sinal*, geralmente refugiados políticos de importância que residiam no reino com autorização oficial. Nestes casos, interessado em cooptar lideranças muçulmanas consolidadas ou potenciais, ou em estreitar laços comerciais relevantes, o rei oferecia moradias, tenças e outras benesses em troca de uma possível conversão, primeiro passo para alianças de todo tipo.

Mas não residia nessas vantagens oferecidas por el-rei a grande motivação para que os mouros aderissem ao cristianismo, sendo a maioria deles composta de cativos ao chegarem ao reino. O que, sem dúvida, os motivava ou compelia à conversão, além das óbvias restrições à existência de um Islão oficial e institucionalizado no reino, era a relação estabelecida legalmente entre a possibilidade de alforria para os mouros cativos e a obrigatoriedade, para lográ-la, de converter-se ao cristianismo. Numa palavra: para ser mouro forro era preciso ser cristão, logo, deixar de ser mouro, de maneira que perseverar na religião islâmica equivalia a permanecer, inexoravelmente, na condição de escravo.

Não é de surpreender, portanto, que a maioria dos mouros cativados no ultramar e enviados a Portugal no século XVI se convertessem pouco a pouco ao cristianismo. Nem é de surpreender, igualmente, como veremos a seu tempo, que a população de mouriscos forros também aumentasse gradativamente ao longo do Quinhentos. De um modo ou de outro, ainda que entrassem em Portugal como cativos e muitos permanecessem nesta condição até a morte, os mouros de Portugal, na expectativa da alforria, tendiam a deixar de ser mouros, transformando-se em mouriscos – o que não quer dizer que por isso abandonassem o Islão.

O fato é que nossa documentação oferece um leque variado de motivações ou alegações, reais ou fictícias, para a progressiva conversão dos mouros ao cristianismo uma vez enviados para Portugal. Pelo que se pode extrair de seus depoimentos, criou-se, no reino, uma espécie de rumor público no seio da comunidade moura ou mourisca, segundo o qual a conversão era caminho seguro para se obter vantagens de todo tipo, desde melhores condições de vida, ainda que escrava, até a tão esperada alforria, muitas vezes concedida, outras não. Houve mesmo alguns mouriscos que atribuíram suas respectivas conversões a promessas explícitas de que, se o fizessem, alcançariam a liberdade – e esta parece ter sido uma forte expectativa dos cativos da casa real.

Os mouriscos alegaram, porém, em sua maioria, diante dos inquisidores, que se haviam convertido ao cristianismo, ainda como escravos, de modo voluntário, convencidos da superioridade da lei dos cristãos sobre todas as outras. Mas vale considerar que, diante dos inquisidores e sob suspeita de perseverarem secretamente na crença islâmica, esta conversão sincera e voluntária dos mouriscos é passível de muitas dúvidas. Muitos de fato podem tê-lo feito, pois estavam vivendo havia anos entre cristãos, porém outros, quiçá a maioria, sobretudo a de jovens recém-cativados, possivelmente o fizeram sob pressão ou na expectativa de obter alguma vantagem, sendo a liberdade a maior de todas.

Há casos singulares, no entanto, que revelam o desacerto e imprevisibilidade de algumas situações, como nos exemplos citados por Isabel Drumond Braga. Num deles, a mourisca Maria Bernaldes contou aos inquisidores que se convertera por ter, por meio disso, se livrado de forte moléstia que lhe acometera, sendo para isto aconselhada por um frade de São Bento. Maria Bernaldes, acatando a imagem de Nossa Senhora e chamando pela Virgem, de fato se curara e por isso abraçara a fé cristã. Já Leonor da Silva nos oferece versão mais inusitada, pois alegou que, instada por um clérigo ao batismo,

dissera-lhe que só o faria se se tornasse branca, “samdo ela molher preta”. Incrivelmente, disse Leonor aos inquisidores que, optando pelo batismo, após um sonho com Nossa Senhora, tornara-se realmente branca e “soomente lhe ficaram pelo rosto huas pintas pretas”, pelo visto discretas.^[41]

Convertidos ao cristianismo, os mouriscos de nossa amostragem, ainda que na expectativa de alcançarem a liberdade, permaneceram em grande medida cativos. Os casos do tribunal de Coimbra interessam menos à nossa reflexão, por serem apenas dois casos de forros, um homem e uma mulher residentes no Porto – dados insuficientes para uma análise comparativa de maior fôlego. O mesmo não ocorre com os 347 casos restantes, distribuídos pelos tribunais de Évora e Lisboa, cabendo ao primeiro 75 ou cerca de 21% dos casos, e ao segundo os demais 272 casos, cerca de 79% deles. Há contrastes importantes entre os mouriscos de Évora e de Lisboa de nossa amostragem, conforme indicam os quadros abaixo.

Quadro VII – Comparação entre o número de mouriscos escravos penitenciados pelos tribunais de Évora e Lisboa no século XVI

TRIBUNAL	NÚMERO	%
LISBOA	119	87
ÉVORA	18	13
TOTAL	137	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa e Évora.

Quadro VIII – Comparação entre o número de mouriscos forros penitenciados pelos tribunais de Évora e Lisboa no século XVI

TRIBUNAL	NÚMERO	%
LISBOA	153	73
ÉVORA	57	27
TOTAL	210	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa e Évora.

^[41] BRAGA, 1999, p. 53; e ANTT. *Inquisição de Lisboa, processos n. 3184 e 7696.*

A primeira evidência, que salta à vista, reside no fato de que o cativo de mouriscos em Portugal é um fenômeno essencialmente lisboeta e, da Estremadura portuguesa, pois, como indicaremos adiante, era nessa região, sobretudo em Lisboa, que morava a maioria dos mouriscos, escravos ou forros do reino. Daí não é de surpreender o percentual de apenas 27% de forros nos termos do tribunal de Évora, contra 73% do tribunal de Lisboa. Não se deve atribuir tal defasagem a uma possível maior tendência à alforria no caso lisboeta, em comparação ao eborense, mas sim à maior concentração de cativos mouriscos na cidade de Lisboa. De todo modo, como indicam os quadros seguintes, a tendência a se alforriarem os mouriscos era mais geral e, se fosse o caso de verificar maior tendência neste sentido, os mouriscos de Évora pareciam estar em vantagem se comparados aos companheiros da área lisboeta.

Quadro IX – Condição social dos mouriscos penitenciados pelo tribunal de Lisboa no século XVI

CONDIÇÃO SOCIAL	NÚMERO	%
ESCRAVOS	119	44
FORROS	153	66
TOTAL	272	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais da Inquisição de Lisboa.

Quadro X – Condição social dos mouriscos penitenciados pelo tribunal de Évora no século XVI

CONDIÇÃO SOCIAL	NÚMERO	%
ESCRAVOS	18	24
FORROS	57	76
TOTAL	75	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais da Inquisição de Évora.

Quadro XI – Condição social dos mouriscos penitenciados pelos tribunais de Évora e Lisboa no século XVI

CONDIÇÃO SOCIAL	NÚMERO	%
ESCRAVOS	137	39,5
FORROS	210	60,5
TOTAL	347	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa e Évora.

Os indicadores apresentados nos três últimos quadros sugerem, portanto, uma tendência, mais visível em Évora do que em Lisboa, no sentido de alforriar os mouriscos. No caso lisboeta, verifica-se ainda um relativo equilíbrio, com tendência favorável à alforria. Mas no caso eborense, a alforria dos mouriscos avançava a passos largos ao longo do século. De certo modo, pode-se mesmo dizer que a expectativa que tinham os mouriscos de obter a alforria por meio da conversão fazia algum sentido, a confirmar o rumor que corria entre os mouriscos a esse respeito.

Mas não convém exagerar esta tendência, apesar da prova eloquente dos números, porque, ao menos na região sob alçada do tribunal lisboeta, o percentual de mouriscos cativos ao longo do século XVI alcançava o nada desprezível índice de 44%. Embora não tenhamos contabilizado o fluxo das alforrias nas centenas de casos examinados – informação nem sempre fácil de localizar, pois não era matéria do Santo Ofício –, é possível dizer que, em inúmeros casos, os mouriscos forros informaram que haviam obtido a liberdade depois de servirem muitos anos como cativos, mesmo após a conversão ao cristianismo. Outros disseram ter obtido a alforria, comprando-a do senhor por meio de coarctações e outros mecanismos de alforria gradual, independentemente de terem se convertido à fé católica. De modo que a conversão não era garantia de alforria para os mouriscos, embora pudesse facilitá-la.

Delimitar preços e condições específicas da alforria não é tarefa fácil, pois, como dissemos – e é sobejamente conhecido – o

assunto não era matéria do Santo Ofício, de onde provém o grosso de nossas fontes. Ainda assim há dados. No que toca às circunstâncias, os documentos inquisitoriais mencionam que, em alguns casos, eram os cativos que amealhavam as quantias por meio das quais compravam a liberdade. Noutros casos, recebiam a ajuda de parentes da comunidade mourisca, e neste caso pesavam as tradições islâmicas, como as esmolos obrigatória e voluntária, como veremos a seu tempo. Alguns eram alforriados pelos senhores em testamento, movidos por gratidão a gestos variados dos cativos, a exemplo de ter uma mourisca ajudado a criar os filhos do senhor. Não faltaram casos em que o próprio marido forro veio a pagar a alforria da cativa, e num deles, António de Cabedo, mourisco, depois de casar com Madalena de Siqueira, comprou-a e depois a alforriou, pagando 17 mil réis pela esposa.^[42] No mais das vezes, porém, prevalecia uma alforria paga gradualmente pelo cativo, que, trabalhando por conta própria, reunia condições para alforriar-se.

Em 15 casos examinados, menciona-se explicitamente o preço da alforria paga pelos cativos, sendo o mínimo de 17 mil réis e o máximo de 30 mil réis, com uma média, contabilizados todos os preços, ao redor de 26.500 réis. Nossos números são, pois, um pouco mais moderados do que os detectados por Boucharb, para quem as alforrias oscilaram entre 10 e 50 mil réis,^[43] o que faria presumir um preço médio de alforria próximo aos 30 mil réis. Isabel Braga menciona preços médios de alforrias oscilantes entre 20 e 30 mil réis, ajustando-se mais a nossos cálculos.^[44] De todo modo, a alforria era cara e o melhor indicador para sabermos quão onerosa era reside no preço dos próprios escravos à época.

Saunders nos auxilia muito neste ponto. Na década de 1530, o preço médio do escravo que entrava em Lisboa ainda não era exorbitante, e ficava por volta de 8 mil réis. Passados pouco mais de dez

^[42] ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo n. 11645.

^[43] BOUCHARB, 1987, v. II, p. 206.

^[44] BRAGA, 1999, p. 91.

anos, em 1541, os preços médios oscilavam entre 15 mil e 20 mil réis. Em 1578, apesar de certa inflação no preço dos cativos, a média se estabilizou na faixa de 15 a 30 mil réis,^[45] o que nos sugere uma média de 22.500 réis por peça. Isto equivale a dizer que, grosso modo, o preço médio de uma alforria correspondia ao preço médio de um escravo no século XVI, quando não o superava. O mourisco cativo, portanto, ao comprar sua alforria, praticamente repunha um escravo para seu senhor.

Seja como for, a hipótese mais plausível para explicar a tendência à alforria dos mouriscos – quando menos esboçada, em Lisboa, e fortíssima em Évora – reside no aumento progressivo da escravidão negra no reino ao longo do século XVI, sobretudo nos meados do século, conjugado ao abandono paulatino das praças portuguesas no Magrebe, o que a malsinada cruzada de D. Sebastião só faria confirmar.

O momento de inflexão parece ter ocorrido por volta do meado do século XVI, tempo em que os portugueses deslocaram seu foco de ação escravista para a costa centro-ocidental da África, em especial para o eixo Congo-Angola. Antes de tudo para o Congo, na primeira metade do século XVI, no tempo em que ali reinava D. Afonso I (1506-1543), e sobretudo para Angola ao longo da década de 1570.^[46] O crescimento da escravidão negra em Portugal é confirmado pelo conhecido estudo de Saunders, que nos indica, incluindo a análise de volumes de tráfico e preços de cativos, o deslocamento do foco português na África para a Alta Guiné, depois para o Congo e, finalmente para Angola, no que toca à África ocidental, sobretudo por volta de 1550.^[47] Embora não tenhamos feito cálculos precisos a esse respeito, não seria impossível que houvesse uma coincidência entre os números sobre o crescimento da escravidão negra no reino no meado do século XVI e o aumento das alforrias de mouriscos na mesma época.

^[45] SAUNDERS, A.C. de C.M. *História social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441-1555)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p. 47.

^[46] BOXER, Charles. *Salvador Correia de Sá e a luta por Brasil e Angola*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1952.

^[47] SAUNDERS, *op. cit.*, p. 54.

De maneira que, ainda que o assunto não esteja de todo esclarecido e mereça novas investigações, o fato é que, ao nosso ver, a tendência à crescente alforria dos cativos mouriscos ao longo do século XVI se deve a razões estruturais e não à opção indiscutível dos mouriscos do reino pela conversão, nem muito menos à misericórdia ou caridade de seus senhores lusitanos. Na verdade, tudo parece indicar que o mourisco, ao alforriar-se por meio da compra, punha um negro cativo em seu lugar.

Mas, entre mouriscos e mouriscas, fossem escravos ou forros, havia diferenças consideráveis, sobretudo se considerarmos as especificidades regionais, conforme indicam os quadros seguintes.

Quadro XII – Escravos mouriscos por sexo penitenciados pelo tribunal de Lisboa no século XVI

SEXO	NÚMERO	%
HOMENS	100	84
MULHERES	19	16
TOTAL	119	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais da Inquisição de Lisboa.

Quadro XIII – Escravos mouriscos por sexo penitenciados pelo tribunal de Évora no século XVI

SEXO	NÚMERO	%
HOMENS	8	44
MULHERES	10	56
TOTAL	18	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais da Inquisição de Évora.

Quadro XIV – Escravos mouriscos por sexo penitenciados pelos tribunais de Évora e Lisboa no século XVI

SEXO	NÚMERO	%
HOMENS	108	79
MULHERES	29	21
TOTAL	137	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais da Inquisição de Évora e Lisboa.

Os quadros indicam, sem sombra de dúvida, que a escravidão em Portugal era fundamentalmente masculina, alcançando os homens quase 80% dos mouriscos cativos. A região de Lisboa era a responsável pela elevada taxa de masculinidade da escravaria mourisca no reino, uma vez que na região alentejana o contraste entre homens e mulheres cativos era tênue, com ligeira vantagem feminina: 56 contra 44%. A razão do predomínio de homens entre os mouriscos cativos é, à primeira vista, óbvia: predominavam, como vimos, nas conquistas magrebinas e nas cavalgadas de Azamor ou Safim, a captura de homens. Ela, porém, não responde completamente pelo padrão verificado. Claude Meillassoux, em trabalho clássico, mostrou como a oferta de mulheres, inclusive da África Negra, para o tráfico atlântico, esteve prejudicada pela forte demanda de mulheres cativas nos reinos do norte da África, em função da poligamia e da tradicional estrutura de harém vigente nessas regiões, sobretudo no caso dos potentados locais.^[48]

Quadro XV – Mouriscos forros por sexo penitenciados pelo tribunal de Lisboa no século XVI

SEXO	NÚMERO	%
HOMENS	83	54
MULHERES	70	46
TOTAL	153	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais da Inquisição de Lisboa.

^[48] MEILLASSOUX, Claude. *The anthropology of slavery*. Chicago: University of Chicago Press, 1991, p. 66 et seq.

Quadro XVI – Mouriscos forros por sexo penitenciados pelo tribunal de Évora no século XVI

SEXO	NÚMERO	%
HOMENS	22	39
MULHERES	35	61
TOTAL	57	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais da Inquisição de Évora.

Quadro XVII – Mouriscos forros por sexo penitenciados pelos tribunais de Évora e Lisboa no século XVI

SEXO	NÚMERO	%
HOMENS	105	50
MULHERES	105	50
TOTAL	210	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais da Inquisição de Évora e Lisboa.

No caso da crescente população forra entre os mouriscos do reino, o dado mais eloquente é o equilíbrio exato que há, em nossa amostragem, entre homens e mulheres, consideradas as regiões cobertas pelos tribunais lisboeta e eborense no conjunto. A tendência a alforriar mulheres parece ser, porém, mais nítida no Alentejo, o que não faz senão confirmar a tendência alentejana mais propensa à alforria, comparada à lisboeta. De todo modo, mesmo na região de Lisboa, onde o cativo mourisco era ainda fortíssimo no século XVI, a tendência à alforria de homens e mulheres parecia seguir um ritmo semelhante.

6. Mouriscos e mouriscas: idades, casamentos, proles

Avaliar a questão da idade desta população mourisca não é tarefa fácil, antes de tudo porque não trabalhamos – nem seria o caso

– com fontes paroquiais. Mesmo que o fizéssemos, seria impossível detectar o ano de nascimento dos mouriscos, sendo a imensa maioria deles originária do ultramar, cativos de guerra, parte dos quais alforriada ao longo do século XVI.

Deste modo, só logramos traçar o perfil etário desta população no momento em que sobre ela se abateu a repressão inquisitorial, pois nos documentos inquisitoriais era costume registrar a idade dos réus – embora nem sempre isso fosse feito. Ainda assim, os limites são grandes, posto que, nesta época, as idades eram apenas estimadas em “pouco mais ou menos”. Os próprios réus conjecturam sobre a idade e isto vale para todos – mouriscos, cristãos-velhos e cristãos-novos. Ninguém, na época, sabia ao certo a própria idade. Por outro lado, muitas vezes, nos registros de época, pesava mais a aparência do indivíduo do que qualquer outra coisa, de sorte que um indivíduo podia ser considerado velho por estar combalido, enrugado e aparentar idade avançada, mesmo que tivesse menos de 50 anos.

Outra dificuldade tem a ver com a delimitação das faixas etárias pertinentes para analisar esta população. Nos trabalhos que se referem a esta variável, como veremos adiante, as faixas etárias não parecem ancoradas em critérios explícitos, sendo fixadas aleatoriamente. Em nosso caso, consideramos que o critério mais adequado para a análise do componente etário dos mouriscos deve necessariamente levar em conta o fato de que, ao longo do século, os mouriscos penitenciados pelo Santo Ofício alcançavam o índice de cerca de 40% de escravos, sendo que os 60% de forros eram ex-escravos, em esmagadora maioria.

Trata-se de matéria intrigante, uma vez que os estudos dedicados ao tema afirmaram que, entre os mouriscos de Portugal no século XVI, predominavam os velhos. Isabel Drumond Braga afirmou textualmente que “efectivamente, os mouriscos dos quais temos informação acerca da idade eram, na sua maioria, adultos com idades iguais ou superiores a 50 anos”. A autora não faz quadros etários e

trabalhou com uma amostragem de 164 casos, informando, porém, que 90 dentre eles tinham 50 anos ou mais.^[49]

Ahmed Boucharb, embora circunscreva seu estudo sobre os marroquinos e não explicita com nitidez o critério adotado para a delimitação das faixas etárias da população estudada, chegou a uma conclusão semelhante: “la communauté marocaine était vieille au moment où s’abattit sur elle la répression inquisitoriale”.^[50] Em sua amostragem de 223 marroquinos, dos quais 47 não apresentaram dados sobre a idade, Boucharb indicou que 48% deles ultrapassava os 50 anos e 13% possuía entre 65 e 80 anos. Vale conferir tais indicadores no quadro apresentado pelo autor:

Quadro XVIII – Idade dos mouriscos de origem marroquina penitenciados pelo Santo Ofício Português no século XVI

CLASSES DE IDADE	NÚMERO
MENOS DE 25 ANOS	03
20-25 ANOS	15
26-30 ANOS	20
31-35 ANOS	02
36-40 ANOS	18
41-45 ANOS	18
46-50 ANOS	46
51-55 ANOS	23
56-60 ANOS	38
61-65 ANOS	05
MAIS DE 65 ANOS	08
SEM INDICAÇÃO	47
TOTAL	223

Fonte: Boucharb (1987, v. II, p. 227).

Devo dizer que, no caso dos dois autores citados, os dados apresentados vão totalmente de encontro aos de nossa amostragem,

^[49] BRAGA, 1999, p. 78.

^[50] BOUCHARB, 1987, v. II, p. 226.

composta de 349 mouriscos, dos quais 273 contêm informações sobre a idade que tinham no momento em que foram processados. Além disso, não há como concordar com o critério estabelecido por Boucharb, na classificação das faixas etárias, o qual parece simplesmente separá-las por intervalos de 5 anos, o que não fazia qualquer sentido à época.

A delimitação das faixas etárias dos mouriscos deve, ao nosso ver, se subordinar à lógica do mercado de escravos no século XVI, cujos preços estavam diretamente vinculados à idade presumida dos cativos. Neste sentido, vale lembrar as indicações de Saunders que, pesquisando os preços de escravos nos anos de 1519 e 1520, constatou que as cotações mais altas foram dadas aos cativos entre 18 e 27 anos e as mais baixas às crianças com menos de 7 anos ou aos escravos com mais de 38 anos.^[51] Assim sendo, podemos estabelecer pelo menos quatro faixas etárias para esta população mourisca, considerando a lógica do mercado de escravos que, afinal das contas, era o fator responsável pela entrada de mouriscos no reino. A primeira faixa abarcaria os mouriscos com menos de 18 anos, sendo de 12 anos a idade do mourisco mais jovem de nossa amostragem. A segunda abarcaria a população entre 18 e 38 anos, e neste caso, incluiríamos os jovens adultos em pleno vigor, entre 18 e 27 anos, e os contidos na faixa etária de adultos maduros, os mouriscos entre 28 e 38 anos. A terceira faixa etária abarcaria os mouriscos entre 39 e 50 anos, e neste caso, além da lógica do mercado, consideramos, para a delimitação da faixa etária, o senso comum do século XVI, segundo o qual indivíduos com mais de 50 anos eram considerados velhos, de modo que nesta terceira incluímos um conjunto de indivíduos que nem eram mais vigorosos para o cativeiro, porém ainda não eram vistos como idosos. A quarta e última faixa abarca naturalmente a população com mais de 50 anos.

O quadro abaixo permite vislumbrar, com mais clareza e pertinência, as classes de idade dos mouriscos do reino.

[51] SAUNDERS, *op. cit.*, p. 46.

Quadro XIX – Idade dos mouriscos penitenciados pelo Santo Ofício Português no século XVI

FAIXAS ETÁRIAS	NÚMERO	%
12-17 ANOS	04	1,5
18-38 ANOS	95	34,5
39-50 ANOS	97	35,5
MAIS DE 50 ANOS	78	28,5
TOTAL	274	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

Os dados acima expostos indicam, antes de tudo, que a fração realmente envelhecida da população mourisca do reino no século XVI é bem menor do que as estimadas por Isabel Drumond Braga e Ahmed Boucharb. Nem os cerca de 55% com idade igual ou superior a 50 anos, como quer a primeira, nem os 48% com mais de cinquenta anos, como sugere Boucharb, mas apenas cerca de 28%. Vale frisar o índice expressivo de quase 35% de mouriscos entre 18 e 38 anos, nos quais o contingente de cativos decerto sobressaía, sendo esta a faixa em que eram mais vigorosos.

Assim sendo, consideramos inexato afirmar que a população mourisca do reino era velha, admitindo, entretanto, o esboço de uma tendência ao envelhecimento, uma vez que o índice dos mouriscos entre 39 e 50 anos também alcançava cerca de 35%. Tudo depende da maneira de classificar as faixas etárias e de interpretar os dados. Se somarmos as duas faixas intermediárias, constataremos que cerca de 70% dos mouriscos longe estavam de integrar um conjunto de velhos alijados das atividades produtivas no Portugal quinhentista. Se, por outro lado, somarmos as duas últimas faixas etárias, aí sim, alcançaríamos o esboço desta tendência ao envelhecimento, pois o índice agregado perfaz cerca de 64%. De todo modo, é importante destacar que a tendência ao envelhecimento acompanha a tendência à alforria que constatamos na análise da condição social dos mouris-

cos. Nisto Boucharb tem razão, pois constatou no seu estudo sobre os marroquinos que a alforria deles aumentava com a idade: “certains maîtres se débarrassèrent de leurs captifs déjà vieux et incapables de travailler [...]”.^[52]

Os dados acerca do estado civil da população mourisca também iluminam aspectos interessantes desta comunidade em situação de diáspora. Alcançamos dados sobre o estado civil de 338, entre os 349 de nossa amostragem, o que equivale ao expressivo índice de quase 97% dos casos, conforme indica o quadro abaixo.

Quadro XX – Estado civil dos mouriscos penitenciados pelo Santo Ofício Português no século XVI

ESTADO CIVIL	NÚMERO	%
CASADOS	149	44
SOLTEIROS	169	50
VIÚVOS	020	06
TOTAL	338	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

Impossível não apontar, antes de tudo, o enorme contraste entre os dados de nossa investigação e os apresentados por Isabel Drumond Braga neste ponto, uma vez que a autora informa serem apenas 16 os solteiros contra 105 casados e três viúvos, num total de 250 casos estudados, acrescentando não ter alcançado dados sobre o estado civil de 116 mouriscos. Há flagrante equívoco da colega neste particular.^[53] Já no caso de Boucharb, embora haja igualmente desacordo entre os indicadores, a defasagem é menos eloquente. O citado autor informa que predominavam os casados (46%) sobre os solteiros (cerca de 39%) e viúvos (cerca de 6%), constatando apenas 39 casos

^[52] BOUCHARB, 1987, v. II, p. 207.

^[53] BRAGA, 1999, p. 84. A dificuldade da citada autora em detectar estes dados talvez se deva ao fato de que, em muitíssimos processos, a informação somente apareça aleatoriamente em meio a diversas peças dos mesmos, não constando com regularidade na primeira confissão ou apresentação do réu, ocasião em que muitas vezes era feita a pergunta sobre a matéria.

lacunosos, contra os 116 de Isabel Drumond Braga e os 11 de nossa investigação. Há que considerar, porém, que Boucharb trabalhou apenas com os criptomuçulmanos de origem marroquina (mouriscos e mouros), o que talvez explique o desvio de seu cálculo em relação ao nosso.

De todo modo, tanto a nossa amostragem como a de Boucharb sugerem uma tendência ao equilíbrio entre mouriscos casados e solteiros, no caso dele ligeiramente favorável aos casados em contraste com o nosso cálculo, que constata o predomínio dos solteiros. Números à parte, as conclusões de Boucharb parecem corretas quando sublinha as dificuldades enfrentadas pelos marroquinos desejosos de casar e constituir família em Portugal. Afirma Boucharb que “*peu de Marocains purent se marier pendant les premières années de leur séjour au Portugal*” com exceção dos refugiados políticos, livres e beneficiários de pensões régias.^[54] Nossos indicadores até são mais eloquentes que os do autor para comprovar o predomínio de celibatários entre os mouriscos de Portugal.

A análise do estado civil dos mouriscos em relação à sua condição social apresenta indicadores que permitem, no entanto, afinar as interpretações, como indicam os quadros abaixo.

Quadro XXI – Condição social dos mouriscos casados penitenciados pelo Santo Ofício Português no século XVI

CONDIÇÃO SOCIAL	NÚMERO	%
ESCRAVOS	15	10
FORROS	134	90
TOTAL	149	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

^[54] BOUCHARB, 1987, v. II, p. 222.

Quadro XXII – Condição social dos mouriscos solteiros penitenciados pelo Santo Ofício Português no século XVI

CONDIÇÃO SOCIAL	NÚMERO	%
ESCRAVOS	112	66
FORROS	57	34
TOTAL	169	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

Não resta dúvida de que o matrimônio de mouriscos era apatrimônio dos forros, o que novamente confirma a já citada constatação de Boucharb sobre os marroquinos acerca da enorme dificuldade que enfrentavam para se casarem no reino. Mas o fato que merece destaque reside em que tais óbices afetavam sobretudo os cativos, considerando o pequeno índice de mouriscas cativas (21%) e eventuais restrições senhoriais para o casamento de seus escravos. Aos mouriscos cativos restava, pois, o celibato ou amancebamentos vários, uma vez que a maioria deles (66%) era composta de solteiros.

Vale, portanto, relacionar três tendências importantes para a reconstituição do perfil sociológico desta população mourisca no século XVI: a tendência à alforria era acompanhada pelo envelhecimento da população, ao que se somavam maiores possibilidades para a contração do matrimônio, possivelmente porque só então os mouriscos reuniam recursos materiais suficientes para constituir família. Nossa conclusão se assemelha, assim, a de Boucharb, quando afirma que, entre os marroquinos, “le mariage était scellé à un âge avancé”. [55]

Temos condição de afinar ainda mais a nossa amostragem contrastando, no interior da comunidade mourisca do reino, a situação conjugal dos homens e mulheres, conforme indicam os quadros abaixo.

[55] *Ibidem.*

Quadro XXIII – Estado civil dos homens mouriscos penitenciados pelo Santo Ofício Português no século XVI

ESTADO CIVIL	NÚMERO	%
CASADOS	82	39,5
SOLTEIROS	120	57,5
VIÚVOS	6	3
TOTAL	208	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

QUADRO XXIV – Estado civil das mulheres mouriscas penitenciados pelo Santo Ofício Português no século XVI

ESTADO CIVIL	NÚMERO	%
CASADAS	67	51,5
SOLTEIRAS	49	37,5
VIÚVAS	14	11
TOTAL	130	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

Percebe-se com nitidez que a solidão ou, mais precisamente, a condição celibatária afetava muito mais os homens, sobretudo os cativos, do que as mulheres. Enquanto os mouriscos solteiros quase alcançavam 60% do total de homens, as mouriscas celibatárias mal alcançavam os 40%. No polo oposto, exprimindo uma virtual simetria estatística, os mouriscos casados tangenciavam o índice de 40%, enquanto as mouriscas casadas giravam em torno de 50%. A simetria só não é total porque o índice de viuvez das mouriscas ultrapassa os 10%, o que não é de surpreender. Os homens, submetidos a uma labuta mais penosa, morriam mais cedo.

A última observação que cumpre fazer sobre o casamento com base quantitativa diz respeito à ocorrência de matrimônios endogâmicos ou mistos, como se percebe no quadro abaixo.

Quadro XXV – Uniões endogâmicas e mistas entre os mouriscos penitenciados pelo Santo Ofício Português no século XVI

UNIÕES	NÚMERO	%
ENTRE MOURISCOS	143	96
MOURISCOS/C.VE-LHOS	4	3
MOURISCOS/C.NOVOS	1	0,5
MOURISCOS/MULA-TOS	1	0,5
TOTAL	149	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

A confirmar o padrão matrimonial dos mouriscos hispânicos, como bem indicou Bernard Vincent,^[56] também no caso português, o matrimônio entre eles era esmagadoramente endogâmico – fato também assinalado por Isabel Drumond Braga e Boucharb, no caso exclusivo dos marroquinos.

A esfera matrimonial à moda cristã, porém, não esgotava as possibilidades de união no seio da população mourisca. Encontramos, aqui e ali, casos de mouriscos e mouriscas amancebados, a exemplo de Graviel Baxira, concubinado com Isabel Benlha em Elvas; de Antónia Roboa, “abarregada com um ratinho” em Lisboa; da cativa Maria Fernandes, que considerava o mourisco Bastião de Moura seu marido, por com ele viver de “portas adentro”; de Inês Machada, forra de Setúbal, “abarregada com Roque, mourisco cativo de Senhorinha Jorge”; de Maria Alvres, mourisca da Vila da Ribeira Grande, nos Açores, amancebada com Pero Gonçalves, com o qual tivera quatro filhos; de Maria Gonçalves, mourisca forra de Tavira, amancebada com o mourisco António Raposo; de Antónia de Mendonça, enfim, forra de Lisboa, amancebada com o mourisco Francisco de Gusmão.^[57]

^[56] VINCENT, Bernard. La familia morisca. In: VINCENT, Bernard. *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*. Granada: Diputación Provincial, 1987, p. 8-12.

^[57] ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processos n. 6733, 3188, 4116, 3179, 3192 e 6279; *Inquisição de Évora*, processo n. 8052.

Além das barreganias entre mouriscos, flagramos alguns casos de mouriscas cativas ou forras amancebadas ou envolvidas em “tratos ilícitos”, como então se dizia, com clérigos e cristãos-velhos a quem serviam como escravas ou criadas. Entre outros casos, uma certa mourisca chamada Isabel Gomes, casada com o cativo Adrião Boto, índio mourisco, que dele não teve filhos, mas tivera uma filha com certo cristão-velho; Maria Mendes, mourisca de Elvas, casada com o índio mourisco Heitor Lopes, mas seus três filhos tivera-os de seu ex-senhor, o fidalgo Fernão Varela; Isabel Fernandes de Almada, mourisca da Vila de Olivença, cativa e solteira, porém mãe de um filho de nome Joane escravo do cavaleiro Rui Mendes, pai do rapaz.^[58]

Enfim, embora raros, houve mouriscos que ousaram reeditar, no reino português, as uniões poligâmicas à moda moura. De dois deles dá-nos notícia a mourisca Antónia Guarra, em 1555, quando afirmou que o mourisco Jerónimo Anes estava casado

cõ tres mours da maneira da sua terra e que as moursiquas cõ quem era casado chamavão / Margarida do da Gama / ja defumta / e outra Catarina Fernandes forra ha qual deixou ja/e que hum Joam Coelho de quem tem dito atras tinha duas molheres por huã Maria Madeira que aguo-
ra esta casada cõ hum mulato a porta da Igreja e huã Bryatiz Nunez de quem tem dito.^[59]

Do terceiro caso a notícia provém da denúncia de António de Sousa, mourisco cativo do secretário de D. João III, contra o mourisco Cosme Gonçalves. Disse aos inquisidores que Cosme “era casado e que lamçou a molher fora e tinha tres mãcebas” e que ele havia conhecido duas delas: uma mulher preta “que amtes de ser xpãa se chamava Brica” e uma outra, “mourisca branca que se chamava em sendo moura Barcaxadinya e as tinha ambas em casa”.^[60]

^[58] *Idem*, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 4174; *Inquisição de Évora*, processos n. 10824 e 6080.

^[59] *Idem*, *Inquisição de Évora*, processo n. 6258.

^[60] *Idem*, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 4184.

A última variável a considerar no tocante à família mourisca em Portugal diz respeito à prole. Ahmed Boucharb nos informa que, dos processos por ele consultados envolvendo marroquinos acusados de diversos delitos, apenas 64 indivíduos tinham filhos ainda vivos no momento dos processos. Informa-nos, ainda, que a maior parte desses filhos nasceram no tempo em que os pais eram cativos, logo, ainda jovens. Trabalhando com uma amostragem de 243 casos, Boucharb indica que os mouriscos, no conjunto, eram pouco prolíficos: 62,1% deles não tiveram nenhum filho; 15,6% tiveram um filho; e cerca de 26% tiveram dois ou mais filhos, sem contar os 11,52% para os quais o autor não encontrou informações, alcançando um total de 114 filhos.^[61]

Nossa amostragem apresenta, a esse respeito, dados comparáveis aos oferecidos por Boucharb. Vale, antes de tudo, examinar as informações sobre os 143 mouriscos casados no interior da comunidade, conforme indica o quadro abaixo.

Quadro XXVI – Prole de mouriscos e mouriscas casados penitenciados pelo Santo Ofício Português no século XVI – matrimônios endogâmicos

NÚMERO DE FILHOS	INDIVÍDUOS	%
NENHUM FILHO	105	74
1 FILHO	21	14,5
2 FILHOS	07	5
3 FILHOS	05	3,5
4 FILHOS	03	2
5 FILHOS	01	0,5
6 FILHOS	01	0,5
TOTAL	143	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

^[61] BOUCHARB, 1987, v. II, p. 224.

As diferenças entre nossos indicadores e os de Boucharb são devidas ao fato de que nosso quadro acima diz respeito apenas aos filhos legítimos resultantes de casamentos endogâmicos, excluindo-se os filhos gerados por mouriscos solteiros ou fora dos matrimônios. Se formos incluir os filhos de mouriscos gerados fora do matrimônio (35), bem como os filhos resultantes de seis casamentos mistos (14), alcançamos o número de 117 filhos.

O mais importante, no entanto, é considerar que dos 117 filhos dos mouriscos processados, cerca de 40% foram gerados fora das relações matrimoniais. Há vários casos de mulheres solteiras com filhos, cativas, que pariram de seus senhores ou de outros mouriscos com os quais tiveram “contato carnal”. Há também casos de mulheres que haviam tido filhos antes de casarem com os maridos, tendo-os de cativos ou de outros homens.

Também mouriscos casados tinham filhos com outras mulheres com as quais mantinham relações de concubinato. A lista de casos é, de fato, bastante variada, não sendo exagero dizer que, entre esses 40% de filhos gerados fora dos casamentos endogâmicos, boa parcela engrossava a população mestiça do reino.

De todo modo, ainda que tenhamos inventariado casos de filhos de mouriscos que, casados ou não, já tinham filhos mouriscos ou mestiços, é certo que, no conjunto, os mouriscos do reino tinham proles reduzidas, não alcançando sequer um filho a média de filhos de cada casal mourisco (0,47 por casal). A baixa natalidade presente na população mourisca tem a ver com a escassez de mulheres e, ainda, com a idade avançada com que se casavam os mouriscos, em geral após a obtenção da alforria.

Os indicadores não deixam dúvidas, portanto, de que a população mourisca na diáspora portuguesa quinhentista praticamente não deixaria herdeiros para o século seguinte.

7. “O que é para mouro”: herança dos mouriscos

Na tentativa de verticalizar a análise do papel dos mouriscos na estrutura ocupacional da sociedade portuguesa quinhentista, vale iniciar com as palavras de Vitorino Magalhães Godinho que, no clássico *Os Descobrimentos e a Economia mundial*, dedicou um capítulo ao mercado da mão de obra e aos escravos. Afirmou Godinho:

Os portugueses caracterizavam-se, pois, por possuírem escravagem, que serve – de que se servem para viver. Tem-na por honra – como distinção social, mas também por desprezo do trabalho, que é para mouro, que será para o preto.^[62]

Disse-o bem nosso autor, ao sublinhar a importância do trabalho escravo no Portugal quinhentista, em especial ao dizer que serviços manuais e pesados eram coisa para mouros e sê-lo-iam depois para os pretos. Diríamos, nós, em acréscimo, que tais serviços seriam também para mouriscos, sucessores dos mouros na sociedade portuguesa. Que o desprezo lusitano pelo trabalho manual, inflado por ideais aristocráticos, tenha desempenhado algum papel neste apego pela posse de escravos, não se discute. Mas haveria que considerar, ainda, a julgar pela diversidade de ofícios nos quais os mouriscos estavam empregados, fossem cativos, fossem forros, que eram eles essenciais para o funcionamento da economia portuguesa, em especial a urbana. De maneira que o cativeiro de mouriscos ou seu uso, como forros, em diversos serviços urbanos, indica-nos não apenas um desejo lusitano pela ostentação, mas a importância deles no mercado de trabalho das cidades, sobretudo de Lisboa no século XVI.

De todo modo, dos 349 mouriscos penitenciados pelo Santo Ofício no século XVI, só alcançamos as ocupações de 235 indivíduos, dos quais 169 homens e 66 mulheres, distribuídos entre escravos e forros conforme o quadro abaixo.

^[62] GODINHO, Vitorino Magalhães. *Os descobrimentos e a economia mundial*. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1983, v. IV, p. 153.

Quadro XXVII – Número de mouriscos escravos(as) e forros(as) penitenciados pelo Santo Ofício Português para os quais há dados sobre ocupação no século XVI

MOURISCOS	NÚMERO	%
FORROS	100	42,5
FORRAS	50	21
ESCRAVOS	69	29,5
ESCRAVAS	16	7,0
TOTAL	235	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

O quadro acima indica, antes de tudo, que os inquisidores informavam mais sobre as ocupações dos forros, posto que livres, do que sobre as dos cativos que, por sê-lo, foram mais desprezados pelos inquisidores neste particular. É ainda mais espantosa a lacuna sobre este tipo de informação quando cotejamos o número total de mouriscas forras penitenciadas com o número delas sobre as quais houve registro de ocupação, no caso, 105 casos contra apenas 50 registros. Percebe-se, aqui, um descaso especial pela ocupação das mulheres, talvez uma evidência a mais da misoginia ibérica nesse tempo. Mais o que sem dúvida explica este sub-registro das ocupações dos mouriscos é o menoscabo geral dos inquisidores, provavelmente devido à baixa condição social e à procedência étnica desses homens e mulheres, muitas vezes, assim como os negros, e mais “gente baixa e de cor”, considerados mesmo sub-humanos.^[63]

Seja como for, alcançamos cerca de 66% de registros de ocupações de mouriscos e mouriscas, o que, vale dizer, nem sempre foi tarefa fácil, muitas vezes obtidos nas entrelinhas de alguma confissão, no comentário aleatório de alguma testemunha, no detalhe qualquer de uma ou outra denúncia. Devo dizer que, neste ponto, os inquisidores ajudam pouco os investigadores preocupados em apurar uma análise dedicada à sociologia histórica.

^[63] BOXER, Charles. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1981, p. 112.

A inserção dos mouriscos forros na estrutura ocupacional é a mais notificada na documentação – cerca de 42% – e não por acaso, como veremos em seguida, pois numerosíssimo grupo de mouriscos atuava na estrebaria del rei ou gravitava em torno dela, sem falar na criadagem real e a de alguns fidalgos ou eclesiásticos que mantinham relações de intensa sociabilidade com o pessoal da estrebaria. Vale examinar a distribuição dos ofícios no quadro abaixo.

Quadro XXVIII – Ofícios dos mouriscos forros penitenciados pelo Santo Ofício Português no século XVI

OFÍCIOS	NÚMERO	%
MARIOLAS	32	32
SERVIÇAIS E CRIADOS	17	17
ESTRIBEIROS	15	15
ALMOCREVES	10	10
MÚSICOS	04	04
TABERNEIROS	03	03
NEGOCIADORES	03	03
ESTALAJADEIROS	02	02
PEDREIROS	02	02
MERCADORES	02	02
CALCETEIROS	02	02
ALFAIATES	01	01
AÇACAIS	01	01
SOLDADOS	01	01
CURTIDORES	01	01
ALCATIFEIROS	01	01
HORTELÃOS	01	01
SERVIÇO AGRÍCOLA	01	01
ARRENDATÁRIOS	01	01
TOTAL	100	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

O quadro indica, antes de tudo a enorme concentração dos mouriscos forros em serviços urbanos variados, especialmente em ofícios subalternos, com grande destaque para os trabalhos manuais. Incluídos nesta larga faixa de trabalhadores a serviço de outrem, encontram-se cerca de 80% dos mouriscos. No polo oposto, 2% deles dizem respeito a dois mercadores de posses, ambos de origem sevilhana, comerciantes de grosso trato que negociavam sedas e especiarias, o que equivale a dizer que, a rigor, não pertenciam ao grupo de mouriscos residentes de Portugal. Além desses mercadores de grosso trato, pois negociavam com produtos orientais, há que registrar o caso de três negociantes menores, um dos quais vivia do aluguel de batéis, e ainda emprestava dinheiro, e os demais faziam pequenos negócios não especificados. Um quarto mourisco é um caso solitário de rendeiro que vivia dos proventos de seu olival e vinha na vila de Setúbal, terras que comprara depois do duque de Aveiro, de quem fora cativo.

Entre a massa de serviçais e trabalhadores braçais e os mercadores de sedas, negociantes ou rendeiros, oscilava uma faixa intermediária muito variada, que perfazia cerca de 17% dos forros. Nela se incluíam mouriscos com alguma habilidade artesanal identificada no registro, a exemplo de alfaiates, alcatifeiros, curtidores, calceteiros, pedreiros, em suma, artesãos que trabalhavam com alguma autonomia atendendo a encomendas ou empreitadas pagas por clientela específica. Na mesma faixa intermediária, estariam incluídos os estalajadeiros e taberneiros, homens que, portanto, possuíam pequenos negócios, casas modestas que funcionavam como hospedaria ou para dar de comer e beber à população citadina mais humilde. Também neste grupo poder-se-ia incluir o solitário hortelão, possuidor de pequena horta em Elvas, bem como o igualmente solitário soldado mourisco, que servia na Armada del rei em certa companhia militar. Este último, embora reles soldado, ao menos sempre andava armado e nisso se distinguia da imensa maioria dos mouriscos. Por fim, ainda nesta faixa incerta, poderíamos incluir os músicos, toca-

dores de gaita, flauta de cana, buzina, adufe e cantadores que, após tocarem na rua ou em festas para entretenimento, pediam dinheiro, estendendo suas capas. Mas, vale dizer, todos esses músicos também exerciam atividades braçais que não requeriam destreza musical.

A grande maioria era mesmo composta de trabalhadores dependentes ou por soldada, sendo caso de sublinhar que a quase totalidade deles havia sido escrava. Mas é preciso matizar um pouco a condição social desta massa de trabalhadores. De um lado, há que considerar a especificidade dos serviçais e criados, homens que acompanhavam senhores, prestando-lhes serviços de câmara, como acompanhantes ou em trabalhos domésticos em troca de soldo e, alguns, ao menos moradia e alimentação. Entre eles havia criados de bispos e cônegos, serviçais de fidalgos portugueses e, sobretudo, criados e reposteiros da casa real, gente que cuidava da roupa, comida e fazia outros serviços menores e necessários à gente da corte.

Dois mouriscos do grupo de serviçais merecem menção particular, pois serviam aos já referidos *mouros de pazes* ou *mouros de sinal*. Luís de Molina servia ao “Mulei Xequê e a seu filho Mulei Nacer”, em Alvalade,^[64] ao passo que Bartolomeu de Ribeira servia ao “alcaide Cid Albecarim”, homem da confiança de Muley Mafamede, o famigerado xarife destronado no Marrocos que buscou apoio del rei D. Sebastião em Lisboa.^[65] Neste último caso, o serviçal atuava como “língua e comprador” do alcaide – um serviço sem dúvida especial.

De todo modo, esta gama de serviçais e criados, não obstante integrasse o grupo de trabalhadores dependentes, majoritário entre os mouriscos forros, gozava de condições de vida e de trabalho menos onerosas do que os demais. Os que exerciam trabalhos mais pesados, autênticos “trabalhos de mouros”, eram os açacais, os mariolas, os que andavam “à palha” ou “à sardinha”, os que andavam “no terreiro do trigo”, os que serviam nas Ribeiras de Lisboa, Setúbal e Santarém.

^[64] ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo n. 12293.

^[65] *Ibidem*, processo n. 11127.

Eram todos estes, no mais das vezes, carregadores, que viviam de carregar sacos e baldes pesados, retirar carga de barcos, levar sobre si fardos enormes, no sentido figurado e literal. Tão penoso era o trabalho dos mariolas e assemelhados que não raro se feriam ou tinham “carne pisada”, isto é, hematomas nas lides cotidianas. Exemplo disso dá-nos o depoimento de um certo Francisco Lopes, que, interrogado pelos inquisidores

dise que coãdo alguum mourisco cayi no chão hou se ferya hou se fazia allguã nodoa hou pisadura no corpo se hia a elle que ho mordese naqla parte homde tinha a dita pisadura hou feryda por qoamto em terra de mouros se fazia isto e se benzia as tais pisaduras hou feridas mordendo ally cõ hos dentes e dizendo certas palavras e que elle asy ho fazia aos mouriscos que pera yso ho hião buscar mordendoo ally cõ hos dentes e dizendo Bismilla Harramão Harraem cõ outras palavras arabygas. e que quãdo mordia estas pesoas tinha a boca chea de sal e cõ ella mordia e depois deytava o sal fora e que hos mouriscos que lhe hião pidi ysto e dizer que lho fizese e são muitos.^[66]

Excelente exemplo este de Francisco Lopes, não apenas das duras condições de trabalho desses mouriscos, como dos procedimentos terapêuticos da mouriscada, que combinava rezas e dentadas em nome de Allah.

Mas o fato é que o trabalho era penoso. Nem tanto no caso dos açacais ou aguadeiros, homens que vendiam água pelas ruas, os quais, não raro, faziam-no puxando bestas – estas sim arcando com o peso da carga. Mas, sem dúvida, no caso dos *mariolas*, também registrados como homens que andavam “à mariola ganhando sua vida”, isto é, homens que se alugavam para carregar e servir. Eram quase indistinguíveis dos que trabalhavam nas Ribeiras. Segundo João Brandão – cavaleiro fidalgo da Casa Real, que descreveu Lisboa em 1552, viviam estes

^[66] *Ibidem*, processo n. 2263.

ao longo do mar, a descarregar madeira, lenha, tojo que vem de Ribatejo, e barcas de farinhas, e junco, sumagres, castanha, fato, e outras mercadorias, que é coisa inumeravel que corre por todo o rio, assim de uma parte como da outra, andam bem trezentos trabalhadores, que não há dia, um por outro, que não ganhem seis, sete vinténs e por diversos preços.^[67]

Trabalhadores à mariola ou trabalhadores da Ribeira eram basicamente sinônimos dos que “andavam no terreiro do trigo” ou “à palha”. No primeiro caso, eram os que ganhavam a vida carregando sacos de trigo e, no segundo, eram os que carregavam palha, isto é, a cana do trigo, milho ou cevada “para sustento do gado grosso e cavalgaduras”, conforme esclarece o dicionarista Moraes e Silva. O citado João Brandão, no seu livro de 1552, informou que tanto os trabalhadores “à palha” como os “do terreiro do trigo” ganhavam muito bem por tais serviços. No caso dos carregadores de trigo, disse que ganhavam “muito dinheiro por diversos preços”, e no caso dos carregadores de feno ganhavam “tanto dinheiro que é maravilha”.^[68] Não era este, porém, o juízo de um desses trabalhadores, no caso António Fernandes que, falando em nome de todos, disse que “andavã naquella ribeira a arreventão cõ palha as costas como asnos e no cabo do anõ nã tinhã nem real nem ceysin”.^[69]

De maneira que mariolas pode muito bem ser tomada como expressão genérica para designar uma espécie de “proletariado” urbano basicamente dedicado aos trabalhos pesados necessários ao ir e vir de mercadorias no porto e na cidade, entre casas, palácios, celeiros e estrebarias. Trabalhavam em condições áspers e, pelo visto, ganhavam muito pouco.

Neste ir e vir de mercadorias, porém em melhor condição que os mariolas, destacavam-se os almocreves, também chamados em Lisboa de “ribeirinhos” que, no entanto, não se confundem com os trabalha-

^[67] BRANDÃO, João. *Grandeza e abastança de Lisboa em 1552*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990, p. 78.

^[68] *Ibidem*, p. 77 e 106.

^[69] ANTT. *Inquirição de Lisboa*, processo n. 10864.

dores da Ribeira acima mencionados. Em Lisboa, ganhavam com bestas, transportando mercadorias do porto para seus destinos, enquanto noutros lugares, a exemplo de Setúbal e Évora, vendiam cestas ou iam ao campo recolher e transportar lenha, junco, palha e outras coisas.

Muito ligado a este conjunto de trabalhadores, fossem almoceves ou mariolas, era o pessoal das estrebarias, grupo expressivo que alcança 16% de nossa amostragem, servindo a duques e fidalgos portugueses. Estribeiros eram os que tinham a seu cargo os cavalos, cavaliças e coches, e entre eles eram muito numerosos os que atuavam na estrebaria del rei. Neste caso, não raro eram chamados de “moços de mulas e cavaliças”, tratavam dos equinos reais, faziam “comas de mulas”, arrumavam os arreios, atuavam como lacaios abaixando e levantando os estribos nas carruagens e coches. Alguns eram especialmente chamados de “moços de esporas do rei”, porque tinham a seu cargo levar as esporas do cavaleiro, pondo-as ou tirando-as do “nobre personagem”, fosse o rei, fosse fidalgo da corte.

Ahmed Boucharb, embora não faça quantificações, observou bem quando afirmou que os mouriscos de origem marroquina foram, no Portugal quinhentista, essencialmente destinados às tarefas que conheciam melhor, especialmente o trabalho com animais, além de atuarem nos trabalhos muito difíceis e pouco rentáveis de carregadores de água, fardos ou no transporte de mercadorias no lombo de mulas.^[70]

Seja como for, vale ressaltar que a condição de trabalho e o ofício dos mouriscos forros era bastante variada e conheceu gradações importantes, muitas vezes sutis, outras vezes acentuadas. É certo que predominaram os trabalhadores não especializados, sintetizados na figura dos *mariolas*, mas, além do pessoal dedicado às cavaliças, que nisso aproveitavam sua experiência no norte da África, houve também alguns artesãos e pequenos negociantes, sem falar na criadagem de câmara que servia à nobreza, alta hierarquia eclesiástica e ao próprio rei.

[70] BOUCHARB, 1987, v. II, p. 199.

O mais importante a destacar, neste ponto, talvez resida na verdadeira rede de sociabilidade ensejada pelos ofícios desempenhados pelos mouriscos forros, sobretudo em Lisboa. Entre a malta que carregava feno, trigo, água e outras mercadorias pela cidade, muitos convergiam, no seu trabalho, para a estrebaria del rei, onde iam muitas vezes à cata de algum trabalho “à mariola”, tratando com os “moços de esporas” ou “moços de mulas”, lacaios e estribeiros mouriscos de todo tipo que ali trabalhavam, para não falar da criadagem real de origem mourisca, que sempre andava por ali, na estrebaria. Entre os criados que habitualmente passavam pela estrebaria del rei, destacava-se um certo Duarte Fernandes, homem que seria nada menos que um *marabuto* ou *cacis* da comunidade mourisca lisboeta. Não por acaso, como veremos a seu tempo, a estrebaria del rei acabaria se transformando numa espécie de criptomesquita da mouriscada de Lisboa.

Passemos ao universo das mouriscas forras que, em certos detalhes importantes, diferia daquele dos forros no que toca às ocupações específicas.

Quadro XXIX – Ofícios das mouriscas forras penitenciadas pelo Santo Ofício Português no século XVI

OFÍCIOS	NÚMERO	%
LAVADEIRAS	21	42
SALGADEIRAS E AFINS	14	28
SERVIÇO DOMÉSTICO	05	10
REGATEIRAS	05	10
TAVERNEIRAS	01	2
PADEIRAS	01	2
ALCATIFEIRAS	01	2
VENDEDORAS D'ÁGUA	01	2
SERVIÇO AGRÍCOLA	01	2
TOTAL	50	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

O dado eloquente é a concentração de mouriscas forras no ofício pesado de lavadeiras a serviço de gente da nobreza e fidalguia, em menor escala da casa real e de mais moradores das cidades, sobretudo de Lisboa, que pudessem pagar por tais serviços. Em segundo lugar, nossa amostragem indica um razoável percentual de mouriscas forras que trabalham nos portos, sobretudo em Setúbal, quase sempre preparando o pescado a ser vendido nas cidades e vilas portuguesas, escamando e salgando linguados e cavalas ou arrumando sardinhas. Logo em seguida, destacavam-se as mouriscas empregadas no serviço doméstico ou atuando como regateiras. As primeiras ora viviam nas casas onde serviam como criadas, ora eram mulheres de soldada que “ganhavam a vida de casa em casa”. As segundas eram mulheres mouriscas que iam para fora da cidade, como em Torres Vedras ou Santarém, dedicando-se a comprar galinhas, ovos, frangos, queijos, hortaliça, peixe, frutas ou outros quaisquer víveres para revenderem nas cidades, oferecendo seus produtos nos mercados ou ruas. Em Évora e Setúbal havia as que iam ao mato buscar “cabelos para varrer”, ou simplesmente vassouras, lenha, carqueja e mais ervas para negociá-los na rua, enquanto outras vendiam tanhos, isto é, assentos feitos de tábua.

Atuavam estas como vendedoras ambulantes de negócio miúdo, como certa vinagreira de Évora, que mal se distinguiam das vendedoras de água de Lisboa, mulheres que carregavam “potes d’água na cabeça”, após enchê-los no chafariz del rei ou no poço do Boratém. Este último era trabalho sobremodo vil, em geral feito por escravas negras ao ganho, a ponto de João Brandão mencionar, entre os ofícios de Lisboa, a expressão “negras do pote”.^[71] Havia também padeiras, que decerto faziam o pão para vendê-lo nas casas e, no conjunto, poucas pareciam ostentar alguma condição menos degradante. Entre elas, uma certa alcatifeira que servia à rainha, e quem sabe uma taverneira, que tinha negócio próprio, em Lisboa, junto ao hospital dos Palmeiros, no caminho para as carniçarias velhas.

[71] BRANDÃO, *op. cit.*, p. 85.

Também no caso das mouriscas forras de nossa amostragem, todas, sem uma única exceção, eram mouriscas alforriadas do cativo, cuja vida cotidiana se distinguia pouco das escravas, exceto pela condição de liberdade de que desfrutavam. O que convém outra vez sublinhar é o hiato existente entre o elevado número de mouriscas forras de nossa amostragem (105) e o número delas para as quais constam registros de ofícios (50). Isabel Drumond Braga, embora não tenha quantificado sua amostragem, afirma que, no caso das forras,

as ocupações não apareceram especificadas, pois as tarefas domésticas e a educação das crianças faziam parte de um trabalho *invisível*, que não merecia ser mencionado, porque era comum a todas as mulheres.^[72]

A rigor, a inespecificação absoluta do ofício das forras é duvidoso, pois cerca de 50% deles foi-nos possível alcançar. Porém, é possível que boa parte das forras cujo ofício desconhecemos atuasse nos serviços domésticos, como quer a autora.

A fronteira muito tênue que separava os mouriscos forros dos cativos no que tange aos ofícios se confirma, em regra geral, quando examinamos a estrutura ocupacional dos escravos. O quadro abaixo permite confirmar que uns e outros, não obstante a diferente condição jurídica, faziam praticamente a mesma coisa nas cidades e vilas de Portugal.

Quadro XXX – Ofícios dos escravos mouriscos penitenciados pelo Santo Ofício Português no século XVI

OFÍCIOS	NÚMERO	%
SERVIÇAIS E CRIADOS	29	42
ESTRIBEIROS	18	26
ESCRAVOS AO GANHANO	04	5,5
COZINHEIROS	04	5,5
PESCADORES	03	4,5

^[72] BRAGA, 1999, p. 80.

BARQUEIROS	02	3
SERVIÇO AGRÍCOLA	02	3
ALMOCREVES	02	3
GALÉS	02	3
ALFAIATES	01	1,5
LAVANDEIROS	01	1,5
SABOEIROS	01	1,5
TOTAL	69	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

Concentravam-se, pois, os mouriscos cativos na criadagem de câmara, nos serviços domésticos e de lacaios da fidalguia, nobreza e realza e nisso mantinham estreitos laços com o pessoal das estrebarias de nobres, do mesmo modo que no seio dos mouriscos forros. Também neste caso, despontava a estrebaria del rei, em Lisboa, como local de experiências cotidianas de trabalho e certamente como espaço religioso, conforme veremos no capítulo seguinte. O pessoal ocupado na criadagem e nas estrebarias, típico ofício de mouriscos, concentrava 68% dos ofícios registrados em nossa amostragem.

O trabalho dos escravos ao ganho, que em nossa amostragem mal ultrapassam os 5%, talvez porque esta função estivesse cada mais ocupada pelos escravos negros, na prática se assemelhava ao dos *mariolas* forros: viviam carregando fardos na cabeça ou fazendo pequenos serviços na Ribeira em troca de alguns vinténs para seus amos. Os demais, ainda que registrados como cozinheiros, barqueiros, alfaiates, pescadores, almocreves ou lavandeiros eram, o mais das vezes, ajudantes de cristãos com os quais trabalhavam ombro a ombro. E não faltavam os que, além de cativos, eram mouriscos penitenciados por el rei, servindo a ferros nas galés.

A mesma semelhança de ocupações vista entre mouriscos forros e cativos reaparece no tocante às mouriscas, umas e outras fazendo a mesma coisa. É o que nos indica o quadro seguinte.

Quadro XXXI – Ofícios das escravas mouriscas penitenciadas pelo Santo Ofício Português no século XVI

OFÍCIOS	NÚMERO	%
SERVIÇO DOMÉSTICO	10	62,5
ESCRAVAS AO GANHO	4	25
SERVIÇO AGRÍCOLA	2	12,5
TOTAL	16	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

Concentravam-se as mouriscas cativas no serviço doméstico de suas senhoras ou senhores, às vezes da nobreza, atuando como dispenseiras, cozinheiras, lavadeiras, compradeiras, outras vezes de cristãos mais modestos, auxiliando-os nas tabernas e pequenos negócios. As escravas ao ganho, do mesmo modo que as forras regateiras, vendiam leite pela cidade, pão e água, mal se distinguindo, no último caso, das famosas “negras do pote”.

Um contraste interessante entre os mouriscos forros e os cativos reside na maior liberdade de movimentos e mobilidade dos primeiros. Muitos de nossos mariolas e assemelhados viviam num ir e vir permanente entre vários sítios do reino. Alguns mouriscos de Setúbal e Lisboa iam ao Algarve, para a vila de Lagos, trabalhar sazonalmente na pesca do atum, e dali partiam para os Açores para a ceifa do trigo. Pedro Lourenço, mourisco forro de Setúbal, por exemplo, disse “que elle fora ao Alguarve quatro vezes cada año huã vez pllo tempo dos atuns e que estava la de cada vez huum mes pouco mays ou menos na villa de Lagos”.^[73] João Fernandes dos Canos da Mouraria dizia que de Lisboa: “Joam Fernandes dos dedos menos avia de hir agora a Lagos no Alguarve pera la trabalhar nos atuns”.^[74] António Vaz, disse que

^[73] ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo n. 708.

^[74] *Ibidem*, processo n. 5488.

havera quinze anos que estando ele na Ilha de São Miguel forão hy ter hums mouriscos forros do algarve que erão quatro os quays levarão baçouras e quartos de vinagre e outras cousas e tãbem hyão trabalhar nas segumdas pera trazerem trygo pera suas casa e esteverão em sua casa e de sua molher delle cõfessãte huã ceyffa [...].^[75]

Os mouriscos de nossa amostragem iam muito a Lagos, portanto, mas não encontramos nenhum caso de mourisco sentenciado que residisse nesta vila. Entretanto, a documentação inquisitorial confirma a existência de mouriscos no lugar, como sugerem os trabalhos sazonais ali realizados, e vale dizer que não raro tais encontros estavam de várias maneiras ligados a recorrências de práticas criptoislâmicas.

Romero de Magalhães, no seu estudo sobre o Algarve no século XVI, confirma a presença de cinquenta casais mouriscos na vila, os quais tiveram problemas com os mareantes de Lagos em razão da sua permanência na localidade. Mesmo assim, por provisão de D. João III, em 1554, tiveram autorização, sob certas condições, para permanecerem na referida vila.^[76] O mesmo diz Borges Coelho, ao tratar das minorias religiosas, acrescentando que, por ocasião da expulsão ou conversão dos mouros, em 1496, a comunidade de Lagos e a de Loulé figuravam entre as que possuíam “algum peso económico e demográfico” no conjunto do reino.^[77]

Um último contraste merece ser observado, e agora relativo ao perfil dos mouriscos de Portugal e da Espanha. No caso espanhol, não obstante os contrastes regionais, os estudos específicos sugerem um formidável predomínio de mouriscos dedicados ao trabalho agrícola ou mesmo à condição de lavradores. Dominguez Ortiz e Bernard Vincent nos informam que, se no caso de Granada os mouriscos

^[75] *Ibidem*, processo n. 10857.

^[76] MAGALHÃES, Joaquim Romero de. *Para o estudo do Algarve económico durante o século XVI*. Lisboa: Cosmos, 1970, p. 27.

^[77] COELHO, António Borges. Minorias étnicas e religiosas em Portugal no século XVI. In: COELHO, António Borges. *O tempo e os homens: questionar a história – III*. Lisboa: Caminho, 1996, p. 242.

desterrados se dedicaram ao comércio e aos transportes, sendo-lhes difícil possuir terras, em regiões como Múrcia, Valência e Aragão – onde aliás eram muito numerosas –, havia um predomínio rural muito acentuado. Afirmam os autores que

en conjunto, la distribución sectorial de la población morisca no era muy distinta de la que podía observarse en la cristiana: predominio absoluto del sector primario, prácticamente reducido a la agricultura, pues el morisco no era pescador ni pastor.^[78]

Muito diferente, como vimos, era o perfil da comunidade mourisca de Portugal à mesma época. Os índices de mouriscos dedicados ao trabalho agrícola são muito modestos no caso português: 1% entre os forros; 2% entre as forras; 3% entre os escravos e 12,5% entre as escravas – sendo caso de esclarecer que só encontramos dados para 16 escravas, de sorte que este surpreendente índice se limita a apenas dois casos, sendo que uma destas cativas, curiosamente, vivia no pastoreio de cabras.

A razão deste contraste entre os mouriscos de Espanha e de Portugal parece residir no que sustentamos desde o início deste capítulo, a saber: no caso dos *moriscos* hispânicos sobressaía uma população composta de antigos *mudéjares* e seus descendentes; no caso dos mouriscos de Portugal, a maioria vinha do norte da África e de outras partes do ultramar conquistadas pelos portugueses ou nas quais guerreavam. Eram, pois, cativos de guerra que, independentemente do que faziam em suas terras, eram encaminhados para os serviços urbanos.

^[78] DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio; VINCENT, Bernard. *História de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 111.

8. Mouriscos fidalgos e mouriscos de bens

Não obstante a pobreza e degradação que, no geral, marcavam a condição dos mouriscos, incluindo os forros, é possível constatar, mesmo no interior de nossa amostragem de processados, alguns e algumas que desfrutavam de certas posses que os faziam, por vezes, passar por gente rica.

Houve mesmo casos em que alguns mouriscos alcançaram mercês e posições que tangenciavam privilégios de fidalgo e certa respeitabilidade em termos de *status*. Entre eles, vale citar Henrique Luís, mourisco, turco de nação, refugiado político, que tinha sido alcaide de Arzila e também capitão de Tremecém na África. Em 1554, quando foi processado, tinha moradia dada pelo rei.^[79] O alcaide Bastião Quaresma, mouro de nação, viera para o reino se converter, fora mandado ao Convento de São Roque onde vivia às expensas do rei e, por volta de 1577, tinha por criado pessoal o mourisco Pero de Carvalho.^[80] Um certo mourisco forro de Lisboa era conhecido como Dom Alberto e era filho do xeque de Suz, o que não o impediu de ser processado pelo Santo Ofício em 1590.^[81]

É possível dizer que, de maneira geral, tais mouriscos que desfrutavam de privilégios eram homens descendentes de autoridades islâmicas refugiadas em Portugal, funcionários de xarifados, homens que gravitavam em torno de *mouros de sinal* cuja conversão era política e simbolicamente importante, daí os privilégios concedidos. Com efeito, nas entrelinhas de vários processos, encontramos, entre fatos narrados ou testemunhas intervenientes, vários outros mouriscos com ares de nobilitação, a exemplo de Dom Pedro, mourisco que estava de partida para Safim,^[82] ou D. Luís e D. João, ambos mouriscos que estavam de partida para a Índia, frequenta-

^[79] ANTT. *Inquirição de Lisboa*, processo n. 10379.

^[80] *Ibidem*, processo n. 8346.

^[81] *Ibidem*, processo n. 6623.

^[82] *Ibidem*, processo n. 5488.

vam a casa de Muley Mafamede, o aliado de D. Sebastião, e ainda dormiam “contra natura” com o mourisco Felipe, tudo na casa do xarife destronado do Marrocos.^[83]

A existência desta espécie de “fidalguia mourisca” se comprova, ainda, pelo estudo de Isabel Drumond Braga que, apoiada nos códices da *Chancelaria de D. João III* e no *Corpo Cronológico*, afirmou que, à semelhança da Espanha, mouriscos portugueses foram contemplados com mercês e privilégios, proventos monetários, peças de roupa e isenções de certas obrigações, amiúde por terem auxiliado Portugal nas almogaverias praticadas no norte da África.^[84] Assim ocorreu com os mouriscos António Fernandes, António Vermejo, António Perez e Filipe Fernandes, moradores de Safim contemplados com carta de cavaleiro por ações militares em favor dos portugueses. Os *bailadores de mourisca*, por sua vez, também receberam mercês monetárias de D. João III e de D. Catarina. João Mendes, moço da estrebaria do rei, dele recebeu mercê de 2.000 reais, em 1541. Outro mourisco, que conduzia cativos para Portugal, fora agraciado pelo rei com peças de vestuário avaliadas em 250 reais. Poderíamos, de fato, multiplicar exemplos deste tipo.

Voltando à nossa documentação, encontramos, não entre os mouriscos processados, mas entre personagens coadjuvantes em vários enredos, mouriscos exercentes de ofícios mais nobres, e mesmo letrados, o que faz presumir serem eles alguns dos descendentes da comunidade *mudéjar* que optou por permanecer no reino mesmo após a conversão forçada de 1496. É o caso de Simão Carvalho, mourisco que atuava como solicitador das partes, morador em São Vicente de Fora, sendo, pois, advogado.^[85] Talvez fosse o caso de Diogo Fernandes e de Francisco Idabrum, ambos rendeiros da “imposição do vinho”, ou seja, haviam arrematado o direito de cobrar a sisa que recaía

[83] *Ibidem*, processo n. 10867.

[84] BRAGA, 1999, p. 81-83.

[85] ANTT. *Inquirição de Lisboa*, processo n. 10867.

sobre os vinhateiros instituída por Carta Régia de 1522.^[86] No caso de Simão Carvalho, homem de letras jurídicas, ou no dos arrematantes de direito impositivo régio em hasta pública, é difícil supor que se tratava de mouriscos alforriados da escravidão, senão de descendentes da antiga mouraria lisboeta estudada por Maria Filomena Barros.

De todo modo, seja entre os sentenciados de nossa amostragem, seja entre testemunhas ou acusadores, encontramos exemplos de mouriscos detentores de algumas posses, como já mencionamos ao traçarmos o perfil sociológico da comunidade. Homens e mulheres com pequenos negócios ou praticantes de algum ofício especializado, os quais por vezes eram vistos pela própria comunidade como mouriscos ricos ou mouriscos abastados. Alguns tinham amealhado seus recursos ainda no cativo, logrando juntar pecúlio para a alforria, além de iniciar algum negócio. Foi o caso do já citado Afonso Fernandes, mourisco forro de Azamor dos alarves, que havia sido cativo do duque de Aveiro, alforriado por 20 mil réis, que vivia do arrendamento anual de sua vinha e olival em Setúbal.^[87] Francisco Gomes, que não foi processado, é um dos mouriscos pertencentes à comunidade do Algarve mencionada por Romero de Magalhães e Borges Coelho: casado, taverneiro, era tido pelos mouriscos por “homem rico que tem huã casa sobre o muro de banda do mar [...] o qual lhes dava de comer por seu dynheyro [...]”.^[88]

Alguns entre os mouriscos forros da estrebaria del rei, embora a maioria dos “moços de cavalaria” ou “moços de espora” fossem pobres, logravam juntar valioso pecúlio e mesmo enriquecer. Bom exemplo disso dá-nos António de Abreu, moço de estribeira del rei, primo do citado Duarte Fernandes, o cacis da comunidade mourisca de Lisboa. António de Abreu possuía uma casa em Almeirim, outra em Lisboa, criados e escravos a seu serviço, deixando tudo registrado em testamento. Uma das testemunhas de seu processo inquisitorial

^[86] *Ibidem*, processo n. 10837.

^[87] *Ibidem*, processo n. 7457.

^[88] *Ibidem*, processo n. 10849.

mencionou três criadas que Abreu tinha em casa; outra testemunha mencionou “huum seu negro”, que por sinal lhe fugiu; uma terceira mencionou que António de Abreu emprestara 3 mil réis a um cristão para comprar uma besta.^[89] Não resta dúvida, portanto, que o primo do cakis de Lisboa era um mourisco de posses.

Outro mourisco abastado era António Alberto, um dos taverneiros lisboetas de nossa amostragem de sentenciados, o que bem nos mostra que, entre esses negociantes, como vimos, muitos podiam enriquecer. António Alberto era tido como notoriamente “homem rico e abastado” que tratava com vinhos. Possuía casas de aluguel que lhe rendiam cerca de 14 mil réis por ano; era capaz de comprar de uma só vez 40 pipas de vinho; arrendava uma quinta em Torres Vedras por 15 mil réis anuais; era credor de dívidas que montavam a “pouco mais ou menos” 60 mil réis; possuía recursos para comprar uma casa avaliada em cerca de “trezentos e tantos mil réis”, que só não comprou por estar o imóvel embargado.^[90]

Os exemplos expostos neste item nos permitem matizar o quadro de pobreza e degradação que vimos marcar as condições sociais da comunidade mourisca no Portugal quinhentista. Tivemos que, para tanto, recorrer a casos de mouriscos não sentenciados, embora alguns indivíduos de nossa amostragem forneçam bons exemplos de mouriscos abastados. De todo modo, pode-se dizer que alguns mouriscos alcançaram mercês e privilégios, enquanto outros juntaram pecúlio e prosperaram em seus negócios. Mas, a bem da verdade, confiando na representatividade de nossa amostragem, poucos conseguiram superar as difíceis condições que marcavam a vida de cativos e de forros no século XVI.

^[89] *Ibidem*, processo n. 10867.

^[90] *Ibidem*, processo n. 10837.

9. A Mouraria dos mouriscos

Como vimos no início do presente capítulo, a tradicional Mouraria de Lisboa teria se desmantelado a partir de 1496, com os edifícios públicos da comunidade doados ao Hospital de Todos-os-Santos. Assim ocorreu com a mesquita grande, a cadeia, as lápides do almocavar e outros bens. Segundo Maria Filomena Barros, os *mudéjares* lisboetas teriam em sua maioria deixado o reino após o decreto de 1496. A própria autora admite, porém, que as influências desta minoria poderiam estar “perpetuadas em múltiplas facetas e socialmente projetadas no fenómeno dos mouriscos”.^[91]

Eis a hipótese que pensamos testar, examinando mais de perto apenas a comunidade mourisca de Lisboa, por ser a mais importante e numerosa, conforme já indicamos alhures. Neste sentido, vale reconstituir os contornos espaciais da Mouraria lisboeta, a começar com o que dela diz Oliveira Marques. Em seu *Novos ensaios de história medieval portuguesa*, a autor nos apresenta uma “planta da Mouraria” com suas ruas, compreendendo o “arrabalde velho” e o “arrabalde novo”, surgido este último durante o século XIV, inicialmente separado do antigo por hortas, vinhas e olivais, mantendo com ele, porém, com o correr do tempo, uma ligação indissolúvel. Segundo o autor, a chamada Mouraria, que persiste até hoje na sua planta quase original, se situa presentemente em pleno centro da cidade de Lisboa.^[92] Maria Filomena Barros, por sua vez, na tentativa de situar os passos da Mouraria lisboeta, cita o almocavar (cemitério) na encosta de Santa Maria da Graça, a rua de Benfica, a rua Direita da Mouraria, a rua Grande Direita, a rua do Físico, local da mesquita grande, o curral dos mouros na rua da carnicaria e a rua da porta de São Vicente,

[91] BARROS, 1998, p. 157.

[92] MARQUES, António Henrique de Oliveira. A persistência do elemento muçulmano na história de Portugal após a Reconquista: o exemplo da cidade de Lisboa. In: MARQUES, António Henrique de Oliveira. *Novos ensaios de história medieval portuguesa*. Lisboa: Presença, 1988, p. 100-103.

local do poço dos mouros.^[93] Seguindo os passos de ambos os autores, examinando a planta da cidade e utilizando o *Sumário de Lisboa de 1551*, de Cristóvão Rodrigues de Oliveira, verificamos que a Mouraria quinhentista possivelmente estaria localizada nas freguesias de Santa Justa, de São Nicolau, de São Julião ou São Gião, de Santa Maria Madalena e de Santo Estevão de Alfama.^[94]

A investigação que se nos apresenta de momento, portanto, diz respeito à distribuição dos mouriscos residentes na cidade de Lisboa pelas ruas e freguesias da cidade, na expectativa de ajuizar sobre se os sucessores dos *mudéjares* – os nossos mouriscos – de algum modo se (re)concentraram na tradicional Mouraria ou se viveram dispersos por outros sítios.

Assim, considerando apenas a nossa amostragem de sentenciados, temos que dos 272 mouriscos processados pelo tribunal de Lisboa, encontramos registro exato de moradia para um conjunto de 218 mouriscos, o que equivale a cerca de 80% deles. Deste conjunto, 78 residiam em outras regiões afetas ao tribunal, porém não na cidade de Lisboa, a qual concentra 140 mouriscos de nossa amostragem, desconsiderando-se obviamente os 54 mouriscos sem registro de moradia. O quadro a seguir apresenta dados interessantes.

Quadro XXXII – Moradia dos mouriscos penitenciados pelo Santo Ofício Português residentes na cidade de Lisboa no século XVI

MORADIA	NÚMERO	%
MOURARIA	71	51
OUTROS SÍTIOS	69	49
TOTAL	140	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

^[93] BARROS, 1998, p. 141-143.

^[94] OLIVEIRA, Cristóvão Rodrigues de. *Lisboa em 1551: sumário em que brevemente se contêm algumas coisas assim eclesiásticas como seculares que há na cidade de Lisboa*. Apresentação e notas de José da Felicidade Alves. Lisboa: Livros Horizonte, 1987.

Verifica-se, portanto, um equilíbrio quase exato entre os residentes na antiga Mouraria, consideradas aquelas freguesias ou ruas apontadas acima, e os residentes noutras partes da cidade. Isto nos leva à conclusão de que a população mourisca de nossa amostragem não mais se concentrava na Mouraria, o que não é de surpreender uma vez que cerca de 40% dos mouriscos lisboetas era composta de escravos que residiam junto aos respectivos senhores, onde quer que morassem. Se assim é, torna-se possível conjecturar que a população mais fiel à Mouraria como bairro de morada era predominantemente composta com os forros. Aliás, em diversos processos examinados, constatamos que *mouros de sinal* e mouriscos contemplados com mercês régias residiam na Mouraria e por vezes às expensas do rei.

De maneira que Maria Filomena Barros tem certa razão ao dizer que a tradicional Mouraria deixou de ser o lugar de concentração das moradias da população *mudéjar* de Lisboa após a conversão decretada por D. Manuel, em 1496. É difícil, porém, afirmar o completo desmantelamento da antiga Mouraria ao longo do século XVI. Tudo parece indicar que a própria Mouraria adaptou-se aos novos tempos e à nova população de origem muçulmana que passou a viver no reino português. A Mouraria de certo modo se refez como espaço desses mouriscos estrangeiros, sobretudo quando forros, como se fosse uma “Mouraria de exilados”. Seria também este o destino do islamismo no seio desta mourama na diáspora lisboeta: um pouco fragmentado, por vezes fluido, porém vivo e resistente.

Por outro lado, incluindo os mouriscos penitenciados pelos tribunais de Évora e Coimbra, bem como os mouriscos residentes em todas as regiões afetas ao tribunal de Lisboa, inclusive no ultramar, alcançamos o registro de moradia de 293 indivíduos, o que equivale a cerca de 84% de nossa amostragem. O quadro abaixo permite mapear a distribuição dos mouriscos pelas vilas e cidades portuguesas, ilhas e cidades ultramarinas ou estrangeiras, conforme o caso.

Quadro XXXIII – Distribuição dos mouriscos penitenciados pela Inquisição Portuguesa no século XVI segundo o local de moradia

LOCAL DE MORADIA	NÚMERO	%
LISBOA	140	48
SETÚBAL	37	12,6
ÉVORA	35	12
ELVAS	25	8,5
TAVIRA	17	6
SEVILHA	12	4
OLIVENÇA	08	3
SANTARÉM	03	1
CEUTA	03	1
MONTEMOR-O-NOVO	02	0,7
PORTO	02	0,7
AÇORES	02	0,7
SINTRA	01	0,3
PORTALEGRE	01	0,3
VILA VIÇOSA	01	0,3
COIMBRA	01	0,3
MONSARAZ	01	0,3
SANTIAGO DO CACÉM	01	0,3
TOTAL	293	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

O quadro acima só faz confirmar a enorme concentração dos mouriscos na cidade de Lisboa que, somada à vizinha Setúbal, abrigava cerca de 60% da população mourisca do reino. A região alentejana, por sua vez, não apresenta índices desprezíveis, pois as cidades de Évora e Elvas juntas, mais a Vila de Olivença, abrigavam cerca de 23% de nossa amostragem. Do Algarve só temos os 6% da cidade de Tavira, mas neste caso é possível que nossa amostragem não espelhe exatamente o índice de mouriscos ali residentes, considerando as informações que Romero de Magalhães e Borges Coelho oferecem so-

bre Lagos. Por fim, o norte português praticamente não tinha mouriscos, a julgar pelos índices pífios de Coimbra e do Porto.

Logramos, pois, mapear a distribuição dos mouriscos no Portugal quinhentista e, ao menos para o caso de Lisboa, mapear a distribuição das residências de nossos mouriscos. Avançar nesta investigação de modo a saber como viviam, o interior de suas casas, os móveis e mais elementos da cultura material dependeria da análise de uma série mais ou menos extensa de inventários, a exemplo dos realizados pela Inquisição no caso dos cristãos-novos suspeitos de judaísmo. Mas, no caso dos processos contra mouriscos, ao menos no século XVI, tais inventários foram raríssimos, de modo que para saber o mínimo acerca de suas posses, vi-me obrigado a examinar as entrelinhas dos autos.

Dos raros processos em que consta inventário de bens temos o de Lianor Lopes,^[95] mourisca dona de taverna que morava junto ao Hospital dos Palmeiros, portanto na Mouraria, sendo processada em 1556. Lianor Lopes era mourisca de posses, em cuja casa funcionava sua taverna. O primeiro indício de sua riqueza, que obviamente não chegava ao luxo, porém estava muito acima do padrão médio, dá-nos o seu guarda-roupa, seja de vestuário pronto, seja de tecidos de vários tipos.

Numa época em que a gente comum não possuía senão um ou dois trajes completos, Lianor possuía uma saia nova de palmilha, um gibão de sainho de solia, uma capa tosada nova, uma camisa delgada e um sombreiro – e por aí se pode perceber como se vestia uma mourisca taverneira no século XVI. Além disso, possuía tecidos para, possivelmente, confeccionar mais roupas: três côvados de fustão preto, uma vara de calhamaço cru, que vem a ser estopa grossa de linho galego, um pedaço de linho de uma vara e outro de três varas. Lianor também possuía joias: dois anéis de ouro, um de duas pedras e um terceiro de uma pedra, além de uma corrente de ouro que soube es-

^[95] ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo n. 7695.

conder, porque não foi encontrada pelos oficiais do Santo Ofício que a prenderam.

Todas estas coisas e outros bens Lianor guardava em arcas, possuindo uma arca grande de cedro, outra de pinho, esta velha, e uma terceira pequena, igualmente de pinho. Curiosamente, estas são as únicas peças de mobiliário mencionadas no inventário, o que faz presumir que, na taverna de Lianor, os clientes comiam e bebiam em “mesa baixa”, isto é, no chão, ou em pé, os que assim o desejassem. Aliás, isto longe estava de constituir exceção naquele tempo. No caso da casa-taverna de Lianor, os móveis ou assentos eram substituídos por almofadas, pois há referências a várias delas no dito inventário, a exemplo de uma de guadamecil cheia de lã, além de fronhas. A casa possuía também uma alcofa (cesto de vime) e uma teiga (esteira de palha). Lianor dormia em um “meio colcham”, posto no chão e para se cobrir possuía uma meia colcha de pano francesa, originária de Rouen, ainda que rota, além de cinco lençóis de variados tamanhos.

Como a casa era também taverna, havia diversos bens relacionados a refeições. A começar pelos mantimentos: um saco cheio de trigo alentejano contendo mais de seis alqueires e outro com cerca de dois alqueires. É certo, portanto, que Lianor fazia pães em sua taverna. Os frequentadores decerto comiam com as mãos, retirando o alimento de um tabuleiro, também inventariado, ou de uma bandeja, igualmente mencionada. Como talheres, somente três facas e muitos guardanapos, rodilhas deles, além de três toalhas para limpar as mãos. Para cozinhar, Lianor se valia de um gral de pedra para triturar grãos e outras coisas, duas peneiras e uma panela de cobre, além de possuir toalhas de mesa, decerto para forrar o chão. À noite a casa era iluminada por velas dispostas em dois castiçais de latão. Na taverna de Lianor era possível comer iguarias, pois inventariam um coco, fruta que a mourisca importou para sua dispensa. Afinal, Lianor tinha recursos para tanto, já que possuía joias e ainda encontraram 700 réis guardados em casa.

O outro inventário que encontramos diz respeito à mourisca forra Marta Fernandes, de alcunha “das beatas”, moradora em Évora, no Outeiro da Vila Nova.^[96] Era solteira e sem filhos – possível razão de sua alcunha –, sendo presa em 1559. Os bens que lhe sequestraram no ato de prisão indicam que Marta era bem mais modesta do que Lianor Lopes, a taverneira de Lisboa. Não obstante, Marta possuía umas casas de morada “forras e isentas”, de sorte que não pagava aluguel. Resumiam-se, porém, a uma modesta casa dianteira e a um celeiro, ambas edificações térreas.

O pouco que tinha guardava numa arca de leria, mas suas roupas não tinham valor, do contrário constariam no inventário. Não tinha roupas, mas lavava as alheias, “vivendo do seu trabalho”. Possuía mesmo uma “mesa de emgomeos” feita de pinho, pequena e velha. Para cozinhar usava uma trempe para assentar sua panela de latão ao fogo ou uma sertã para frituras. Possuía também um pote grande para trigo, no qual cabiam 25 alqueires, e ela mesma armazenava 18 alqueires e meio de trigo anafil – trigo originário de Anafé, no Marrocos, porém cultivado em Portugal. Possuía, ainda, dois potes para guardar vinho e cada um estava cheio com três almudes dele. Enfim, nesta modestíssima casa meio rural, Marta guardava no celeiro um asninho de cerca de quatro anos, e possuía uma galinha, seis frangas e um frangão, além de dois casais de pombos avaliados em apenas oito vinténs.

Pela falta de mais inventários, é impossível avançar na descrição das habitações mouriscas deste tipo de forros. Mas os casos de Lianor, negociante que tinha roupas e joias de valor, e de Marta, que “trabalhava para seu sustento” e pouca coisa de valor possuía, salvo seu burrinho e galinhas, ao menos ilustram os contrastes sociais no seio desta minoria no Portugal quinhentista.

^[96] *Idem, Inquisição de Évora, processo n. 4432.*

10. Solidariedades, tensões, sociabilidades

A comunidade mourisca do reino, em cada cidade ou vila portuguesa, buscava estreitar laços de solidariedade. Muitas vezes a solidariedade recriada na diáspora provinha de identidades étnicas de origem, como no caso dos procedentes do norte da África, outras vezes reforçada por razões religiosas. Como veremos no próximo capítulo, muitos mouriscos, observantes do Alcorão e das tradições islâmicas, tinham a prática de dar: seja a esmola obrigatória – o *zakat* –, seja a caritativa e voluntária – a *sadaqa* – que os inquisidores registravam como “esmola do cuscus”. A doação de esmolas aumentava solidariedades étnicas ou religiosas que, muitas vezes, permitiam aos mouriscos cativos reunir pecúlio para comprar sua alforria. Aliás, o predomínio de uma população de origem norte-africana no reino acabaria por inserir na comunidade mourisca certas características da organização tribal da Berberia. Além dos laços de consanguinidade e da fé, registre-se a *asabiya*, ou espírito de solidariedade, assunto teorizado por Ibn Khaldun no seu *Al-Muqaddimah* – os prolegômenos da sua *História Universal*.^[97]

Os processos examinados permitem vislumbrar inúmeras práticas de solidariedade entre mouriscos, uns ajudando a alforriar parentes ou futuras esposas, outros dando de comer a conterrâneos, todos se reunindo em “merendas e convites” mouriscos e, como veremos oportunamente, unindo-se nas festas da comunidade.

Além disso, vale retomar uma vez mais o ambiente da estrebaria del rei, mencionada no presente capítulo, e os laços que uniam “moços de estribeira” ou “moços de espora” com criados e reposteiros da casa real, e, ainda, com a malta de mariolas, almocreves e outros carregadores que frequentavam, por dever de ofício, a estrebaria real. Aliás, ela se situava mesmo ali, na freguesia de Santa Justa, logo,

^[97] A rigor, o *Al-Muqaddimah* compreende a introdução propriamente dita e o primeiro livro da *História Universal* de Ibn Khaldun. Cf. JALDÚN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 321 et seq.

na antiga Mouraria, onde moravam 51% dos mouriscos examinados em nossa investigação.

O fato de cerca de metade dos mouriscos de Lisboa residirem na antiga Mouraria é obviamente relevante para nossa reflexão. Ainda que golpeada pelos fatos de 1496-1497, conforme lembra Maria Filomena Barros, ela ainda conservava alguma vitalidade como bairro desta minoria, sobretudo dos forros. Solidariedades vicinais, entrelaçadas com solidariedades parentais e familiares, além da condição de pobreza que unia boa parte dos mouriscos, criavam um ambiente propício à recriação de identidades culturais e mesmo religiosas, como veremos, no seio desta comunidade.

Seria, contudo, um equívoco supor que a comunidade mourisca vivia isolada, fechada em si mesma, exclusivamente endógena, como se fora um gueto. A documentação examinada ilumina um quadro muito mais complexo. Antes de tudo porque, como veremos no derradeiro capítulo, havia fortes tensões no seio da comunidade mourisca que, muitas vezes, levavam a que uns denunciassem os outros na Mesa do Santo Ofício. O desfecho trágico da criptomesquita que funcionava na estrebaria real, bem como do *marabuto* ou *cacis* que a comandava, foi deflagrado, como veremos, por tensões internas da comunidade.

Por outro lado, inúmeros laços estreitavam, sem evitar conflitos e tensões, claro está, as relações entre mouriscos e cristãos-velhos, para não falar dos cristãos-novos.

Há inúmeros exemplos, em nossa documentação, de relações estreitas entre mouriscos e cristãos-velhos que, não obstante eventuais conflitos, indicam sociabilidade, proximidade e mesmo amizade. O atafoneiro Afonso Rodrigues, por exemplo, vivia na Mouraria, e não se escusou de testemunhar a favor do rico mourisco António de Abreu, acrescentando que “eram amigos” e que dele havia recebido empréstimo de três mil réis.^[98] Margarida Fernandes, cristã-velha,

^[98] ANTT, *Inquirição de Lisboa*, processo n. 10867.

mulher de Jorge Dias, taverneiro, disse que certo mourisco era grande amigo de seu marido e acrescentou “ter recebido boas obras e bõos conselhos” do mesmo, quando ia à sua casa com outros mouriscos comer, o que faziam constantemente.^[99]

Na inquirição das testemunhas da defesa do mourisco João Fernandes, de alcunha “dos dedos menos”, o cristão-velho Francisco da Costa disse que o mourisco era “seu vezynho defrôte”, na freguesia de Santa Justa, e o serve “por seu dinheyro em carego de palha alguãs vezes e em outras cousas [...]”. Rui de Mena, cristão-velho que servia como porteiro da Câmara do rei disse que ele e o “dos dedos menos” eram “vezynhos parede meyo e que a molher do reo lhe lava ha roupa por seu dinheyro”. A cristã-velha Maria Pires, casada com um taverneiro, disse que conhecia o mourisco acusado, “o qual hia muitas vezes a sua casa buscar vinho e comeo ahy alguãs vezes”.^[100]

Cristãos-velhos podiam mesmo participar de ocasiões especiais na vida dos mouriscos, como nas festas ou enterros, ou simplesmente comiam com eles suas comidas típicas por delas gostarem ou por necessidade.

A mourisca Brites Vaz na sua confissão disse que “cõvydou alguuns mouriscos e mouriscas pera comerem cuscuz o qual ella dava plla alma do dito seu marydo e comerã delle mouriscas e pesoas xpãas e menynos”.^[101] No cuscuz dado por Breatiz Fernandes, por alma de um parente, Pedro de Mendonça disse, na sua denúncia, que “despois de idos os homens brancos que hi vierã comer rezarã todos asemtdos cõ as palmas das mãos vyradas pera sy ao pryncipio do comer a oração de bismilla toda e no cabo de comer rezarã a oração de hamdurulla” – o que indica, por outro lado, que a sociabilidade entre mouriscos e cristãos podia ter dois atos: um de união, outro de isolamento, dedicado ao Todo-Poderoso Allah.^[102] Outro mourisco infor-

^[99] *Ibidem.*

^[100] *Ibidem*, processo n. 8425.

^[101] *Ibidem*, processo n. 568.

^[102] *Ibidem*, processo n. 11104.

mou que na cerimônia do cuscuz a que compareceu pela alma de um mourisco, não somente encontrou mouriscos, mas também “homens brancos e ratinhos”, isto é, “crianças miudinhas como se dizia em certas regiões do Algarve”, ou “jornaleiro que vai do Minho ou da Beira, contratado ou não, trabalhar noutras províncias, especialmente no Alentejo”.^[103] Maria Carvalha, mourisca, disse em seu depoimento que a mourisca Madalena fizera cuscuz pela alma do dito seu marido Duarte Corrêa e “foram la comer mouriscos e pobres e negros e brancos e os que tinham fome”.^[104] Lianor de Melo, cristã-velha, disse que comera certa vez o cuscuz como cristã, mas que “parecya que dar aquelle cuzcuz daquella maneyra era costume de terra de mouros e não de xpãos”.^[105] Isabel de Castro, mourisca, informou que “quando morreu o Mestre de Santiago ela foy carpir cõ outras muitas mouriscas e mulatas e molheres bramcas e o carpio a guysa dos mouros”.^[106]

Não são estes casos de amizade e convivência isolados entre cristãos-velhos e mouriscos. Ao longo dos 349 processos de nossa amostragem, encontramos muitos cristãos-velhos comendo e bebendo nas tavernas de mouriscos, bem como mouriscos fazendo o mesmo nas tavernas de cristãos-velhos, uns emprestando dinheiro aos outros, se aconselhando mutuamente nos problemas do dia a dia, não sendo, pois, de surpreender, como veremos, que católicos depusessem a favor de mouriscos no Santo Ofício. Muitas vezes os cristãos-velhos participavam das cerimônias dos mouriscos, seguindo seus usos, inclusive os alimentares. O mais importante aqui é, porém, sublinhar a existência de uma vida cotidiana em que os mouriscos longe estavam de viver apartados, como num gueto. Conviviam diariamente com cristãos-velhos e muitas vezes polemizavam em matéria religiosa, sem que isto levasse a brigas contundentes.

^[103] *Ibidem*, processo n. 10953.

^[104] *Ibidem*, processo n. 12720.

^[105] *Ibidem*, processo n. 7692.

^[106] *Ibidem*, processo n. 9280.

Um dos casos mais interessantes, pois mistura sociabilidades com intercâmbio religioso, dá-nos a mourisca Antónia Guarra, cativa na cidade de Elvas, que simplesmente negociava *nôminas*^[107] em troca de alimentos com mouriscos e cristãos, sem diferenciar a origem religiosa dos clientes. Antónia Guarra disse para os inquisidores:

que ela cõfesante fora huã vez a casa de huã Maria Alvarez xpã nova viu-va que mora a esquina da dita çidade delvas e lhe pedio huã quarta de farynha e que lhe darya huã nomina pera que hum seu gemrro quisesse bem ha sua filha e que a dita Maria Alvarez lhe dera a farynha e ela cõ-fesante lhe dera hum pano preto cosido como nomina e lhe dise que ha avia de trazer ao pesquoço/e tâbem deu outra nomina a huã Margarida Fernandes xpã nova que mora na dita esquina por que tinha hum sogro que estava mal cõ ela e deu outra a huã Maria Fernandes xpã velha que mora na rua dalcami por que tinha hum barregão que se fora pera que tornase/e outra deu a huã Barbosa Fernandes xpã nova que vive no veg-no pera que hum barregão seu casase cõ ela e deu outra nomina a huã Catarina Lopez outrosy xpã nova que mora no dito vegno/e outra deu a huã Coelha que vive ha madanela/ que estava mal cõ hum seu cunhado e asy deu outras muitas nominas ha muitas pesoas por que lhe davam alguã cousa pera comer ho qual lhe não quiryam dar pidimdolho per Amor de deos.^[108]

Outro caso fascinante vê-se no processo do mourisco Bastião Henriques, forro, que, a certa altura de seu depoimento, contou que ele e mais dois mouriscos e um cristão-novo foram beber vinho e comer maçãs junto a uns moinhos de vento, debaixo de umas oliveiras, onde conversaram sobre assuntos variados. Talvez porque já estivessem bêbados, trataram de assuntos religiosos sem qualquer pejo, e o cristão-novo “começou a dizer que queria muito aos mouriscos e que

[107] Como veremos no capítulo seguinte, as *nôminas* eram “escritos de mouros”, também chamados *arabiguos*, que continham versículos do Alcorão, trechos das tradições islâmicas contidas na *Sunna* e passagens da biografia de Maomé – a *Sira*. Muitos destes “escritos” eram colocados dentro de bolsas de panos costuradas, trazidas pelos mouriscos, geralmente no pescoço, como forma de proteção, principalmente contra as doenças e os inimigos.

[108] ANTT, *Inquisição de Évora*, processo n. 6258.

os queria como filhos dizendolhe como elle era judeu e que quando jurava jurava pela lei de moises”, ao que o mourisco respondeu que ele, por sua vez, “era mouro e nam era cristão”. Ficaram nesta conversa e bebedeira por cerca de três ou quatro horas, só interrompendo o assunto quando, por ação do vinho, começaram a pelejar “com huuns homens”.^[109]

Bebedeiras e pelejas à parte, o caso sobressai por oferecer, em escala microscópica, a convivência das duas principais minorias do Portugal quinhentista, com o mourisco e o cristão-novo se permitindo admitir, em meio ao vinho, que se mantinham fiéis às respectivas leis religiosas. E o caso revela mais, indicando que, na vida cotidiana, os mouriscos continuavam a se chamar de “mouros” e os cristãos-novos de “judeus”, o que se confirma, aliás, em diversos outros documentos.

De todo modo, longe de viverem confinados em guetos físicos, culturais ou religiosos, os mouriscos partilhavam do quotidiano com cristãos-velhos e cristãos-novos. A escala microanalítica nos permite perceber, sem lugar para dúvidas, o convívio, senão das três religiões que marcaram a formação cultural da Península Ibérica, o convívio dos três grupos de fé tradicionais.

^[109] *Idem, Inquisição de Lisboa, processo n. 12084.*



CAPÍTULO III

O ISLÃO NA DIÁSPORA

Crenças e ritos dos mouriscos no Portugal quinhentista



Recordai-vos de quando lhe disse o seu senhor: “Submete-te”, respondeu: “Submeto-me ao Senhor dos Mundos [...]

O vosso Deus é um Deus único. Sede-lhe submissos!”

(ALCORÃO, cap. II, vers. 131 e cap. XXII, vers. 34)



Islão é a religião revelada na península Arábica, no século VII, que pregava a submissão total a Deus, denominado *Allah* em árabe. Muhammad ibn Abdullah ibn Abdul Mutlib ibn Haxime, membro da tribo dos *Banu Qoraysh* da cidade de Meca, a quem chamamos Maomé, do galicismo *Mahomet*, foi o que recebeu a revelação de Deus, através da intercessão de um *nâmous*, identificado pela visão popular muçulmana com o Arcanjo Gabriel. A reunião destas mensagens divinas, recebidas durante a sua vida, acabou por dar origem ao Alcorão, o livro sagrado do islamismo.^[1]

Os mouriscos estabelecidos no reino e domínios de Portugal, na sua quase totalidade, mantinham secretamente esta lei religiosa e praticavam o criptoislamismo, em desafio ao poder do Santo Ofício Português, que considerava a crença e os ritos islâmicos como crimes de heresia e apostasia.



1. Mouriscos e dogmas alcorânicos

Não muito numerosos, os dogmas da religião islâmica compreendem a crença nos profetas, nos livros revelados, nos anjos e no juízo final. Entretanto, o dogma básico e ponto essencial do Islão é a crença em um só Deus, isto é, a unicidade de Allah ou, como denomina a teologia muçulmana, o *tawhid*.^[2]

^[1] Em relação à história das origens do Islão, v. LEWIS, Bernard. *Os árabes na história*. Lisboa: Estampa, 1982; MANTRAN, Robert. *Expansão muçulmana: séculos VII-XI*. São Paulo: Pioneira; Edusp, 1977; MIQUEL, André. *O islame e a sua civilização: séculos VII-XX*. Lisboa: Cosmos, 1971; SOURDEL, Dominique; SOURDEL-THOMINE, Janine. *La civilización clásica del Islam*. Barcelona: Juventud, 1981; e RODINSON, 1992.

^[2] ALCORÃO. Mira-Sintra; Mem Martins: Europa-América, 1989, v. I, cap. II, vers. 177. Ver ainda: DELCAMBRE, Anne-Marie. *El Islam*. Madrid: Talasa, 1993, p. 20; e HOSSEIN-NASR, Seyyed. *Vida y pensamiento en el Islam*. Barcelona: Herder, 1985, p. 42 e 242.

Perguntado pelos inquisidores se tinha a Cristo, nosso senhor, por Deus e se encomendava a ele nas suas orações, o mourisco Bastião, turco de nação e cativo do corregedor D. Francisco de Almeida, respondeu que “soamente se emcomendava ha Alla que qr dizer ds”.^[3] Antónia Gonçalves, mourisca forra, salgadeira de peixe na Ribeira de Setúbal, também inquirida na mesma questão, disse que “soamente se emcomendava a dos ceos que cryou todas as cousas”.^[4] Já a mourisca forra e lavadeira, Breatiz Fernandes, de alcunha “a do olho”, e Diogo Fernandes, que “gamhava a vida na ribeira de Setuval”, foram mais explícitos em suas respostas. Confessaram ambos que tinham “pera sy que noso sör jhuu xpõ nã era ds nem avya se nã huum soo ds nos ceos”.^[5]

Por sua vez, o mourisco Francisco, jalofo de nação e cativo do licenciado Bernaldim Esteves, ao responder à pergunta, trazia à baila a visão dos mouriscos sobre a concepção da formação da trindade no cristianismo. Afirmava que “nã avia mais que huum soo ds e que ds era huum soo e nõ tinha pãy nem filho e que o ds de qua dos xpãos que tinha pãy e mãy e filho e que ds nom tem pãy nem mãy nem filho”.^[6] Portanto, a sua resposta refletia o pensamento da grande parte da comunidade mourisca do reino, que qualificava a doutrina cristã da trindade como um triteísmo, pois associava Jesus e Maria a Deus.

Esta visão dos mouriscos estava calcada em versículos das *suras* (capítulos) alcorânicas. O primeiro deles pertencia à sura denominada *A Mesa*:

Recordai-vos de quando Deus disse: “Jesus, filho de Maria, disseste porventura aos homens: ‘Tomai-me, junto de minha mãe, como dois deuses, prescindindo de Deus?’” Respondeu: “Louvor a ti! Não me incumbe dizer o que não é verdade; se o tivesse dito, o saberias. Tu sabes o que

[3] ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo n. 12052.

[4] *Ibidem*, processo n. 6762.

[5] *Ibidem*, processos n. 1104 e 12383.

[6] *Ibidem*, processo n. 4031.

há em minha alma, mas eu não sei o que há em tua alma. Tu, só tu és omnisciente!”^[7]

Complementava esta ideia mourisca da tríade divina dos cristãos um outro versículo da *sura* titulada *As Mulheres*:

[...] Não exagereis na vossa religião, nem digais sobre Deus mais do que a verdade [...] Não digais: “Três.” Deixai-o. É melhor para vós. Realmente, o Deus é um Deus único. Louvado seja! Teria um filho quando tem o que está nos Céus e na Terra? Deus basta como garante!^[8]

Assim, não era estranho que Domingos, mourisco, índio de nação e natural de Melinde, cativo de Afonso Lopes, copeiro pequeno da Casa Real e que andava com a corte, respondesse na sua inquirição “que asy não crya na trymdade”.^[9] E com esta resposta, deixasse transparecer a posição doutrinal dos mouriscos pela unicidade de Deus em contraposição ao Deus triuno do cristianismo.

É ainda significativo que desta mesma concepção dos mouriscos portugueses, em relação ao dogma cristão da trindade, compartilhassem alguns mouriscos espanhóis, perseguidos pela Inquisição, especialmente os granadinos que haviam vivido em um meio essencialmente muçulmano e possuíam, presumidamente, formação alcorânica mais sistemática.^[10]

Por outro lado, torna-se importante ressaltar que alguns mouriscos portugueses, por sua convivência no meio cristão, tinham um relativo conhecimento dos dogmas do cristianismo e sabiam que a santíssima trindade não incluía a figura de Maria. Com base nos “escritos de mouros”, papéis que costumavam trazer consigo, os quais foram apreendidos pelos oficiais da Inquisição quando das suas prisões, refutavam o dogma cristão em defesa da unicidade de Deus.^[11]

^[7] ALCORÃO, 1989, v. I, cap. V, vers. 116.

^[8] *Ibidem*, cap. IV, vers. 171.

^[9] ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo n. 5831.

^[10] CARDAILLAC, 1979, p. 212.

^[11] ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processos n. 2467, 3206 e 10991.

Estes “escritos de mouros”, também chamados *arabiguos*, eram orações criadas pelos mouriscos, através da reunião de versículos do Alcorão, de trechos das tradições islâmicas contidas na *Sunna* e de passagens da biografia de Maomé – a *Sira*. Muitos destes “escritos” eram colocados dentro de bolsas de panos costuradas, trazidas pelos mouriscos, geralmente no pescoço, como forma de proteção, principalmente contra as doenças e os inimigos. Espécie de “talismã”, os “escritos de mouros” quando utilizados desta forma transformavam-se em *nôminas* mouriscas.^[12]

Em um deles, Diogo de Abrantes, mourisco forro que trabalhava na estrebaria do infante D. Luís, natural de Fez, e portanto, mouro de nação, recitava em sua *aravya* – nome dado à língua árabe – para os mouriscos de Lisboa a seguinte oração:

Em nome de ds piadoso miserycordioso / [...] louvores ao criador de todas as cousas piadoso e miserycordioso / sör do dia [...] ha ty adoramos e em ty esperamos emderençanos ao caminho emderençando caminho que nos mãdastes / e a ds he o que ha nos çeos e terra e a ele louvores no prençipio e fim e todas as cousas tornadas a ds / sabe que ds he voso criador e que nõ ha outro ds se nõ ele criador doryente e poemte e nõ ha outro ds se nõ ele / avivemta e morteçe ds nõ ha outro ds se nõ ele vivo e alevamtado / em que nõ ha esqueçimento nem dorme / a elle he o que ha nos çeos e terra / quem he este que amte ele perdoa se nõ per seu saber / [...] dize ds he hum soo ds enxalçado nõ engemdra nem he gerado nem he parente de nimguem [...].^[13]

Um outro “escrito”, que pertencia a Fernão Salgado, mourisco forro que “amdava a maryola ganhando sua vida” e acabou relaxado à justiça secular, ratificava a oração de Diogo de Abrantes para os mouriscos da vila de Santarém:

^[12] *Ibidem*, processos n. 2467, 3206, 10991, 12061 e 12639. Ver também: *Idem*, *Inquisição de Évora*, processos n. 6258 e 7853.

^[13] ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo n. 3206.

Em nome de ds' piadoso misericordioso [...] com mais palavras do alcorão e diz mais louvores a des' que he lux das luzes e louvores a des' criador dos çeos e da terra e asy diz mais [...] que des' he huum soo santificado nunca foi guerado nem elle guerou nem elle tem nemhuum parentes [...].^[14]

Portanto, estes mouriscos, nos seus escritos de mouros ou nômimas, insistiam de forma veemente no isolamento de Allah da santíssima trindade e exaltavam a sua unicidade no céu e na terra. Entretanto, optavam por omitir a composição do triteísmo cristão.

Acusavam os cristãos, como os demais mouriscos, pela associação que faziam de outros seres a Deus e de render-lhes um culto que era somente devido à Allah. Ainda como os outros, percebiam segundo os princípios da sua crença que a idolatria grassava no dogma trinitário da cristandade portuguesa e, porque não dizer, da europeia. Tais escritos indicam que, para os mouriscos, não existiam dúvidas de que “Deus he hum soo, deus calado, que não pare nem gera nem ho parirão nem tem parentes nem outrem ninguem senão elle”.^[15] E nesta questão, deixavam claro para os inquisidores que os mouriscos não tinham “a Cristo nosso sôr por Deos”.^[16]

Se Jesus Cristo não era tido por Deus, “por que nã avia mais que huum soo ds”,^[17] quem seria Jesus Cristo para os mouriscos já que o Alcorão admitia a sua existência?

Relaxado à justiça secular em 1555, o mourisco Lourenço, turco de nação e cativo do rei D. João III nas galés do reino, falava na sua confissão que os mouros “criam em noso sôr jhuu x”, mas diziam “que he bafo de ds”, filho de Maria, a qual “foy vyrgem no parto e ante do parto e depois do parto”.^[18] Manoel Lopes, mourisco de nação, nascido no arcebispado de Toledo e escravo do duque de Aveiro, asse-

^[14] *Ibidem*, processo n. 2467.

^[15] *Ibidem*, processo n. 3206.

^[16] *Idem*, Inquisição de Évora, processo n. 3157.

^[17] *Idem*, Inquisição de Lisboa, processo n. 4031.

^[18] *Ibidem*, processo n. 10712 a e b.

verava aos inquisidores que quando aprendeu o “esununçi que quer dizer fundamento da ley, achou nelle que christo noso salvador era sprito de ds”.^[19] Com esta definição de que Jesus de Nazaré “era spirito de ds soamente”,^[20] concordava João Fernandes Calvo, mourisco de nação, natural de Granada e mercador de seda, que preso ao tentar fugir para a Berberia, também acabou relaxado à justiça secular.

Outro cativo das galés reais de sua majestade, o mourisco João de Santa Maria, mouro de nação, respondia na sua inquirição que “tinha pera sy que christo senhor noso era puro homem e profeta verdadeiro de deos”.^[21] Nos diálogos que travava com cristãos-velhos, seus companheiros de cárcere, João Canno, mourisco de nação e natural de Sevilha, residente na cidade de Elvas, demonstrava o conhecimento explícito que tinha sobre o “deos dos christãos”.^[22] Reafirmava a Afonso Lourenço a concepção virginal de Maria, pois segundo alguns cativos que vieram “das partes da afryca lhe comtarão que os mouros tynhão a nosa srã por virgem amtes do parto e despoys do parto e que comçebiera polla graça do spyrytu samto”,^[23] mas que isto não fazia com que Jesus Cristo fosse Deus. E, na continuidade da sua exposição, dirigia-se à Lourenço Rodrigues, outro companheiro e futuro denunciante, para dizer-lhe que:

jhu xpõ era profeta santo e que os judeus quãdo o foram premder nõ premderam a elle porque arrebatadamente fora levado daly e que deos ho levava pera hos çeos e em seu lugar apparecera huã visam que se parecia cõ elle que deos ali posera e aquela visam fora a que os judeus premderam e que jhu xpõ nã morrera porque os judeus o nã podiã matar.^[24]

Assim, Jesus Cristo era tido pelos mouriscos como um homem puro e santo, espírito e profeta de Deus, concebido pela virgem Maria

^[19] *Ibidem*, processo n. 8816.

^[20] *Ibidem*, processo n. 9122.

^[21] *Ibidem*, processo n. 9573.

^[22] *Idem*, Inquisição de Évora, processo n. 7853.

^[23] *Ibidem*.

^[24] *Ibidem*.

que fora agraciada com o espírito santo de Allah. Não acreditavam na versão cristã da “morte e paixão da cruz”,^[25] pois os judeus não poderiam derrotá-lo, nem tratá-lo desdenhosamente, com soberba, em razão da sua condição de profeta de Deus. E, ainda, baseados no Alcorão que ligava o relato da Crucificação com o da Ascensão, omitindo a Ressurreição, negavam os mouriscos que o Messias Jesus, filho de Maria, “padeçera e morrera pella redempção do genero humano”.^[26]

Somente os mouriscos Cosme Gonçalves, João Nunes e Margarida, cativa de Jorge Vaz, negaram a virgindade de Maria.^[27] Enquanto os mouriscos António de Sande, Francisco Machado e António João admitiram ter proferido palavras blasfematórias contra a Virgem Maria.^[28] Fatos isolados, e que considerados no conjunto da população mourisca processada pelo Santo Ofício Português, impossibilitam as afirmações de Ahmed Boucharb em relação aos mouriscos de origem norte-africana, segundo as quais “beaucoup de marocains furent jugés pour avoir contesté la virginité de Marie”^[29] e, ainda, que “la virginité de sainte Marie fut l’objet de nombreux blasphèmes proferés par les morisques”.^[30]

Por outro lado, estes mesmos fatos permitem asseverar um conhecimento da crença islâmica por parte dos mouriscos portugueses em relação aos mouriscos espanhóis, julgados pelo tribunal de Cuenca, onde segundo Mercedes García-Arenal, “la virginidad de la Virgen es negada con insistencia”.^[31] Postura idêntica aos mouriscos de Cuenca tinham os mouriscos penitenciados pelo Tribunal de Va-

[25] *Idem*, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 9122.

[26] *Idem*, *Inquisição de Évora*, processo n. 3157. Ver ainda: ALCORÃO, 1989, v. I, cap. IV, vers. 157-158.

[27] ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processos n. 4184 e 3334; *Inquisição de Coimbra*, processo n. 10996.

[28] *Idem*, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 10829; *Inquisição de Évora*, processo n. 6121; *Inquisição de Coimbra*, processo n. 5274.

[29] BOUCHARB, 1987, II, p. 366.

[30] *Ibidem*, p. 367.

[31] GARCÍA-ARENAL, Mercedes. *Inquisición y moriscos: los procesos del Tribunal de Cuenca*. Madrid: Siglo XXI, 1978, p. 107.

lência, estudados por García Cárcel e, posteriormente, confirmada pelo trabalho de Stephen Haliczzer.^[32]

Aliás, este autor, no seu estudo sobre a Inquisição valenciana, chama a atenção para a existência de uma situação paradoxal, entre os mouriscos espanhóis e os cristãos-velhos, quanto ao dogma da concepção virginal de Maria. Sugere Haliczzer que as massas populares mouriscas, insistentemente, expressaram as mesmas dúvidas sobre a virgindade de Maria que seus colegas cristãos-velhos.^[33] E acaba por concluir que a questão refletia “más una perspectiva cristiana vieja popular que islámica”.^[34]

Sobre a questão da virgindade de Maria, negada pelos mouriscos da Espanha, nos informa Cardaillac que a Inquisição Espanhola “pensaba que era ésta una creencia musulmana; hasta tal punto estaba difundida entre los moriscos a los que juzgaba”.^[35] E, na sua tentativa de abrangência do problema na área hispânica, afirma o especialista que entre os mouriscos espanhóis, existiam duas opiniões distintas acerca da Virgem Maria: uma parte deles, que compreendia “los intelectuales y los habitantes de las regiones muy islamizadas” conservaram as crenças alcorânicas e “veneraban a María, o más bien la defendían y creían en su virginidad”, enquanto para a outra, o Islão “no era ya más que la base de la tensión polémica entre las dos comunidades”, de modo que “atacaban a la Virgen y su virginidad para oponerse a los cristianos”.^[36]

De todo modo, vale dizer que a polémica sobre a virgindade de Maria ou a concepção do Cristo sem pecado deitava raízes na Idade Média, conforme nos indica Gilbert Dahan,^[37] aludindo às controvér-

[32] GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo. *Orígenes de la inquisición española: el tribunal de Valencia, 1478-1530*. Barcelona: Ediciones Península, 1985, p. 210; e HALICZER, Stephen. *Inquisición y sociedad en el reino de Valencia: 1478-1834*. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim; Institució Valenciana D'Estudis I Investigació, 1993, p. 396.

[33] HALICZER, *op. cit.*, p. 396.

[34] *Ibidem*.

[35] CARDAILLAC, 1979, p. 249.

[36] *Ibidem*, p. 258.

[37] DAHAN, Gilbert. *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*. Paris: Cerf, 1990, p. 481.

sias entre cristãos e judeus medievais a esse respeito. Entre outras discussões, destaca-se a que punha em xeque a própria tradução da palavra hebraica *almath* na versão grega do Novo Testamento que, para os rabinos, teria sido uma deformação de seu sentido original de *moça*, e não de virgem ou donzela.^[38] É de presumir que o questionamento dos judeus tenha, com o tempo, passado aos conversos da Espanha, e daí se divulgado no seio da população cristã-velha e mesmo mourisca – o que justificaria o juízo dos historiadores acima citados e a própria interpretação de Haliczzer.

Interessante observar que, no caso português, a contestação da virgindade de Maria parece ter sido frequente entre cristãos-velhos e cristãos-novos. Em seu estudo sobre a Inquisição de Coimbra, Elvira Mea ressalta que foram sobretudo os cristãos-velhos os que mais blasfemaram contra a virgindade de Maria, acrescentando que os cristãos-novos faziam-no menos por medo da Inquisição, ainda que, de fato, não cressem na pureza da mãe de Deus.^[39] Já em tese recente de Juliana Beatriz Almeida de Souza, tratando das visitas do Tribunal do Santo Ofício ao Brasil nos séculos XVI e XVII, os cristãos-novos portugueses se destacaram bastante na contestação da virgindade de Maria, superando de longe as blasfêmias dos cristãos-velhos nesta matéria.^[40] Controvérsias à parte, o fato é que tanto os cristãos-velhos como os cristãos-novos portugueses discutiam e por vezes negavam a virgindade de Maria, a exemplo do que ocorria na Espanha.

[38] Argumentação idêntica aparece no célebre ensaio de Carlo Ginzburg, “Ecce”, no qual expõe que a tradução da palavra hebraica *almah*, para o grego, fê-la perder o significado original de “moça” (*ragazza*) em favor de “virgem” (*vergine*). Afirma Ginzburg: “Le ripercussione bimillennaria di questa traduzione o distorsione nel passaggio dall’ebraico al greco, che trasformava una predizione normalissima, sia pure formulata nel contesto di un discorso forse messianico (‘Ecco: la ragazza concepirà e partorirà un figlio’), in una profezia preternaturale (‘Ecco: la vergine concepirà e partorirà un figlio’), sono note”. Cf. GINZBURG, Carlo Ginzburg. *Occhiacci di legno: nove riflessioni sulla distanza*. Milano: Feltrinelli, 1998, p. 101.

[39] MEA, Elvira Cunha de Azevedo. Nossa Senhora em processo da Inquisição. *Revista da Faculdade de Letras*, série II, v. 1, 1984, p. 7.

[40] SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. *Senhora dos sete mares: devoção mariana no império colonial português*. 2002. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002, p. 179-201.

A grande diferença reside no fato de que, no caso português, os mouriscos raramente puseram a pureza da Virgem em xeque. A explicação desse contraste possivelmente se encontra no que expusimos no primeiro capítulo e desenvolvemos no segundo, sobre a diferença entre as comunidades mouriscas da Espanha e de Portugal. Ser mourisco na Espanha significava, fundamentalmente, ter nascido nos reinos hispânicos no seio das antigas comunidades *mudéjares* ou muçulmanas, as quais, com o tempo, o avanço da Reconquista e o contato com a população cristã, se foram afastando das tradições e leis alcorânicas. Os mouriscos espanhóis se deixaram influenciar pelo meio cultural em que estavam inseridos e, malgrado diferenças regionais, e, exceto nos círculos letrados, acabaram absorvendo a já tradicional polêmica sobre a virgindade de Maria, típica dos embates entre judeus e cristãos. Cardaillac parece ter razão, portanto, quando afirma que os mouriscos espanhóis podem ter assumido atitudes contestatórias em relação à pureza da Virgem como forma de resistência ao cristianismo dominante. Já no caso português, como vimos no segundo capítulo, o grosso da comunidade mourisca era relativamente recente e “estrangeira”, isto é, recém-egressa de várias partes do mundo islâmico – com predomínio dos norte-africanos –, logo, mais próximos das leis alcorânicas. Se assim era, e dado que o Alcorão admitia a virgindade de Maria, não é de estranhar que sejam raríssimos, entre os mouriscos processados no Portugal quinhentista, aqueles que puseram em causa a pureza da Virgem.

As assertivas dos mouriscos portugueses sobre Jesus Cristo, entretanto, expressavam, sobremaneira, outro dogma do Islão, isto é, a crença nos profetas escolhidos e enviados por Deus para serem os mensageiros da sua palavra na terra. Jesus Cristo seria, então, mais um profeta de Allah ou seu *inibi*,^[41] como os mouriscos denominavam seus profetas e conforme escrevera um notário da Inquisição na sua compreensão da palavra *nabi*, pronunciada pelo mourisco forro João

^[41] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 6466.

Nunes. Mais precisamente, Jesus seria o “profeta Yça”,^[42] nome que lhe atribuíam os mouriscos, de acordo com uma nômima apreendida com Diogo de Abrantes.

Mas, para os mouriscos, Muhammad ou Maomé – que nos processos aparece naturalmente grafado como *Mafamede*, *Mafomede* ou *Mafoma* – era o grande “rasulala que qr dizer mesageyro de deos”^[43] e, conseqüentemente, também “profeta e sãto de ds”.^[44] Por meio de Maomé – o “*Al-Amin* de Meca”^[45] – predestinado a transmitir a verdade, Allah encerrava o ciclo dos profetas e fechava o selo das profecias.

Porém, o profeta dos mouriscos também recebia o nome de *Hamat*,^[46] dado por alguns mouriscos jalofo. Entre eles estava um António Fernandes, cativo de Vasque Anes Corte Real, que declarava aos inquisidores “que Mafamede na sua terra se chama Hamat”.^[47] Este nome, *Hamat*, escrito de forma incorreta pelo notário do Santo Ofício, era a sua compreensão da palavra *Ahmad*, pronunciada pelo mourisco e, cuja tradução seria o “louvado”.^[48]

É interessante notar que os inquisidores, numa atitude não muito típica em relação aos seus procedimentos, não perguntaram ao mourisco jalofo o significado do nome *Hamat* dado ao profeta. Esta ausência da pergunta permite constatar, até certo ponto, um desconhecimento da Inquisição Portuguesa acerca da crença em causa e, provavelmente, isto fora percebido pelo mourisco, que, ao longo da sua confissão, acabou por fazer a referida declaração. Caso tivessem um conhecimento maior da crença mourisca, António Fernandes seria alvo de “grave admoestação” dos inquisidores, já que estes teriam

[42] *Ibidem*, processo n. 3206.

[43] *Ibidem*, processo n. 3590.

[44] *Ibidem*, processo n. 10849.

[45] HUSAYN-HAYKAL, Muhammad. *A vida de Muhammad*. Lisboa: Al Furqân, 1997, 2ª parte, p. 138.

[46] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 10832.

[47] *Ibidem*.

[48] GRAVELAINE, Frédérique de. *Encyclopédie des prénoms: symboles, étymologie, histoire et secrets de 6000 prénoms*. Paris: Robert Laffont, 1989, p. 350-351. Ver também: MOHAMAD, Aminuddin. *Mohammad: o mensageiro de Deus*. São Bernardo do Campo: CDIAL; São Paulo: Centrais Imppressoras Brasileiras, 1989, p. 46-47.

percebido a audácia e a ironia do mourisco, que, com a sua declaração, se reportava a uma das alocações de Jesus Cristo, incluídas nas suras do Alcorão, na qual anunciava a vinda de Muhammad:

Recorda-te de quando Jesus, filho de Maria, disse: Filhos de Israel! Eu sou o Enviado que Deus vos mandou para confirmar o Pentateuco, que me precedeu, e anunciar um Enviado que virá depois de mim. O seu nome será Ahmad.^[49]

Por outro lado, embora Maomé fosse o profeta maior e o “louvado”, isto não significava que os mouriscos deixassem de considerar a importância dos outros profetas, pois, segundo um dos versículos alcorânicos, não cabia aos crentes estabelecer “diferenças entre nenhum dos seus Enviados”.^[50] Um “escrito de mouro” procurava enunciá-los para serem salmodiados nas orações mouriscas:

Em nome de deus misericordioso e que faz piadade, acatamento, deus sobre mafamede e sobre todos seus amigos, e paz pacificador [...] a nos deus noso criador não ha outro senão ele deus do oriente e do poente / [...] não ha outro senão ele ho que vive pera sempre, no qual não se contão hos anos, ho qual não dorme, nos çeos nem na terra / ho qual perdoa e tem em si e sabe ho que ha na suas mãos / he ho que restaura / [...] e vem abrahão sobre eu povo, acreçentara a quem lhe aprove, e deus he justiça e nos deu a saber, e mādounos ele a isac e jacob e todos çertos / e noe çerto, e dātes da sua semente a david e salamão e job e josef e moises e aarão / e estes hos quaes pidirão aos louvados a zacarias e jesu e josue e elias e todos hos santos / falão e se ajudão do deus das jentes / rey sobre todos [...].^[51]

Por outro lado, não se pode negar que certos profetas eram destacados entre os demais pelos mouriscos. Na sua declaração ao Santo Ofício, o mourisco Agostinho Rodrigues dizia que

^[49] ALCORÃO, 1989, v. II. cap. LXI, vers. 6.

^[50] *Ibidem*, vol. I, cap. II, vers. 285.

^[51] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n 3206.

ha tres emnebi que sam tres prophetas o prymeiro era Musa que qr dizer Mooses e o segundo que era Jesu Xpõ e o terceyro que era Mafoma e que quãdo os mouros chamavã por emybi que se emtendia chamarem por seu propheta Mafoma.^[52]

Tal distinção era confirmada por uma nômima mourisca, escrita em cifras, que indicava aos crentes do reino que por “trees entendese Moises et Mafomed e Jesu cristo”.^[53]

Esta deferência dos mouriscos em relação aos profetas Moisés, Jesus e Maomé também encontrava respaldo no Alcorão. Em um dos versículos alcorânicos, Allah expressava-se: “Fizemos sobressair uns profetas em relação a outros. Entre eles há uns a quem Deus falou; a outros elevou-os em hierarquia.”^[54] Ora, isto significava que aqueles que haviam se sobressaído tinham recebido o privilégio de terem escutado, de forma direta, as palavras de Deus e serem receptores de revelações divinas, caso dos profetas Moisés, Jesus e Maomé. E quanto aos outros profetas, embora providos de autoridade e poder, somente eram portadores e não receptores, com a incumbência de seguir as revelações divinas feitas aos seus predecessores. Mas a estes receptores Allah teria agraciado com o *il-ham*, que pode ser traduzido como uma “inspiração divina”, através da qual as suas ideias eram sugeridas aos corações destes escolhidos.^[55]

Portanto, na sua contradição, obviamente impensável para os muçulmanos, Allah fazia os mouriscos crerem na inexistência de diferenças entre os seus enviados, mas reconhecia que havia favorecido “a uns profetas mais do que a outros”,^[56] o que lhes permitia estabelecer diferenças.

As revelações divinas, que demonstravam o favorecimento de Allah a alguns de seus profetas, deram origem aos “livros revelados”,

^[52] *Ibidem*, processo n. 8425.

^[53] *Ibidem*, processo n. 3206.

^[54] ALCORÃO, 1989, v. I, cap. II, vers. 253.

^[55] HAMIDULLAH, Muhammad. *Introdução ao Islam*. Rio de Janeiro: Provo; CDIAL, 1993, p. 56.

^[56] ALCORÃO, 1989, v. 1, cap. XVII, vers. 55.

os quais se constituíam em mais um dogma do Islão, considerado pelos mouriscos portugueses. O trecho de uma nômima que circulava pelo reino, no século XVI, relacionava os livros revelados para serem guardados pelos mouriscos:

Em nome de ds piadoso misericordioso [...] que he lux das luzes e louvores a deos criador dos çeos e da terra [...] que por vertude da torate de Muzens e do avamguelho de Xpõ e salmos de Davyde e alcorão de Mafamede e a oração de deos com elle [...].^[57]

Teriam, então, os mouriscos de crer não somente no Alcorão, mas também na “Taura, no Zabur e no Injil”,^[58] isto é, nos Livros da Torá e dos Salmos judaicos e, ainda, no Livro do Evangelho cristão, que “não deve ser confundido com os quatro Evangelhos que são obra humana”,^[59] os quais, no seu conjunto, formavam as revelações divinas da época pré-islâmica.

Além desta nômima, podem ser constatados em alguns processos dos mouriscos portugueses outros indícios da crença alcorânica nos livros revelados que continham a lei divina. O denunciante de João Cano, mourisco forro e “callçador mayor” na cidade de Elvas, dizia aos inquisidores que o réu lhe falava que “a ley dos judeus e a dos mouros casy toda he huã por que Ismael domde os mouros vem era filho de Abraam e era çircumçidado”.^[60] Já o denunciante do mourisco Lourenço relatava, na Casa do Despacho da Inquisição de Lisboa, que, na conversa que tivera “cõ o turco Arrays a porta da estrebarya del Rey sobre a ley de jhuu xpõ”, havia sido interpelado pelo réu que lhe dissera “ho parvo, parvo, esta ley e aquella toda he huã dizendo isto polla ley dos xpãos e a dos mouros e dizendo mais que emtre huã he a outra avia pouca deferença”.^[61]

^[57] ANTT, *Inquisição de Lisboa, processo n. 2467*.

^[58] ABDALATI, Hammudah. *O Islam em foco*. São Paulo: Centrais Imppressoras Brasileiras; CDIAL, 1989, p. 32-33.

^[59] ARNALDEZ, Roger. *Três mensageiros para um só Deus*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 26.

^[60] ANTT, *Inquisição de Évora, processo n. 7853*.

^[61] *Idem*, *Inquisição de Lisboa, processo n. 10712 a e b*.

Tal denúncia e interpelação seriam, mais tarde, confirmadas parcialmente pelo réu na sua confissão, acrescida de uma justificativa, na qual tentava se retratar diante do temido inquisidor e de um possível juízo condenatório. Ratificava que realmente tinha dito ao mourisco Agostinho, escravo de Manuel Cabreira,

[...] que pouca deferança avya antre a ley dos xpãos e dos mouros e porrem que não dezya que a secta de Mafamede era boa nem o diz [...] e que querya dizer que os mouros crem em muitas cousas dos xpãos e que pouco lhes faltava pera serem xpãos e se salvarem [...] ^[62]

Entretanto, se, por um lado, estas denúncias e confissões mouriscas ao Santo Ofício Português deixavam transparecer a visão alcorânica destes mouriscos, os quais reconheciam a revelação da lei, feita por Deus, aos judeus e aos cristãos, por outro, mostravam que admitiam a unicidade e as interpretações diferenciadas da lei divina. Esta admissão ficava explícita na confissão de Domingos, mourisco cativo, que servia de ajudante do copeiro real e andava com a corte portuguesa. O referido mourisco relatava aos inquisidores que, quando “el Rey” estava em Almeirim, ele tinha por costume se reunir, depois do trabalho, com “huums mouriscos de dõ Nuno Alvarez” ^[63] na sua estrebaria. Nos diálogos que mantinham, acabavam por conversar sobre as “cousas de sua terra e depois vynham a falar na ley” e que os mouriscos lhe diziam “que toda a ley era huuã e que ha ley de Mafamede era a verdadeyra”. ^[64]

A veracidade da “ley de Mafamede” em relação às demais revelações da lei divina também era defendida pelo mourisco João, em uma das muitas conversações que tinha com o seu companheiro António, mourisco cativo de Diogo da Silveira, quando estavam ambos, já reconciliados e cumprindo penitência no Colégio da Doutrina da Fé em Lisboa. Afirmava o mourisco, sem nenhuma hesita-

^[62] *Ibidem.*

^[63] *Ibidem*, processo n. 5831.

^[64] *Ibidem.*

ção, ao seu denunciante que: “beem sabyão os inquysydores que ho alcorão de Mafamede era bõo [...] por que erã letrados e sabyão o camynho da verdade”.^[65]

Outro mourisco, Bastião, cativo de Jorge Machado, confessava aos inquisidores que entre as leis divinas “elle crya no alcoram” e que também sabia “ler o alcoram e asy sabya escrever”.^[66] Afonso Manuel, por sua vez, mourisco forro, soldado na armada comandada pelo capitão Pedro Corrêa de Lacerda, declarava com firmeza na sua confissão, feita em 1575, “que a seita de Mafoma hera a verdadeira e que nela avia de se salvar”.^[67]

Corroborava, ainda, para esta visão, uma outra nômima do século XVI, a qual em alguns trechos, sob a forma de cifras, fazia referências a certas passagens do *isra* e do *mi'-raj*, episódios retratados na *Sira* do profeta, que culminavam com o recebimento do Alcorão por Maomé, diretamente das mãos de Allah:

[...] as/6/entendese os seys dias em que Mafamed subiu ao çeo/as/7/ hos sete çeos que pasou nuhã noite/as/8 /entendese hos oito profetas que achou Mafamed diante de si quãdo subiu aos çeos/ [...] as/12/entendese as doze oras em que deçeo Mafamed cõ ha ley do çeo / [...] acreçentou ho deus a bõdade breve a louvor dos humildes et acreçentou ho deus a bõdade a louvor dos bõs [...].^[68]

O *isra*, vale dizer, era a viagem noturna feita por Maomé da cidade de Meca para o templo de Jerusalém, montado em “al-buraq, um animal branco, metade mula e metade burro, com asas nos flancos”.^[69] O *mi'-raj*, por sua vez, era a ascensão do profeta aos sete céus

^[65] *Ibidem*, processo n. 13187.

^[66] *Ibidem*, processo n. 12047.

^[67] *Ibidem*, processo n. 4043.

^[68] *Ibidem*, processo n. 3206. Ver também SIENA, Buenaventura de. *Libro de la escala de Mahoma según la version latina del siglo XIII de Buenaventura de Siena*. Trad. José Luís Oliver Domingo. Madrid: Siruela, 1996, p. 105-106.

^[69] GUILLAUME, Alfred. The life of Muhammad: a translation of Ishâq's *Sîrat rasûl Allah*. In: WILLIAMS, John Alden. *Islamismo*. Lisboa: Verbo, 1980, p. 70-71.

do Islão, através de uma escada celestial, que partia do templo de Jerusalém até às portas do céu, chamadas “portas dos guardas”.^[70]

Portanto, consideradas no seu conjunto, estas denúncias, nômimas e confissões nos possibilitam aprofundar a percepção mourisca dos dogmas do Islão em terras lusitanas. Permitem supor que uma parte dos mouriscos reinóis percebiam na revelação do Alcorão ao seu profeta Mafoma a restauração da lei divina, que era una e já havia sido revelada, mas que fora deturpada pelo judaísmo e cristianismo. Para eles, Maomé era o enviado de Allah, o *Khâtam al-nabiyyîn*,^[71] isto é, o selo dos profetas, que havia trazido ao mundo a lei definitiva que revogava todas as outras, pois era a palavra eterna e incriada de Deus. Dito de outra forma, o “livro do Alcoram”, apesar de ser uma revelação resultante de hibridismos culturais judeus, cristãos e árabes, era para os mouriscos a palavra final de Allah, uma “letra sãta”,^[72] jamais adulterada.

Por outro lado, a revelação da lei divina aos profetas escolhidos nos remete a mais um dos dogmas islâmicos, que é a existência dos servos celestiais de Allah: os anjos.

Denominados *mala'ika* em árabe,^[73] os mouriscos viam os anjos como portadores das mensagens divinas, já que Allah era invisível e inacessível a qualquer contato físico direto com o ser humano. A exceção ficava por conta do profeta do Islão, que com a sua ascensão aos céus, mencionada anteriormente, tinha tido o privilégio da visão e do contato com Allah.

Cabia aos anjos, enquanto intermediários entre Allah e os homens, a realização do *tanzil*^[74] e do *wahy*:^[75] fazer descer a verdadeira

[70] *Ibidem*.

[71] ARNALDEZ, 1995, p. 34. Ver também: ALCORÃO, 1989, v. II, cap. XXXII, vers. 40.

[72] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 5085.

[73] BELL, Richard; WATT, Montgomery. *Introducción al Corán*. Madrid: Encuentro, 1987, p. 150.

[74] ARNALDEZ, 1995, p. 19, define o “*tanzil* ou *inzal*” por “fazer descer”. Ver, ainda, a definição desta palavra árabe em BELL; WATT, *op. cit.*, p. 142.

[75] BELL; WATT, *op. cit.*, p. 32, mostram que “el verbo y el sustantivo árabes *awha* y *wahy*, se han convertido en los términos técnicos utilizados por la teología islámica para hablar de la comunicación de los mensajes o revelaciones a Mahoma”.

revelação divina aos seus profetas. E, mais uma vez, seriam os escritos de mouros ou nômimas que lembravam aos mouriscos do reino o papel dos anjos como mensageiros de Deus para os profetas.

Um deles, já citado anteriormente, ao relacionar os profetas admitidos pelo Islão, mostrou que Deus lhes havia “emderençado Yçrrafiel”.^[76] Tradução incorreta ou talvez erro de grafia da palavra árabe *Sirâfil*,^[77] escrita pelo mourisco Diogo de Abrantes e que era um dos nomes dados ao Arcanjo Gabriel.^[78] Este “nâmous ou mal’ak”^[79], também aparecia denominado “jebrym”,^[80] segundo o registro de um notário inquisitorial da confissão, feita em 1558, pelo mourisco João Fernandes, cujo “ofício era amdar trabalhando com bestas”^[81] na cidade de Évora. Naturalmente, o almocreve de Évora deveria ter pronunciado a palavra árabe *Jibrîl*, etimologicamente “o poder de Deus”,^[82] em referência ao Arcanjo que tinha trazido o Alcorão para Mafoma e que era considerado pelos mouriscos um dos maiores, senão o principal mensageiro de Allah para os profetas.^[83]

Outro escrito, de forma cifrada, mencionava as glórias concedidas por Allah aos seus enviados e fazia alusão “as onze asas cõ que cubriu ho spiritu santo a Mafomede”, como também aos “sete estruamentos cõ que tãjiã hos anjos quãdo sobiu aos çeos Mafomede”.^[84]

Por sua vez, o relato bíblico da visitação do anjo à Virgem Maria, “a Anunciação”, era quase desconhecido entre os mouriscos reinóis. Fato estranho, se levarmos em conta que os mouriscos reconheciam a concepção virginal de Maria no nascimento do profeta Jesus. Somente um mourisco de Elvas havia confessado aos inquisidores que “elle gosta e folga de falar nas cousas dos mouros em quamto toca

^[76] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 3206.

^[77] RODINSON, 1992, p. 84.

^[78] *Ibidem*. Ver também, ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 3206.

^[79] BELL; WATT, *op. cit.*, p. 150. Cf. também RODINSON, 1992, p. 85.

^[80] ANTT, *Inquisição de Évora*, processo n. 5203.

^[81] *Ibidem*.

^[82] HAMIDULLAH, *op. cit.*, p. p. 57.

^[83] WILLIAMS, John Alden. *Islamismo*. Lisboa: Verbo, 1980, p. 67.

^[84] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 3206.

a lympeza de nosa srã e homra de ds [...] asy como na anumçyaçam que o amjo fez a nosa srã”.^[85]

Ó Maria! Deus te escolheu e te purificou. Escolheu-te entre todas as mulheres dos mundos. Ó Maria! Deus te anuncia um Verbo, emanado d’Ele, cujo nome é o Messias, Jesus, filho de Maria; será ilustre nesta vida e na outra; e estará entre os próximos a Deus. Ela disse: Senhor meu, como terei um filho se não me tocou nenhum mortal? Ele disse: Assim será. Deus cria o que quer. Quando decreta alguma coisa, diz apenas: “Seja!”, e é.^[86]

Se é possível presumir, com base nas fontes inquisitoriais, que a falta de conhecimento da Anunciação ou talvez, da sua difusão, devido ao medo da Inquisição, era fato entre os mouriscos portugueses, o oposto ocorria na Espanha, onde as “diversas descripciones de la Anunciación” possibilitaram a Cardaillac descrever e interrogar-se “sobre la visión mariana de los moriscos”.^[87] Entretanto, é importante acrescentar que estas diversas descrições espanholas da Anunciação são constituídas, essencialmente, por manuscritos árabes e aljamiados-mouriscos originários do reino, e não por fontes inquisitoriais dos tribunais espanhóis.^[88]

Ainda assim, a crença nos anjos entre os mouriscos do reino trilhava, algumas vezes, o caminho do maravilhoso: o *ayib*^[89] islâmico. O mourisco Baltasar, índio de nação, escravo de João Nunes da Cunha, fidalgo da Casa Real, quando perguntado pelo seu denunciante sobre o “pano de narizes” que trazia consigo na prisão, responde que “aqle pano era muito bom por que estando qua embaixo comya cada noyte naqle pano com os anjos de Mafamede e que falava com elles”.^[90]

[85] *Idem, Inquisição de Évora, processo n. 7853.*

[86] ALCORÃO, 1989, v. I, cap. III, vers. 42, 45 e 47.

[87] CARDAILLAC, 1979, p. 244.

[88] *Ibidem*, p. 242-246.

[89] SIENA, *op. cit.*, p. 21.

[90] ANTT, *Inquisição de Lisboa, processo n. 5085.*

A explicação do mourisco revelava um certo conhecimento da vida do seu profeta, a já mencionada *Sira*, pois Maomé quando recebia as revelações divinas, trazidas pelo Arcanjo Gabriel, cobria-se, geralmente, com um manto ou uma capa, segundo a prática dos *Kâhin* ou adivinhos árabes.^[91] E na medida em que o profeta Maomé era um modelo de comportamento a ser seguido pelos crentes, o procedimento do mourisco, na sua dolorosa condição de prisioneiro, talvez buscasse na imitação do seu profeta a palavra consoladora de Allah, que vinha através dos anjos.

Envolvido pelo maravilhoso também se encontrava Manuel Coelho, mourisco de nação, filho de pais mouriscos, nascido em Portugal, batizado na Sé de Évora e cativo de D. Garcia de Meneses, irmão do duque de Aveiro, que residia em Lisboa, na “rua das Gaveas”.^[92] Em 1562, confessou aos inquisidores que “vinhalhe ao peyto” uma imensa vontade de se ir para a “terra de mouros”, principalmente depois de ter ido à casa do mourisco João Medina, na “rua da Rosa”, e lembrar-se de suas palavras que diziam ser aquela terra “muito boa e farta onde amdaão os ãjos e terra por onde deos amdara”.^[93] Possivelmente, retinha o mourisco na sua memória a imagem utópica de uma terra sagrada, escolhida por Allah para receber a revelação final.

Entretanto, a presença dos anjos na crença mourisca portuguesa ainda englobava a figura do “anjo caído”, denominado *Iblis* ou *Shaytan*, o demônio por excelência e, portanto, o Diabo ou Satã.^[94] Segundo o Alcorão, este anjo havia se recusado a prosternar diante da criação de Adão, e Allah, por sua atitude, o expulsou do Céu, mas permitiu-lhe tentar a humanidade.^[95] Disso bem sabiam os mouriscos e, por meio das nômimas, trazidas junto ao corpo, tentavam conjurar a sua ação e se proteger da sua vingança pelo castigo da exclusão ce-

[91] MOHAMAD, *op. cit.*, p. 72. Ver ainda, RODINSON, 1992 p. 86.

[92] ANTT, *Inquisição de Lisboa, processo n. 9236*.

[93] *Ibidem*.

[94] ALCORÃO, 1989, v. I, cap. II, vers. 34. Ver, também, BELL; WATT, *op. cit.*, p. 151.

[95] ALCORÃO, 1989, v. II, cap. XXXVIII vers. 71-82.

lestial. Uma delas, apreendida com um mourisco pelo meirinho da Inquisição de Lisboa, dizia:

Em nome de ds piadoso miserycordioso [...] sōr do dia da ley ha ty adoram e em ty esperamos emderençanos ao caminho emderençando caminho que nos mãdastes [...] nō hay remedio nem poder se nō per ds enxalcendo e poderoso / nō hay remedio nem poder se nō per ds enxalcendo e poderoso/nō hay remedio nem poder se nō per ds enxalcendo e poderoso / defendome per ds do diabo afouto / defendo-me per ds do diabo afouto.^[96]

Por outro lado, sabiam os mouriscos que *Shaytan* dera início à luta contra Allah, ainda na esfera celeste e, conseguira seduzir “Adão e sua mulher”^[97] para que se aproximassem da árvore proibida: “O vosso Senhor só vos proibiu esta árvore por temor de que fôsseis dois anjos ou imortais”.^[98] Ambos, por provarem os frutos, também foram punidos com a expulsão para a terra.

O combate começado no Céu prosseguiu na terra e *Shaytan* acabou por aliciar e subjugar uma parte dos *jinn*,^[99] isto é, os “gênios incrédulos”^[100] que não aceitaram as revelações divinas, os quais eram seres espirituais indefinidos, criados por Allah, antes do homem e feitos de “fogo ardente”.^[101] Formaram-se, então, vários “exércitos de demônios”,^[102] liderados pelo anjo Satã, que agiam livremente na terra e aturdiavam os homens com suas “cavalarias e infantarias”,^[103] com o firme propósito de desviá-los da submissão à Allah.

Na delação do mourisco João Pinto, jalofo de nação, que servia ao mercador lisboeta Vicente Pinto,^[104] é possível constatar que

^[96] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 3206.

^[97] ALCORÃO, 1989, v. I, cap. II, vers. 35.

^[98] *Ibidem*, cap. VII, vers. 20.

^[99] BELL; WATT, *op. cit.*, p. 149-150.

^[100] ALCORÃO, 1989, v. I, cap. VI, vers. 130.

^[101] *Ibidem*, cap. XV, vers. 27.

^[102] *Ibidem*, v. II, cap. XXVI, vers. 95.

^[103] *Ibidem*, v. I, cap. XVII, vers. 64.

^[104] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 12995.

os mouriscos tinham uma ideia clara da atuação destas forças demoníacas, sob o comando de *Shaytan*, inimigo declarado do homem. Dizia o delator que nas conversas com o escravo mourisco Domingos, sobre a lei de Mafoma e a terra de mouros, falara-lhe que “se aqlla fosse boa ley não andaryão os demonyos asy âtre elles e o dyto Domyngos lhe respõdeo que laa por que os homens erão justos e de bõ viver por ysso andavão os demonyos amtre elles pera os tentarem”.^[105]

Por outro lado, a resposta do mourisco deixava transparecer uma noção alcorânica do juramento feito por *Shaytan* à Allah, no qual ele, demônio, permaneceria à espera dos homens no seu “recto caminho”,^[106] mas que em seguida os alcançaria, “assediando-os por diante, por detrás, pela direita e pela esquerda”,^[107] para esquecerem a “instrução de Deus”.^[108]

Além da consciência da sua ação, os mouriscos temiam o poder de *Shaytan* e de seus comandados, os gênios incrédulos. À guisa de exemplo, citamos o relato feito aos inquisidores pelo denunciante de João Fernandes, de alcunha “dos dedos menos”, por lhe faltarem alguns deles, mourisco forro, que residia “a porta nova” da cidade de Lisboa e, ganhava “a sua vida a palha na ribeira”.^[109] Relatava que uma noite, quando encontrava-se na cela em companhia do réu, percebeu que o mourisco,

estava cõtando em aravya huum cõto que acõtecera em sua terra a huã molher ou mãcebo que por elle estar lemdo nã tomou em qual delles falava / amtão dissera o dito Joam Fernandes que emtrara na dita molher ou mãcebo o demonyo que ha fazia cayr muitas vezes no cham [...] e ouviu dizer ao dito Joam Fernandes dos dedos menos como nomeou o demonyo / bismilla harramão harraem [...].^[110]

^[105] *Ibidem*.

^[106] ALCORÃO, 1989, v. I, cap. VII, vers. 16.

^[107] *Ibidem*, vers. 17.

^[108] *Ibidem*, v. II, cap. LVIII, vers. 19.

^[109] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 8425.

^[110] *Ibidem*.

Contava, portanto, João Fernandes, um caso de possessão demoníaca entre os muçulmanos, em que seguramente um *jinn* satânico havia se apoderado de um crente, com a provável intenção de transformá-lo em *majnum*,^[111] isto é, num louco. Mas, o mourisco como criptoislâmico que era, ao nomear o demônio, encomendava-se imediatamente a Allah e pronunciava “bismilla harramão harraem”, ou seja, “em nome de deos, piadoso e miserycordioso”.^[112] Seguia, sem nenhuma dúvida, o preceito alcorânico e buscava “refúgio em Deus contra o demônio maldito”,^[113] já que “este carece de poder sobre os que crêem e se apoiam no seu senhor”.^[114]

A crença mourisca nos anjos de Allah ainda nos leva a constatar a existência de princípios doutrinários comuns entre o islamismo e o cristianismo. O demônio era, tanto para os criptoislâmicos quanto para os cristãos-velhos, o agente desviante por excelência da lei de Deus – a origem das heresias – e, como tal, induzia os homens à prática do mal em detrimento do bem, o dualismo característico dessas religiões reveladas.

A dualidade presente na religiosidade islâmica, marcada pela luta constante entre o bem revelado por Allah e o mal incitado por *Shaytan* e seus gênios, somente terminaria com a chegada do “juízo final”, outro dogma do Islão, que pode ser considerado como o segundo em importância depois da unicidade de Deus.^[115]

Este dogma islâmico tem por base a existência de um último dia terreno, a ser escolhido pela providência divina, no qual os homens serão ressuscitados e apresentados ao tribunal de Allah para serem julgados por ele, quanto ao cumprimento das suas revelações.^[116] Mais uma vez, um escrito de mouro lembrava aos mouriscos portu-

[111] BELL; WATT, *op. cit.*, p. 150.

[112] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 8425.

[113] ALCORÃO, 1989, v. I, cap. XVI, vers. 98.

[114] *Ibidem*, vers. 99.

[115] BELL; WATT, *op. cit.*, p. 154.

[116] ALCORÃO, 1989, v. I, cap. XXII, vers. 1-10 e v. II, cap. XXVII, vers. 82-90; cap. XXXIX, vers. 67-75; cap. XLII, vers. 17-26.

gueses o dia do juízo final. Mostrava os atributos e os poderes de Deus e fazia-lhes uma exortação para seguirem a lei alcorânica, a fim de alcançarem a recompensa divina. A recitação da oração mourisca a ser feita em “aravia” era a seguinte:

Em nome de Deus misiricordioso e que faz piadade, acatamento, Deus sobre Mafamede e sobre todos seus amigos, e paz paçificador, e louvor a Deus criador do mundo, ho misiricordioso e piadoso, poderoso no dia do juizo, ao qual sirviremos, e ho qual nos a de julgar et ajudar, que he ho guia na carreya certa [...] ho Deus que esta nos çeos e na terra a ele todo o louvor, no começo e a ele a justiça e a ele tornã hos pensamentos [...] não ha outro senão ele, ele da a vida e mata / nosos corações de mouros firmes / não ha outro senão ele ho que vive pera sempre, no qual não se contão hos anos, ho qual não dorme, nos çeos nem na terra / ho qual perdoa et tem em si e sabe ho que ha na suas mãos/he ho que restaura / ao qual se não nega ninhuã cousa de saber, senão ho que quer / a largueza da cadeyra do çeo e da terra / ao qual se não nega nenhum segredo / e ele he ho louvado, não descre de nada nem de ninhuã ley ate a / que se ve ha craridade da escuridade / e ao descrido e tornou a confiar em deus ate a ho dia do juizo no qual dia não atenta nenhum em feytos doutrem / et a Deus se tornão hos pensamentos et todas as outras cousas [...] rey sobre todos e ele he das jentes arreda maa tentação e maa incrinação a qual se inclina aos peytos das jentes e asi ha paraíso para as jentes.^[17]

O paraíso surgia, então, como recompensa no juízo final para os criptoislâmicos que seguissem e cumprissem a lei alcorânica. Com esta visão, Francisca Fernandes, mourisca forra que residia na “rua da judaria”, em Setúbal, e ganhava “sua vida em hyr ao mato buscar carqueja e outras hervas”, dizia na sua confissão “que lhe parecya que a ley dos mouros era boa pera ir ao parayso e pera salvar sua alma”.^[18] A sua companheira de cárcere, a mourisca forra Felipa Lopes, também argumentava na sua inquirição “que lhe parecia bem Mafamede

^[17] ANTT, *Inquirição de Lisboa*, processo n. 3206.

^[18] *Ibidem*, processo n. 12689.

e cuydava que ha avya de levar ao parayso”.^[119] O mourisco Domingos, por sua vez, iria mais longe na sua declaração ao tribunal, pois não só admitia que seguia o Alcorão, mas “que crya e esperava ho parayso dos mouros que pregou Mafamede que he de mell e mâteiga e moças virgems”, no que foi prontamente rebatido pelos inquisidores como o paraíso de “cousas da carnalidade e luxuria”.^[120]

Entretanto, era de conhecimento mourisco que tanto os profetas, por serem os “mensageiros e glorificadores da lei de Deus”,^[121] como os mártires muçulmanos, que haviam sido “mortos na senda de Deus”,^[122] não passariam pelo juízo final e teriam acesso direto ao paraíso. Por acreditar neste princípio, a mourisca forra, Maria Henriques, lavadeira que residia em Lisboa, confessara aos inquisidores que no tempo “que amdava errada na fee que ella crera que Mafamede e Cyde Bialabes foram ao parayso per guardarem a ley” e, em decorrência disto, “tinha pera sy que estava Mafamede no çeo e por iso chamava por elle”.^[123]

Em contrapartida, sabiam os mouriscos que o desvio do caminho reto, o *al-sirat al-mustaquim*,^[124] e consequente descumprimento da lei alcorânica pesariam, e muito, no juízo final. Era novamente um escrito de mouro que alertava aos mouriscos do reino para o castigo a que se expunham por desobediência à lei de Deus:

Que digaeis todos que Deus he craro, ele quis ho que criou e quis ho que faz et quis ho que senão descobre esta en secreto, e quis tolher aos invejosos a inveja, e sabe ho Deus ele soo, Deus ho calado não pariu ninguem nem tem parentesco nem ninguem / e çertificou nos no mundo e çertificou os nosos mayorays sobre suas fazendas / et hos amigos da fazenda são os moradores do inferno, no qual estarão para sempre e mādoulhe que carregasem a lenha para o inferno e quãdo Deus asi mãda trazer

[119] *Ibidem*, processo n. 7246.

[120] *Ibidem*, processo n. 5831.

[121] ALCORÃO, 1989, v. I, cap. XXI, vers. 1-112 e v. II, cap. XXXVII vers. 143-145; cap. XXXVIII, vers. 45-50.

[122] *Ibidem*, v. II, cap. XLVII, vers. 4-6.

[123] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 3190.

[124] SIENA, *op. cit.*, p. 20.

trazemna cõ hos membros do corpo / et quãdo Deus ajuda e abre conse-
lho das gementes entrão nos seus membros na ley de Deus verdade razão
na ley de Deus / e perdoalhes tudo ho que aviã feyto / para sempre [...] e
a vos vos sera dado ho limbo, de la sirvireys a Deus noso criador e alem-
brovos ho que vos a dalembrar no dia da grãde conta / e isto avey por
verdade / eu vy os que desmentem a a ley e eles desfeleçem aos orfãos,
não guardã ho que faz ao caso nem dão de comer ao prove / guay deles
que servem aos que não devem noso Deus e noso criador, ele e ho que
mãda sobre todos os poderes digais que ho tem ele e ho fez / louvor a
Deus que nos guarda do povo culpado [...].^[125]

Portanto, a oração salmodiada destacava a punição do inferno aos transgressores da lei, principalmente para os criptoislâmicos avarentos e usurários, e para aqueles que desacreditavam da lei em função de um individualismo, o qual se opunha à solidariedade da comunidade religiosa pregada por Allah. Porém, mesmo na admoestação, Allah era sempre piedoso e misericordioso para com os iníquos e podia perdoar os mouriscos que se arrependessem por infringir o Alcorão.

Assim, os atos de seguir e cumprir ou desviar e descumprir os princípios alcorânicos tornavam-se para os mouriscos sinônimos de boas ou más ações. O *Il'lilin*^[126] seria o registro manuscrito, feito pelos anjos, das boas ações dos mouriscos, enquanto o *Sijjin*^[127] formaria o registro manuscrito das más ações. E, ambos, abertos no dia do juízo final, não deixariam dúvidas de que “ao parayso hia quem fazia beem e ao imferno quem fazia mal”, afirmava Francisco Gonçalves, mourisco de Lisboa, empregado de D. Felipe de Sousa.^[128]

Contudo, ainda era possível, através da intercessão de Maomé, conseguir o perdão de Allah e obter a salvação, pois no dia do juízo final os profetas iriam comparecer e testemunhar no julgamento

^[125] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 3206.

^[126] ALCORÃO, 1989, v. II, cap. LXXXIII, vers. 18-21.

^[127] *Ibidem*, vers. 7-9.

^[128] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 4026.

da humanidade.^[129] Consciente desta verdade alcorânica, António da Silva, mourisco forro de Elvas, confirmava aos inquisidores a acusação de que “dava esmolos por amor de Mafamede pelas almas de seu pay e de sua may” e justificava que “dava as ditas esmolos por amor de Mafamede pera que lhe elle salvase as almas dos ditos seu pay e may”.^[130]

Mas, para aqueles mouriscos portugueses – os réprobos – que haviam transgredido profundamente o Alcorão e renegavam “Allah, seus anjos, seus livros, seus profetas e o dia do juízo final”^[131], isto é, os dogmas do Islão, não existiria salvação possível. *Ridohan*,^[132] o anjo guardião do paraíso, lhes fecharia a porta e *Mâlik*,^[133] o anjo guardião do inferno, os receberia para a morada eterna.

Impossível, portanto, concordar com Boucharb, no tocante ao interessante, porém improvável, paradoxo que percebe na religiosidade mourisca ora examinada. Diz Boucharb que “d’une part, les Marocains convertis manifestaient leur attachement inébranlable à l’Islam, et d’autre part, ils confessaient des pratiques dont l’essentiel n’avait rien à voir avec cette religion”.^[134] Ao nosso ver, contrariamente, o Alcorão estava vivo entre os mouriscos do reino.

2. O misticismo mourisco: o culto dos santos

A crença dos mouriscos portugueses compreendia também a veneração aos santos islâmicos e, nesta convicção religiosa, chocavam-se abertamente com a ortodoxia do Islão,^[135] surgida na Alta

[129] ALCORÃO, 1989, v. I, cap. IV, vers. 41 e v. II, cap. XXXIX, vers. 69.

[130] ANTT, *Inquisição de Évora*, processo n. 11468.

[131] ALCORÃO, 1989, v. I, cap. IV, vers. 136.

[132] SIENA, *op. cit.*, p. 100.

[133] GUILLAUME, *op. cit.*, p. 72.

[134] BOURCHARB, 1987, II, p. 374.

[135] A ortodoxia islâmica, a bem da verdade, é plural, uma vez que formada pelas quatro escolas jurídicas (*madhâhib*) do Islão sunita, surgidas na Alta Idade Média, as quais foram designadas pelo nome dos seus respectivos fundadores, a saber: a *malikita* (de *Mâlik ibn Anas*), a *hanifita*

Idade Média, cujos princípios não admitiam a existência de santos ou outros intermediários entre Allah e os homens. Cabia aos muçulmanos se dirigirem diretamente a Allah nas suas orações, confiar na sua infinita misericórdia e esperar o dia do juízo final.^[136] Portanto, a ortodoxia islâmica, zelosa das bases doutrinárias oficialmente declaradas, considerava tais manifestações de santidade como estranhas aos princípios alcorânicos. Noutras palavras, é possível perceber em tais santidades uma expressão de “Islão popular” que vicejou à margem da ortodoxia. Como afirma Anne-Marie Delcambre, é possível distinguir um Islão letrado e um “Islão do povo”, sendo que este último

no permite que intervengan ni la razón ni las especulaciones intelectuales; tampoco se contenta con el estricto acatamiento jurídico de la ley religiosa. Vive su religión con el corazón, con la imaginación.^[137]

É neste domínio que pode ser inserido o culto dos santos no Islão. De um lado, o culto dos santos, ainda que heterodoxo, deita raízes na tradição islâmica, como afirmam alguns autores. Djamchid Mortazavi, por exemplo, lembra que alguns admitem que a tradição de ascetismo e misticismo estaria relacionada à própria figura do Profeta. Afinal, fora na sua prática da ascese na caverna da colina de Hira, depois chamada de “Jabal al-Nur” (monte da Luz), a pouca distância da cidade de Meca, na rota de Ta’if, que Maomé recebera a primeira revelação de Allah. Outros, também segundo o autor, afirmam porém que, na tradição muçulmana, o primeiro místico teria sido Uways Qarani (falecido em 642 ou 657 da era cristã), ao qual “antes de morrer, el profeta del Islão ordenó a sus compañeros que le dieran

(de Abu-Hanîfa), a chafiíta (de ach-châfi’î) e a hanbalita (de Ahmad ibn Hanbal). Cf. MIQUEL, *op. cit.*, p. 107; e SOURDEL; SOURDEL-THOMINE, *op. cit.*, pp. 52-55.

^[136] FARINHA, António Dias. Os marabutos e a presença portuguesa em Marrocos: nótulas. In: ACADEMIA PORTUGUESA DA HISTÓRIA. *Colectânea de estudos em honra do Prof. Doutor Damião Peres*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1974, p. 302.

^[137] DELCAMBRE, 1993, p. 91.

su ropa y había dicho de él que olía el perfume de la amistad que le llegaba de Yemin”.^[138]

Esta vinculação do misticismo presente no islamismo original longe está de ser consensual. Henri Massé, em trabalho clássico, afirmou que Maomé e seus companheiros não mostravam tendência para o ascetismo, atribuindo o fenômeno místico à religiosidade das populações que primeiro se converteram ao Islão, ao que se somaram influências cristãs, persas, hindus e mesmo pagãs.^[139]

O misticismo islâmico, porém, não parece ter se originado de uma só pessoa, nem teve uma raiz única. Expandiu-se a partir de um grupo conhecido como *nussāk*, isto é, fiéis religiosos islamitas, os quais nos primórdios do islamismo, insatisfeitos com a obediência aos preceitos pregados pelo Profeta, conceberam a ideia de estabelecer uma relação mais íntima com Allah.^[140] Foi deste grupo místico dos *nussāk* que surgiram os *sufiyya* ou *sufiyyun*, palavras cujo singular comum é *sufi*. António Dias Farinha^[141] nos esclarece que o vocábulo *sufi* deriva do vestuário de lã branca costumeiramente usado por esses ascetas, que se agruparam em retiros – as *zawiya* –, base de autênticas confrarias islâmicas presentes, por exemplo, no norte da África, mais tarde chamadas de *tariqas*.

O mesmo autor resume o assunto que nos interessa de perto:

No seio do mundo muçulmano surgiram, desde o século XII, homens devotados à religião, mais ou menos ascetas, porque as privações ou a exemplaridade de conduta não eram obrigatórias para a condição de sufi, que constituíram, com o rodar dos anos, exemplos para novas vocações e centros de irradiação de simpatizantes e aderentes à nova e comprometida via de assumir o Islão. Tornaram-se modelo a imitar, pelo que alguns próximos ou iniciados se organizaram em comunida-

^[138] MORTAZAVI, Djamchid. El sufismo. In: BALTA, Paul (comp.). *Islam: civilización y sociedades*. Madrid: Siglo XXI, 1994, p. 53.

^[139] MASSÉ, Henri. *L'Islam*. 8. ed. Paris: Armand Colin, 1961, p.171 *et seq.*

^[140] Sobre as origens do misticismo no Islam ver: MEIER, Fritz. El camino místico. In: LEWIS, Bernard. (ed.). *El mundo del Islam: gente, cultura, fe*. Barcelona: Destino, 1995, p. 129-155.

^[141] FARINHA, 1974, p. 301.

des recolhidas à sombra da doutrina, dos milagres, da influência e das riquezas que, pela via das esmolos e dos legados, não deixavam de afluir a estes centros de devoção.^[142]

A celebração e mesmo devoção a alguns desses ascetas avançaria na Baixa Idade Média, alcançando mesmo o apoio de certas dinastias no norte da África. As dinastias que se seguiram aos almóadas, no Marrocos, região onde, por sinal, as confrarias haviam se tornado numerosas, tiveram mesmo que enfrentar a crescente popularidade do culto a esses santos. Foi o caso das dinastias merínida e oatácida, nos séculos XIII e XIV, as quais tentaram em vão opor o ensino das *medersas* (escolas oficiais destinadas à instrução religiosa) ao culto popular de santos e santas.

Vale dizer que essa tradição popular, e um tanto marginal no Islão, de organização de confrarias ascéticas e de culto a santos, não se limitou ao norte da África, não obstante tenha florescido ali com grande ímpeto. Segundo Delcambre:

En todas partes, el pueblo, ya sea norteafricano o indio, turco o afgano, oriental o occidental ha sentido la necesidad de agruparse bajo la autoridad de un maestro, en una cofradía, del mismo modo que no ha podido evitar venerar a los personajes religiosos, rendirles culto a los más piadosos de ellos, esos a los que consideran santos, amigos de Dios, capaces de hacer milagros.^[143]

Foi com base nesta longa e enraizada tradição do “Islão popular” que os mouriscos de Portugal, provenientes em sua maioria do norte da África – embora também não faltassem, entre eles, os indianos, turcos ou jalofo – , cultivaram semiclandestinamente devoções a alguns santos.

A primeira característica destas devoções entre os mouriscos de Portugal diz respeito, antes de tudo, à nomenclatura através da qual eram eles designados. A documentação inquisitorial indica que,

^[142] *Idem*, 1990, v. I, p. 38-39.

^[143] DELCAMBRE, 1993, p. 91-92.

de maneira geral, no caso dessas devoções, eram os ditos santos chamados de *Cide* ou *Cidi*, provavelmente corruptela dos termos árabes *Sayyid* ou *Ciddiq*, isto é, senhor e justo. Além disso, como veremos a seu tempo, também aparece a palavra *mulei*, derivação de *mullah* ou *mawla*, quer dizer, mestre – palavra associada a várias figuras religiosas, sobretudo dirigentes, do Islão. Enfim, como igualmente trataremos adiante, os cacizes ou marabutos também eram, em geral, vistos pela população mourisca como santos. Foi o caso do mourisco Duarte Fernandes, tido por cacis ou marabuto, isto é, uma espécie de “guia religioso e espiritual”, santificado pela visão popular e que, segundo os mouriscos, “pregava aos mouros asy como aquy (no Reino) prega huum pregador aos xpãos”, por ser um “gramde letrado” e conhecedor da lei alcorânica.^[144]

António Dias Farinha^[145] afirma que *sayyid* era palavra que, no Marrocos islâmico, rivalizava ou se alternava com a palavra *salih* e *waliyy* – vocábulos ausentes em nossa documentação sobre os mouriscos. Já Émile Dermenghem^[146] aproxima-se mais da nossa documentação, ao mencionar a utilização do termo *Ciddiq*, na região do Magrebe, para designar o santo como “o justo”. No entanto, vale dizer que *waliyy* é palavra importante nesse contexto, pois deriva de uma raiz que significa “estar perto”.^[147] Tanto é que Albert Hourani, ao tratar dos santos do Islão, afirma com base no Alcorão que “a ideia de um caminho de acesso a Deus implicava que o homem não era só criatura e servo dele mas também podia tornar-se seu amigo (*wali*)”.^[148] Daí o autor se referir a esses santos como os “amigos de Deus”, entenda-se, “amigos de Allah”.

Seja como for, no caso dos mouriscos examinados, entre os santos de que eram, por assim dizer, devotos, despontavam, além

[144] ANTT, *Inquisição de Lisboa, processos n. 6405, 5254 e 10953*.

[145] FARINHA, 1974, p. 303.

[146] DERMENGHEM, Émile. *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*. Paris: Gallimard, 1954, p. 24.

[147] LEWIS, Bernard. *El lenguaje político del Islam*. Madrid: Taurus, 1990, p. 124.

[148] HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 167.

do próprio *Cide Mafamede*, *Cide Belabes Citin*, *Cide Molete Hesant*, *Cide Nayca*, *Cide Nahadala*, *Cide Meduma ou Beduma*, *Cide Hamar*, *Cide Belapacea*, *Cide Memede ou Bahememede*, *Cide Albacader Gilyriy*, *Cide Bimdahu*, *Cide Mahamet Bident*, sem falar em *Cide Iça*, que vem a ser ninguém menos que Jesus Cristo.

Embora predominassem os santos masculinos, encontramos alguns mouriscos, caso de João de Sousa, que se encomendava à mãe do Profeta Iça e “nomeava nossa sorã em mourisco dizendo Citin Maryaa”.^[149] Aliás, o cakis ou marabuto Duarte Fernandes a tinha como “huã moura santa” e rezava em seu louvor, juntamente com o mourisco Francisco Lopes, uma oração que começava por “mama mariam”, que nada mais é do que a surata do Alcorão consagrada a Maria, mãe de Jesus Cristo.^[150]

A segunda grande característica do culto dos mouriscos a seus santos reside na prática costumeira de se encomendarem a vários deles ou louvá-los por meio de orações, de modo a receberem a chamada *baraka*, isto é, suas bençãos. Para tanto entoavam suas cantigas e frequentemente juravam por eles. O maior de todos os santos, de todas as juras e louvores era o próprio Profeta do Islão, Mafamede ou Mafoma, ao qual se encomendavam todos os mouriscos. António de Souza, mourisco, cativo do secretário do rei, dizia, em 1554, que “Mafamede era o mayor santo que estava a par de Ds”, exprimindo uma convicção generalizada entre os seus.^[151] A mourisca Beatriz Pires, admitiu para os inquisidores que, juntamente com algumas outras de sua nação, rezava “orações en aravia afirmando em huuma delas que o dito Mafamede era santo de Ds e asy o cria”.^[152] João Nunes, mourisco forro, disse, por sua vez, na mesma época, que “Mafamede era santo e profeta de Ds”, acrescentando que uma certa Adrya, também mourisca, lhe dizia que “se Mafamede não fora profeta santo

^[149] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 12626.

^[150] *Ibidem*, processos n. 6405 e 2263. Ver também ALCORÃO, 1989, cap. XIX.

^[151] *Ibidem*, processo n. 10854.

^[152] *Ibidem*, processo n. 6424.

nunca lhe Deos dera tanta terra como lhe deu”,^[153] aludindo possivelmente ao êxito da expansão muçulmana no passado.

Não é possível, portanto, concordar com Ahmed Boucharb quando afirma que, no caso dos mouriscos de origem marroquina, “beaucoup d’erreurs”, citando, como exemplo dos “erros” o fato de considerarem Maomé como santo.^[154] Pelo que vimos acima, e considerando a tradição do “Islão popular”, aliás muito forte no norte da África – já o dizia António Dias Farinha –, a “santificação” de Maomé pelos mouriscos, ainda que não ortodoxa, nada tem de surpreendente, muito menos de “errônea”.

Além de Maomé, membros de sua família aparecem santificados nos dizeres de alguns mouriscos reinóis, confirmando o que afirma Hourani sobre a perspectiva de santidade que, com o correr do tempo, alcançou a família do Profeta.^[155] Ainda que se referisse erroneamente a Aicha, esposa de Maomé, como sendo sua filha, a mourisca Catarina do Porto dizia que “Mafamede era santo e profeta de ds e a suas duas filhas Axa e Fatema”, também o eram, “jurando muitas vezes por eles”.^[156] Gonçalo, mourisco cativo, natural de Safim, dizia, por sua vez, que “câtava em aravia cantigas em que louvava Mafamede e huuma sua filha Fatema que tinha por santa”.^[157] Outra mourisca forra, residente em Elvas, disse, por seu turno, que “se encomendava e tinha por santo Moley Aly”, califa e primo do Profeta, entre outros santos, “os quais a podião ajudar e socorer em suas necessidades”.^[158]

O recurso aos santos atendia um conjunto de motivações as mais variadas, sendo que algumas delas mal se diferenciavam dos pedidos que os católicos faziam a seus santos, ao passo que outras resultavam de condições muito específicas da população mourisca. Muitos pediam simplesmente proteção ou ajuda no trabalho diário, a

^[153] *Ibidem*, processo n. 6466.

^[154] BOURCHARB, 1987, II, p. 373.

^[155] HOURANI, *op. cit.*, p. 169.

^[156] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 2967.

^[157] *Ibidem*, processo n. 12487.

^[158] *Idem*, *Inquisição de Évora*, processo n. 1565.

exemplo de Bertolameu Forjam, índio mourisco, morador de Setúbal, pescador de ofício, para quem “quando alevãtava alguum peso pera o por as costas dizia Mahamet Avany”,^[159] ou seja, “ajuda-me Maomé”, ou da forra Beatriz Vieira que, despejando sardinha das pilhas para as canastras a serem levadas pelos almocreves na Ribeira de Setúbal, costumava dizer “Halla harabi hahuny latigarabi”, o que queria dizer “Deus me ajuda por meu trabalho”.^[160]

A exemplo dos católicos, os mouriscos também recorriam a seus santos em momentos de aflição e perigo, a exemplo de João Nunes, forro, que passando pelo perigo de um naufrágio, no qual muitos morreram afogados, estando ele num batel, rogou por “Cide Albecader Algilily” para que o salvasse, e “que elle o salvara”.^[161] Nesse caso, pediu proteção a ninguém menos que *Ab Abd al-Qadir al-Guilani*, fundador, em Bagdá, da confraria *Qadiriya*, que se havia espalhado por todo o norte da África e era considerado “le maître des génies et des forces de la nature”.^[162] A exemplo do forro Nunes, muitos outros pediam proteção para enfrentar diversos perigos terrenos, doenças, aflições e apertos variados. Caso interessante é o de Antónia Gonçalves, mourisca forra, de alcunha “a canária”, mulher dada a pequenos furtos, em especial sardinhas salgadas, que se encomendava a Cide Hamar, pedindo-lhe que a protegesse: “quando fizesse qualquer cousa ou furtase não avya de ser descuberta”.^[163]

Jejuavam uns, em homenagem aos santos, para protegerem os vivos, e oravam outros para protegerem os mortos, como no caso da forra Antónia Fernandes e várias outras, que costumavam pedir a Mafamede ou a Cide Beduma que cuidassem das almas dos entes queridos defuntos,^[164] pedindo-lhes que intercedessem junto a Alá.

^[159] *Idem*, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 12459.

^[160] *Ibidem*, processo n. 6449.

^[161] *Ibidem*, processo n. 6466.

^[162] FARINHA, 1974, p. 302. Ver, também, DERMENGHEM, 1954, p. 102.

^[163] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 6762.

^[164] *Ibidem*, processos n. 6743, 6449, 9278 e 10379.

Mais importantes que esses pedidos, cuja motivação era corriqueira entre os próprios católicos, eram as invocações e encomendas a santos em razão de flagelos muito peculiares a este segmento da população reinol, lembrando-se que grande parte dos mouriscos vivia na escravidão ou na condição de forros, trabalhando duramente nos mais aviltados e pesados serviços urbanos. Isto para não mencionar a própria condição de minoria religiosa, composta com uma infinidade de subgrupos étnicos, e, portanto, sujeita, conforme as circunstâncias, a cair na teia do Santo Ofício.

Houve, assim, entre os mouriscos, os que pediram aos santos para escapar dos cárceres da Inquisição, a exemplo de Afonso Manuel, que dizia “benditto seja Mafoma que o havya de livrar daquele carcere”.^[165] Vários, por sua vez, rogavam para se livrar da escravidão, como no caso de Martim Varela, turco, escravo do padre Álvares Landim, que pedia a Mafamede, “parecendolle que era sancto”, para que o “tirase do cativeyro”.^[166] Muitos desejavam não somente se livrar do cativo, mas fugir de Portugal, de preferência para suas terras de origem ou, pelo menos, para a “terra de mouros”, onde pudessem livremente seguir suas leis religiosas. Gaspar, turco de nação, no caso dos *rumes* da Índia, cativo de Gil Rodrigues, é apenas um, entre diversos casos, que pedia a Mafamede “que lhe dese boa viagem e o levase a salvamento por o ter por santo de deos”.^[167] Um dos casos mais eloquentes foi o de certa Joana Caldeira, mourisca forra, mulher que declarou aos inquisidores que os mouriscos da cidade de Elvas criam que Mafamede era santo, que os havia de levar “as suas terras”, e mais, “que avia de vir ainda” o próprio Mafamede para os “levar pera suas terras” – um laivo quase messiânico desses mouriscos.

No limite, flagelados pelo cativo ou pelo trabalho duro, quase servil, forçados a esconder suas crenças tradicionais e, por vezes, denunciados e presos pelo Santo Ofício, alguns clamavam por vin-

^[165] *Ibidem*, processo n. 4043.

^[166] *Ibidem*, processo n. 12863.

^[167] *Ibidem*, processos n. 2947, 1113, 10858, 6416 e 2663.

gança aos santos contra os causadores de seus infortúnios, a exemplo de João Fernandes que, estando preso, “alevantou as mãos e dise em arabico que rogava a Cide Beduma e a Cide Belabes Citin que quem o fizera vir ao carcer que nunca lhe desem saude”.^[168]

A propósito desta última invocação, vale sublinhar que, apesar de Maomé ser muito solicitado pelos mouriscos e encimar a hierarquia dos santos, foi Cide Belabes Citin o santo mais frequente em todos os rogos dos mouriscos examinados nesta investigação. A bem da verdade, não raro Cide Belabes Citin aparece em plano muito próximo, por vezes no mesmo plano do próprio Mafamede. Exemplo desta equiparação pode ser percebida na fórmula segundo a qual “Mafamede e Çidibelabeçitin eram santos e cavaleiros de deus”, enunciado presente em muitas afirmações ou exclamações de mouriscos.^[169]

A “Cide Belabes Citin ou Çidibelabeçitin” quase todos pediam tudo. Pediam para ajudar nas doenças próprias e de parentes; pediam dinheiro, esmolas, comida, moedas para comprar uvas; pediam pela alma dos mortos; ajuda no trabalho para pescar sardinhas ou aguentar fardos pesados, ou ainda, para evitar que as bestas que conduziam os almocreves despencassem nos precipícios. Pediam para livrá-los do cativeiro e da pobreza. Para encontrar coisas perdidas, como se “Çidi Belabe Çitin” fosse o Santo Antônio mourisco. Não por acaso, o forro Jorge Camelo, perguntado pelos inquisidores sobre quais milagres fazia o santo, disse que “quando pedião alguma cousa o tem os mouros por avogado asy como tem os cristãos a santo Antonio [...], asy como dizem os cristãos señor santo Antonio de pairame tall cosa”.^[170] Neste frenesi em que santos católicos eram associados a “Çidibelabeçitin”, não faltou mesmo quem o comparasse, parado-

^[168] *Ibidem*, processo n. 3590.

^[169] *Idem*, *Inquisição de Évora*, processos n. 6462 e 5203; *Inquisição de Lisboa*, processos n. 3184, 4498, 6753, 12318, 1455, 3190, 3567, 9956 e 6350.

^[170] *Idem*, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 6650.

xalmente, a ninguém menos que o célebre Santiago, conhecido como *mata morros*.^[171]

A Cide Belabes pediam os escravos a liberdade; pediam os presos que o santo os livrasse do cárcere; pediam, sobretudo os originários do norte da África, que os tirassem de Portugal e os levassem de volta para as “terras de mouros” Esta parecia ser, de fato, a grande expectativa dos mouriscos: voltar às leis alcorânicas, abrigar-se outra vez nas terras de Alá.

Cide Belabes Citin não era, vale frisar, personagem imaginário dos mouriscos residentes em Portugal no século XVI. O próprio Alcorão, na surata da Caverna, faz alusão aos sete adormecidos^[172] – espécie de réplica islâmica da lenda dos sete dormentes de Éfeso –, os quais, no islamismo popular, foram associados aos sete santos protetores de Marraquexe, entre os quais pontificava *Sidi Bel’Abbas Sebti*,^[173] cuja corruptela nos processos inquisitoriais era nada menos que “Çidi Belabes Çitin”. Esta lenda, trazida para a Europa por volta da segunda metade do século VI, graças à versão de Gregório de Tours, tem como trama argumental a fuga destes jovens da sua comunidade, após a conversão ao cristianismo. Perseguidos por um rei idólatra, acabaram por buscar refúgio em uma caverna, caindo em um sono secular que durou, segundo a maior parte das versões da lenda, mais de trezentos anos. O despertar de ambos foi utilizado pelos cristãos da época como prova da existência da ressurreição tanto física como espiritual.^[174] A sua absorção pelo Islão, provavelmente por relatos que haviam chegado à Arábia, graças às transmissões orais de cristãos, serviu, no entanto, para o Profeta reafirmar aos muçulmanos, mais uma vez, a condenação da idolatria, o poder e a unicidade de Alá. Os túmulos desses santos – *murabit* – são até

[171] *Ibidem*, processo n. 1455.

[172] ALCORÃO, 1989, v. I, cap. XVIII, vers. 9-26.

[173] DERMENGHEM, 1954, p. 47-49.

[174] HERNÁNDEZ JUBERÍAS, Julia. *La península imaginaria: mitos y leyendas sobre Al-Andalus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, p. 121-161.

hoje alvo de peregrinações por parte dos marroquinos, o que dá bem a medida da tradição envolvendo a figura deste santo protetor.^[175] Os mouriscos de Portugal não faziam, portanto, senão ecoar uma tradição do islamismo popular na sua versão mística.

Os ecos mouriscos dessa trajetória de “Çidibelabeçitin” podem ser vistos no processo contra o forro Pedro Lourenço no qual, a certa altura, no texto da denúncia de António Lopes, seu companheiro de cárcere, pode-se ler:

em companhia do réu no mesmo cárcere vyeram huum dia em pratica como em Çale jazya enterrado Miramolym rey que foy da fryca e que o dito Pedro Lourenço dise então que não jazya aly senão que desapareçera e se fora por hy e por amor de Cyde Belabez Citin que elles tem por grãde santo ao qual repremdera o dito Miramolym de certo pecado dizemdohe que por que nõ amdava bem tratado e que o dito Cyde Belabez o mal disera então por isto que lhe dise e que então o dito Miramolym se fora por este mumdo e dasapareçera e que então o dito Pedro Lourenço lhe dise que o dito Cyde Belabez jazya em Marochos e elle declarante lhe dise que nõ jazya senão em Cepta por que veyo de levãte pera Cepta e torno a dizer que o dito Pedro Lourenço lhe dise que o dito Cyde Belabez vyera do levãte pera o regno de Fez e que disera que tinha jurado de nunca em sua vida casar nem chegar a molher nem comer fazemda alhea nem fruyta de nynguem e que imdo per aqle caminho trazya grãde fome e sayo huum couvo de huuã figueyra e trazya huum figo no bico e lhe cayo no caminho e que elle o tomou e alympou e o partio e comeo a metade delle e temdoo comido se lembrou do que tinha prometido de nõ comer cousa alhea e se arrepemdeo e meteo a mão na boca e a revesou e olhou se parecyta alguem ver e vyo estar huum homem em huuã vynha, e lhe se chegou a elle e lhe dise homem este figo he teu e o mouro lhe dise não/ e lhe respomdeo pois huum couvo saya desa figueyra e trazya este figo no bico e cayo lhe na area e lho tomy e comy ha metade delle por amor de Ds que mo perdoes e lhe dise a minha metade se perdoo per que a outra metade nom he minha que he de huuã molher que esta

^[175] FARINHA, 1974, p. 303. Ver, também: DERMENGHEM, 1954, p. 11-25.

em Marrocos e eu lhe trago de remdas a ql molher he leprosa e vyve em tal cabo e elle tomou o caminho de Marrocos em busca da molher pera lhe pedir perdão do figo e achando a molher a porta e lhe dise hes tu foam que tem huuã vynha no regno de fez em tal cabo e ella lhe dise que sy e então lhe dise ora perdoame a metade de huum figo que te comy da tua figueyra por que a outra metade ja mo ter perdoado a pesoa que tem arremdada a vynha e lhe dise que lho não avya de perdoa se se não casase com sua filha que tinha ahy muito leprosa e lhe dise que não avya de casar por quãoto tinha premitido de não casar de maneira que tão ho apresiaram que elle veyo a casar com ella e que tão que casaram logo ficou saam de sua lepra e que elle declarãte lhe dise e elle tinha poder de ha sarar e que o dito Pedro Lourenço dise sy que era sancto e como o sancto domyo com ella que logo focou sam / e que elle declarãte repremdeo disto e elle Pedro Lourenço lhe dise que isto tinham os mouros pera sy que era verdade e que asy o ouvya elle Pedro Lourenço dizer em terra de mouros quãodo era mouro.^[176]

3. A Sharia no reino

As obrigações do culto, a prática religiosa mais importante ou fundamental no Islão, acham-se relacionadas com as cinco obrigações dos muçulmanos, denominadas “pilares” da religião (*arkan ad-dîn*).

A primeira é a profissão de fé (*Shahada*), que consiste na recitação de uma fórmula condensada, tirada de um versículo alcorânico: “Não há outra divindade além de Alá, e Maomé é o mensageiro de Alá” (*La ilaha illal-lah Muhammad rasulul-lah*).^[177] Mais do que um simples enunciado, a recitação dessa “fórmula condensada” funciona como testemunho oral de adesão, através do qual o indivíduo passa a integrar a comunidade do Islão de modo definitivo. Assim, esta

^[176] ANTT, *Inquirição de Lisboa*, processo n. 708.

^[177] ALCORÃO, 1989, v. I, cap. VII, vers. 158.

recitação, destinada a uma constante exteriorização, se constituía numa das alocuções mais constantes proferidas pelos mouriscos no reino de Portugal. Esta profissão de fé, denominada pelos inquisidores “oração de mouros”, era proferida várias vezes durante o dia e à noite, tanto dentro como fora de casa, no trabalho e nos mais variados lugares.

Inúmeros casos do Santo Ofício demonstram esse costume. Lianor da Silva, mourisca forra, casada com o mourisco António de Faria, confessou aos inquisidores, em 1556, que “dezya por muitas vezes asy em casa como fora de casa / ley ley la Mahomet lacerala”.^[178] Francisco Gonçalves, mourisco forro, confessou no mesmo ano que ele e outros mouriscos “diziam ley ley la Mahomet lacerola a quaes qr ouras que se achavã e desposyção pera isso”.^[179] Manuel de Oliveira, mourisco forro, dizia, por sua vez, “ley ley la la Mahomet laçarola quãtas vezes podia”.^[180] Madalena de Siqueira, mourisca forra de Setúbal, falava “ley ley la Mahomet lacorolá a quays quer oras do dya que lhe vinha vôtade”.^[181] Inês Machada, mourisca forra da mesma vila de Setúbal, denunciou, em 1557, que “ouvia as mouriscas da vila dizerem alguuã ora ley ley la Mahomet laçerola quãdo hyam todas ao mato e asy em casa”.^[182] Fernão Salgado, forro da vila de Santarém processado em 1557 “dizia ley ley la Mahomet laçerola a qes qr (quais quer) oras” e, também António, escravo mourisco, turco-rume de nação, cativo de Pero da Cunha, que dizia com João de Mello e o alcaide Henrique Luís, ex-capitão de Tremecém “ley ley la Mahomet lacerola que qr dizer Ds he ds e Mafamede he seu mesageyro ou santo, e que isto dizia em casa ou na rua omde se topavã, por que esta oração se pode dizer em qual qr parte”.^[183]

^[178] *Idem*, Inquisição de Lisboa, processo n. 7696.

^[179] *Ibidem*, processo n. 7560.

^[180] *Ibidem*, processo n. 8493.

^[181] *Ibidem*, processo n. 10849.

^[182] *Ibidem*, processo n. 4116.

^[183] *Ibidem*, processos n. 2467 e 10859.

Em geral, após a recitação da profissão de fé vinham as encomendações e juramentos a Alá, tão pregados pelas mais diversas suratas do Alcorão, as quais eram feitas na direção (*qibla*) do templo de Alá (*Caaba*), situado na cidade de Meca. Portanto, viviam os mouriscos proferindo, na sua vida cotidiana, suas encomendações e seus “juramentos de mouros” a Alá, Maomé e aos demais santos islâmicos, os quais também eram feitos na direção de Meca. No que toca às encomendações a Alá, Cristóvão Fernandes, mourisco forro processado em 1556, e sua mulher Maria Rodrigues encomendavam-se a Alá, dizendo “bismila hachala que querya dizer em nome de Deos que estaa nos ceos”.^[184] Outros mouriscos, entretanto, conforme afirmava Me-cia da Silva em 1552 aos inquisidores, diziam que a palavra

hachala ou hacala qr dizer asy como dizemos pardes que he verdade e
tambem elles dizião quãdo juravão por Cide Belabeciti que qr dizer asy
como quãdo os xpãos fazem juramento por Santiago e também juravão
dizendo Hachalamque quer dizer por deus que tal cousa he verdade.^[185]

Além disso, havia os que, quando faziam seus juramentos proferindo “hachala alevâtãdo a mão pera o meyo dia” diziam que a “palavra em mourisquo querya dizer seja pollo amor de Deos”, casos de Francisca Lopes e António Madeira, mourisco guzarate da Índia, cativo de mestre Duarte Gil, cirurgião-mor do rei D. João III.^[186] Já Maria Fernandes, forra de Setúbal, encomendava-se a “Halla dizendo halaquibir que qr dizer Deus he grãde” e “asy crya que Cyde Bellabes Citin era sãto e jurava alguãs vezes por elle”.^[187] Enfim, Catarina Fernandes, mourisca forra, casada com Fernão Salgado, quando se encomendava a Alá dizia “harabi hahvony” que queria dizer “sõr dos altos ceos gardame”.^[188]

^[184] *Ibidem*, processo n. 3590.

^[185] *Ibidem*, processo n. 1455.

^[186] *Ibidem*, processos n. 12690 e 10851.

^[187] *Ibidem*, processo n. 3182.

^[188] *Ibidem*, processo n. 3577.

No tocante aos juramentos, vale mencionar, entre outros, o caso de Isabel Pegada, mourisca forra, moradora “abaixo de Santiago em Elvas”, que admitiu ter o costume de fazer juramentos de mouro “dizendo haqualla alevantando a mão pera o meio dia a alquibla que he pera omde esta a casa de Meca”.^[189] Aliás, a mourisca forra Maria Lopes também admitiu, em 1556, que, quando estava na cadeia em Elvas com as mouricas Maria Madeira, Catarina Rodrigues, Luzia, Isabel Pegada, Francisca da Gama e Catarina Lopes, “ella comfesamte com as outra ditas alevantaram as mãos e se emcomendaram a Deos e que Isabel Pegada”, acima referida, “disera çidembarque çidinçila que sam palavras que os mouros dizem na sua terra quando chamão Mafamede”.^[190] Tal denúncia fora ratificada pela própria denunciada que afirmou aos inquisidores que sempre fazia “juramentos de Mafamede estendendo as mãos abertas pera o meo dia”.^[191] E vale mencionar, ainda, ao menos um caso de encomendação dirigida a Alah, a Maomé e aos santos do Islão, como o de certo mourisco de Setúbal, que admitiu que, quando ele e outros mouriscos foram “buscar junco mea legoa da dyta villa”, encomendaram-se “a Deos e a Mafamede e a Cide Bellabez e a Cide Beduma que os mouros tem por santos rezãdo cõ as mãos abertas segundo costume dos mouros”.^[192]

A segunda obrigação islâmica é a oração (*al-salat*), proferida cinco vezes ao dia, ao alvorecer, ao meio-dia, à tarde, ao pôr do sol e à noite, também rezada na direção (*qibla*) da *Caaba* (casa de Alá) localizada em Meca. Esta obrigação, contudo, parece ter conhecido variações e adaptações na vida cotidiana dos muçulmanos e seus descendentes. Alguns mouriscos espanhóis de origem granadina e sevillhana processados em Lisboa somente faziam quatro orações diárias “pella menhã e ao meo dia e a tarde e a noute, rezando em louvores do deos dos ceos e baixando a cabesa e alevantandoa olhando pera

^[189] *Idem*, Inquisição de Évora, processo n. 5155.

^[190] *Ibidem*, processo n. 8652.

^[191] *Ibidem*, processo n. 5155.

^[192] *Ibidem*, processo n. 5155.

onde nace o sol estando descalços e cõ vestido limpo”. Entre eles citaríamos, João Fernandes Calvo e sua mulher Esperança Fernandes e o filho de ambos Julião Calvo; Luzia de Gusmão casada com Fernão de Mendonça e suas filhas Constança e Maria de Mendonça; Isabel Ferreira amancebada com Miguel Fernandes de Luna; Inês Lopes casada com Fernão Gomes; Álvaro Fernandes de Luna e seu filho Luís de Luna; Fernando Mendes e seu filho Fernando de 12 anos, além de Alonso de Luna e Maria, escrava mourisca de Martim Corrêa da Silva.^[193] Mas, salvo nos casos citados, vale sublinhar que a quase totalidade dos mouriscos reinóis rezava somente duas ou três vezes ao dia em louvor de Allah.^[194] Francisco Fernandes, por exemplo, mourisco forro de Elvas, disse na sua confissão em 1560 que “quando se deitava na cama e se levantava pella menha dezia bismilaa como fazem os mouros”.^[195] Já Grácia Fernandes, mourisca forra de Elvas, confessou que fazia orações de mouro, “dizemdo haolaa Mafoma laçerola e bismilla, quamdo se deitava e quamdo se alevantava”, assim como todos os demais mouriscos residentes na cidade que então denunciou.^[196] A já citada Madalena de Siqueira, mourisca forra de Setúbal, também rezava as orações de “bismila e ley ley la Mahomet lacerola quãdo se deytava e alevãtava da cama e chamava por Mafamede e as vezes as rezava amtre dia e dizia Halaa chamado a deos”.^[197] António, enfim, mourisco forro de Lisboa, fazia “o salaa tres vezes ao dia pola manhã, e ao meo dia, e a noite”.^[198]

Poder-se-ia aventar a hipótese de que esta redução do número de orações diárias proferidas pelos mouriscos indicaria um definhamento da tradição islâmica ou, quando menos, uma adaptação desta obrigação às condições da diáspora mourisca. Não parece, contudo,

^[193] *Ibidem*, processos n. 9122, 4356, 5267, 6316, 13158, 9869, 9295, 2874, 3823, 4128 e 3189.

^[194] *Ibidem*, processos n. 4026, 5085, 5831, 10821, 4043, 3552, 9310, 10849, 12995, 7560, 10379 e 9955; *Inquisição de Évora*, processos n. 6736, 4432, 11313, 6080, 8646, 3038, 8433, 8652, 8493, 11468, 6258 e 11323.

^[195] *Idem*, *Inquisição de Évora*, processo n. 9638.

^[196] *Ibidem*, processo n. 2618.

^[197] *Idem*, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 11645.

^[198] *Ibidem*, processo n. 10816.

ser exactamente este o caso. Embora atualmente sejam obrigatórias as cinco orações diárias, o Alcorão, segundo Fazlur Rahman,

não menciona todas as cinco orações diárias, que devem considerar-se de acordo com um costume posterior do Profeta, visto que seria impossível sustentar historicamente que os próprios muçulmanos acrescentassem duas novas orações às que o Alcorão refere. O Alcorão fala apenas da oração da manhã e da oração da noite; posteriormente, em Medina, acrescentou-se a oração “do meio”, à tarde.^[199]

Esclarece o autor que, nos últimos anos da vida do Profeta, a oração “do declínio do sol até à espessa escuridão da noite (sura XVII, vers. 78)” foi dividida em duas, o mesmo ocorrendo com a oração da tarde, chegando-se assim ao total de cinco orações. Deste modo, ainda segundo Rahman, “as orações eram fundamentalmente três”, e somente com as inserções ou desdobramentos posteriores a Maomé é que se chegou ao número de cinco orações diárias. O fato de serem inicialmente três as orações teria ficado escondido, portanto, por uma enormidade de “tradições” – os *hadiths* – que circularam para reforçar a ideia de que eram cinco.^[200]

O assunto é, porém, controvertido, bastando lembrar o que estabelece a *Sira* do Profeta, segundo a qual quando ele desceu dos sete céus do Islão – o já mencionado *al-Isrá Wal-miraj* –, depois de ter estado com Alá, tendo este lhe ordenado a obrigatoriedade das cinco orações.^[201] Por outro lado, alguns dos juramentos de mouros proferidos pelos mouriscos, conforme já mencionamos, poderiam ser considerados como orações, principalmente, quando feitos ao meio-dia. Albert Hourani, por sua vez, também afirma que “a princípio, a *salat* era praticada duas vezes por dia”.^[202] De todo modo, até hoje, segundo Émile Dermenghem, “a oração talvez não seja feita rigorosamen-

[199] RAHMAN, Fazlur. *O Islamismo*. Lisboa: Arcádia, 1970, p. 57.

[200] *Ibidem*.

[201] MOHAMAD, *op. cit.*, p. 124. Ver, também: SIENA, *op. cit.*, p. 107.

[202] HOURANI, *op. cit.*, p. 159.

te, em toda a parte, cinco vezes por dia”,^[203] o que decerto vale para os mouriscos do século XVI.

A referida oração obrigatória, proferida em geral duas vezes, ocasionalmente três vezes e mais raramente quatro vezes ao dia, ficou conhecida e vulgarizada como “bismila” e assim aparece registrada nos papéis inquisitoriais. Este fato, sem dúvida, merece explicação. Na verdade, *biçmillah* é tão somente uma expressão alcorânica que, em árabe, significa “Em nome de Deus”, e decerto aparecia em várias orações de mouriscos, não sendo em si mesma o nome de uma oração, como pensaram os inquisidores ou lhes fizeram crer os mesmos mouriscos. A presumida oração do “bismila” mencionada nos processos dos mouriscos dizia respeito antes de tudo, na imensa maioria dos casos, à primeira surata do Alcorão ou surata de Abertura, denominada *surat Alfátiha*, esta sim considerada pelos mouriscos como a oração “mãe do Alcorão”, por ser proferida antes de qualquer outra surata alcorânica.^[204]

A melhor pista para decifrar o imbróglio encontra-se no processo contra o mourisco Henrique Luiz, em 1554, no qual o notário da Inquisição, embora desconhecesse a língua árabe, transcreveu *ipsis verbis* o que lhe era narrado em juízo, provavelmente seguindo instrução do inquisidor Ambrósio Campelo. Na denúncia feita pelo mourisco João Melo contra o dito réu, lê-se: “Bismila harabila heyla my haramão ha rahem / malaquy / he eu medim / e he que nabadum / vee aque / nastahin / he”.^[205] Graças a este registro foi possível alcançar que oração de fato era proferida pelos mouriscos sob a fórmula “bismila”, assim registrada na quase totalidade dos processos.

[203] DERMENGHEM, Émile. *Maomé e a tradição islâmica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1973, p.59.

[204] ANTT, *Inquisição de Lisboa, processo n. 8425*.

[205] *Ibidem*, processo n. 10379. “Al Fathia”: 1 - Biçmillah Irrahman Irrahim! (Em nome de Deus, benéfico e misericordioso!) 2 - Al-hâmdo li'Lláhi Râbbil-âlamín, (Louvado seja Deus, senhor dos Mundos,) 3 - Arrahmání'rrahím, (benéfico e misericordioso,) 4 - Máliquí yâumi'ddin! (Senhor do Dia do Julgamento) 5 - Iyyáca nâebudo wa-lyáca naçtaín! (A Ti, somente, adoramos, de Ti, somente, esperamos socorro!) 6 - Ehdenáççeráta'Imustaquim, (Mostra-nos o bom caminho) 7 - Çeráta'lladína aneâmta âlaihim, gâiri'Imaghdúbi âlaihim, walá'ddallín! Amin. (O caminho desses que tens favorecido; não o caminho desses que incorrem na Tua cólera nem o dos que se perdem! Ámen.). ALCORÃO, 1989, v. I cap. I, vers. 1-7.

Aliás, vale dizer que este mourisco Henrique Luiz, segundo o mesmo denunciante, ainda rezava outra oração que começava por “colohala hahect”, acrescentando que muitas vezes o acusado “ora por alguãs cōtas que toma doutros ora por os dedos dizendo subanalla, subanalla”.^[206] Esta primeira frase da oração, anotada pelo inquisidor seria provavelmente a primeira da 112ª surata da Unicidade ou *surat Al’Ikhlass* – “kol hu’Allahu ahad” – cuja tradução seria: “diz: Ele é o Deus único”.^[207] A outra oração, a tal rezada com o auxílio das contas – o *masba-há*, espécie de rosário islâmico –, acha-se referendada pela *Sunna* do Profeta, sendo rezada da seguinte forma: *Sub-hánallah* (glorificado seja Deus) dito 33 vezes; *Al-hamdulillah* (louvado seja Deus) dito também 33 vezes; *Allahu Ákbar* (Deus é o maior), dito as mesmas 33 vezes, e, finalmente, *Lá illahá illá Allah* (Não há divindade senão Deus), dito uma única vez.^[208]

Francisco, mourisco cativo, jalofo de nação, “de noyte e de dia dizia outra oração que começava por colma orya”, enquanto Lourenço, também cativo del rei “rezava uma oração que começava por anzibila”.^[209] Ambas as orações eram uma espécie de invocação, feitas pelos mouriscos, nas quais pediam a proteção de Alá para os seus afazeres cotidianos e suas necessidades de vida.

Para fazerem estas orações, reza o Alcorão que os muçulmanos devem lavar certas partes do corpo, isto é, realizar as abluções, chamadas pelos mouriscos de *algodocho*, e pejorativamente designadas pelos inquisidores de “lavatórios de mouros”. Baltazar, mourisco da Índia e cativo de um fidalgo da Casa Real foi visto pelo seu denunciante “cõ as mãos molhadas na agoa e estava esfregamdo os peytos dos pees cõ as mãos e asy corria as mãos molhadas de detras das ore-

[206] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 10379.

[207] EL HAYEK, Samir (ed.). *Vinte suratas do Alcorão*. São Paulo: CDIAL, 1985, p. 30. Ver também ALCORÃO, 1989, v. II, cap. CXII, vers. 1-4.

[208] TRADIÇÕES islâmicas: ditos do Profeta Mohamad. Tradução de Samir El Hayek. São Paulo: CDIAL, 1989, p. 82.

[209] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processos n. 4031 e 10712 a.

lhas pera as queyxadas”.^[210] Assim também Francisco Lopes, mourisco forro, admitiu que “fazia o lavatoryo dos mouros os dias que podia lavãdose prymeyro as partes vergonhosas de seu corpo e depois o rosto e entam deytava a aguo a polla cabeça e lavava as mãos e depois os pees e em se lavando dizia a oração de bismila harramão harrah-em”^[211] (em nome de Deus, piedoso e misericordioso). Encontramos, ainda, alusão ao fato de que as mouriscas de Elvas “se hião alguãs vezes a huum ryo junto delvas que se chama hoseto e laa se lavavam todas nuas”.^[212] Tratava-se, neste caso, do que os mouriscos chamavam de “alçel”, ou seja, o *akhussil*: o banho maior ou a ablução completa. Enfim, Duarte Fernandes, um dos principais entre os mouriscos de Lisboa, como veremos a seu tempo, afirmava que as abluções deveriam ser feitas “pera que Deos lhe perdoase seus pecados”.^[213]

A oração diária, apesar de ser preferível praticá-la em conjunto, pode ser feita individualmente. Mas o Islão recomenda que a oração do meio-dia de sexta-feira seja feita em comum numa Mesquita ou em qualquer lugar possível. Os mouriscos reinóis pareciam seguir estes preceitos sempre que possível. Isabel Corrêa denunciou diversas mouriscas eborenses, dizendo que todas “praticavam as cyrymonias da septa de Mafamede, quando hyão pera lenha e lavar roupa, e quando se achavã”.^[214] Francisco Gonçalves, por sua vez, mourisco de Setúbal, disse para os inquisidores, em 1556, que quando viajava para o Algarve, na vila de Lagos, “praticava ahy aos domyngos e festas cõ certos mouriscos forros a septa de Mafamede”; e outrossim fazia-o também com mouriscos que ali estavam vindos da ilha de São Miguel, nos Açores^[215] – o que bem indica como a prática do Islão podia agregar mouriscos de diferentes procedências. Joana Caldeira, forra de Elvas, confessou em 1560 que, quando se dirigia “ao campo

^[210] *Ibidem*, processo n. 5085.

^[211] *Ibidem*, processo n. 2263.

^[212] *Idem*, *Inquisição de Évora*, processo n. 2618.

^[213] *Ibidem*, processo n. 6405.

^[214] *Ibidem*, processo n. 6706.

^[215] *Idem*, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 7560.

cõ outros mouriscos e mouriscas apanhar basouras, praticavão nas cousas de Mafamede”.^[216]

Especialmente notável são as reuniões que tinham lugar nas casas dos chamados “mouros de sinal” ou “mouros de pazes”, isto é, mouros exilados em Lisboa que se reconheciam, na África e em suas terras, vassalos do rei de Portugal, nas quais compareciam grande número de mouriscos, como veremos adiante, praticando todos diversos ritos do islamismo. Vale citar a denúncia de Manuel Pereira, forro, morador na freguesia lisboeta de São Mamede, no ano 1557. Aludiu a um mouro que havia partido de Lisboa havia pouco tempo, informando que era o alcaide do Xarife Moley Mafamede, o qual era sobrinho do rei de Beles, e que, ao tempo em que estivera na cidade com filhos e criados, muitos mouriscos frequentavam sua casa. E que “começando de comer diziam Bismila Haramam Harahem e em acabando Handarulah e que depois de comer ou antes estamdo fallando e praticando e folgando dyzião ley ley la Mahomet laçerala”, os quais diziam isso muitas vezes. O denunciante disse mais, “que o dito Moley Mafamede tinha ho lyvro d’Alcoram plo ql lya em aravya”, assim como outros circunstantes também o liam, “e prymeyro que lesem por elle abryam o lyvro e o beijavam e dizyam celoto abaixando a cabeça dizemdo mais Mahomet Lacerala e isto por muitas vezes”.^[217]

Tem razão Boucharb ao afirmar, neste particular, que os “mouros de sinal” – os que traziam uma meia-lua pregada em sua vestimenta para identificar, como salvo-conduto, sua condição religiosa – foram muito importantes para manter acesa a chama do islamismo entre os mouriscos marroquinos, embora atribua esta importância ao fato de que “la grande majorité de ces Marocains arriva au Portugal à un âge très bas”,^[218] e por isso mal conhecia as leis do Alcorão.

Outro traço interessante diz respeito ao que os inquisidores designavam, em suas lides, como o “domingo dos mouros”, uma

^[216] *Idem*, *Inquisição de Évora*, processo n. 3038.

^[217] *Idem*, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 10867.

^[218] BOUCHARB, 1987, II, p. 384.

espécie de dia especial na semana, precisamente a sexta-feira, que atribuíam ao islamismo. Vale dizer que, em razão de uma parte dos muçulmanos não trabalharem nas sextas-feiras para cumprirem a recomendação religiosa, a cultura ocidental acabou por estabelecer uma equivalência exata, porém discutível, entre este dia islâmico, o domingo dos cristãos e o sábado dos judeus. No entanto, como afirma o teólogo Hammudah Abdalati, o Islão não segue a doutrina dos “seis dias para mim ou para o mundo e um dia para o Senhor”, pois tal doutrina enfraquece a vitalidade da religião, além de manifestar uma grave injustiça a Deus ao qual todos os dias deveriam ser consagrados.^[219] Por outro lado, o Alcorão estabelece claramente o seguinte:

Ó vós que credes! Quando se chama à oração de sexta-feira, apressai-vos a receber a instrução de Deus e abandonai o negócio! Isso é melhor, se sabeis. Terminada que seja a oração, dispersai-vos pela terra! Buscai parte do favor de Deus e recordai muito a Deus. Talvez vós sejais bem-aventurados.^[220]

Assim, como afirma Régis Blachère, a oração em comum da sexta-feira manifesta a unidade espiritual dos muçulmanos e atribui à palavra do Alcorão o lugar fundamental que lhe cabe na vida coletiva da comunidade islâmica,^[221] de maneira que, terminada a oração em congregação, os muçulmanos podem retornar às suas atividades profissionais, tal como nos outros dias da semana. Os muçulmanos que não são “totalmente livres” não são obrigados a cumprir o *al-salat*.^[222]

Há evidências na documentação inquisitorial de que os mouros, se não chegavam a guardar as sextas-feiras como os cristãos guardavam o domingo e os judeus, o sábado, ao menos faziam cerimônias especiais neste dia, chegando mesmo alguns a guardar a

[219] ABDALATI, *op. cit.*, p. 95.

[220] ALCORÃO, 1989, v. II, cap. LXII, vers. 9-10.

[221] BLACHÈRE, Régis. *O Alcorão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1969, p. 111.

[222] FARES, Mohamad Ahmad A. *O pilar da oração (al-salat) no Islamismo*. Curitiba: SBMC, 1985, p. 8.

sexta-feira. Isabel Fernandes, por exemplo, denunciando a mourisca forra Isabel Corrêa, dizia que ela “guardava as sextas feiras nã trabalhando nellas sendo dyas de trabalho”.^[223] Catarina Caldeira, mourisca de Setúbal, confessou, em 1588, que “alguãs sextas feyras deyxava de trabalhar por hõra da ley dos mouros”.^[224] Duarte Fernandes e sua mulher guardavam as sextas-feiras, colocando “lençois lavados na cama as quintas feyras a noyte comendo carne cõ lemões lavados vestindo camysas lavadas”, sendo que a mulher de Duarte ainda colocava “beytilha lavada na cabeça”.^[225] Enfim, confirmando a isenção de que desfrutavam os escravos, os mouriscos cativos inquiridos pelo Santo Ofício, em sua imensa maioria, admitiram que não guardavam as sextas-feiras.

Passando ao terceiro pilar, a esmola legal (*zakat*) destina-se a purificar os bens deste mundo, dos quais só é permitido usufruir com a condição de restituir uma parte a Alá, a qual seria empregada para socorrer os pobres e necessitados da comunidade. No mundo islâmico, entre os beneficiários da *zakat* se encontravam os escravos muçulmanos desejosos da alforria ou do resgate nas terras da cristandade.^[226]

À diferença de Boucharb,^[227] que não os localizou na documentação, encontramos ao menos indícios numerosos da *zakat* nos papéis do Santo Ofício. No caso da *zakat*, que não aparece explicitamente nos documentos, pode-se percebê-la na prática de certas esmolas, cujos beneficiários eram sobretudo mouriscos cativos. Antônia Guarra, mourisca de Elvas, denunciou na sua confissão de 1555 que o mourisco João Coelho “mandou cozer muito cuscus e convydou muitos mourisquos e mourisquas pera pedir aos cõvydados ajudas pera se forrar” e que o denunciado tinha “huã capa estendyda omde

[223] ANTT, *Inquisição de Évora*, processo n. 16736.

[224] *Idem*, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 3552.

[225] *Ibidem*, processo n. 6405.

[226] SOURDEL, Dominique. *O Islão*. Mira-Sintra; Mem Martins: Europa-América, 1991, p. 58. Ver também ABDALATI, *op. cit.*, p. 143.

[227] BOUCHARB, 1987, II, p. 378-379.

lhe lançavão ha esmola que elle por amor de Mafamede pedyya e ella cõfesante lhe lançou aly hum vyntem, por amor de Mafamede”.^[228] Ana de Melo, mourisca forra, também dava “esmola de vyntem pera forrarem huã mourisca”.^[229] Bernaldo do Couto, forro de Lisboa, disse, na sua confissão de 1557, que andava com António de Faria

aos domingos per a casa dalguuns mouriscos pedindo esmolas pera forar alguuns mouriscos cativos as quaes esmolas pedião por amor de Deos e de Cide Belabes em aravia e que alguuns lhe davão esmola dizendo tomay por amor de Deos.^[230]

Por outro lado, os mouriscos, ainda que vistos como necessitados no contexto social da sociedade portuguesa do século XVI, também praticavam a *sadaqa*, isto é, a esmola caritativa e voluntária. E sem dúvida seguiam a resposta do profeta quando lhe perguntaram como havia de fazer caridade se nada tivessem para dar: “deve trabalhar com suas próprias mãos para o seu benefício e então dar algo de tal ganho em caridade”.^[231] A já citada Antónia Guarra, moradora de Elvas, confessou que tinha dado, por amor de Mafamede, uma galinha a um mourisco, uma panela de azeite para a mourisca Isabel Pegada e “hum cesto de fruta a outra”.^[232] A citada mourisca Ana de Melo, por sua vez, foi vista “alguuns domyngos dar alguã esmola a alguum pobre e que a ree era molher pobre e ganhava su vida em lavar roupa”.^[233] Jorge Lopes, enfim, mourisco forro de Setúbal, dava “esmolla e de comer a alguuns pobres em sua casa”,^[234] segundo admitiu para os inquisidores.

Uma forma de esmola muito especial que encontramos registrada nos papéis inquisitoriais relativos aos mouriscos se liga aos ri-

^[228] ANTT, *Inquisição de Évora*, processo n. 6258.

^[229] *Idem*, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 11128.

^[230] *Ibidem*, processo n. 6471.

^[231] CENTRO DE DIVULGAÇÃO DO ISLAM PARA A AMÉRICA LATINA – CDIAL. *Compreenda o Islam e os muçulmanos*. Tradução de Samir El Hayek. São Bernardo do Campo; São Paulo: CDIAL, 1989, p. 15.

^[232] ANTT, *Inquisição de Évora*, processo n. 6258.

^[233] *Idem*, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 11128.

^[234] *Ibidem*, processo n. 6471.

tos funerários. Escrita pelo notário do Santo Ofício sob o nome de “seduhar”, possivelmente era uma corruptela da já citada *sadaqa*, pois queria dizer “esmolla”, segundo o mourisco João Gonçalves.^[235] Quando morria um mourisco, as mulheres o pranteavam, como se percebe na confissão de Antónia Roboa, que admitiu tal rito, “a qual carpinha fez com outras mouriscas pranteando e esgadanhamdose pelo rosto como as mouras costumão fazer a que chama hadima”.^[236] Referia-se, no caso à *hazima*, quer dizer, perda, em árabe, cerimônia na qual observamos a esmola do cuscuz. Madalena da Costa, na sua confissão de 1555, disse que “he verdade que os mouros em sua terra quando lhe morem seus defuntos dam aquella esmolla do cuscus por sua alma e os mouros que a comem dizem orações de mouros”.^[237] Maria Madeira, por sua vez, disse que participara da esmola do cuscuz pela alma de mouriscos juntamente com outras mouriscas, as quais lhe diziam

que o comese por amor de Deos e ella cõfesante o comeo encomendando as almas por que lho davão a Deos e a Mafamede e na sua terra dizem que quãdo se daa cuscus por a alma dalguum defunto lhe tirã a terra da boca.^[238]

Pedro Lourenço, enfim, disse aos inquisidores, em 1557, que havia participado da esmola do cuscuz e que, depois de comê-lo, todos rezaram tendo as palmas das mãos viradas para o rosto pela alma do defunto e a oração era dita por “huum delles soo e os outros respondiam halamamy que quer dizer Deos garde esa alma”, ou mais precisamente “Deus aceite nossas preces” e também dizendo “Deos seja cõ sua alma e o que comemos seja pollo amor de Deos”.^[239] O cuscuz, vale dizer, do árabe “coscus” era uma massa de farinha reduzida a grãosinhos, que se comia cozida ao vapor da água quente.^[240]

[235] *Ibidem*, processo n. 6787.

[236] *Ibidem*, processo n. 6753.

[237] *Ibidem*, processo n. 11646.

[238] *Idem*, *Inquisição de Évora*, processo n. 9288.

[239] *Idem*, *Inquisição de Lisboa*, processos n. 708 e 12690.

[240] SILVA, 1813, v. I, p. 578.

O quarto pilar do Islão, o jejum do Ramadã (*saum*), era o período no qual os mouriscos não comiam ao longo do dia, senão à noite, com a primeira estrela, em memória da revelação do Alcorão ocorrida no mês denominado Ramadã. Segundo João Drago, mourisco cativo de Pedro Álvares Cabral, esse jejum islâmico deveria ser feito “huã vez no año aly por o tempo das vindimas pouco mays ou menos” por um espaço de “xxx dias cõtando pollas luas”.^[241] Mais acertadamente sobre a periodicidade anual desta prática e baseado no calendário lunar muçulmano, que não lhe era estranho, o mourisco forro Francisco Lopes afirmava que o jejum islâmico de 30 dias era “muvyvel e amda cõ a lua e cada año caye em seu mes”.^[242] Lianor Vaz, mourisca forra, casada com Bastião Fernandes, ex-cativo do rei, disse, em 1553, “que jejuou huum ano o jejum do Remedão que he a coresma dos mouros e asy se alevãtava a mea noyte a cõsoar como fazem os ditos mouros quãdo jejuão”.^[243] Aludia, pois, mencionando o ato de “consoar” às refeições noturnas que se faziam nos dias do jejum do Ramadã. Maria Henriques, forra de Lisboa, declarou na sua confissão que os mouriscos, durante o jejum do Ramadã, faziam à noite o *alaçor*,^[244] cerimônia que consistia em fazer pedidos veementes a Allah.

Nem todos os mouriscos cumpriam, porém, o jejum do Ramadã. Antônio da Silva, por exemplo, mourisco de Elvas, confessou aos inquisidores que desejava

jejuar o jejuum do Ramadã mas que o não podya jejuar por que trabalhava na fazenda do seu seõor e em satisfação de não poder asy jejuar o dito jejuum dava esmolos pera que o dito Mafamede o perdoase.^[245]

Maria Fernandes, por seu turno, mourisca de Lisboa, disse na sua confissão de 1557 “que nunca jejuou o jejuum do Remedão

^[241] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 9520.

^[242] *Ibidem*, processo n. 2263.

^[243] *Ibidem*, processos n. 7700 e 11646.

^[244] *Ibidem*, processo n. 9864.

^[245] *Idem*, *Inquisição de Évora*, processo n. 11468.

por ser velha nem sabya quãdo caya”.^[246] A mourisca decerto sabia, inclusive por ser velha, que os idosos estavam isentos de jejuar no Ramadã, ao passo que António da Silva, também conhecedor das leis alcorânicas, buscava compensar a inobservância do jejum, resultante da sua condição de cativo, dando esmolas por amor de Mafamede.

No entanto, vale lembrar o que diz Isabel Drumond Braga a respeito, especialmente quando sublinha que “não era uma prática fácil de executar por parte dos muçulmanos estantes em terras de cristãos, particularmente se fossem cativos, devido aos olhares indiscretos dos cristãos velhos”.^[247] Não obstante a imprecisão vocabular, que confunde mouriscos com muçulmanos, nossa autora tem razão quanto às dificuldades que cercavam a prática do Ramadã. O contraste com os mouriscos da Espanha, em especial na Cuenca estudada por Mercedes-Arenal, é eloquente. Segundo a autora, “el ayuno del Ramadán es sin ningún género de dudas la práctica religiosa más tenazmente anclada en la vida de un cristiano nuevo y universalmente guardada por todos”.^[248] Uma explicação possível para tamanho contraste talvez resida na diferença entre as comunidades mouriscas de Portugal e as da região hispânica estudada pela autora.

De todo modo, o fim do Ramadã figurava entre as principais celebrações da comunidade mourisca do reino. A festa de *helideceguer* (Id’ul-Seguir) ou “festa pequena”, conforme aparece registrada na documentação, era a comemoração do término do jejum do Ramadã, período no qual, como vimos, os mouriscos não comiam ao longo do dia, senão à noite, com a primeira estrela. Nesta festa do jejum, os mouriscos reuniam-se em grupos espalhados por diversas casas na cidade de Lisboa, Évora, Elvas e Tavira e nas vilas de Setúbal, Olivença, Santarém e Lagos para comerem “alfitete” e “cuscus”.^[249] O cuscuz,

^[246] *Idem, Inquisição de Lisboa, processo n. 9966.*

^[247] BRAGA, 1999, p. 103.

^[248] GARCÍA-ARENAL, *op. cit.*, p. 46.

^[249] Ver os processos inquisitoriais relativos aos mouriscos na base de dados informatizada sobre a Inquisição Portuguesa, principalmente: ANTT, *Inquisição de Lisboa*, n. 7560, 6787, 9670, 12690 e 6440 b.

já mencionado, era uma massa feita de farinha em grãos e o alfitete, também do árabe *al-fitat*, era uma massa doce, composta de farinha, açúcar, ovos e vinho e sobre a qual se punha galinha ou carneiro.^[250] Na maior parte das vezes, o cuscuz era comida acompanhada de carne de carneiro, acabando por ser vulgarmente definido como sendo “carne de carneiro com farinha”.^[251] Antes de comerem, os mouriscos diziam “Bismila Harramão Harraem” que queria dizer “Em nome de Deus, piadoso, misserycordioso”^[252] e, ao acabarem de comer, profiriam “Handarula Belaharam” que significava “Graças a Deus, alevãtando as mãos juntas e abryndo as palmas oulhando pera o ceo”.^[253]

Enfim, o quinto e último pilar da religião islâmica, a peregrinação (*haji*), institui como dever do muçulmano que fosse como peregrino à cidade de Meca, mais especificamente a seu santuário, a *Caaba*, pelo menos uma vez na vida. Entretanto, esta obrigação somente deveria ser cumprida pelo crente “que possa conseguir um meio de a fazer”, ou seja, tenha as condições para realizar a peregrinação,^[254] o que, naturalmente, isentava os cativos. Entre outros exemplos de observância deste quinto pilar, encontramos o caso de João de Melo, mourisco de origem turca, que, quando vivia em Constantinopla, “se foy a casa de Meca em romarya”^[255] ou de Domingos, mourisco de origem indiana, que também havia peregrinado a Meca juntamente com seu pai, por sinal *cacis* de mouros nas partes da Índia.^[256] Vale dizer, no entanto, que foram raros os casos de mouriscos do reino que haviam observado este quinto pilar, o que confirma, neste ponto, o que diz Boucharb, que disso não encontrou exemplos entre os mouriscos de origem marroquina.^[257] Mas longe de tal rari-

[250] SILVA, 1813, v. I, p. 132.

[251] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 6405.

[252] *Ibidem*, processos n. 9670 e 12690.

[253] *Ibidem*, processos n. 12626, 3186 e 6787.

[254] ALCORÃO, 1898, v. I, cap. III, vers. 97.

[255] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 1606.

[256] *Ibidem*, processo n. 5831.

[257] BOURCHAB, 1987, II, p. 378-379.

dade indicar a fragilidade do Islão entre os mouriscos, isto talvez se deva ao fato de que os mouriscos não tenham tido a oportunidade e as condições de fazer a peregrinação – e nisso eram autorizados pelo Alcorão –, e o teriam menos na condição de cativos ou de pobres forros, como era o caso da maioria deles no reino português. Fossem ou não a Meca – e a maioria de fato jamais alcançou esta proeza –, a comunidade mourisca comemorava ruidosamente o término do período dedicado à peregrinação na festa denominada *helidequybir* (Id’ul-Quibir) ou “festa gramde”, denominada de forma pejorativa pelos inquisidores “paschoa do carneyro”.^[258] quando os muçulmanos em memória do “sacrifício de Abraão” degolavam carneiros. Assim, todos os mouriscos no Portugal quinhentista que tinham condições sacrificavam um carneiro e o faziam como Jorge Lopes que “cada-no quãodo matava carneyro [...] dezya bizmila [...] e amtes [...] lhe metya na boca huum pouco de trigo ou cevada e sal e depois que estava huum pouco asy remoemdo o degolava”.^[259] Da mesma maneira como procediam na comemoração da “festa pequena ou do jejum”, os mouriscos dividiam-se em grupos pelas casas das cidades e vilas do reino, comiam a carne de carneiro com cuscuz e rezavam as orações de mouro. Desta forma, no momento em que os muçulmanos terminavam a peregrinação a Meca e sacrificavam seus animais em Mina, os mouriscos do reino também matavam seus carneiros, abrindo a grande festa popular da comunidade – a festa do sacrifício.

Outras festas nos permitem, aliás, descortinar o cotidiano religioso e social da comunidade mourisca no reino. Inseridas nos festejos religiosos mouriscos encontramos as festas celebradas para os “santos do Islão”. Para a realização destas festas foi fundamental a existência da Confraria dos Mouriscos da Igreja de São João da Praça em Lisboa.

A Confraria dos Mouriscos da Igreja de São João da Praça é, a meu ver, de importância máxima para se perceber a organicida-

^[258] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processos n. 12863 e 7560.

^[259] *Ibidem*, processo n. 6471.

de da comunidade criptoislâmica em Portugal. Era local de reunião dominical de mouriscos, em Lisboa, possivelmente erigida por um certo António Alberto, mourisco taverneiro, e João de Sá, mourisco que vivia em Pedras Negras. António Alberto chegou a admitir para os inquisidores que havia gastado de seus recursos mais de quatro mil réis para as festas do santo bem-aventurado, ofertando-lhe uma gorra, charamelas e fogaça a cada ano.^[260] As charamelas, vale dizer, eram instrumentos musicais de sopro, feitos de certas madeiras fortes com buracos, possivelmente de origem árabe, os quais se usavam, sobretudo na Península Ibérica, nas procissões e na música religiosa, para reforçar os cantos. Fogaças, por sua vez, eram comumente bolos ou presentes que, em festas populares, se ofereciam à igreja nas festas dos santos, vendendo-se depois em leilão público a modo de angariar recursos para as atividades de culto.^[261]

Na Confraria da Igreja de São João da Praça vários mouriscos atuavam, nela se reuniam e ofertavam presentes, o que nos sugere ser ela, no mínimo, um refúgio da minoria étnica mourisca, quando não um núcleo criptoislâmico. Portanto, no dia 24 de junho, dia de São João, as festas mouriscas em homenagem ao santo da Confraria eram autorizadas pela Igreja e neste dia os mouriscos reviviam suas crenças tradicionais. Acobertados pelo calendário litúrgico do catolicismo, os mouriscos festejavam os santos islâmicos de que falamos no início deste capítulo, principalmente Cide Belabes Citim, santo protetor de Marraquexe, além de outros santos, como Cide Alle, Cide Bahe Memede, Cide Hamar, Cide Abdelcadar Algilily, Cide Mahamet Bident, Cide Molete Hesant, Cide Beduma e Cide Belapacea.^[262] Especialmente no dia 24 de junho, os mouriscos bailavam e cantavam livremente e, creio sem nenhuma dúvida que, na verdade, muitos realmente apostasiavam.

^[260] *Ibidem*, processos n. 10837 e n. 10864.

^[261] SILVA, 1813, v. 1, p. 451 e v. II, p. 45.

^[262] Ver os processos inquisitoriais relativos aos mouriscos na base de dados informatizada sobre a Inquisição de Lisboa, principalmente os processos: ANTT, *Inquisição de Lisboa*, n. 6728, 7692, 3184 e 2467.

É ainda digna de nota a organização de uma festa no dia 24 de junho pelas mouriscas, tendo em conta o papel da mulher nesta sociedade de tipo patriarcal. Esta festa era organizada por Antónia Rodrigues que “fazia cadano huum pouco de cuzcuz pera dar a mouras que nã fosem bautizadas pera amor de Mafamede”. Após comerem do cuzcuz uma moura fazia “as orações em aravia” às quais “todas respondiam amem e esfregavã os rostos cõ as palmas das mãos”. Logo a seguir, ao som dos adufes, bailavam e cantavam cantigas cujas letras nomeavam as “mysquytas de sua terra” e traziam “Mafamede diante dos seus olhos e do seu coração”.^[263]

Outras festas da cristandade também eram aproveitadas pelos mouriscos para os seus festejos. Era o caso das “Janeyras”, folguedo popular com cantigas e músicas cantadas ao som de instrumentos musicais que se davam no primeiro dia do ano e dos “Reys”, espécie de representação ou folguedo popular, com que se festejavam os Santos Reis ou Reis Magos.^[264] Os mouriscos forros, mais especificamente o “conjunto de música mourisca”, formado por Nicolau da Costa, que “tangia huã frauta de cana”, António de Faria, que

tangia huã buzina”, uma espécie de trombeta de corno, e Bernaldo do Couto, que tocava um adufe, pandeiro quadrado com guizos, saíam pelas ruas de Lisboa cantando e bailando “câtigas de mouros de cavalaryas”.^[265]

Entretanto, diante das casas de mouriscos acabavam cantando e bailando cantigas em louvor de Mafamede e de outros “mouros santos” e, quando lhes davam dinheiro, “elles todos abaixavão a cabeça e beijavão o chão e dezyão delles seja por amor de Cyde Belabez Citin”, que era um santo do Islão.^[266]

Nestes festejos, o “conjunto musical” contava com a participação de outros mouriscos que andavam na “cõpanhya e cantavã e bay-

^[263] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processos n. 7692, 6728 e 3184.

^[264] SILVA, 1813, v. II, p. 218.

^[265] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processos n. 5254, 10831, 264 e 5153.

^[266] *Ibidem*, processo n. 264.

lavã” pelas ruas da cidade.^[267] António Coelho, “amulatado, homem de meia idade, cativo de Luís de Faria”, Diogo da Silveira que levava “huã camdea acesa na mão, grande de corpo, sardo e todo ruyvo” que fora de António da Silveira e agora era forro e “servidor de fidalgos e outros homens por soldada”, o alcatifeiro Álvaro de Carvalho, Diogo Fernandes que andava na “ribeyra a palha”, Cosme Gonçalves, mourisco jalofo que vivia em São Roque com três mouriscas, “Dô Pedro que fogio pera terra de mouros” e Francisco de Almeida que o rei D. João III mandara para a África.^[268] Possivelmente, as “Janeyras” e os “Reys” acabavam por acobertar as comemorações do “Muharran” – folguedos populares islâmicos pelo primeiro dia do ano – e se transformavam em verdadeiras “festas mouriscas” pelas ruas da Lisboa quinhentista.^[269]

Novamente aqui, é impossível concordar com o menoscabo com que Boucharb caracteriza as refeições, festas e danças dos mouriscos marroquinos, como se fossem elas meras sobrevivências de costumes de sua terra natal sem nenhuma vinculação com o islamismo.^[270] Na verdade, nelas se encontram misturadas tradições regionais e crenças religiosas, ainda que populares, que no Islão raramente se dissociavam.

O *batismo* islâmico – para usar um jargão inquisitorial, já que no islamismo não há propriamente batismo – também era alvo de comemoração entre os mouriscos: “huã festa de comer, tamger, camtar e baylar”.^[271] Maria Nunes, mourisca forra da cidade de Elvas, confessou ao inquisidor o batismo “ao modo e maneira dos mouros” de sua filha Joana, realizado de comum acordo com o seu marido, o mourisco João da Silva “dahy a tres ou quatro dias depois de a baptizar e de

^[267] *Ibidem*, processo n. 5254.

^[268] *Ibidem*, processos n. 5254, 264, 5153, 4118, 4184 e 10831.

^[269] Sobre a festa do Muharran, ver BALTA, Paul. *L'Islam dans le monde*. Paris: Le Monde Éditions, 1990; e DELCAMBRE, 1993.

^[270] BOUCHARB, 1987, II, p. 377.

^[271] ANTT, *Inquisição de Évora*, processo n. 5179.

ser xpã”.^[272] Reuniu em sua casa na rua da Olivença os seus amigos mouriscos e ofereceu um

cuzcuz feito ao costume dos mouros e comerão no chão sobre huã manta e huuns mantes em cima, os homens a sua parte e as mulheres a outra [...] e ao princípio do comer os homens diserão pomdo as palmas das mãos pera çima abertas Bizmilaa e depois de comer diserão Alamdurulaa.^[273]

Comido o cuscuz, os mouriscos ajuntaram-se para colocar o nome mouro na filha de Maria Nunes. Lançaram então “soortes ao modo dos mouros” tomando

tres palhas ou paaos e punhão a cada huum delles seu nome de moura [...] e depois vinha huum que estivera escomdido e não sabia ho nome das palhas tomava huã delas qual queria e o nome que aquela palha tinha ese punhão a criança.^[274]

Iniciavam-se os tangeres e os mouriscos cantando e bailando saudavam não mais “Joana”, mas sim “Aziza” em nome de Allah e do seu mensageiro Mafoma, isto é, Maomé.^[275]

Alguns dos encontros cotidianos dos mouriscos pelas tavernas de Lisboa, muitas das quais de propriedade mourisca, também acabavam por se transformar em verdadeiras festas de improviso.^[276] Antes de comerem e beberem o vinho os mouriscos diziam “Bismila Harramão Harraem” e ao terminarem “Handarula Belaharam”. O encontro dos mouriscos prosseguia, regado a “canadas de vinho”, que continuavam a beber enquanto conversavam, ao passo que outros, às vezes, encetavam um “jogo de cartas”. Costumes habituais dos mou-

^[272] *Ibidem*, processos n. 5179 e 4648.

^[273] *Ibidem*, processos n. 5179 e 10769.

^[274] *Ibidem*, processo n. 7917.

^[275] *Ibidem*, processo n. 5179.

^[276] Ver os processos inquisitoriais relativos aos mouriscos na base de dados informatizada sobre a Inquisição de Lisboa, principalmente os processos: ANTT, *Inquisição de Lisboa*, n. 260, 5254, 6424, 7695, 10817, 10837, 10867, 11646, 12626, 12720 e 12869.

riscos lisboetas, quiçá assimilados da cultura portuguesa, mas que contrariavam os princípios alcorânicos.^[277]

Mas logo um deles começava a cantar “cãtigas de mouro” e seguidamente todos os mouriscos, às palmas ou batendo nas mesas, passavam a acompanhá-lo no seu canto em “aravia”. A cantoria mourisca espalhava-se pela taverna em músicas de “velhacaryas, de guerras [...] de cavalaria, de vitoryas e de bargamtaryas [...] e de outras chacorryces”, mas não faltavam as cantigas em louvor a Mafamede e aos demais santos do Islão.^[278]

Em certas ocasiões, estes encontros habituais não tinham um desfecho normal e terminavam “às porradas”, pois os mouriscos, já embebidos pelo vinho “pelejavã huums cõ os outros [...] e quebravã os piches e a lousa em que comyão”.^[279] Vale frisar que, no caso dessas festarolas e “porradas”, os mouriscos deixavam completamente à parte a proibição alcorânica quanto à ingestão de bebidas alcóolicas.

É importante ainda falar das reuniões organizadas pelos mouriscos do reino, as quais eram denominadas pelos inquisidores de “cõvytes mouriscos”. Tratava-se de reuniões feitas entre amigos e parentes para “jãtar ou çear”, para dar boas vindas aos “mouros de pazes” exilados em Lisboa, ou para dançar a “Zambra” na rua da Tinturaria em Lisboa, na casa de Catarina de Eça e Álvaro de Carvalho, alcatifeiros da rainha Catarina de Castela.^[280] Estes convites para jantar ou cear, como também os que homenageavam os “exilados políticos mouros” acabavam sempre em festejos, entremeados em alguns momentos pelas lágrimas dos mouriscos com saudades da sua terra

^[277] Ver os processos inquisitoriais relativos aos mouriscos na base de dados informatizada sobre a Inquisição de Lisboa, principalmente os processos: ANTT, *Inquisição de Lisboa*, n. 12869, 12626, 12863, 10867 e 12995. Ver também o ALCORÃO, 1989, v. I, cap. II, vers. 219 e cap. V, vers. 90-91.

^[278] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processos n. 10867, 12626 e 4118.

^[279] *Ibidem*, processo n. 12626.

^[280] Ver os processos inquisitoriais relativos aos mouriscos na base de dados informatizada sobre a Inquisição de Lisboa, principalmente os processos: ANTT, *Inquisição de Lisboa*, n. 3184, 10867, 12626, 6466, 4118, 3568, 1606, 9955 e 9681. Ver também, na mesma base de dados, os processos inquisitoriais relativos aos mouriscos da Inquisição de Évora, principalmente os processos: ANTT, *Inquisição de Évora*, n. 9385, 9177, 9823, 7472, 9288 e 2827.

e de seus familiares.^[281] Havia a participação do já citado “conjunto de música mourisca” e quase sempre contava com a presença do mourisco João de Sousa, que havia chegado com o alcaide mouro Cide Nacere e depois de batizado contava com os préstimos de D. João III. Este mourisco encantava com suas cantigas a comunidade mourisca de Lisboa. As suas músicas mouras não só falavam “de cavalaria de amores e de damas e de como fora tomada Granada”, mas eram na concepção dos mouriscos verdadeiras “cãtigas de maravilha” sobre Allah, Mafamede e a terra de mouros.^[282] Quando cantava dizia em “aravia” que “Mafamede era como os seus olhos e como o seu coração e que por o mundo não avia outro se não elle”; que “se Mafamede não fora profeta santo nunca Deos dera tão terra como lhe deu [...] muito boa e farta onde andavam os ãjos e terra por onde Deos andara”; que “era profeta santo que todos os peixes e aves do céu lhe falavam e cryam nelle”; que “era santo e que estava nos céus”; que era muito doce [...] que era muito bom” e que “era sua vida”.^[283] Os mouriscos a tudo respondiam, repetindo ou louvando “Hala” e seu profeta Maomé e de vez em quando alguns levantavam e movendo suas capas ensaiavam bailados.^[284]

Enfim as zambas, palavra derivada do árabe *zamra*, espécie de dança e música mouriscas, cujos bailes eram acompanhados por flautas chamadas xabebas e outros instrumentos de sopro que tinham certas semelhanças com as doçainas.^[285] Delas dá notícia a documentação sobre os alcatifeiros da rainha, moradores na rua da Tinturaria, conforme já mencionei. Na denúncia de uma tal Genoveva Rodrigues, vizinha de Catarina de Eça, percebe-se que as zambas eram festas praticadas no norte da África e depois recriadas pelos mouriscos da Península Ibérica. Duravam vários dias, por vezes in-

[281] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processos n. 10867, 6466, 10817 e 1104.

[282] *Ibidem*, processo n. 12626.

[283] *Ibidem*, processos n. 12626, 9681, 4118, 6466 e 9236.

[284] *Ibidem*, processo n. 10867.

[285] SILVA, 1813, v. I, p. 705.

cluíam celebrações de matrimônio, mas seu motivo principal, ao que tudo indica, era a comemoração de vitórias sobre os cristãos, aprisionamento ou mesmo morte dos inimigos de Allah. Nestas festas, os mouriscos tangiam, cantavam e bailavam; comiam e bebiam à farta e, nas palavras da depoente, parecia que as casas viriam abaixo tamanho era o estrondo que produzia a festança mourisca.^[286]

Na África, segundo a denunciante, vários episódios favoráveis aos muçulmanos, fossem guerras, fossem “cavalgadas”, ensejavam as tais zambas, e nas terras ibéricas, os mouriscos buscavam reproduzir os mesmos festejos em circunstâncias análogas.^[287] Está-se diante, neste caso, de uma festa que não só reeditava tradições islâmicas do norte da África, como hostilizava simbolicamente a cristandade. E neste contexto, é possível supor que as zambas festejavam em terras cristãs o êxito de um “Jihad”, ou seja, a vitória na guerra santa contra os infiéis.

Mas é a propósito da “festa grande”, na qual se celebrava o fim da peregrinação a Meca, que gostaria de encerrar as presentes considerações sobre a *Sharia* islâmica em Portugal. Isto porque, sobretudo em Lisboa, ela nos conduz a uma dimensão de máxima importância para a comunidade mourisca na diáspora, suas hierarquias religiosas, lugares de culto, sociabilidades que, em honra de Allah, agregavam os *filhos de Mafoma* no exílio português. Ela nos conduz, na verdade, à figura de um autêntico marabuto ou cacis na mourama clandestina de Lisboa.

4. O marabuto del rei

Em 24 de outubro de 1553, a perseguição inquisitorial contra os mouriscos descortinou um caso verdadeiramente excepcional. O

^[286] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processos n. 4118, 3568 e 167.

^[287] *Ibidem*, processo n. 167.

meirinho da Santa Inquisição, João Gago, entregava a Brício Camelo, alcaide do cárcere do Santo Ofício, o mourisco Duarte Fernandes,^[288] tido por *cacis* ou *marabuto* que, como vimos, era uma espécie de “guia religioso e espiritual”, santificado pela visão popular e que segundo os mouriscos “pregava aos mouros assim como no Reino pregava um pregador aos cristãos”,^[289] por ser um “gramde letrado”^[290] e conhecedor da lei alcorânica. Vale esclarecer que o termo *cacis* foi usado de forma genérica pelos portugueses para designar estes personagens religiosos do norte da África. Entretanto, a partir de meados do século XVI, a documentação portuguesa passou a registrar as formas *morabete* e *marabuto*, as quais acabaram sendo adotadas pela língua francesa sob a forma *marabout*, consagrando o seu uso e causando o abandono do termo *cacis*.^[291] A exceção ficou, portanto, segundo a nossa investigação, com as fontes inquisitoriais, que continuaram a tratar estes personagens religiosos pela designação de *cacis*.

A prisão do *marabuto* Duarte Fernandes instalou o pânico entre os mouriscos lisboetas, vários foram presos e as “conversações” mouriscas na Ribeira da cidade acabaram por formar um consenso a partir desta detenção: “parecia a todos que naquele tempo deixavam os cristãos-novos e que se tornavam aos mouriscos”.^[292]

Capturado em uma das muitas cavalgadas portuguesas em Sa-fim, no norte da África, o mouro “Cide Abdella” chegara ao reino de Portugal em 1533, com 25 anos de idade, e acabou sendo incorporado à escravaria régia. Passados alguns anos, tempo no qual aprendeu a língua portuguesa, o mouro “Cide Abdella” converteu-se ao cristianismo e, tendo sido batizado na Igreja de Santa Justa em Lisboa, transformou-se no mourisco Duarte Fernandes. Provavelmente, a

[288] *Ibidem*, processo n. 6405. Doravante, as citações da documentação inquisitorial se referem majoritariamente ao mencionado processo, de sorte que só incluiremos notas no caso de outros processos serem utilizados.

[289] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 10953.

[290] *Ibidem*, processo n. 2263.

[291] FARINHA, 1974, p. 306. Ver, também: LOPES, 1940, p. 95.

[292] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 1626.

sua conversão ao catolicismo e o fato de já falar a língua da antiga Lusitânia, além de saber ler e escrever a “aravia”, isto é, a língua árabe, tornaram o mourisco Duarte Fernandes criado de D. João III.

Entretanto, estes mesmos atributos ainda levaram o criado real Duarte Fernandes a desempenhar na corte joanina a função de tradutor da correspondência entre os “mouros de pazes” da África e D. João III e Catarina de Castela. Vale lembrar que os “mouros de pazes”, tais como “o rei de Beles e seu Alcaide Moley Mafamede, o Alcaide do Xarife Doride, os Alcaldes Cide Nacere e seu irmão Cide Har, o xequ Quãfur” e outros Alcaldes de Fez como “Hiça e Bagaluch”,^[293] mais tarde exilados em Lisboa, eram aqueles que se reconheciam na África e em suas terras vassallos dos reis portugueses.

Alforriado mais tarde por D. João III, Duarte Fernandes, na condição de mourisco forro, continuou a prestar serviços à realeza como criado e tradutor da correspondência africana da Casa Real. Contudo, segundo a mourisca Lianor Vaz, parece que o criado mourisco havia ampliado o seu serviço de tradução à nobreza palaciana, pois dizia nas suas declarações aos inquisidores que “quando vinham cartas dafrica pera el Rey e Ra. ou pera alguãs pessoas nom vya chamar pera as ler senão a Duarte Fernandes”.^[294]

Assim, encoberto pelas suas atividades de criado real e tradutor da correspondência africana, o mourisco Duarte Fernandes, mais conhecido entre os mouriscos por “Cide Abdella”, exercia o seu *marabutismo* na comunidade mourisca de Lisboa. E, no exercício de suas funções, contava com o auxílio de alcaldes exilados no reino, como Cide Nacere, além de vários mouriscos, também serviçais de D. João III, tais como: António de Abreu, António da Gama e João Nunes, moços de estribeira; João Fernandes, António Corrêa e João Ataíde, criados e reposteiros; Pedro de Meneses, moço da câmara e, ainda, Diogo de Miranda, moço de estribeira do cardeal infante D. Henrique.^[295]

^[293] *Ibidem*, processos n. 1104, 4118, 6466, 10867, 12572 e 13187.

^[294] *Ibidem*, processo n. 10867.

^[295] *Ibidem*, processos n. 5254, 6466, 10817 e 10867.

Causa estranheza, assim, a afirmação de Isabel Drumond Braga segundo a qual os preceitos islâmicos que circulam entre os mouriscos do reino limitavam-se “quase que exclusivamente à transmissão oral por parte de mouriscos não alfaquis”,^[296] uma vez que nosso Duarte Fernandes era mesmo uma espécie de cacis, marabuto ou alfaqui. Aliás, mencionado como o “alfaqui de Elvas”, pela mourisca Filipa Mendes, na década de 1540, encontramos Gonçalo Anes, o qual possivelmente fugiu da cidade, escapando das “garras” do Santo Ofício Português.^[297]

O local de reunião do líder mourisco era a *estrebaria del rei*, sobre a qual alguns mouriscos insinuaram aos inquisidores tratar-se de uma verdadeira “casa de catecúmeno” para os mouriscos. À noite, na estrebaria, dizia um deles, após a chegada de Duarte Fernandes, o seu primo António de Abreu fechava as portas e “chamava os mouriscos que ahy estavam e lhes emsynava a todos as orações começando pero pater noster e ave maria”.^[298] Ana Vaz, mourisca, cristaleira de D. João III e testemunha de defesa do marabuto e seus companheiros, foi categórica na sua inquirição e disse que “el rey e outros senhores lhes mãdavão alguums mouros pera hos doutrinar e fazer xpãos”.^[299]

Entretanto, a estrebaria del rei era na verdade uma espécie de *criptomesquita*, na qual o marabuto Duarte Fernandes fazia o *al-salat* (oração) com os demais mouriscos e lhes ensinava o Alcorão sagrado, mantendo viva a prática do criptoislamismo. Na criptomesquita da estrebaria real se ajuntavam muitos mouriscos, matavam animais aos sábados e assim em outros dias ao costume dos mouros e Duarte Fernandes era chamado pelos mouriscos, em árabe, de Cide Abdella, ou seja, “senhor servo de Deus”, enunciado revelador da excelente reputação de que desfrutava junto a seus companheiros de fé.

[296] BRAGA, 1999, p. 115.

[297] ANTT, *Inquisição de Évora*, processo n. 8433.

[298] *Idem*, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 10867.

[299] *Ibidem*.

Era o marabuto Duarte Fernandes quem informava aos mouriscos acerca do calendário muçulmano, especialmente quando vinha o Ramadã, mês no qual o Alcorão foi revelado ao profeta Maomé. Neste tempo, todos deveriam jejuar, durante trinta dias, não comendo ao longo do dia, senão à noite, com a primeira estrela e suplicando sempre o perdão de Allah: “Arabya Ahfarali”.

Lembrava-os, também, das principais festas religiosas, já mencionadas: as celebrações do “helideceguer” ou “helguydceguer” e do “helidequybir” ou “leyquebir”. Para a festa grande ou *helidequybir* era o próprio Duarte Fernandes que sacrificava os carneiros, virando o focinho dos animais para a “Alquibra que he pera omde nasce o sol” que indicava a localização da cidade santa de Meca e antes de degolá-los “dezya Bismila”. A carne era distribuída para os mouriscos e também dada para os pobres da cidade de Lisboa em honra de Allah.

O marabuto ensinava-lhes, ainda, que deveriam fazer antes das orações as abluções, os tais “lavatórios de mouros” que vimos no item anterior. Como dizia o mourisco Francisco Lopes, na sua confissão ao Santo Ofício, o marabuto lhes ensinou que enchessem um alguidar de água e lavassem primeiro as partes vergonhosas de seus corpos e depois o rosto, deitando água pela cabeça e a seguir os pés e as mãos. Deveriam recitar a profissão de fé “ley ley la Mohamet Raçurula”, que queria dizer “Allah é Deus e Maomé é o seu profeta” e ainda a dita oração de Bismilla que mencionamos anteriormente, porque fazendo assim, Deus lhes perdoaria seus pecados. Mas dizia o marabuto aos mouriscos que no impedimento desta ablução total para a oração, poderiam simplesmente lavar as mãos e o rosto e fazer o *al-salat* beijando o chão.^[300]

Entretanto, um dos maiores atos do marabuto Duarte Fernandes na sua resistência islâmica ante a cristandade portuguesa foi a celebração do casamento do seu filho António com a mourisca Luísa,

^[300] *Ibidem*, processo n. 2263.

filha de seu companheiro e primo António de Abreu. Lê-se na documentação que

na dita voda, o dito Duarte Fernandes degolou huum carneyro, estando presente Antonio de Abreu e sua mulher [...] ao modo dos mouros, dandolhe prymeyro de comer ao carneyro trygo e huum pouco de sal e lhe botarão huum golpe daguoa plã boca pera lhe hyr pera baixo ho trygo e o sal.

Na mesma ocasião, Duarte Fernandes disse “a oração de Bismila / Ho Hala / Quibar” que queria dizer *Em nome de Deus – Deus é maior* e “depois degolou o carneyro [...] e tomou o sangue em huã vasilha e o mädou emterrar”. O informante do inquisidor, mourisco que bem parecia conhecer os ritos islâmicos, acrescentou que a carne preparada daquele modo era conhecida em “arabigo por Halel”, quer dizer, carne sem pecado. E forneceu ainda detalhes preciosos sobre a degola do animal, dizendo que o cacis Duarte Fernandes tomou carneiro por um cabo e Antônio de Abreu, pai da noiva, tomou-o por outro cabo, tudo para que o animal não bolisse, pois se o fizesse, bulindo de um lado para outro, se cria que a carne era má, e não sagrada. Ato contínuo, antes de degolá-lo, o marabuto pôs o rosto do carneiro para “Alquibra, que he pera omde nasce o sol”, direção da cidade santa de Meca.

O processo do pai da noiva, Antônio de Abreu, nos informa, a propósito da cerimônia descrita, que os mouros costumavam fazê-la sempre em suas bodas e que nenhum mouro poderia dormir com sua mulher enquanto não fizesse a dita cerimônia chamada “Halel” e ter os noivos comido daquela carne.^[301]

Neste caso que narrei, o cacis Duarte Fernandes ainda fez uma cerimônia ao costume dos mouros para a “fartança dos festejos”. Tomou uma boleima, bolo grande e grosseiro, e lhe pôs em cima um pouco de sal e depois alfitete, depositando-a em seguida num algui-

^[301] *Ibidem*, processo n. 10867.

dar vazio e enchendo de cuscuz, e ali fez orações de mouros, dizendo “albarque” que queria dizer “Allah te acrescente” e nomeando Mafamede, mensageiro de Deus. Terminada a cerimônia, os convidados serviram-se de “cuscuz, alfitetes e boleymas”, sem esquecer do prato principal, o “Misilal”, composto com “meyo carneyro cozido” disposto em alguidares.^[302]

A seguir, relatou o denunciante aos inquisidores o seguinte:

poserão a noyva em huum estrado estamdo presente Antonio dabreu seu pay e sua mã e todos os mouriscos despois de acabarem de comer fizerão festa com tamgeres como costumão os mouros e baylarão e cada huum dava a noyva huuã oferta como podia e que Nicolao da Costa mourisco este he o que tangia com huuã frauta e Pedro de Farya e Bernaldo mouriscos que estes dous apregoavão e diziam viva a ley de Mafamede quãodo os mouriscos e mouriscas andavão bailãdo diãte da noyva e oferecyão o dinheiro e que quãodo elles nomeavão Mafamede que então se alevãtavão os mouriscos e oferecyão o dinheyro.^[303]

Entretanto, é de se ressaltar que nem sempre as festas de bodas mouriscas no Portugal antigo chegavam ao seu final da mesma forma harmoniosa como haviam começado. Caso conhecido na comunidade mourisca portuguesa era a festa de casamento da filha de Jerónimo Corrêa, índio mourisco, que ocorrera na sua casa na rua do Espírito Santo em Évora. Nesta festa, em pleno baile, à “moda moura” e, seguramente já embriagados pelo vinho “se armou amtre os mouriscos que ahy foram huum arroido” tal, ou seja, uma briga estrondosa com clamores e gritos, na qual a própria dona da casa e mãe da noiva, a mourisca Isabel Corrêa, acabou levando “huã cotilada plõ rosto”.^[304]

Mas voltando ao casamento que narramos, é significativo acrescentar que o marabuto Duarte Fernandes e o pai da noiva, An-

^[302] *Ibidem*, processo n. 5254.

^[303] *Ibidem*.

^[304] *Idem*, Inquisição de Évora, processos n. 8582 e 6847.

tónio de Abreu, disseram que folgavam em fazer este “casamento ao costume dos mouros” porque assim fizeram seus pais lá em sua terra, em outras bodas outrora celebradas.^[305] Percebe-se, nisso, não apenas a sobrevivência de um costume religioso, mas a consciência de se preservarem tradições ancestrais, ainda que clandestinamente. Vale frisar que do processo de Duarte Fernandes – verdadeiro prosélito do islamismo na clandestinidade – se podem extrair muitas informações sobre o cotidiano religioso dos mouriscos, as hierarquias por eles respeitadas, os horários de encontros para ensinamento, a sobrevivência ou mesmo reforço de vários ritos e as sociabilidades entre mouriscos, muitas vezes unidos por laços de parentesco.

A existência desses ritos entre os mouriscos de Portugal quando menos matiza as opiniões da historiografia que, na Espanha, põe em dúvida a sobrevivência de certas cerimônias islâmicas entre os mouriscos. Em seu trabalho clássico de 1915, *Vida religiosa de los moriscos*, Pedro Longás afirmou que “el matrimonio entre los moriscos no iba acompañado de ceremonia religiosa alguna y sólo tenía carácter civil”.^[306] Opinião similar encontramos no excelente trabalho de Mercedes García-Arenal, *Inquisición y moriscos*, livro baseado nos processos do tribunal de Cuenca.^[307] O mesmo afirma Isabel Drumond Braga em seu *Mouriscos e cristãos no Portugal quinhentista*: “o casamento é um acto civil, não acompanhado de cerimónia religiosa alguma”.^[308]

É muito curioso o que encontramos a esse respeito no excelente artigo de Bernard Vincent e Rapahel Carrasco, “Amours et mariage chez les morisques au XVI^e siècle”, texto apresentado em colóquio realizado na Sorbonne em 1984. Embora os autores afirmem que “les épousdailles à la morisque se réduisant ainsi à la simple assignation dela dot et ne s’accompagnaient d’aucunne cérémonie religieuse”,

[305] *Ibidem*, processo n. 10867.

[306] LONGÁS BARTIBAS, Pedro; CABANELAS RODRIGUÉZ, Darío. *Vida religiosa de los moriscos*. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1990, p. 271.

[307] GARCÍA-ARENAL, *op. cit.*, p. 59.

[308] BRAGA, 1999, p. 109.

acrescentam, no entanto, que a cerimônia era celebrada com o aval de duas testemunhas que fossem “bons muçulmanos” e diante do *alfaquí*, que fazia uma solene admoestação e, ato contínuo, procedia à leitura da Surata XXXVI, a *Ya Sin*^[309] – vale esclarecer, uma longa surata composta de 83 versículos, iniciada com a habitual “Bismilla” – em nome de Allah, piedoso e misericordioso –, a alusão ao “sábio Alcorão” e a Muhammad, o Profeta.^[310]

Se nesta cerimônia narrada por Vincent e Carrasco não se acham presentes aspectos religiosos, é difícil compreender o que se poderia esperar da cerimônia matrimonial mourisca em matéria alcorânica. De todo modo, os atos de Duarte Fernandes na cerimônia matrimonial mourisca em Lisboa, que acabamos de descrever, põem em dúvida, definitivamente, esta versão quase consensual sobre o caráter civil do casamento mourisco no mundo ibérico.

O prestígio de Duarte Fernandes entre os mouriscos era tamanho que seu principal delator, o mourisco renegado António Corrêa, também serviçal de D. João III, acabaria assassinado em circunstâncias misteriosíssimas. Os inquisidores perceberam a gravidade do assassinato e as possíveis conexões entre a eliminação de António Corrêa e a permanência da mesquita secreta do marabuto. Tanto é que o Santo Ofício instalou inquérito e fez diligências para apurar a ocorrência, no rastro dos assassinos, no caso, o primo do marabuto António de Abreu e Diogo de Miranda já mencionados, considerados fautores de hereges. Não logrou, porém, êxito nesta empreitada. A comunidade fechada dificultou a elucidação do caso e acobertou os vingadores do marabuto que, como veremos no capítulo seguinte, teria destino trágico em auto de fé de 1555.

^[309] VINCENT, Bernard; CARRASCO, Raphaël. Amours et mariage chez les morisques au XVI^e siècle. In: *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne (XVI^e-XVII^e siècles)*. Paris: Sorbonne, 1985, p. 139-140.

^[310] ALCORÃO, 1989, v. II, cap. XXXVI, vers. 1-83.

5. Nabi Iça em xeque

Vimos no início deste capítulo que a maioria dos mouriscos fiéis ao Alcorão refutavam o Deus triuno do cristianismo em favor da unicidade de Allah. É verdade que reconheciam em Jesus um dos profetas de Deus e, mais que isso, criam na virgindade de Maria, ao menos no caso dos mouriscos portugueses aqui estudados. No entanto, consideravam o cristianismo um culto de infiéis, religião errada que fazia de Jesus Cristo, ao qual chamavam de *Nabi Iça*, um falso Deus. Não é de surpreender, portanto, que muitos mouriscos tenham sido acusados de blasfemar contra a religião católica, seus sacramentos e ritos, revelando, com isso, mais uma face da resistência islâmica na diáspora portuguesa.

A grande maioria dos mouriscos processados era unânime em pensar e dizer que a sua lei ou a lei dos mouros era melhor que a dos cristãos. Entre inúmeros exemplos, podemos citar o do escravo Domingos, natural da Índia, cativo de um copeiro del rei, que de maneira insolente disse a um clérigo que

a vosa ley nõ vale nada nem he nada nõ he se não alçar e abaixar e nõ ha outra ley se não ha de Mafamede que he milhor e pera verdes se he asy olhay que a vosa casa santa de Jerusalem esta em poder de mouros.^[311]

O cativo mourisco João Drago, por sua vez, respondendo a outro mourisco em certa polêmica, disse que “vinde qua cão / a fee dos xpãos he alguã cousa! E cuspyndo, dise que não he mays que aquelle cuspo que aly jaz / dizendo que a fee dos mouros por derradeyro era boa e que não avya outra cousa”.^[312]

Rodrigo Álvares, mourisco cativo do cônego da Sé de Évora, defendeu as mesquitas, dizendo que “as misquitas dos mouros eram milhores que as igreias dos cristanos e que os mouros que emtravã

^[311] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 5831.

^[312] *Ibidem*, processo n. 9520.

nas misquitas aleiados sayam sannos”.^[313] António de Túnis, escravo de um cavaleiro fidalgo da Ordem de Santiago, escarneceu do cristianismo, dizendo que “vosa ley he vemto por que ho voso Ds he pão e vinho”.^[314] Algo parecido pensava o mourisco João Barreto, forro de Lisboa, que disse que “por ser mouro ñ rezava orações de xpão dizendo que era melhor huuã cana que tinha na mão com que tangia que as orações de xpão”.^[315]

Antónia Guarra, escrava mourisca, admitiu que ela e as demais mouriscas de Évora diziam “que a ley dos xpãos não era boa e que levavão ao inferno e que vão ao parayso com as nosas”.^[316] Neste caso, claro está que a mourisca estava reproduzindo, à sua moda, verdades alcorânicas:

São incrédulos os que dizem Deus é o Messias, filho de Maria, pois o Messias disse: filhos de Israel adorai a Deus, meu Senhor e vosso Senhor. Na verdade, quem associa a Deus outros semelhantes, Deus o proibira de entrar no paraíso; o seu refúgio será o fogo infernal, pois os injustos não tem defensores.^[317]

Francisco Machado, forro natural da Ilha Terceira, nos Açores, é bom exemplo para resumir este estado de ânimo anticristão de muitos mouriscos. Em polémica com certa Inês Pacheca, cristã-velha, contestou a superioridade da lei cristã, dizendo que “isso he vento são santos de pao”; contestou o mistério contido na cruz de Cristo, dizendo que isso “hee pao”; contestou o santo sacramento, dizendo que isso “hee pão, hum bolinho de pão, huã fatia de pão hum pouco de vento que não era Deos que Deos estava em riba”. Francisco não escondeu dos inquisidores a sua crença islâmica, depois de preso, ao confessar, sem rodeios, que “quãdo hia a igreja alevâtava os olhos

^[313] *Idem, Inquisição de Évora, processo n. 8062.*

^[314] *Idem, Inquisição de Lisboa, processo n. 6085.*

^[315] *Ibidem, processo n. 12639.*

^[316] *Idem, Inquisição de Évora, processo n. 6255.*

^[317] ALCORÃO, 1989, v. I, cap. V, vers. 72.

pera o ceo e dizia Alaquybir que qr dizer Deos he grãde e se ria da fee dos xpãos”.^[318]

Da crítica à lei cristã ao questionamento da própria Igreja o passo era, portanto, muito curto. A citada Antónia Guarra dizia que, quando passava em frente de alguma igreja

não fazia mesura nem reveremça nenhuã, e por esta causa emtramdo nas igreias nunca tomava augoa bemta, mas emtramdo se tornava logo a sayr, nem adorava o samto sacramento em seu coração, posto que de fora bate-se nos peytos.^[319]

Isabel Afonso, cativa em Setúbal, parecia mais radical, pois, admitiu que “nunca hia a igreja nem la querya ir [...] nunca se cõfessou nem tomou sacramento [...] e que aos domyngos e dias samtos de guarda ella sempre trabalhava e hia omde a mādava a dita sua sōra Ines Alvarez”.^[320]

Pareciam, pois, os mouriscos inimigos da Igreja e dos sacramentos cristãos. A eucaristia, por exemplo, seja o sacramento, seja o ritual da missa, não era por eles poupada. Sobre a missa, o cativo João Rhau dizia que “fosse pera a puta que o paryo que cousa era myssa pera ouvyr / rindose”.^[321] O mesmo escárnio revelou o citado António de Túnis que, perguntado pela razão de não ir à missa, respondeu que “coitado de vos que vistes laa na igreja, vistes hum cleryguo que alevanta hum pedaço de pam na mão e ho come e bebe huã vez de vinho e vos estais ahy como parvo e não comestes nem bebestes”.^[322] O sacramento da missa, portanto, era frontalmente questionado.

A mourisca Catarina Gomes, cativa, entrou em polémica com a cristã-velha Isabel Fernandes, quando ambas saíam da igreja, tudo porque a mourisca teimava em escarrar a hóstia que havia recebido fazia pouco tempo. Catarina parecia fiel a Mafamade, pois dizia

^[318] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 2277.

^[319] *Idem*, *Inquisição de Évora*, processo n. 6255.

^[320] *Idem*, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 9278.

^[321] *Ibidem*, processo n. 9520.

^[322] *Ibidem*, processo n. 6085.

“moura nacy e moura hey de morrer”.^[323] Gonçalo, escravo mourisco, parecia ter a mesma opinião de Catarina sobre o Santo Sacramento, dizendo “que Ds nã estava na hostea e que aquyllo era pão e vinho”, ao passo que, para o mourisco António, era “uma pouca de farynha”, e para Diogo da Silveira, não passava de “mantimento de Ds”.^[324] Entre os mouriscos portugueses, prevalecia o deboche no tocante à hóstia consagrada, da qual riam, zombavam, duvidavam, escarneciam, muitas vezes em *aravia*, quando não a escarravam ou nela cuspiam, convencidos que estavam, como António Vaz, “que nã era aquyllo nada, que Deos estava nos ceos e nã aly na hostea”.^[325]

Exemplo interessante dá-nos Francisco de Torres, forro denunciado em 1555, que cumpria pena no Colégio da Doutrina da Fé, o qual, ouvindo ali a missa com outro mourisco penitenciado, no momento em que

alevando o padre a hostia, lhe dise em aravia que aquillo era pão e não era Deos e que comya o pão e bebia o vinho e que não entrava em sua cabeça crer aquillo e que isto lhe dezia muytas vezes quãdo estava junto delle que o padre alevãtava a hostia cõsagrada.^[326]

Elevando o escárnio da hóstia à condição de doutrina de ocasião, um mourisco jalofo, também de nome Francisco, dizia, em 1553, nada menos que o herege queimado por derrubar no chão o santo sacramento “era salvo e que era mais valente que elle por dezomrar a nosa ley e que era salvo por aquilo que fizera por que nã avia mais que huum soo Deos”.^[327]

Outro sacramento predileto nas blasfêmias e desacatos dos mouriscos era a confissão auricular. A forra Catarina do Porto admitiu, sem hesitar, que burlava a confissão, pois

^[323] *Ibidem*, processo n. 9280.

^[324] *Ibidem*, processos n. 12487, 9520, 6085 e 264.

^[325] *Ibidem*, processos n. 9431, 568, 10857, 9864 e 4031.

^[326] *Ibidem*, processo n. 172.

^[327] *Ibidem*, processo n. 4031.

quãdo hia a igreja hia laa por emganar e que se cõfessava e falava ao clerygo se lhe elle falava e quãdo se elle calava se calava ella e se cõfessava por cerymonya e quãdo hia a igreja lhe parecia que tudo aquyllo era nada [...].^[328]

Também António Fernandes, mourisco forro de alcunha “o manco”, que tinha o costume de polemizar com um mourisco homônimo, cuja alcunha era, porém, diferente – o “sete cuus” –, dizia que as “cõfissões que fazia era pera cumprir cõ o mumdo e pello nã apontarem na igreja e nã por ter credito nellas por que lhe parecia que lhe nã aproveytavã”.^[329] António Vaz, por sua vez, apontado pelos mouriscos como cacis da Ilha de São Miguel, nos Açores, dizia “que lhe parecya quãdo se hya cõfesar que aquella cõfissão era nada e o fazia asy pollo terem por xpão como pllo ver fazer aos outros xpãos”.^[330] Melhores que o sacramento da confissão, afirmava o mourisco, eram as rezas e benzeduras que em nome de Allah praticava em meio ao pequeno grupo de mouriscos dos Açores. A primeira para os olhos, a qual iniciava com “lamaha [...] cego ha de curar quem tem mãos e pees e cabeça e nariz e orelhas”. A outra para *cobrelo* ou *uzagre*, isto é, uma espécie de erupção cutânea que outrora se acreditava proceder da passagem de cobra nas camisas e roupas de vestir; tratando-se, de fato, de uma espécie de herpes, a “herpes miliares”. Esta oração contra o *cobrelo* ou *cobrelo* começava por “daba mym doabillar”, que se diz significar “cobra que amda sobre a terra, Deos dara são”. A terceira oração era contra o “lacrã que morde”, na qual, para curar da picada do escorpião, o cacis iniciava a oração por “Bismilla Oabilla Oalação”, que era interpretada como “a bicha mordeme, Deos dara saude”. Por fim, uma quarta oração que era “pera nã temer justiça nem outra cousa maa”, a qual se proferia dizendo: “Hala fez a nos e a vos, e tornou a fazer a nos; nã nos façaes mal a nos, nem nos faremos a vos”.^[331]

^[328] *Ibidem*, processo n. 2967.

^[329] *Ibidem*, processo n. 10864.

^[330] *Ibidem*, processo n. 10857.

^[331] *Ibidem*.

Escarneciam os mouriscos da missa, debochavam da confissão e ridicularizavam o batismo, sacramento que marcava o ingresso na comunidade de Cristo. Lianor de Melo, forra de Évora, zombando do santo batismo dizia “tornaivos xpão por que tudo he por em vos huum pouquo de sall na boca e botarem vos huã pouqua daguoa na cabeça e pordes vos nome como quiserdes”.^[332] Diogo de Melo, mourisco de Évora, foi além, dizendo que, juntamente com outros mouriscos, quando

caçavão porcos monteses, veados e outros animais, os mettião em hum rio debayxo da agoa, e os baptizavão e dizião que ficavão peixe, e comião a carne delles na quaresma, e na sesta feira, e nos mais dias de peixe.^[333]

A cruz de Cristo não era poupada do desacato mourisco. Mouriscos de Évora costumavam entoar uma cantiga em *arabigo* com franco desprezo da cruz, na qual se cantava que os cristãos adoravam um pedaço de pau como se fosse Deus.^[334] Assim diziam também os mouriscos João Fernandes e João Barreto, fazendo eco à cantiga mencionada. O primeiro dizia “que a cruz não se avia de venerar nem se lhe devia de tirar o barrete porque era huum pao falcado”, e o segundo confirmava que “nõ fazya acatamento a cruz de Jhuu Xpõ”.^[335]

Nossa conhecida Antónia Guarra fornece exemplo interessante, ao contar que, indo juntamente ao mato catar lenha com outra mourisca e vendo as cruzes que estavam no caminho, ambas

tomarã todas as cruzes que acharão e as meterão nos feyxes da lenha, e ella cõfesante trouxe no seu feyxe cymquo dellas e a Catarina seis, a quall ella cõfesante fez por desprezo da cruz e por no tal tempo não crer em ellas [...].

Catarina, por sua vez, “se rya muito diso”.^[336]

^[332] *Idem*, *Inquisição de Évora*, processo n. 6462.

^[333] *Ibidem*, processo n. 9666.

^[334] *Ibidem*, processo n. 5174.

^[335] *Ibidem*, processos n. 5203 e n. 12639.

^[336] *Ibidem*, processo n. 6258.

A cruz de Cristo, lenho de Deus, era menosprezada pelos mouriscos, como também o era o próprio crucifixo, a julgar pelo que disse António Fernandes:

aqle crocefixo não era Deos por que lhe parecy a elle que o olho do homem não podia ver Deos por que Deos fizera a carne e ho homem e o mundo e tudo o que se vee com o olho e que Deos não he feyto como as cousas que elle fez e que isto lhe emsynarão em sua terra, em piqueno como qua fazem aos meninos.

O mourisco estava, pois, a reproduzir, de modo simples, o princípio alcorânico de que Deus era invisível e não podia ser representado em corpo. O mesmo pensava o mourisco João Barreto, homem que admitiu que, decididamente, “nã querya o Deos dos xpãos por que o pintavã em panos e em pao”.^[337]

As imagens cristãs, portanto, eram condenadas pelos mouriscos. João Drago dizia que “as imagens de santos que estavam nas ygrejas não se avyão de adorar e que erão como huãs bonecas de meninas [...]”.^[338] Baltazar, mourisco da Índia, dizia “que hos portugueses erão parvos porque que milagres podia fazer huuã imajem de nosa srã feyta por mão de hum carpinteyro e pintada por mão de hum pintor”.^[339] O mourisco espanhol Diogo de Segura, residente em Lisboa, por sua vez exclamava: “como andão estes perros cegos” por adorarem imagens.^[340] Já Cristóvão Fernandes, Francisco de Torres e João Fernandes, presos no Colégio da Doutrina da Fé, satirizavam a figura do Deus cristão, enquanto os réus entoavam o canto da “salve regina” na casa grande. “Ja morreo o seu Deos que o chorão” dizia o primeiro, mas “se morre o Deos dos mouros não podem fazer mays outro e se morre o Deos dos xpãos logo amenhãa fazem outro de pao ou de barro ou de pão”, respondia João Fernandes e “se rirão todos”.^[341]

^[337] *Idem, Inquisição de Lisboa, processo n. 12639.*

^[338] *Ibidem, processo n. 9520.*

^[339] *Ibidem, processo n. 5085.*

^[340] *Ibidem, processo n. 4886.*

^[341] *Ibidem, processo n. 3590.*

Blasfemar e duvidar de Cristo com ânimo herético era, assim, corolário desta língua desafiadora dos mouriscos mais insolentes. É o que se pode perceber nos dizeres de João do Cano que, polemizando no cárcere com o cristão-velho Lourenço Rodrigues, afirmou que o Deus dos cristãos não era Deus porque não fazia milagres “sem fazer oração ao padre”; porque era homem e filho de Deus como todos os homens; porque Deus era eterno, “sem princípio e sem fim”; porque quando Jesus viera ao mundo, “avia ja Deos”. E interpelado pelo companheiro de aljube se ele, João, não cria que Jesus era Deus que ao mundo fora enviado e padecera para a salvação de todos os homens, respondeu: “iso nam sey eu nem vos tampouco; e que muytos letrados avia que preguavam a fee de Jesu Xpõ e tinham outra cousa no coraçam”.^[342]

Muitos outros blasfemavam à vontade, imprecando contra Cristo e os santos, a exemplo do já mencionado Francisco, mourisco jalofo, para quem “Deos nã tinha filho e que Jhuu Xpõ era cryado de Mafamede e que Mafamede ho emganara e o mãdara qua a fazer a ley dos xpãos e ha emganalos”.^[343] Ou o já citado António de Túnis, para quem “Jesu Christo filho da virgem era hum anjo de Deos e não era verdadeiro Deos que o Deos que criara tudo era outro em que elles crem”.^[344] Ou, ainda, António de Sousa, cativo, que confessou aos inquisidores, em 1562, que os mouriscos na estrebaria de D. Duarte “diziam que Mafamede era mayor sancto que ho dos xpãos”, bem como “Cide Belabes Citin”.^[345] Ou, enfim, como a mourisca Breatiz Fernandes, que dizia a quem quisesse ouvir que os santos católicos não passavam de figuras de papel.^[346]

Desacatos grosseiros, inclusive contra a Virgem Maria – o que no caso dos mouriscos lisboetas era raro – também não faltaram

^[342] *Idem, Inquisição de Évora, processo n. 7853.*

^[343] *Idem, Inquisição de Lisboa, processo n. 4031.*

^[344] *Ibidem, processo n. 6085.*

^[345] *Ibidem, processo n. 10821.*

^[346] *Ibidem, processo n. 1104.*

ao palavrório blasfemo da mourama portuguesa. Caso expressivo foi o do mourisco António de Sande, preso na cadeia do Limoeiro, para quem a

Virgem nosa snrã era huã puta mui grande e xpõ que era hum cornudo sodomitiguo e que así arrenegava do sacramento do altar e de quantos em Ds criam e que avia de ser mouro vivo e morto por que nã era cristão e quem disese que ele era cristão se mataria com ele.

E, ainda, segundo seu companheiro de cela, virava

os olhos irosamente para ho ceo e pera hos santos e imagem de nosa snrã que na dita cadea estava em hum retavolo em ha qual per muitas vezes cospia e lhe mostrava muitas figuras, chamãdolhe a puta da virgem Maria.^[347]

Todo este mar de blasfêmias, conjugadas às crenças alcorânicas, ritos e hierarquias, incluindo o marabuto de Lisboa, sugerem-nos a existência de um criptoislamismo até certo ponto vigoroso no Portugal quinhentista. Mas a questão é polêmica. Estudando os mouriscos de origem marroquina residentes no Portugal quinhentista, Ahmed Boucharb neles viu uma dupla personalidade, pois embora na maioria fossem cristãos, pareciam não ter dúvida quando à superioridade do Islão sobre o cristianismo, estando também convencidos de que o cristianismo não era mais válido desde a proclamação de Muhammad. Por outro lado, afirma que lhes era difícil comparar as duas religiões na base da polêmica e argumentação, considerando que a maioria deles eram velhos nômades que sabiam poucas coisas do Islão.

Vale matizar esta ideia, à luz da documentação examinada, ainda que no caso dos marroquinos a defesa do Islão se tenha ancorado, como sugere Boucharb, mais nas razões “do coração” do que no conhecimento religioso.^[348] De todo modo, considerada a diversidade

^[347] *Ibidem*, processo n. 10829.

^[348] BOUCHARB, 1987, II, p. 356-57.

da comunidade mourisca do reino; considerada ainda a existência de autênticas criptomesquitas, como a estrebaria del rei que estudamos neste capítulo; considerada, enfim, a circularidade de ideias e crenças no seio desta comunidade, seja em Lisboa, Évora e em outras cidades – é possível dizer que o criproislamismo adquiriu, no reino português, mais vitalidade do que o sugerido pelo citado historiador. De mais a mais, vale lembrar que o marabuto de Lisboa, Duarte Fernandes, era mesmo do Marrocos, tendo ali sido capturado em certa cavalgada.

Por outro lado, é difícil generalizar, para o conjunto da comunidade mourisca no Portugal do Quinhentos, o conceito de “dupla personalidade” a eles atribuído por Boucharb. Antes de tudo, por ser conceito “psicologizante”, de difícil verificação. Em segundo lugar, porque decorrente da diversidade étnica dos mouriscos reinóis, ainda que predominassem os marroquinos; os graus diferenciados de vivência do Islão antes da diáspora, e as diferentes formas de contato entre os mouriscos, em geral, e as autoridades criptoislâmicas por eles reconhecidas constituíram variáveis sem dúvida relevantes. Pode-se dizer que, entre os mouriscos do século XVI, havia desde os que assimilaram ou fingiram assimilar o cristianismo – e deles nada se sabe, porque não caíram na teia da Inquisição – até os que obstinadamente se mantinham fiéis às leis alcorânicas. Entre os dois extremos, decerto prevaleciam indivíduos que ora dissimulavam um islamismo fragmentado, ora misturavam crenças e ritos islâmicos com o cristianismo, ora contestavam abertamente o cristianismo, sem contudo assumirem completamente uma identidade islâmica. Em suma, como diria Nathan Wachtel tratando do conceito de *aculturação*, pode-se dizer que, na extensa faixa de mouriscos, prevaleciam atitudes de hibridismo, ambivalência, mescla e disjunção cultural.^[349]

^[349] WACHTEL, Nathan. *Aculturação*. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (dir.). *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 113-129.

Num interessante jogo de simetrias, assim como percebe uma dupla personalidade entre os mouriscos de origem marroquina, Boucharb considera que seus conflitos com o grupo católico dominante influenciaram a tal ponto os mouriscos que causaram neles uma visão racista da religião, do que teria resultado uma visão dualista de Deus. Cita, a propósito, o exemplo de um indiano que se recusou a crer que Jesus Cristo morrera para salvar toda a humanidade, acreditando antes que ele somente fizera isso para salvar os *Branços*.^[350]

Neste caso, o autor alcança um aspecto sem dúvida interessante na hostilidade dos mouriscos processados em relação ao cristianismo, ou seja, uma certa dimensão de classe social. Afinal, como vimos no primeiro capítulo, os mouriscos reinóis, fossem marroquinos, indianos, turcos, espanhóis ou negros jalofo, eram todos majoritariamente cativos ou ex-escravos alforriados. Isto deve ter mesmo pesado, além da própria oposição religiosa, para o ressentimento dos mouriscos em relação aos cristãos. No entanto, talvez seja um tanto excessivo qualificar de “racista” ou distinguir um “dualismo religioso” tão rígido entre os mouriscos, como sugere Boucharb.^[351] Nossa pesquisa não alcançou senão raras vezes essa dimensão propriamente *racial* na refutação mourisca do cristianismo; e raríssimas foram as vezes em que o Deus cristão, Jesus ou qualquer santo católico apareceram registrados como “coisas de brancos”.

A bem da verdade, quer-nos parecer que a hostilidade mourisca em face do cristianismo possuía, predominantemente, motivações religiosas e culturais, fossem elas alcorânicas em grau elevado, fossem elas inspiradas no “Islão popular” de que tratamos anteriormente.

O conjunto de blasfêmias e críticas dos mouriscos que acabamos de examinar são, sem dúvida, reveladoras de uma atitude de resistência desta população em face do catolicismo que se buscava

^[350] BOUCHARB, 1987, II p. 358.

^[351] *Ibidem*, p. 361-362.

neles incutir. No entanto, elas nos revelam, ainda, o estado de tensão e polêmica que na vida quotidiana marcava o convívio entre cristãos e mouriscos. Nas ruas, casas, igrejas, terreiros, caminhos, oficinas, lojas, ou mesmo nas cadeias e aljubes, fosse no Limoeiro, fosse nos Estaus, em Lisboa, estavam sempre polemizando. Os cristãos, como se fossem padres de ocasião, defendendo os sacramentos, a presença do corpo de Cristo na hóstia consagrada e do sangue dele no vinho da missa, seu envio, como Filho de Deus e da Virgem por obra do Espírito Santo, para a salvação de todos; os mouriscos replicando e afirmando ser a lei de Mafamede a melhor de todas, dizendo que Allah era único, invisível e eterno, imprecando contra os sacramentos, os santos, a hóstia, o vinho da missa, e tudo o mais que mandava crer a Santa Madre Igreja.

Em meio a esta tensão, sobressaía, ao nosso ver, uma fortíssima resistência criptoislâmica, presente, seja nas crenças, em certos ritos, na hostilidade aberta ao cristianismo. Não foi senão este o esforço do presente capítulo, ou seja, demonstrar as resistências e adaptações que o Islão, através dos mouriscos, foi capaz de criar – ou recriar – na diáspora portuguesa. Não temos, assim, como concordar com a avaliação de Ahmed Boucharb que, no que toca aos mouriscos de origem marroquina, considera que “il serait difficile de parler de crypto-islamisme au Portugal”, uma vez que, no seu entender, “la plupart des pratiques condamnées par l’Inquisition et confessées par les inculpés n’avaient rien à voir avec cette religion”.^[352]

É verdade que alguns hispanistas que estudaram os mouriscos com base nas mesmas fontes inquisitoriais tenderam a considerar o islamismo dos mouriscos espanhóis muito pobre. Stephen Haliczer, estudando os mouriscos valencianos, considera suas práticas religiosas decadentes e diluídas, mais preocupadas em fixar uma identidade própria em face dos cristrãos-velhos do que marcar uma adesão

^[352] *Ibidem*, p. 385.

à fé islâmica.^[353] Gárcia-Arenal, por sua vez, estudando os casos de Cuenca, classifica as práticas mouriscas como singularmente empobrecidas, alegando a repetição monótona das confissões aplicáveis aos mesmos mouriscos.^[354]

Mas vale lembrar que os mouriscos espanhóis eram, malgrado diferenças regionais, de uma cepa diferente. Eram filhos da Reconquista, como indicamos no capítulo anterior, parte dos quais, conforme dissemos, sequer falavam o árabe. Já os mouriscos de Portugal, incluindo os marroquinos, eram filhos da expansão atlântica, falavam em aravia, tinham fortes contatos com “mouros de sinal”, obedeciam a marabutos como Duarte Fernandes, ele mesmo capturado na cavalgada ou almogavaria, em Safim. A mourama hispânica era, sem dúvida, diferente da portuguesa.

De todo modo, entre blasfêmias e polêmicas, crenças e ritos, vê-se, por meio desses documentos, a força do criptoislamismo em Portugal, a circulação das crenças mouriscas na diáspora portuguesa e, por que não dizer, do diálogo entre as duas comunidades religiosas, mourisca e cristã. Diálogo tenso, no qual a opinião ou desacato dos mouriscos trazia o perigo de fazê-los cair na teia da Inquisição.

^[353] HALICZER, *op. cit.*, p. 393.

^[354] GARCÍA-ARENAL, *op. cit.*, p. 46.



CAPÍTULO IV

MOURISCOS PERSEGUIDOS



*Realmente, pôr-vos-emos à prova com algo de temor,
de fome; de diminuição de vossos bens, pessoas e
frutos. Mas tu ó Muhammad recompensa a força dos
perseverantes. Abençoados os constantes, apesar do que
os aflige [...] Deus defenderá aqueles que crêem.*

(ALCORÃO, cap. II, vers. 155 e cap. XXII, vers. 35 e 38)

1. Mouriscos na teia do Santo Ofício

A entrada em cena dos mouriscos enquanto réus da Inquisição apresentou contrastes importantes entre Espanha e Portugal. No caso espanhol, os mouriscos só passaram a figurar entre os perseguidos tempos depois do estabelecimento da Inquisição instalada pelos reis católicos, em 1478, pois esta então visava quase que exclusivamente os *conversos* de origem judaica. Além disso, numa Espanha inteiramente unificada, as variações regionais foram significativas. No caso castelhano, por exemplo, informa-nos Mercedes García-Arenal que, embora os mouriscos que persistissem no Islão passassem à alçada da Inquisição desde a conversão decretada em 1502, na prática esta perseguição só adquiriu certo vulto a partir dos anos 1570.^[1] No caso aragonês, Stephen Haliczzer nos mostra que a perseguição aos mouriscos seguiu trajetória ligeiramente distinta. Apesar da conversão forçada dos *mudéjares* em 1502, por longo tempo as comunidades islâmicas continuaram a desfrutar de privilégios em domínio religioso, o que foi mesmo sancionado por Carlos V quando ascendeu ao trono de Aragão, em 1518. No entanto, a partir dos anos 1570, assim como em Castela, os descendentes dos *mudéjares* passaram cada vez mais a sofrer perseguições do Santo Ofício.^[2]

O fato a sublinhar é que, de maneira geral, a perseguição aos mouriscos na Espanha só adquiriu expressão por volta da década de 1570, quase 100 anos depois de instalada a Inquisição de tipo estatal naqueles reinos. Já no caso português, embora a Inquisição tenha sido instalada entre 1536 e 1547, fundamentalmente para perseguir os judaizantes, desde o início os mouriscos figuravam entre os possíveis réus do Santo Ofício.

Já no primeiro monitório inquisitorial de D. Diogo da Silva, datado de 9 de novembro de 1536, por duas vezes aparece citado o

[1] GARCÍA-ARENAL, 1978, p. 8-12.

[2] HALICZER, *op. cit.*, p. 383-393.

crime dos mouriscos a ser perseguido, isto é, sua adesão à chamada seita de Mafamede.^[3] Na primeira menção, lê-se:

E se sabes, vistes ou ouvistes, se alguãa pesoas ou pesoa no dictos regnos e senhorios de Portugal, sendo baptizados e tornados cristãos tiveram ou them, creram ou crem, seguiram ou seguem a seyta de Mafamede, fizeram ou fazem, obraram ou obram ritus, preçeitos e çirimonias maomethicas, jejuãdo ho jejum do robadam, nam comendo en todo o dia ate noute sayda a estrela, baynhando todo o corpo e lavando o rosto e os ouvidos e os pes e as mãos e os logares verguonçosos e fazendo a oração estando descalços, rezamdo orações de mouros guardando as sextas feiras das quintas feiras a tarde por dyante, vestindo sse e ataviando sse nas dictas sextas feiras de roupas lymipas e joyas de festa, nam comendo touçinho nem bebendo vinho por ritu e çirimonia maomethica, por guarda e observancia da dicta seyta.

Ou fizeram e fazem outros ritus e çirimonias asy da ley dos judeus como da dicta seyta de Mafamede

Na segunda menção, lê-se:

Ytem, se vistes ou ouvistes que algu judeu de signal ou mouro nestes regnos e senhorios de Portugal, procurassem ou procurem de induzir e provocar algu cristão novo ou velho pera o tornar ao judaysmo ou seyta maomethica.

O islamismo era assim identificado como heresia e assimilado à observância de certas crenças e ritos, mormente o proferimento de orações islâmicas, o jejum do Ramadã, as abluções, a guarda das sextas-feiras por meio de certas práticas como o uso de trajes limpos, joias e outros adereços. Por outro lado, foi igualmente criminalizada a atitude prosélita de mouros em relação aos cristãos-velhos ou novos no sentido de fazê-los regressar às crenças originais. Vale dizer que, ao menos em tese, nem mesmo os mouros de sinal, fossem escravos, ou refugiados políticos, estavam isentos do foro inquisitorial

[3] *Apud* TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Judaísmo e inquisição: estudos*. Lisboa: Presença, 1987, p. 196-197.

no caso de ousarem propagandear o islamismo no seio da comunidade mourisca. Mas o certo é que o foco da repressão se concentrou nos cristãos-novos de mouros perseverantes nas crenças e ritos antigos. De todo modo, o islamismo foi, por assim dizer, batizado pela Inquisição como seita de Mafamede ou seita Maomethica, numa alusão evidente ao Profeta fundador do Islão.

O regimento de 1552 é praticamente omisso em relação ao islamismo, exceto ao prescrever que todas as testemunhas de defesa eventualmente indicadas por quaisquer réus deveriam ser identificadas quanto à ascendência judaica ou moura, conforme o caso.

O último documento normativo do século XVI, no caso o monitório de 1594, fez três alusões explícitas aos seguidores de Mafamede, a saber:

1) Se alguém diz poder em se salvar os ludeus em sua Lei, e os Mouros em sua secta, ou affirma ser alguã destas melhor ou tão boa como a de Christo nosso Salvador.

2) Se sabe que algum christão, ludeu, ou Mouro induzisse, ou provocasse algum christão a se apartar de nossa santa fee catholica; ou christão que impedisse algum infiel que a não recebesse e se baptizasse, ou lhe dissesse que fez mal em a receber: ou que tivesse alguã opinião heretica ou reprovada; ou a cresse.

3) Ou se sabe se algum christão cree, segue ou seguio a maldicta Secta de Mafamede, usando dos Ritos e Çeremonias e preceptos della jeiuando o jeium do Remedão, nã comendo se nã de noite com a estrella, banhando todo o corpo, especialmente o rosto, ouvidos, pees e mãos, e as partes secretas, fazendo orações de Mouros, estando descalços, e fazendo o sallâ, guardando às sextas feiras desdas quintas a tarde, vestindose de vestidos de festas, nã comendo carne de porco, nem bebendo vinho por cerimonia e guarda da ditta secta.^[4]

Neste caso, ainda que com ligeira modificação na linguagem – que substituiu, por exemplo, “lugares vergonhosos” por “partes se-

^[4] ANTT, Conselho Geral do Santo Officio. *Monitórios*. Livro n. 369 – Filme n. 709, p. 303-308.

cretas” entre as que deviam ser banhadas cerimonialmente – e certa particularização vocabular – a exemplo do *sallâ* –, prevaleceu a penalização de certos ritos e crenças, bem como da atitude prosélita em favor da apostasia. No entanto, aparece com mais nitidez, entre as práticas suspeitas de islamismo, a abstinência da carne de porco e do vinho e, figura, ainda, a penalização da polêmica contra o cristianismo no caso dos que, de diversas formas, apregoavam a superioridade da lei de Mafoma.

Isto posto, confirma-se, antes de tudo, que a Inquisição Portuguesa se preocupou com o problema mourisco desde os seus primórdios, à diferença da Inquisição Espanhola. Os documentos normativos, como os monitórios e regimentos, não deixam dúvidas a este respeito.

No entanto, é difícil alcançar a particularidade da chamada “seita de Mafamede” por meio de tais documentos, dada à generalidade das formulações neles contidas. Pouca diferença há entre os traços atribuídos ao Islão secreto entre os monitórios de 1536 e 1594, num espaço, portanto, de mais de meio século. Salvo pelas alterações de linguagem, as atitudes penalizadas ou suspeitas são praticamente as mesmas, ainda que o último monitório do século se esforce por ao menos enunciar alguns ritos específicos. Mas é tudo muito genérico e superficial, de modo que somente a partir do exame detalhado da prática judiciária inquisitorial é que se torna possível identificar, com mais clareza, quais atitudes e crenças mouriscas foram de fato perseguidas pelo Santo Ofício.

2. Tipologia da heresia islâmica

Vale iniciar a análise da prática judiciária inquisitorial contra os mouriscos citando, uma vez mais, a obra de Ahmed Boucharb. Nosso propósito é, aqui, nem tanto examinar as crenças e convicções religiosas dos mouriscos – assunto de que nos ocupamos no capítu-

lo anterior – senão o ânimo do Santo Ofício ao persegui-los, muito embora os assuntos estejam estreitamente vinculados. É visando re-construir uma tipologia do crime islâmico entre os mouriscos que justificam-se as análises deste item.

Segundo Boucharb, cuja quantificação dos processos abarcou o total dos mouriscos de origem marroquina processados no século XVI, a tipologia delitiva se vislumbra através do seguinte quadro:^[5]

Quadro I – Tipologia dos delitos de foro inquisitorial praticados por mouriscos no século XVI

NATUREZA DO CRIME	NÚMERO DE MOURISCOS	NÚMERO DE MARROQUINOS
PRÁTICAS ISLÂMICAS	171	138
TENTATIVAS DE FUGA	166	094
SODOMIA	016	011
PRÁTICAS MÁGICAS	008	007
OUTROS CRIMES	024	011

Fonte: Boucharb, 1987, II, p.505.

Portanto, dos 385 casos arrolados por Boucharb, cerca de 44% deles disseram respeito a mouriscos de algum modo praticantes do islamismo, ao passo que perto de 43% estiveram relacionados a variadas tentativas de fuga para a “terra de mouros”. Como indica Boucharb, foram as práticas islâmicas e as tentativas de fuga os maiores crimes de foro inquisitorial praticados pelos mouriscos, com destaque para os marroquinos, sempre prontos a regressar ao país natal sempre que se lhes oferecia alguma oportunidade para tanto. Boucharb agrega que, entre estes últimos, predominavam os homens.

O fato mais importante a assinalar, porém, reside na explicação que o autor fornece para a elevada incidência das tentativas de fuga entre os marroquinos radicados em Portugal. De forma bastante coerente com sua própria tese, segundo a qual o sentimento reli-

[5] BOUCHARB, 1987, II, p. 505.

gioso entre os marroquinos era bastante rarefeito, Boucharb acentua que a grande ambição desses mouriscos era mesmo a de regressar ao Marrocos. Sublinhando o fato de Portugal ser país pouco hospitaleiro para os marroquinos, não raro submetidos à escravidão, o autor prefere destacar a nostalgia da terra natal ou o mal-estar com a condição de expatriados como as principais motivações dos marroquinos, razão pela qual foram muito penitenciados pelo Santo Ofício.

Este traço é especialmente acentuado por Boucharb no tocante a causas do tribunal de Lisboa que, por abarcar região essencialmente marítima, conheceu “la suprématie aux causes jugées pour tentatives de fuite sur celles de crypto-islamisme”.^[6] Sem desconsiderar, em alguma medida, a sobrevivência de crenças ou práticas islâmicas entre os mouriscos processados em Portugal, Boucharb acentua a primazia do fator *terra natal* sobre o fator *religioso* para explicar não apenas o sentimento dos mouriscos em sua diáspora como o ânimo inquisitorial em persegui-los. Nas suas palavras:

L'attachement au pays natal, le sentiment de déracinement et de nostalgie sur lequel nous aurons à revenir, la proximité du Maroc et de l'Espagne, la longueur des côtes portugaises, l'existence de beaucoup de marins parmi les captifs et de passeurs Vieux-Chrétiens constituaient des atouts pour les Morisques et mettaient très souvent en échec la vigilance des maîtres et des autorités.^[7]

Não resta dúvida de que Boucharb tem certa razão em sublinhar a importância das tentativas de fuga entre os delitos que, de fato, foram perseguidos pela Inquisição Portuguesa. Também é certo, por outro lado, que muitos mouriscos realmente experimentavam este sentimento de nostalgia da terra natal combinado ao mal-estar pelas difíceis condições de sobrevivência em Portugal, sobretudo no caso dos escravos. No entanto, em nossa quantificação dos processados – relacionada exclusivamente aos que de algum modo prati-

^[6] *Ibidem.*

^[7] *Ibidem*, p. 305.

caram apenas crimes de fé – chegamos a resultados que, se não contrariam totalmente os números apresentados por Boucharb, decerto contribuem para relativizar suas conclusões.

Num esforço de construir uma tipologia delitiva dos mouriscos penitenciados pela Inquisição por erros de fé – reduzida a amostragem, aqui, a 272 casos lisboetas e 75 eborenses – teríamos a seguinte tipologia:

Quadro II – Tipologia dos delitos de foro inquisitorial praticados por mouriscos no século XVI – Lisboa

DELITO	NÚMERO	%
CRIPTOISLAMISMO	96	35,3
CRIPTOISLAMISMO/NOSTALGIA	103	37,9
CRIPTOISLAMISMO/FUGA	60	22
CRIPTOISLAMISMO/OUTROS	13	4,8
TOTAL	272	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais da Inquisição de Lisboa.

Quadro III – Tipologia dos delitos de foro inquisitorial praticados por mouriscos no século XVI – Évora

DELITO	NÚMERO	%
CRIPTOISLAMISMO	65	86,6
CRIPTOISLAMISMO/NOSTALGIA	2	2,6
CRIPTOISLAMISMO/FUGA	4	5,4
CRIPTOISLAMISMO/OUTROS	4	5,4
TOTAL	75	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais da Inquisição de Évora.

Nossa tipologia tem por eixo classificatório o problema do criptoislamismo, pois todos os réus de nossa pesquisa estiveram de algum modo relacionados a práticas cerimoniais ou a crenças islâmicas, ora de forma explícita e organizada, ora de forma pontual ou episódica. Abrimos mão, claro está, dos casos de mouriscos unicamente

penitenciados por sodomia ou feitiçaria, por serem delitos inespecíficos do grupo mourisco, ocorrendo também entre cristãos-velhos e cristãos-novos de origem judaica.

Isto posto, iniciemos nossos comentários sobre a tipologia dos delitos mouriscos pela categoria que agrega o criptoislamismo a outros delitos menores, pois, apesar de serem obviamente minoritários, ilustram algumas atitudes que o Santo Ofício parecia empenhado em combater. Importa pouco, pelo que dissemos acima, considerar os dois casos lisboetas e o único eborense de sodomia praticada por mouriscos, ainda que, no caso, a acusação também incluísse práticas islâmicas. Mais interessante é o caso de António de Sande, cativo em Lisboa, processado em 1541 por imprecisar contra Cristo, sua “bendita Mãe” e os santos católicos, ou da escrava Margarida, processada no ano seguinte, que tinha o costume de blasfemar contra Deus e a virgindade da Virgem, o mesmo ocorrendo com Francisco Machado, preso em 1554, acusado de dizer que Deus “tivera parte com Maria”, de modo que não fora ela sempre virgem. Vale frisar que os três citados foram também acusados de crer na seita de Mafamede, mas tiveram suas culpas agravadas pelas referidas blasfêmias. ^[8]

Cinco mouriscos, por sua vez, foram processados por desonrar e injuriar mouriscos recém-convertidos, embora eles mesmos fossem cristãos batizados. Os forros Pedro de Faria, Fernando do Couto, António Fernandes, João Lourenço e o cativo Fernando, escravo ao ganho de um mercador lisboeta, foram por isto processados em 1550. ^[9]

De grande interesse foi o imbróglio em que se meteram António de Abreu e Diogo de Miranda, presos em 1554 sob a acusação de estarem envolvidos no assassinato do mourisco António Corrêa, criado do rei D. João III, que tinha denunciado o marabuto ou cakis de Lisboa, Duarte Fernandes. Eram ambos frequentadores da criptomesquita do cakis de Lisboa, dos quais se suspeitou terem agido

^[8] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processos n. 10829 e 10996; *Inquisição de Évora*, processo n. 6121.

^[9] *Idem*, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 1636.

para eliminar o traidor que denunciara o cacis.^[10] Simão de Castro, por seu turno, foi preso em 1560 por atacar os homens do meirinho do Santo Ofício que conduziam preso um mourisco indiano de nome António Fernandes, também cativo. Simão “arrãcou da espada cõ ha capa feita e fez huum golpe cõ a espada nua contra os ditos homens do meyrinho”.^[11]

Talvez o exemplo mais interessante deste rol de causas periféricas seja o de Luís Duarte, acusado literalmente “de receber cartas de mouros pera as levar pera outros mouros e tambem receber cartas de mouros pera enviar pera a terra de mouros”. Preso em 1556, interrogado pelo inquisidor, procurou minorar seus erros alegando a trivialidade da correspondência que distribuía entre mouros e mouriscos. Porém, este autêntico *correio mourisco*, se me for permitida a expressão, levou ao menos uma carta endereçada ao Xarife Moley Mafamede, no Marrocos, o que sem dúvida despertou a vigilância inquisitorial e seu empenho em fiscalizar, no plano político, as relações entre os mouriscos do reino e os mouros do norte da África.^[12]

Nossos números adquirem, porém, maior importância no tocante às outras categorias de delitos, a começar pelo que chamamos de criptoislamismo: 86,6% das causas de Évora e 35,3% das causas do tribunal de Lisboa. Nesta categoria, incluímos o vasto conjunto de indivíduos processados por praticarem numerosas cerimônias islâmicas, muitas vezes organizadas em autênticas criptomesquitas, a exemplo da que funcionava na estrebaria del rei D. João III ou se abrigava na confraria dos mouriscos de São João da Praça, em Lisboa. Tais mouriscos processados são os que protagonizam, de diversas maneiras, os enredos do capítulo anterior, “O Islão na diáspora”, sendo que uns, na Mesa inquisitorial, chegaram a admitir suas crenças em Mafamede, ao passo que outros buscaram minorar ou mesmo negar suas crenças, embora admitissem a prática de ritos.

[10] *Ibidem*, processo n. 10817.

[11] *Ibidem*, processo n. 12067.

[12] *Ibidem*, processo n. 3932.

O contraste entre os indicadores de Lisboa e Évora decerto não indica que o criptoislamismo fosse mais vigoroso no Alentejo do que na região sob a jurisdição de Lisboa, mas sim derivava de que, no caso lisboeta, um número muito expressivo de mouriscos, além de crerem em Maomé e praticarem cerimônias alcorânicas, ousaram fugir de Portugal para terras de mouros ou, quando menos, acalentaram o sonho de regressar às suas terras.

Como vimos anteriormente, Boucharb chamou a atenção para este fenômeno, destacando ser este quiçá o principal delito dos mouriscos radicados em Portugal. Parece que o assunto contém algumas sutilezas que merecem nosso enfrentamento. Antes de tudo, convém frisar que nosso interesse aqui é menos o ânimo dos mouriscos fugitivos ou com pretensão de fuga do que a preocupação do Santo Ofício em persegui-los. Mas é certo que os dois assuntos estão intimamente ligados.

Seja como for, nossa tipologia dos delitos introduz uma variável ausente da quantificação apresentada por Boucharb, uma vez que distingue, claramente, os que de fato tentaram fugir para a terra de mouros dos que tão somente externaram “vontade e propósito”, ou mesmo determinação em fugir, sem contudo ousarem fazê-lo. Introduzida esta diferenciação, tem-se uma estatística na qual 60 mouriscos, entre 272, ou 22% deles, no caso de Lisboa, realmente agiram no sentido de abandonar Portugal, evadindo-se para a terra de mouros, ao passo que 103 mouriscos – cerca de 38% – ficaram apenas na intenção, quando não confessaram tal intento por pressões inquisitoriais.

O que convém sublinhar é, ao nosso ver, no tocante ao ânimo dos mouriscos, a fronteira que de fato havia entre a nostalgia do passado ou da terra moura e o efetivo gesto de evadir-se do reino português. O mais importante, porém, é que o Santo Ofício esteve particularmente atento quer às tentativas de fugas praticadas por mouriscos, quer à simples intenção, por mais vaga que fosse, de fugir do reino.

Vale acrescentar que, entre os nostálgicos da terra moura limitados a sonhar com o regresso, predominavam os homens: 86 indivíduos, dos quais 60 cativos e 26 forros. Não resta dúvida de que, neste caso, o possível apego à seita de Mafamede, combinado com o sonho do regresso ao norte da África, embutia uma clara aspiração de liberdade. Afinal, cerca de 70% dos mouriscos com “vontade e propósito” de abandonar Portugal no rumo de terras mouras faziam parte da escravaria do reino. Em contraposição, entre os que realmente tentaram fugir, embora também predominassem os homens (45 entre 64), deu-se um equilíbrio quase exato entre escravos e forros: 22 eram cativos contra 23 forros. Isto indica, por um lado, que os escravos mouriscos não se limitaram a sonhar com a liberdade em terra moura, e ousaram mesmo fugir. Por outro lado, os dados indicam que, dotados de maiores recursos, os forros de fato tiveram melhores condições de regressar às suas terras de origem.

Seja como for, é inegável que o Santo Ofício, embora fosse um tribunal de fé, interpôs-se entre a comunidade mourisca e a complexa rede de fugas que se organizou no reino, conforme veremos adiante, agindo como agência policial empenhada em manter a ordem escravista ou, quando menos, a disponibilidade de mão de obra urbana que prestava serviços em Portugal a baixo custo. Por outro lado, só o fez baseado na convicção de que a fuga de mouriscos para a terra de mouros ou a simples intenção de perpetrá-la era claro sinal de adesão à “seita de Mafamede”. Não por acaso, os inquisidores costumavam rotular tais trânsfugas de “mouriscos maus cristãos”, uma vez que no fundo arrenegavam da conversão e eram apóstatas em potencial. Regressar à terra de mouros era entendido pelo Santo Ofício, quase que literalmente, como regressar à “maldita lei de Mafamede”. Uma heresia e uma apostasia, portanto, de enorme gravidade. É difícil, sem dúvida, demarcar com absoluta precisão a fronteira entre a preocupação inquisitorial com a heresia e apostasia islâmica e seu zelo com a ordem econômica e social do reino. Mas tudo o que o Santo Ofício

fez neste campo foi seguramente justificado pelo seu apego à pureza da fé. O mesmo entendimento era, aliás, compartilhado pela justiça secular que, aprisionando mouriscos fugitivos na cadeia do Limoeiro, sob a alçada do Tribunal da Relação de Lisboa, encaminhava-os, ato contínuo, para os cárceres da Inquisição como suspeitos de crimes contra a fé católica.^[13] A heresia islâmica no Portugal quinhentista, além de abrigar ritos e crenças calcados no Alcorão, ensejou a tessitura de uma complexa rede de fugas que convém examinar mais de perto, devassada que foi pelo Santo Ofício.

3. Mouriscos fugitivos: a rede devassada

Considerando a totalidade dos processos do tribunal de Lisboa (272), observamos que mais da metade dos réus penitenciados desejavam regressar ao Islão. Como dizia o mourisco João Noronha, cativo do bispo D. André de Portalegre, “Ó minha terra e noso Ma-foma quem me vyra em Berberia”, ou Antónia Vaz, mourisca forra de Coimbra, que rogava para que “deos ha levase a morrer a terra de mouros anti os ossos de sua mãy, e se morrese nesta terra que os caens e corvos ha comessem e fosem laa lançar”.^[14]

No caso de Évora, embora ali os problemas de foragidos fossem bem menores do que no litoral – ou pelo menos mereceu menor atenção do tribunal eborense –, foi possível verificar que a principal rota de fuga era a que conduzia à Espanha, tendo por destino final o norte da África. A rota que chamaríamos de Alentejo-Espanha aparece no caso do mourisco Henrique Colaço,^[15] forro e almocreve, que confessou aos inquisidores que, quando ainda era cativo de Álvaro Colaço, tentara fugir, deixando a casa do dito seu senhor em Évora.

^[13] Veja-se, entre inúmeros outros, o exemplo do despacho do Desembargo da Relação de Lisboa no caso de dois mouriscos enviados à Inquisição em 1562. Cf. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 10823.

^[14] ANTT, *Inquisição de Évora*, processo n. 80569; *Inquisição de Coimbra*, processo n. 3864.

^[15] *Idem*, *Inquisição de Évora*, processo n. 5245.

Relatou que, na companhia de um granadino, dirigira-se a Granada na intenção de ir à África para se tornar mouro. Depois, partira daquela cidade em direção à costa marítima pelo caminho que o granadino lhe havia ensinado, tendo chegado a uma aldeia mourisca, na qual dormira três noites. Reconhecendo o seu erro e verificando as dificuldades que o esperavam, regressara a Granada, onde encontrara Fr. Gaspar e Fr. Francisco, frades portugueses da Ordem de Santo Agostinho, e depois de lhes haver contado o seu caso, regressara com eles a Portugal. Portanto, como diziam os inquisidores, regressou ao reino por não ter encontrado “aparelho” (sic) para a sua fuga, isto é, condições materiais para tanto. A mesma rota aparece no caso de Filipa Gomes,^[16] forra, que confessou, em 1559, que tentara fugir para a terra de mouros, através de Sevilha, em busca de embarcação. Seguiu acompanhada de Simão Ribeiro, mourisco forro e levou o filho de Helena Gomes, de nome Miguel, menino de quatro ou cinco anos.

A rota que se destinava ao norte da África através da Espanha aparece eventualmente documentada nos processos do tribunal de Lisboa. E se trata de caso surpreendente. Fr. Baltasar Velho, professor da Ordem de São Francisco de Coimbra, foi preso em 1543 por levar mouriscos para a terra de mouros. Levava mouriscos de Portugal para a Berberia, pela via de Sevilha, no final da década de 1530 e início da 1540, e por isto acabaria, no ano seguinte, fazendo abjuração pública de veemente suspeito na fé e sendo condenado a cinco anos de cárcere estrito onde faria penitência de suas culpas.^[17]

Extravagâncias de freis à parte, os dados são realmente mais expressivos no tocante às fugas devassadas pelo tribunal de Lisboa, especialmente porque a documentação indica a existência de autênticas redes incitadoras no vasto litoral português, incluindo Lisboa e partes do Algarve.

^[16] *Ibidem*, processo n. 8439.

^[17] *Idem*, Inquisição de Lisboa, processo n. 5088.

Bom exemplo se encontra no processo de António Gil,^[18] mourisco forro, casado com Isabel Gonçalves, moradores na cidade de Tavira. Tratava-se de um perfeito aliciador e negociador da fuga dos mouriscos de Tavira, aquilo que, na linguagem inquisitorial, era chamado de “corretor de mouriscos”. As negociações para a fuga eram feitas com os mareantes ou barqueiros de Setúbal, particularmente Afonso Alvares Obique e Pedro Luís, cristãos-velhos, os quais seriam igualmente processados.^[19] António Gil confessou que falara

com huum afonso alvares barqueyro morador em setuval que o levase as partes dalem e lhe dava cincoemta mil rs pera levar a elle antonio gil e a seys casaes de outros mouriscos de tavia e que o dito afonso alvares e pedro luis forão a tavia pera dahy os levarem e tendo jaa seu fato embarcado pera se irem todos os prenderão [...].

Entretanto, a estes seis casais se juntariam outros mouriscos e todos confirmaram que “antonio gil que com elles veyo preso o qual he caminheyro e vinha a esta cidade de lix^a e a setuval e a castela e entendia na partida e fez o comçerto cõ ho navio em que havião de hyr” e ainda que todos lhe chegaram a “dar dinheyro [...] pera negoçar esta ida [...]”.

Conseguimos reconstruir o grupo de fuga, organizado logo nos primeiros anos da década de 1540, quase sem exceção. Era composto com o próprio corretor António Gil e sua mulher Isabel Gonçalves, pelos mouriscos forros Diogo de Melo e sua mulher Francisca Fernandes; António Álvares e sua mulher Maria Lopes; Diogo de Sousa e sua mulher Isabel de Sousa; António Raposo, escravo mourisco que vivia amancebado com Maria Gonçalves, mourisca forra; Francisco Vaz, mourisco forro; Maria Vaz, Catarina Barbosa, Francisca Luís, todas mouriscas forras e Joana, escrava mourisca.^[20]

[18] *Ibidem*, processo n. 10836.

[19] *Ibidem*, processos n. 4080 e 6107.

[20] *Ibidem*, processos n. 259, 12692, 7811, 3192, 10833, 9863, 3213, 9285, 2242, 9957, 3550, 9432, 12691 e 9913.

Neste caso, o cristão-velho Afonso Álvares Obique, mestre de caravela em Setúbal, admitiu que sabia “que era pecado mas que per mãter seus filhos o fazya” e levava os mouriscos, pegando-os no cais da pedra na cidade de Lisboa, ou de Setúbal os “lançava a todos [...] amtre larache e o rio da mamora”. Confessou que uma vez levou “tres mouriscos que lhe derão todos tres dez mil rs pera os asy levar a terra de mouros” e de outra vez, por levar quatro mouriscos, “lhe derão quinze mil rs”. Em suas confissões, denunciou outros agentes que com ele atuavam, como os marinheiros Francisco Gonçalves e Tomé Gomes, que morava na Mouraria de Setúbal, e Pedro Luís, que com ele fizera “dez ou doze viajens”, além do mestre de caravela Genes Gonçalves, e de João Salvado e Pero ou Pedro Diniz, sendo que os dois últimos “averia tres ou quatro annõs pouco mais ou menos que tração nisto”.^[21]

No processo de Pedro Luís, companheiro de Afonso Álvares Obique nas lides da corretagem de fugas, encontramos outros personagens envolvidos nesta rede, a exemplo de Luís Lopes, Lopo Mendes e João Rodrigues, todos mareantes ou mestres de caravela em Setúbal.

Álvaro Pires, cristão-velho e também mareante de Setúbal, oferece caso interessante. Enteadado de Pedro Luís, confessou que, para ganhar a vida, se foi com ele, seu padrasto,

a esta cidade (Lisboa) abaixo de boa vista em huum dia a noyte e os quatro mouriscos dous homens e duas mulheres emtrarão na caravela e que logo aquela noyte partirão com elles e os levarão da bāda dalem e os lançarão abaixo de larache [...] e que o dito pedro luis era o que negoçeava [...] e que nõ sabe elle o que o dito Pedro Luis levou de frete aos ditos mouriscos somente que a sua parte delle lhe vyerão sete mil rs [...].

^[21] *Ibidem*, processo n. 4080.

Acrescentou que, de outra vez:

elle alvaro pirez com o dito pedro luis e joam salvado marinheiro e pedro diniz marinheiro se forão ao rio de sam lucas no regno de castela e ahy tomarão cinco mouriscos tres homens e duas mulheres e que tanto que os tiverão embarcados os levarão da bāda dalem e os lançarão abaixo de larache onde lançarão os outros e que lhe derão a elle Alvaro Pirez a sua parte seys mil rs [...] que huum dos mouriscos e huuã mourisca erão de castela e os outros de qua de portugal.

E confessou mais, que, doutra feita, estando o dito pedro luis carregado com sal pera sardinha /o dito pedro luis veyo a esta cidade de lix^a e levou daquy huum mourisco e huuã mourisca e os embarcou na sua caravela e os levarão abaixo de larache onde tinham levado os outros e que lhe derão pera todos cincoenta cruzados.^[22]

Outra rede similar era comandada pelo mareante António Anes, responsável pela fuga de diversos mouriscos, a exemplo de Jerónimo Gonçalves, cativo do rei; Isabel de Campos, mourisca forra, viúva de António de Campos, mourisco; e Diogo Alvares, cativo de Diogo Jácome, escrivão da câmara do rei.^[23] O mourisco Jerónimo, reposteiro del rei, confessou que a fuga fora contratada com o mareante António Anes e seus companheiros, o qual cobrara “cimco mill rs por cada pesoa”.

Embora não tenhamos encontrado o processo do mareante, alcançamos sua confissão num traslado de culpas constante no processo de Jerónimo Gonçalves. Nela, datada de março de 1542, Anes confessou que

elle e os outros embarcarã os ditos mouriscos em huã barca que alugarã por dous cruzados a hum homem da touguia cõ proposito de lhe tomarem ho dinheyro aos ditos mouriscos e os tornar a deitar em terra aly mesmo omde os embarcarã que foy na praya doeiras e que asy ho fizerã [...].

^[22] *Ibidem*, processo n. 16627.

^[23] *Ibidem*, processos n. 15795, 9281 e 263.

Entretanto, na confissão da ré Isabel de Campos, fica-se sabendo que “plô vemto e tempo lhe ser cōtrario tornarã pera esta cidade”, o que contrariava a versão do mareante, para quem sua intenção era a de dar um golpe baixo nos mouriscos. Vale dizer que os inquisidores sublinharam estas contradições registradas em auto, revelando grande empenho em esclarecer os detalhes das operações de fuga.

O anteriormente citado Afonso Álvares Obique, embora penitenciado com abjuração de veemente suspeito na fé e condenado a cinco anos de cárcere para penitência de suas culpas, os quais acabou por passar num mosteiro de Setúbal, voltou às atividades de agente de fugas na década de 1550. Ressurgiu ao lado de outros dois mareantes, Francisco Gomes e Francisco Bayão, de alcunha “o gago”, e do mourisco João Fernandes, de alcunha “dos dedos menos”, este último *corretor de mouriscos* em Lisboa. O grupo urdiu um plano de fuga que acabaria desbaratado pela Inquisição, conforme se verifica no processo de Cristóvão Fernandes, mourisco forro, um dos possíveis beneficiários da operação. No traslado de culpas, o mareante Francisco Bayão confessou que

estando ele em casa de João Alves, onde estavam Cristovão e um outro mourisco preto e todos se cōcertarã cō elle pera que os levase no seu ca-revelão a terra de mouros e os lamçase em çafim ou omde qr que podese em berberya e que lhe daryão por cada huum cimquo mil rs e que o dito Xom. e joam alvez e o mourisco preto lhe disserã que avião de levar cōsy-go suas molheres e tambem avião de pagar por cada huã cimco mil rs.

Francisco Lopes, outro mourisco candidato a fuga, acrescentou que

alem de Cristovão Fernandes e João Fernandes e suas respectivas molheres, e elle, ainda iriam Cosme Gonçalves, mourisco forro que pousava a porta de santa catarina de fora e o dito gago lhe pedia a seis mil rs por cada huum e elles se cōcertarã com o dito gago que lhe avião de dar a cimquo mil rs por cada huum e mil rs mortos pera vinho e biscoyto [...]

e que Cristóvão Fernandes disse ao tal marinheiro que se fosse para a África “avia de vender huum cavalo e huum burro que tinha e mays o seu fato”. Confessou mais, que

symão ribeiro, mourisco, dizia que avia de levar cõsygo huã mourisca cativa da molher do camareyro mor del Rey nosso sôr que era sua mãceba e o dito Afonso Alvarez lhe disse que a levarya se lhe dese XX rs pois se punha a perygo.

Além disso, a um certo António Fernandes, o qual queria levar um filho que “naceo qua em terra de xpãos”, o dito Afonso dissera que somente o levaria se lhe desse “vimte mil rs / por que os que qua naciã em portugal que era peccado levalllos a terra de mouros / e que levar aos que de la vierã ja gramdes pera portugal mouros nã era peccado levalllos pera sua terra”.^[24]

Seja como for, como dissemos, o caso foi desbaratado pela Inquisição e o citado Afonso Álvares Obique desta vez escapou, refugiando-se ele mesmo no Cabo de Gué, na África.

Alguns documentos do Santo Ofício oferecem preciosos exemplos de grupos de fuga mais informais, compostos quase que exclusivamente de cativos, homens de poucos recursos para contratar agentes, corretores ou mareantes. Caso interessante pode ser visto a partir da confissão de Archiles, mourisco, índio de nação guzarate, cativo de Pero Góes, fidalgo, morador na rua da Figueira, em Lisboa. Confessou que, juntamente com os mouriscos Tomé, André e outros mouriscos cativos, acertou fugir num batel no qual seu amigo André andava “ganhando para seu senhor”. A trama, porém, não foi adiante e acabaria denunciada à Inquisição.^[25]

Outro grupo similar encontra-se em caso ocorrido por volta de 1563, envolvendo diversos mouriscos: João Baptista e Duarte da Costa, índio mourisco, ambos cativos de Luís Gonçalves de Taide; Antó-

^[24] *Ibidem*, processo n. 3590.

^[25] *Ibidem*, processo n. 10921.

nio de Jesus, cativo de D. Diogo Manoel; António de Brito, mourisco forro que fora cativo del rei e vivia em Alfama; e Francisco de Barros, ex-cativo do Marrocos, forro que morava na rua Nova dos Serros e era servidor do bispo do Algarve; João de Abranches, mourisco cativo de D. Álvaro de Abranches e, por fim, Joane, escravo mourisco. Segundo a confissão de António de Jesus, todos se encontraram na casa de Luís Gonçalves de Taide, senhor de dois dos cativos,

e que acabando de cear se sairão da dicta casa todos junctos e assy se forão e asy caminharão pera Alcantara e na ponta della acharão huõ batel e entrarão nelle e que não tinham remos e que por o batel estar amarrado a huã barca elles tomarão huum remo e huum pao chegando a ella e que logo huõ homem que dentro estava começou a bradar a que del rey ladrões, ladrões, e que todos deitarão a fugir,

para o que tinham preparado sua merenda: “pão, vinho, cebollas, alhos e pepinos [...] dous barris dagoa”.^[26]

Outro caso verdadeiramente crucial encontra-se no processo contra o alcaide Bastião Quaresma, homem que viera ao reino se converter no tempo de D. Sebastião, por volta de 1577, e o rei o mandara ao Convento de São Roque onde vivia às expensas do Erário. O grupo era formado pelo réu e seu criado Pero de Carvalho, Bastião Henriques, todos eles mouriscos, pelo mouro Sude; por Nicolas Martim, conhecido como “o castelhano de jaqueta verde”, cristão-velho e renegado; Rogel da Esperança, cristão-velho e renegado português e criado do capitão Morato, que também atendia pelo nome de António de Esperança; e Jorge Mendes Morato, conhecido por capitão Morato, cristão-velho e também renegado português. Compraram armas (facas) e mantimentos e pretendiam buscar “hum barquo carreguado de pimenta ou de alguãs mercadorias boas”, no qual “se meteriam [...] e despois que fossem no mar matariam os xpãos que fossem nelle e entam com presa se iriam a berberia.” Pelas “ave marias” conseguiram

^[26] *Ibidem*, processos n. 10835, 3388, 12589, 2240 e 4098.

penetrar num barco de especiarias, mas antes que a embarcação fosse ao mar acabaram descobertos e presos, inicialmente conduzidos à prisão do Limoeiro e depois levados para os cárceres da Inquisição.^[27] O alcaide em causa acabaria relaxado ao braço secular.

O caso de Catarina de Eça, mourisca forra, casada com Álvaro de Carvalho, alcatifeiros da rainha D. Catarina, dá-nos outro exemplo de interesse. Catarina confessou uma tentativa de fuga para a “terra de mouros”, acrescentando, porém, que seu marido lhe dissera que a mataria, tendo uma espada na mão, caso ela não quisesse ir. A fuga iniciou-se por volta das 11 horas de um sábado e saíram de sua casa juntamente com Francisco Gusmão, mourisco forro e sua mulher Antónia de Mendonça, mourisca forra, moradores na freguesia de Santa Justa; e Luís Henrique, turco de nação, o qual tinha “moradia del rey nosso sôr e vive a mourarya”. Na Ribeira, onde haviam combinado, os esperavam Pedro de Sousa, mourisco forro, João de Mello, turco forro e também Francisco, mourisco “que vyveo com o alcaide moniz” e outros mouriscos, a maioria residente na Mouraria em casas del rei. Todos embarcaram num batel que aí tinham pronto e “que foram desembarcar a Couna e que de lá se foram a caminho para a vila de setuval”, chegando lá por volta das oito horas da noite, e antes que chegassem à vila se puseram aí em um olival. Logo em seguida, seu marido e João de Melo foram falar com um turco e com um negro, os quais segundo eles disseram haviam lá de ter um barco disponível em que haviam de embarcar, enquanto todos ficaram esperando no olival. Por volta da meia-noite, eles voltaram e disseram que o barco em que haviam de ir estava no seco e que já não poderiam embarcar senão pela manhã. A partir desse recado, “todos se meterão em cumfusão falando huums huã cousa outros em outra” e Catarina de Eça quando viu isto disse a seu marido que queria vir para Lisboa como veio logo a caminho, e que em sua companhia vieram Pedro de Sousa e Antónia Mendonça e que depois vieram seu marido e os

^[27] *Ibidem*, processos n. 8346, 6797, 12084, 1669 e 6465.

outros todos, e que chegando a Couna era já manhã clara. O dito seu marido e Pedro de Sousa “vierã logo pera a cidade e forã embarcar em Almada, e que o seu marydo veio asy logo para arrecadar seu fato por deixar a chave da casa a António Carvalho, mourisco forro preto” que vivia na Mouraria com os turcos. “Que ella se veio ao outro dia e se foy pera casa”.

Vale dizer que, antes de embarcarem, todos comeram um “bocado de pão” que foi feito em sua casa, sendo que o marido de Catarina de Eça admitiu que era verdade:

que antes que partisem pera setuval em sua casa comerão cada huum seu bocado de pão que lhe deu sua mulher e prometerão todos de terem boa companhia e de terem segredo e de não fazerem mal huum ao outro que he cerimonia que fazem os mouros pera terem segredo e de não fazerem mal huums aos outros.^[28]

São estes alguns exemplos retirados da documentação do tribunal de Lisboa suficientes para ao menos iluminar o jogo complexo que envolvia as fugas de mouriscos para a “terra de mouros”.

Formavam-se verdadeiras redes de agentes, despontando quase sempre mareantes e mestres de caravelas, os quais não raro contavam com intermediários mouriscos, os *corretores de mouriscos*, na linguagem inquisitorial. Algumas vezes, tais agentes estavam inseridos numa mesma parentela, como no caso de Pedro Luís e Álvaro Pires, padraсто e enteado, outras vezes eram sócios em determinadas atividades mercantis que incluíam venda de sal, peixe e outras mercadorias para outras praças do reino, Europa e mesmo o norte da África, na mesma “terra de mouros” onde desembarcavam os fugitivos.

Neste caso agiam como autênticos contrabandistas, uma vez que negociavam com reinos infiéis sem autorização régia para tanto, o que era expressamente proibido pela chamada Bula da Ceia, *In coena Domini*, para ser lida anualmente nos dias da “ceia do Senhor”

^[28] *Ibidem*, processo n. 4118.

e obviamente sancionada por alvarás régios. Reiterando interdições que datavam do III Concílio de Latrão (1179), a Bula vedava, sob pena de excomunhão maior, o comércio de armas, madeiras e mercadorias defesas para os inimigos da Igreja, hereges e sobretudo os mouros.^[29]

Na quase totalidade dos casos, era atividade empresarial de cristãos-velhos, um segmento de segundo escalão da burguesia reinol envolvida com comércio regular e tráfico ilícito, como ilustra a máquina de evasão de minorias.

As redes de fuga mais organizadas não eram exclusivas para mouriscos, pois em algumas delas encontramos menção a cristãos-novos que, lado a lado com mouriscos, migravam para o Marrocos nos “caravelões” de um Afonso Álvares Obique. Não seria de surpreender que, nos processos envolvendo fugas de cristãos-novos para o norte da África, flagrássemos, entre os papéis do Santo Ofício, alguns desses personagens que empresariavam a fuga de mouriscos. De todo modo, tais circuitos de fuga possuem importância considerável para se compreender a comunidade de emigrados mouriscos restabelecida no Marrocos, e o adensamento da comunidade luso-sefardita no mundo dos xarifes.

O negócio devia ser bastante rentável, pois os preços cobrados eram relativamente altos. Encontramos referências variadas de preço, desde 5 mil réis até 20 mil réis por cabeça, sendo esta última quantia a tarifa cobrada nos casos em que a operação de fuga envolvia risco maior. Seja como for, se, como vimos no capítulo II, o preço de um escravo variava de 15 a 20 mil réis na década de 1540, e alcançou a média de 22 mil réis nos anos 1570 – valores aliás comparáveis aos preços pagos pela alforria –, as tarifas exigidas pelos agentes de fuga não estavam acessíveis a qualquer um. Pode-se afirmar que, *grosso modo*, a tarifa média cobrada pelos agentes de fuga ficava em torno de 50% do preço médio de um escravo ou de uma alforria, embora por

[29] SCHONBERG, Jean Louis. *Verdadeira história dos concílios*. Lisboa: Europa-América, 1964, p. 127-8. Cf. BIBLIOTECA NACIONAL DE LISBOA, *Bula da Ceia*, Códice 3715 B. Seção de Reservados.

vezes não ultrapassasse 25% desses valores, provavelmente no caso dos fugitivos mais pobres.

Mas muitos de fato não podiam pagar tais quantias e tentavam se organizar precariamente para fugir com menos gastos. Assim ocorreu com alguns grupos de escravos que tentaram se evadir de *moto-próprio*, roubando batéis, fazendo lençóis de velas, levando consigo algum pão, cebola, vinho, alho, pepino, na esperança, muitas vezes frustrada, de voltar às terras de Maomé. E houve mesmo casos em que, apesar de reunirem recursos mínimos para pagar aos agentes, os mouriscos se viram por eles enganados, a exemplo do que presumidamente fez o mareante António Anes, que teria desembarcado os mouriscos na mesma praia em que os embarcara, depois de navegar a esmo.

Os mouriscos cativos decerto pretendiam voltar às terras de mouros para fugir da escravidão ou, se forros, para escapar às difíceis condições em que viviam como trabalhadores urbanos, vivendo à mariola em troca de poucos vinténs. Os fatores socioeconômicos sem dúvida pesaram na decisão dos mouriscos de trocar Portugal pelos xarifados. Decerto também pesou, como quer Boucharb, a nostalgia da terra de origem, e de fato vimos que a maioria dos mouriscos radicados em Portugal era composta de estrangeiros, de indivíduos naturais no norte da África. Mas estamos convencidos de que o ânimo que os impulsionava a tamanho esforço e risco provinha e muito da fé muçulmana que a todos unia. Bastaria lembrar a Bismilla entoada pelo grupo onde iam Catarina de Eça e António Carvalho, alcatifeiros da rainha, antes de embarcarem, entre outros numerosos exemplos, para confirmar o ânimo religioso dos mouriscos fugitivos. Todos, quase sem exceção, costumavam jurar e pedir a Allah e Maomé que os protegessem na hora da fuga, que Maomé os levasse para a terra de mouros.

Vale ressaltar, portanto, que a decisão de fugir, embora resultasse em grande medida de uma opção individual, não era fruto

exclusivo de voluntarismo. Muitos mouriscos ou mesmo mouros de sinal que estavam no reino por motivos variegados se esforçavam por convencer os mouriscos residentes no reino a migrarem para terras do Islão. Assim fazia, por exemplo, o mouro Sayde, cativo de D. Álvaro de Abranches, preso em 1546. Foi acusado de perverter e induzir certas mouriscas cristãs a ir para a terra de mouros e deixar a fé de Cristo, tendo todos embarcado numa caravela a caminho de Fez e depois sido capturados abaixo da torre.^[30] Foi também o caso de Hamet, preso em 1560. Era escravo e mouro, como Sayde, porém não usava o sinal a que estava obrigado e ainda induzia os mouriscos a fugir. Alguns induziam à fuga indiretamente, agindo como dogmatistas que ensinavam o Islão aos mouriscos e com isso neles despertavam o desejo de regressar à terra de mouros.^[31] Assim agia o mouro Iça, cativo de um fidalgo da corte de D. João III, que pregava a seita de Mafamede, ensinando, em Lisboa, ritos e cerimônias islâmicas. Como escravo da corte, viajava com a família real e a nobreza palaciana, o que lhe abria largos horizontes para doutrinar os mouriscos de várias partes do reino.^[32] Os forros Nacar e Abdala, também mouros de sinal que, no entanto, deixavam de usá-lo, faziam o mesmo no Alentejo, dogmatizando e instruindo mouriscos na seita de Mafoma.^[33] A Inquisição, neste caso, processava-os, ainda que fossem mouros, exatamente pela indução à fuga ou dogmatização, vista como impeditivo do reto ministério do Santo Ofício, agindo, vale dizer, em perfeita consonância com o previsto nos regimentos e monitórios da época.

Ao interpor-se no seio de tais redes de fuga, entre agentes e indutores, desbaratando-as muitas vezes e fornecendo esta documentação valiosíssima, o Santo Ofício prestou importante serviço em defesa da ordem social e econômica do reino, quando menos pela ameaça que sua ação representava para os desejosos de fugir – e

[30] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 12085.

[31] *Ibidem*, processo n. 10363.

[32] *Ibidem*, processo n. 6440 b.

[33] *Idem*, *Inquisição de Évora*, processo n. 5272.

eram muitos. Mas o regresso à terra dos mouros significava também um retorno às leis de Maomé, da “maldita seita de Mafoma”, como diziam os inquisidores. A fuga, neste sentido, não deixava de ser uma face, um indício do criptoislamismo cultivado pelos mouriscos. O Santo Ofício, como tribunal de fé, estava atento a tudo isso, perseguindo os fugitivos como hereges apartados não só da terra cristã como da santa fé apostólica.

4. Repressão aos mouriscos I: ritmo da perseguição

Iniciada em 1541, a repressão aos mouriscos conheceu ritmos diferenciados ao longo do século XVI, variando conforme as características internas da comunidade mourisca do reino e a conjuntura externa de combate aos infiéis. Podemos visualizar este ritmo persecutório através do seguinte quadro:

Quadro IV – Ritmo da perseguição inquisitorial aos mouriscos por erros de fé no século XVI

DÉCADAS	PENITENCIADOS- LISBOA	PENITENCIADOS- ÉVORA	PENITENCIADOS- COIMBRA
1540	035	005	001
1550	137	040	---
1560	070	027	---
1570	008	002	001
1580	006	001	---
1590	016	---	---
TOTAL	272	075	002

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

O que tais números podem sugerir, à primeira vista, é a relação entre o pico da repressão aos mouriscos em Portugal e o crescente pavor que a cristandade sentiu diante do avanço turco otomano no Mediterrâneo. A década de 1550 concentrou cerca de 50% das causas

contra mouriscos no reino português. E se acrescentarmos a década de 1560, estes 20 anos de ameaça turca correspondem a quase 80% dos processos contra os mouriscos na Inquisição Portuguesa. Na década de 1570, o ritmo da repressão caiu vertiginosamente, o que sem dúvida se deveu, em grande parte, aos resultados da célebre Batalha de Lepanto, em 1571, na qual a Armada de Felipe II fez recuar a ofensiva turca contra a cristandade europeia.

A relação entre perseguição aos mouriscos e problema turco não pode, contudo, ser absolutizada, como sugerem alguns números da Inquisição Espanhola. Jean-Pierre Dedieu nos mostra que, no tribunal de Toledo, o primeiro pico da perseguição ocorreu nos anos 1535-1545, fenômeno precoce no conjunto da ação inquisitorial hispânica, cujo apogeu data exatamente dos anos 1570. E a mesma Inquisição toledana voltou a mover surtos persecutórios nas décadas de 1560 e, mais tarde, no quinquênio 1600-1605 – neste último caso em função das migrações de granadinos e já no prelúdio da expulsão geral de 1609.^[34] O mesmo autor nos mostra em seu clássico *Les quatre temps de l'Inquisition*, baseado nos dados agregados de Contreras e Henningsen, que a Inquisição de Saragoça concentrou sua perseguição exatamente contra os mouriscos entre 1540 e 1559 – cerca de 55% das causas – num período em que, no conjunto da ação inquisitorial espanhola, a perseguição a esta minoria mal ultrapassava os 13%. E o tribunal aragonês prosseguiu no mesmo ritmo no período de 1560-1614, concentrando neles 56,5% das causas contra 31,6% no tocante à Inquisição Espanhola no conjunto. No caso hispânico, vale dizer, fatores internos tiveram tanto ou mais peso que os conflitos contra os otomanos, entre eles, a forte presença mourisca em Aragão, as migrações de granadinos para várias partes da Espanha e as tensões que levaram à expulsão de 1609.^[35]

^[34] DEDIEU, Jean-Pierre. Les morisques de Dalmiel et l'inquisition. In: CARDAILLAC, Louis (éd.). *Les morisques et leur temps*. Paris: CNRS, 1983, p. 495-522.

^[35] DEDIEU, Jean-Pierre. Los cuatro tiempos de la inquisición. In: BENNASSAR, Bartolomé (org.). *La inquisición española*. Barcelona: Crítica, 1981, p. 29.

Por outro lado, vale ressaltar o descompasso entre a crescente ambição de D. Sebastião no Marrocos – os “Algarves d’além Mar” – e o declínio abrupto da perseguição aos mouriscos nos anos 1570. Reforça-se, neste ponto, a ideia de que o projeto que resultou no desastre de Alcácer-Quibir, em 1578, era mesmo extemporâneo. Uma cruzada ao Marrocos tão impossível, nas palavras de Luiz Filipe Thomaz, quanto uma cruzada internacional aos Lugares Santos; um projeto baseado em “arquétipos ideológicos” cujo preço elevadíssimo seria o desaparecimento do próprio rei e a perda da soberania portuguesa para os Habsburgos.^[36]

Seja como for, enquanto D. Sebastião sonhava em conquistar o Marrocos, o Santo Ofício Português abandonava drasticamente a perseguição aos mouriscos que praticara no reinado de D. João III. E, além disso, é deveras acentuado o contraste absoluto entre as Inquisições Portuguesa e Espanhola quanto à perseguição de mouriscos na década de 1570. Enquanto o Santo Ofício passou a mover perseguição sistemática a esta minoria exatamente a partir desta década – matéria que foi mesmo prioritária em alguns tribunais – a Inquisição Portuguesa pouco a pouco abandonou a repressão aos mouriscos. Basta dizer que nas três últimas décadas do século XVI o índice de processos contra mouriscos acusados de heresia sequer alcançou 10% do total de causas contra estes réus no mesmo século.

Mas é preciso sublinhar que, também no caso português, importantes fatores internos explicam o pico da repressão aos mouriscos ocorrida nas décadas de 1550 e 1560. Ahmed Boucharb localiza entre 1551 e 1565 o apogeu da repressão inquisitorial aos mouriscos, atribuindo-a a uma deliberada opção do Santo Ofício, que teria trocado momentaneamente a repressão dos cristãos-novos pela dos mouriscos. “La répression inquisitoriale fut particulièrement dure

^[36] THOMAZ, *op. cit.*, p. 41.

entre 1551 et 1565. Cette période correspond à l'abandon de la répression des conversos".^[37]

Impossível concordar com esta avaliação, pois no século XVI, limitando-nos ao exemplo do tribunal de Lisboa, o mais ativo deles, entre 1540 e 1562, de um total de 1013 casos, 816 foram processos contra judaizantes, dos quais 81 relaxados ao braço secular.^[38] Em nossa amostragem, foram 315 os réus mouriscos dos três tribunais, nas décadas de 1540 a 1560, 242 deles no tribunal de Lisboa e, no pico das perseguições aos mouriscos ocorrida nas décadas de 1550-1560, foram 207 as causas contra mouriscos no mesmo tribunal. Assim, grosso modo, o índice de mouriscos processados pelo tribunal de Lisboa, nas décadas de 1540-1560, não ultrapassou o patamar de 24%, ao passo que a repressão ao judaísmo superava os 70% dos casos. Nos primeiros tempos da Inquisição Portuguesa, incluindo as décadas de pico da repressão aos mouriscos, o número de judaizantes processados foi cerca de três a quatro vezes maior do que o dos mouriscos.

Definitivamente, não há como sustentar, com base estatística, qualquer abandono da perseguição aos cristãos-novos neste período, muito menos um redirecionamento da perseguição inquisitorial que tenha adotado os mouriscos como alvo preferencial. Aliás, Boucharb oferece, como prova de sua explicação, não uma evidência estatística, mas a opinião de certo mourisco que, por volta de 1554, andou dizendo na Ribeira que os inquisidores "deixavam os cristãos-novos e que se tornavam aos mouriscos". Isto lhe parece suficiente para ajuizar que "cette attitude à l'égard des deux minorités était, si l'on en croit les Morisques eux-mêmes, délibérément prise par le Saint-Office".^[39]

Consideramos que a explicação para o pico da perseguição aos mouriscos não deve, com efeito, assentar-se no maior ou menor crê-

^[37] BOUCHARB, 1987, II, p. 553.

^[38] COELHO, António Borges. *Inquisição de Évora: dos primórdios a 1668*. Lisboa: Caminho, 1987, v. 1, p. 159.

^[39] BOUCHARB, 1987, II, p. 503.

dito que venhamos a dar à opinião do citado mourisco, embora seja ela valiosa, como veremos, para ilustrar o contexto persecutório.

De todo modo, o auge da perseguição inquisitorial aos mouriscos na década de 1550-1560 possui razões mais complexas. Antes de tudo, a composição da escravaria, sobretudo em Lisboa, até justamente meados do século XVI era majoritariamente de mouriscos, sobretudo os oriundos no norte da África. Somente após 1550 é que, segundo Saunders, o foco do tráfico português de escravos se foi deslocando para a Alta Guiné, depois para o Congo e finalmente para Angola.^[40] Em segundo lugar, em estreita conexão com o fator acima mencionado, o apogeu das fugas ocorreu exatamente nas décadas de 1550 e 1560 – e não por acaso cerca de 22% dos processos inquisitoriais contra mouriscos, no tribunal de Lisboa, estiveram direta ou indiretamente ligados às tentativas de fuga de mouriscos, forros ou cativos para o norte da África. Em terceiro lugar, foi na década de 1550 que se deu a prisão de Duarte Fernandes, cakis ou marabuto da criptomesquita da estrebaria del rei, fato que gerou numerosas prisões e processos. Na verdade, a queda do marabuto Duarte Fernandes, a partir da denúncia do mourisco forro António Corrêa, deflagrou uma autêntica “caça aos mouriscos lisboetas”. Tanto é que um deles, António Fernandes, o mesmo citado por Bucharb, expressando um sentimento geral entre os mouriscos da Ribeira, chegou a dizer, em 1554, que os inquisidores dali em diante “deixavã os xpãos novos e que se tornavã aos mouriscos”.^[41] É neste contexto que, ao nosso ver, se deve compreender a frase do mourisco citada por Bucharb, isto é, como expressão de um sentimento generalizado de medo após a prisão do marabuto Duarte Fernandes. Jamais como prova de uma reorientação efetiva da política persecutória inquisitorial.

De qualquer forma, na raiz dos processos inquisitoriais contra os mouriscos, embora houvesse réus que se apresentaram volunta-

^[40] SAUNDERS, *op. cit.*, p. 47.

^[41] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 10864.

riamente ao Santo Ofício, prevaleceram largamente as denúncias: dos 349 processados de nossa amostragem, incluindo os tribunais de Lisboa, Évora e Coimbra, 95% foram presos a partir de denúncias, em contraposição a apenas 5% dos réus, cujos processos se iniciaram a partir de confissões espontâneas.

No capítulo II aludimos a diversos laços de solidariedade e sociabilidade envolvendo mouriscos, cristãos-velhos e cristãos-novos, buscando destacar, então, que a comunidade mourisca de Portugal, apesar de predominantemente estrangeira, não vivia isolada em guetos. Nada disso impediu, porém, a existência cotidiana de conflitos, ora derivados da diferença étnico-religiosa, ora decorrentes de condições sociais variadas, a exemplo das tensões inerentes à escravidão ou da miserabilidade em que viviam muitos forros mouriscos.

Um número apreciável de denúncias contra mouriscos partiu de cristãos-velhos. A taverneira Maria Fernandes, por exemplo, denunciou as mouriscas Briolanja e Antónia, em 1555, por terem escarnecido da campainha do Santíssimo Sacramento da Misericórdia enquanto bebiam vinho e conversavam em aravia na mesma taverna de Maria. Não satisfeita em insultá-las, chamando-as de “más cristãs e cadelas” e dizendo que eram “desmanchadas do vinho”, delatou-as ao Santo Ofício.^[42] A mourisca forra Ana de Valença foi denunciada por práticas islâmicas por nada menos do que quatro vizinhas cristãs-velhas, sinal de que algum conluio foi por elas tramado para pôr em desgraça a mourisca.^[43] O cativo mourisco Manuel, escravo de Bras de Sousa, foi denunciado por fazer-se passar por mouro, sendo cristão, por certo fidalgo chamado Fernão Lopes Mexia, cavaleiro da Ordem do Hábito de Cristo, morador em Tânger, homem que conduziu o mesmo escravo para Lisboa.^[44] António Fernandes não só denunciou como capturou o mourisco indiano Luís de Sousa, em 1563, na ponta de Alcântara, no momento em que este, ao que pare-

^[42] *Ibidem*, processo n. 6729.

^[43] *Ibidem*, processo n. 11127.

^[44] *Ibidem*, processo n. 9239.

ce, tentou fugir, amarrando-o e entregando-o a seu dono.^[45] Joana de Sousa, forra de Montemor-o-Novo, foi denunciada por vários vizinhos cristãos-velhos, os quais inclusive lhe deram, por desprezo, a alcunha de Mafoma.^[46]

Os mouriscos muitas vezes provocavam os cristãos-velhos, o que lhes valia serem denunciados à Inquisição. A portuguesa Maria Leytoa, pelejando com o forro Salvador Soares, chamou-o de Almançor, nome mouro, ao que este respondeu ameaçando-lhe de gaziva.^[47] Maria Leytoa se agastou tanto com a peleja que denunciou o mourisco à Inquisição.^[48] A mourisca Luísa Rosa, discutindo com sua companheira Inês Barbosa a propósito do número de linguados que haviam furtado do Almoxarife de Setúbal cometeu a imprudência de jurar em alto e bom som por *Cyde Belabes*, santo mouro, que eram três e não quatro os peixes furtados. Vários circunstantes disseram então: “oulhay a cadella que ãa tem vergonha de jurar por aquyllo [...]”. A moça acabaria, por isso, no Santo Ofício.^[49] Os mouriscos Francisco Machado e Isabel Fernandes provocaram à exaustão Inês Pacheca e outros cristãos-velhos, dizendo a mourisca, com sarcasmo, que os mouros tinham ido ao Algarve e capturado muitos cristãos, gerando peleja que resultaria em denúncia aos inquisidores.^[50] Domingos, escravo índio mourisco, não fez por menos: disse ao clérigo Pedro Álvares que a lei cristã não valia nada, que lei boa era mesmo a de Mafamede. Para comprovar seu argumento bradou que a casa santa de Jerusalém estava em poder dos mouros, não dos cristãos, o que já tinha dito pessoalmente ao rei, à rainha e ao arcebispo. Domingos era, na verdade, um ressentido que, em sua terra, era tido por cacis

^[45] *Ibidem*, processo n. 12321.

^[46] *Idem*, *Inquisição de Évora*, processo n. 5336.

^[47] Segundo Antônio de Morais Silva, *gaziva* podia significar ajuntamento para expedição militar de mouros em honra ou por acrescentamento de sua religião ou o “dano feito por esta gente”. Um dos usos portugueses apontado pelo dicionarista é “farão em mim, *gaziva*, como os mouros”, conforme utilizou Jorge Ferreira Vasconcellos na sua comédia “Ulysippo”.

^[48] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 13187.

^[49] *Ibidem*, processo n. 11129.

^[50] *Ibidem*, processo n. 2257.

que pregava o Alcorão. Seja como for, seria, por tais dizeres, denunciado ao Santo Ofício pelo clérigo.^[51]

Tensões cotidianas, provocações mútuas entre cristãos e mouriscos podiam gerar, portanto, denúncias, prisões e processos. Mas, no conjunto, o índice de denúncias de cristãos-velhos contra mouriscos mal alcançou 35%, de maneira que a maior parte das acusações contra mouriscos partiu mesmo dos próprios mouriscos.

Entre outros numerosíssimos exemplos, há casos de vários mouriscos que injuriaram outros mouriscos que se haviam convertido ao catolicismo, sendo por isso acusados por estes. Pero de Faria e outros costumavam injuriar os recém-convertidos dizendo que “nhuum mourisco bom vem qua de vosa terra senão ladrões e velhacos fogidos”. Jorge Henriques denunciou cinco mouriscos que chamavam os recém-convertidos de “perros cristãos” que só vinham a Portugal para “encher a barriga”, e que “o xarife avya de tomar esta terra e os avya de emforquar todos por perros”. O mourisco Francisco de Atayde acusou mouriscos de escarnecerem dos convertidos, dizendo que deviam mesmo sofrer naquele trabalho de mariola. O mourisco Pedro de Souza fez eco destas denúncias contra mouriscos que “homde quer que ho topam o chamão e lhe dyzem mal aveturado pera que viestes qua estavas cõ ho xarife que te dava soldo e cavallos”.^[52]

A mourisca Gracia Fernandes, por sua vez, denunciou vários mouriscos de Évora que, voltando de romaria à Nossa Senhora da Tourega, se puseram a comer e a praticar cerimônias islâmicas, dando graças a *Cid Belabezçiti* pelo que comiam até que, tomados do vinho, passaram a pelear uns com os outros. As desavenças foram tais que resultaram em outras denúncias, prisões e processos.^[53]

[51] *Ibidem*, processo n. 5831.

[52] *Ibidem*, processo n. 1636.

[53] *Idem*, Inquisição de Évora, processo n. 10537.

Já a mourisca Luísa Mendes denunciou seu próprio marido, João Lourenço, um dos que tinham costume de injuriar mouriscos recém-convertidos. O motivo aparente ou real da acusação foi a insistência do marido em querer levá-la consigo para a terra de mourros, dizendo que aquela era terra “milhor e mais farta”. Outra razão possível da denúncia talvez resida no fato de que o casal vivia mal, pois, certa vez, querendo ele ter relações com Luísa, esta se negou, alegando interdições do calendário cristão, o que só fez exasperar ainda mais o mourisco João Lourenço.^[54]

Antónia Guarra, por sua vez, acusou vários mouriscos que costumavam chamá-la de mexeriqueira, ameaçando dar-lhe “cutiladas pelo rosto” com a espada. A razão das ameaças estava no fato de que Antónia difamava certa mourisca de nome Luzia que costumava dormir com vários deles, ou disso se gabava. Cólerica com as ameaças, Antónia acusou os tais mouriscos de honrarem a lei de Mafamede e mesmo de a censurarem por não agir como eles.^[55]

O mourisco João Nunes também acusou mouriscos por ressentimentos pessoais, pois fora acusado por certa mourisca, de nome Adria, de dormir com a mulher de Álvaro Carvalho, também mourisco, difamando a um e a outro e ainda lhe chamando de *tredo*, isto é, traidor. Denunciou outros mouriscos porque pedira-lhes dinheiro emprestado e estes não quiseram emprestá-lo, como no caso de Álvaro Frade. O denunciante não hesitou em dizer que queria mal a todas estas pessoas que acusara, reconhecendo, porém, que eram falsas as acusações de heresia que lhes fizera.^[56]

António Fernandes, “o manco”, e António Fernandes, o “sete cuus”, dois mouriscos homônimos, salvo pelas alcunhas, trabalhavam à palha na Ribeira e viviam pelejando por dinheiro e outras pequenas desavenças. Numa dessas pendengas, chegou um deles a atacar o outro com a forquilha de catar palha, ao que o agredido re-

^[54] *Idem, Inquisição de Lisboa, processo n. 1636.*

^[55] *Idem, Inquisição de Évora, processo n. 6258.*

^[56] *Idem, Inquisição de Lisboa, processo n. 6466.*

plicou com pedradas. O motivo desta refrega, que acabaria por envolver vários mouriscos amigos ou aparentados do “manco” e do “sete cuus”, resultava de outra briga, esta travada entre o “sete cuus” e um tal António Alberto, também mourisco, e primo de António Fernandes, “o manco”, briga esta na qual António Alberto perdera um dedo, e o “sete cuus” acabaria punido com degredo para Marvão e elevada pena pecuniária de nove mil réis. Disto resultou extraordinário imbróglia no qual o “manco” e o “sete cuus” se acusaram mutuamente e a outros companheiros da Ribeira de seguirem a lei de Mafamede.^[57]

O mesmo tipo de desavença pessoal foi a raiz do desastre que pôs abaixo a criptomesquita dirigida por Duarte Fernandes, criado del rei D. João III e marabuto de Lisboa. O problema surgiu a partir de fortes desavenças entre António Corrêa, também criado del rei e frequentador da mesquita da estrebaria real, e António de Abreu, estribeiro do rei e primo do marabuto, cuja filha Luísa, era, por sinal, casada com António, filho do mesmo marabuto Duarte Fernandes. António Corrêa, que pedira dinheiro emprestado a António de Abreu, recusara-se a pagar o que devia ou, ao menos, assegurava que já havia quitado a dívida, com o que não concordara Abreu, como credor. Disto resultou enorme confusão, pois Abreu chegou mesmo a ameaçar o Corrêa de citá-lo ao alcaide da cidade de Lisboa. A pendenga se espalhou no seio da comunidade mourisca, sobretudo entre os que gravitavam em torno da mesquita de Duarte Fernandes. A reação de António Corrêa foi radical: denunciou António de Abreu e o próprio Duarte Fernandes e muitos outros mouriscos frequentadores daquelas cerimônias, dando inclusive preciosos detalhes sobre a cerimônia de casamento, celebrada ao modo islâmico, entre o filho do marabuto e a filha de seu desafeto, António de Abreu.

Vários mouriscos foram presos e processados e a comunidade mourisca entrou em pânico. Um suposto cacis dos Açores, António Vaz, chegou a ensinar uma reza em aravia aos mouriscos na tentativa

^[57] *Ibidem*, processo n. 10864.

de aplacar o temor que a Inquisição provocava na comunidade: “Hala Arapena Hoaraboco”, que queria dizer, “Deus fez a nos e a vos e não chegues vos a nos nem nos a vos e que dizendo isto não ouvesem medo a imquisyçam”. Antônio Corrêa, que passou a ser visto pela comunidade mourisca de Lisboa como “huum mourisco grãde malsim^[58] que tinha malsinado os mouriscos que estavã presos e que se premdião”, acabaria assassinado por vingança, e Duarte Fernandes relaxado ao braço secular, conforme descrevemos no capítulo anterior, no item “O marabuto del rei”.^[59]

O panorama das tensões cotidianas que acabamos de relatar no seio da comunidade mourisca sem dúvida explica, antes de tudo, a evidência de que cerca de 65% das denúncias contra mouriscos por erros de fé foram de autoria de mouriscos. Os motivos para tanto baseavam-se menos em assuntos religiosos do que em conflitos e tensões cotidianas: dívidas insolventes, ressentimentos pessoais, mexericos, murmurações, casamentos mal vividos, invejas, vinganças, rancores por insultos ou difamações, brigas mal resolvidas. Eram problemas até certo ponto comuns da vida cotidiana da época, porém agravados, no caso dos mouriscos, pela precariedade de seu modo de vida, pela servidão, pelo cativeiro, trabalho mal remunerado e pelos estigmas que sofriam por parte dos cristãos-velhos. Não raro os mouriscos eram insultados como perros e as mouriscas como cade-las, ora por seguirem a lei de Mafamede, ora por se converterem ao cristianismo.

Os mouriscos viviam um pouco na situação de “homens divididos” que Anita Novinsky, baseada no *Estigma*, de Erwin Goffmann, relacionou aos cristãos-novos de origem judaica.^[60] Para os mouros

[58] Vale dizer que *malsim* era um termo originado do hebraico – *malshin* – para designar o denunciante ou delator e outros desta rale. O termo acabou se difundindo na sociedade portuguesa do século XVI. Cf. LIPINER, Elias. *Santa inquisição: terror e linguagem*. Rio de Janeiro: Documentário, 1977, p. 98-99; e SILVA, Antônio de Moraes. *Dicionário da língua portuguesa*. 8. ed. Rio de Janeiro: Empresa Litteraria Fluminense, 1891, p. 299.

[59] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processos n. 10857, 10817 e 6405.

[60] NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 162.

ou mouriscos mais islamizados, a maioria dos mouriscos não era digna de Mafamede; para os cristãos-velhos, por sua vez, eram maus cristãos. Nem mouros fiéis, nem bons cristãos, assim eram vistos os mouriscos, na sua maioria. Assim o disseram, aliás, importantes hispanistas, a propósito dos mouriscos espanhóis: “ni era un buen musulmán, ni un buen cristiano”.^[61]

Espremidos entre os estigmas que fragmentavam sua identidade e as misérias de um cotidiano difícil, os mouriscos não lograram resistir. É certo que seu criptoislamismo, por mais precário que fosse, foi capaz de uni-los em comunidade, à semelhança da *Umma-muslima*, a comunidade muçulmana por excelência estabelecida pelo Profeta. Nela, por princípio, os laços da fé deveriam prevalecer sobre todas as desavenças, quer tribais, quer políticas, quer individuais. No entanto, se nem mesmo no mundo islâmico, ao longo dos séculos, esta unidade pôde prevalecer, o que esperar destes criptomuçulmanos exilados numa autêntica diáspora?

O resultado, como vimos, foi que as desavenças pessoais de um cotidiano difícil acabaram por prevalecer sobre a identidade muçulmana e a fé islâmica que os unia. Prova-o, definitivamente, o desastre que se abateu sobre a criptomesquita de Duarte Fernandes, metáfora da erosão da própria comunidade mourisca em Portugal. Desastre provocado, vale lembrar, pelas cizânias internas à própria comunidade. O mais grave – e o mais trágico – reside no fato de que, tanto neste caso-limite, como em vários outros que mencionamos, os mouriscos tentavam resolver suas desavenças pessoais, acusando uns e outros ao Santo Ofício de seguirem a lei de Mafamede. Neste ponto, de seguidores de Maomé, tornavam-se filhos de Mafoma, como soía a Inquisição chamar o Profeta do Islão. De todo modo, a fé islâmica que os unia se tornava o pretexto para desagregá-los. O Santo Ofício Português estava atento a tudo isto e, como sempre, fiel

^[61] IBARRA, 1983, p. 117.

à sua vocação deletéria, estimulava o esgarçamento das solidariedades coletivas.

5. Repressão aos mouriscos II: acusações, álibis, diálogos

Devemos ao *Inquisição de Évora*, de António Borges Coelho, as informações indispensáveis para reconstituir, ainda que em esboço, parte dos agentes do Santo Ofício que desempenharam papel essencial nos enredos que temos examinado.^[62] Afinal, como é óbvio, não só de réus se compõe o processo que aqui chamamos de construção do herege, de sorte que vale a pena conhecer um pouco destes primeiros inquisidores do Tribunal do Santo Ofício Português que deixaram sua assinatura em inúmeros processos.

Embora outros inquisidores assinassem as sentenças, os inquisidores que mais atuaram nos interrogatórios de mouriscos, sobretudo no período em que mais se concentraram os processos, foram: Pedro Álvares de Paredes, João Álvares da Silveira, João de Melo, Jorge Gonçalves Ribeiro, Jerónimo de Azambuja, Ambrósio Campelo, António de Castro, Manuel de Quadros, Marcos Teixeira. De alguns deles, ao menos, conseguimos reunir dados importantes.

O licenciado Pedro Álvares de Paredes foi o primeiro inquisidor de Évora, empossado em 5 de setembro de 1541. Foi também desembargador da Casa do cardeal infante Dom Henrique, que viria a ser, como é sabido, inquisidor-geral no longo período de 1539 a 1578, quando sucedeu ao malsinado D. Sebastião no trono português. No clero secular, ocupou os cargos de arcediogo de Lavre e cônego de Évora. Fez sua estreia em casos de mouriscos no processo movido contra os mouros de sinal, Nacar e Abdala, que além de não usarem o sinal a que estavam obrigados, doutrinavam mouriscos residentes

^[62] COELHO, 1987, I, p. 55-64.

no Alentejo para que seguissem a seita de Mafamede.^[63] Mais tarde, foi deslocado para Lisboa, onde passou a atuar como inquisidor naquele tribunal.

Outro que se destacou nos primeiros processos contra mouriscos no tribunal de Lisboa foi o célebre D. João de Melo, membro do Conselho Geral do Santo Ofício desde os seus primórdios, e na verdade um dos artífices do estabelecimento da Inquisição em Portugal. Substituiu, em duas ocasiões, por delegação *pro tempore*, os inquisidores-gerais D. Diogo da Silva e D. Henrique. Foi João de Melo que, relatando o auto de 1544 a el-rei D. João III, informou estarem os cárceres abarrotados de presos, mas que não convinha pô-los todos na rua e dar ao público “a impressão de que se exagerava o rigor da justiça”.^[64] João de Melo, vale dizer, foi um dos inquisidores atuantes no importante processo do marabuto de Lisboa, Duarte Fernandes.

Frei Jerónimo de Azambuja foi outro dos inquisidores que se destacou nas inquirições de mouriscos no Santo Ofício, tanto em Évora quanto em Lisboa. Atuou sobretudo na década de 1550, portanto, no apogeu da repressão aos mouriscos. Dominicano, de cuja ordem chegou a ser Provincial, Mestre na Sagrada Teologia, conhecedor das línguas hebraica e grega, chegou mesmo a integrar a legação episcopal portuguesa numa das fases do Concílio de Trento.

Ambrósio Campelo, de quem reunimos poucas informações, era doutor em Cânones, foi desembargador da Casa de Suplicação e foi deputado do Santo Ofício lisboeta antes de ascender ao cargo de inquisidor. Ambrósio Campelo foi, ao lado de frei Jerónimo de Azambuja, um dos inquisidores mais atuantes nos processos contra mouriscos na fase crucial das perseguições – as décadas de 1550 e 1560.

De João Álvares da Silveira sabemos apenas que tomou posse como inquisidor de Évora em 3 de março de 1545 e foi também desembargador do cardeal D. Henrique.

^[63] ANTT, *Inquisição de Évora*, processo n. 5272.

^[64] SARAIVA, António José. *Inquisição e cristãos-novos*. 4. ed. Lisboa: Estampa, 1985.

Jorge Gonçalves Ribeiro, licenciado em Cânones, foi deputado do Santo Ofício que atuou em Lisboa também nos anos 1550, participou dos trabalhos de inquirição dirigidos por frei Jerónimo de Azambuja e Ambrósio Campelo, acompanhando o caso do marabuto de Lisboa e de diversos outros mouriscos processados. Manoel de Quadros, também licenciado em Cânones, inquisidor em Coimbra, tomou posse como inquisidor de Évora em 1559, tendo sido ali cônego da Sé. Mais tarde foi inquisidor em Lisboa, alçado ao Conselho Geral do Santo Ofício e, enfim, à titularidade do bispado da Guarda. O abade António de Castro, doutor em Cânones, desembargador do cardeal infante e chantre da Sé de Évora, tomou posse como inquisidor, em Évora, no mesmo ano de 1559. Enfim, o licenciado Marcos Teixeira, inquisidor em Lisboa e Évora no final da década de 1570, fora também desembargador da Casa da Suplicação, arcediogo da Sé de Évora e futuro membro de Conselho Geral do Santo Ofício, além de deputado na Mesa da Consciência e Ordens. Marcos Teixeira foi, possivelmente, já idoso, o visitador enviado pelo Santo Ofício na segunda Visitação às partes do Brasil, concentrada na Bahia, entre 1618 e 1621.

Esta amostragem dos juízes inquisidores que atuaram com destaque nos processos contra mouriscos, ainda que modesta, nos permite algumas inferências de certo interesse. Atuaram neste enredo, alguns inquisidores célebres, a exemplo de João de Melo, um dos dirigentes da Inquisição. Vale salientar, ainda, o trânsito dos inquisidores entre os tribunais de Évora, Coimbra e Lisboa, método sem dúvida adotado pelo Conselho Geral nos primórdios do tribunal. Quase todos eram formados em Leis e Cânones, alguns somente licenciados, outros doutores. A exemplo de frei Jerónimo, também religiosos de ordens regulares, com vasto conhecimento teológico e linguístico, atuaram no Santo Ofício. Não raro, os inquisidores foram ou seriam alçados à alta administração eclesiástica, exercendo a titularidade de dioceses ou arquidioceses. Além disso, vale sublinhar que alguns de-

les também atuaram na máquina judiciária secular ou de foro misto, quer como desembargadores da Casa de Suplicação, quer, como no caso de Marcos Teixeira, na Mesa da Consciência e Ordens.

A carreira destes inquisidores demonstra à farta a interpenetração entre as instâncias eclesiástica, inquisitorial e secular da estrutura judiciária portuguesa no século XVI, o que de certo modo foi sugerido por Francisco Bethencourt analisando a carreira dos inquisidores-gerais e de alguns inquisidores de Portugal.^[65]

No entanto, apesar de serem homens doutíssimos, verdadeiros experts em teologia, direito canônico e leis do reino, não encontramos na formação destes inquisidores maiores dados sobre seus conhecimentos acerca do islamismo, o que não deixa de ser relevante, pois foram eles os responsáveis pela condução dos processos contra os mouriscos, logo, pela construção dos hereges. Eram, antes de tudo, letrados e burocratas da justiça portuguesa, de sorte que, se Carlo Ginzburg tem razão ao sugerir que o inquisidor muitas vezes era também um “antropólogo”,^[66] os inquisidores que atuaram nos casos de mouriscos haveriam de ter alguma dificuldade para exercer este último ofício.

Assim sendo, a averiguação da heresia islâmica que os inquisidores realizavam junto aos mouriscos presos pelo Santo Ofício esteve não raro prisioneira de preconceitos e estereótipos tradicionais, alguns dos quais mencionamos no capítulo com razão intitulado de “Maomé diabólico”, a propósito da literatura anti-islâmica produzida no Ocidente cristão sobretudo no mundo ibérico. De maneira que, para extrair as informações etnográficas que municiaram o capítulo anterior, “O Islão na diáspora”, foi necessário fazer um grande esforço, não apenas para coletar a informação e inseri-la na história e na

^[65] BETHENCOURT, Francisco. *História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 1994, p. 109 et seq.

^[66] GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991, p. 203-214.

cultura islâmica, como para contornar clichês e preconceitos de que a linguagem inquisitorial estava eivada.

Não encontramos, no caso da Inquisição Portuguesa, talvez porque nossos processos correspondam aos primeiros passos do tribunal, nenhum roteiro específico para a averiguação da heresia entre mouriscos, salvo a informação genérica constante nos monitórios. Neles, como vimos, mencionava-se o jejum do Ramadã, as abluções com algum detalhe, as orações, de maneira muito geral, a abstinência da carne de porco e do vinho e a guarda das sextas-feiras, a começar pela quinta à noite. Além disso, especial atenção se deu, nos textos normativos, ao perigo da indução à heresia entre mouriscos, e à afirmação da superioridade do islamismo sobre o cristianismo como via de salvação da alma.

No caso da Espanha, segundo Ricardo García Cárcel, o direito penal específico, ao menos da Inquisição de Valência, onde era numerosa e tradicional a comunidade mourisca, estabeleceu cerimônias específicas como “próprias de mouros”, a saber:^[67]

- el guadoc (lavado especial, con determinadas palabras rituales)
- el taor (baño, asimismo, con palabras rituales)
- el Çala (oraciones practicadas con el rostro en dirección a la salida del sol)
- el Ayuno del Ramadán
- guardar la fiesta de los viernes, cambiándose de camisa ese día
- “Retajan” a los niños al 7o día de su nacimiento, haciéndoles las “fadas”
- no comen tocino ní beben vino
- ponen a los difuntos antes de morir, con el rostro hacia donde sale el sol
- y los hacen morir levantándoles el dedo índice
- tienen libros “moriegos”
- dicen que la secta de Mahoma es buena, y que no hay otra como ella para entrar en el Cielo; que Jesucristo no es hijo de Dios sino profeta y que no nació de la Virgen María.

^[67] GARCÍA CÁRCEL, *op. cit.*, p. 210.

Vários destes traços de fato integram as tradições islâmicas, embora, obviamente, não se possa reduzir o islamismo a um mero conjunto de cerimônias. No plano das crenças, se é verdade que, como reza o receituário da Inquisição valenciana, os mouros consideravam Jesus um Profeta, e não filho de Deus, não é certo que negassem ter ele nascido da Virgem, como mostramos no capítulo anterior, de modo que se está aqui diante de um equívoco ou estereótipo.

Seja como for, encontramos vários destes traços atribuídos aos mouros nos processos contra mouriscos, inclusive mencionados em árabe, apesar de grafados de maneira muito díspare. É possível que documentos como este da Inquisição de Valência tenham chegado à Inquisição Portuguesa, considerada a influência que o modelo inquisitorial espanhol exerceu, em termos institucionais, no Santo Ofício Lusitano.

Na prática judiciária da Inquisição Portuguesa, quando os inquisidores buscavam descobrir se os mouriscos tinham fé na seita de Mafamede, era comum indagar-se-lhes sobre “ritos e cerimônias” praticadas. Entre elas as orações de mouros, as quais denominavam Bismilla e Handarula.

É evidente que as duas expressões, embora derivadas do árabe e presentes, como vimos, nas orações alcorânicas, são fórmulas inventadas pelos inquisidores para resumir e registrar certas preces fundamentais. A dita Bismilla, como vimos, era uma expressão comum nas orações alcorânicas que podia ser proferida fora de ritos solenes. Na sua versão mais solene era uma forma de se encomendar a Allah – “Bismilla Harramão Harraem” – que significava “em nome de deos, piedoso e misericordioso”, mas podia ser reduzida, no cotidiano, ao simples Bismilla. A dita Handarula era outra dessas expressões que, no ritual mais solene, aparecia como “Handarula Belaharam”, significando “Graças a Deus”, e nela o crente levantava as mãos juntas e abria as palmas olhando para o céu. Seja como for, ainda que simplificando as orações alcorânicas ou reduzindo-as às palavras de

abertura, os inquisidores pareciam saber que o uso de tais expressões, mesmo que ditas coloquialmente, era poderoso indício de que o mourisco continuava perseverando nas suas crenças heréticas. Por isto a indagação sobre o uso de tais expressões ou orações era muito recorrente nas arguições inquisitoriais.

Outra chave importante na arguição dos mouriscos residia na indagação sobre se o réu fazia “juramentos de mouros”, no caso reduzidos, via de regra, à expressão, *hachala*, levantando as mãos ao meio-dia e jurando por Allah, Maomé e pelos santos do Islão. Alguns mouriscos diziam que tal juramento significava que “era verdade o que faziam ou diziam”. Os inquisidores estavam sempre atentos ao uso desta expressão com o mesmo objetivo de perscrutar a fé mourisca na linguagem dos réus.

Passando das palavras às cerimônias, os inquisidores sempre perguntavam se os réus faziam os “jejuns de mouros”, muitas vezes particularizando o principal jejum previsto no Alcorão: o *Ramadã*. Não resta dúvida de que esta era uma pergunta-chave para se descobrir o ânimo religioso dos incriminados. Se no caso do *Ramadã* havia certa coincidência entre inquisidores e mouriscos sobre o significado da cerimônia, o mesmo não ocorria, a rigor, no tocante à celebração feita ao término da peregrinação a Meca, um dos pilares da fé islâmica. Os inquisidores a chamavam simplesmente de “páscoa do carneiro”, provavelmente pela coincidência entre o dia sagrado dos mouros, neste caso, e a páscoa cristã. De todo modo, a observância deste rito era um indício poderoso de criptoislamismo, que envolvia a matança de carneiros e outros rituais. Do mesmo modo, arguiam sobre a guarda das sextas-feiras e se comiam ou evitavam toucinho, mas, a bem da verdade, quase não perguntavam sobre se se abstinham de beber vinho. Os inquisidores pareciam saber, neste caso, que os mouriscos viviam pelas tavernas de Lisboa, “desmanchados no vinho”, descurando, neste caso, as interdições alcorânicas. No entanto, esta negligência dos mouriscos não era suficiente para des-

caracterizar suas culpas em matéria de fé. Por vezes, para averiguar quão católicos eram os mouriscos, indagavam os inquisidores se eles se abstinham de comer carne nos dias defesos pela Igreja e se sabiam as orações e mandamentos cristãos. Outro clichê que orientava as arguições dizia respeito à participação dos réus no que os inquisidores chamavam de “convites e merendas”, ou seja, ajuntamentos de mouriscos que não raro enveredavam em práticas religiosas islâmicas.

Quanto aos ritos de passagem do Islão, dois deles se destacavam, na lógica dos inquisidores: o que chamavam de “batismo de mouros” e as “festas de casamento”. No primeiro caso tratava-se de uma evidente deturpação porque tal cerimônia, na prática, nada mais era do que a introdução do recém-nascido na comunidade de Allah – na qual se dava à criança um nome mouro, recitando-se a profissão de fé islâmica. Era um rito importante, mas não significava propriamente o batismo que nele viam os inquisidores. No entanto, arguir sobre a ocorrência deste rito era caminho importante para descobrir a heresia. A mesma importância investigativa valia para os casamentos “à moda moura”, pois neles, além de implicarem gestos e palavras em louvor a Allah e Maomé, cantavam-se com fervor cantigas mouras e se faziam os bailes mouriscos proibidos pela Inquisição – as *zambras*.

Por outro lado, vale ressaltar que os inquisidores praticamente não perguntavam sobre a ocorrência da circuncisão, diferentemente dos inquisidores espanhóis, e talvez não o fizessem porque, como vimos, a imensa maioria dos mouriscos presos pelo Santo Ofício Português era composta com estrangeiros, indivíduos que haviam nascido na terra de mouros e já eram circuncidados.

No plano das crenças, a pauta de perguntas era bastante simplificada. Restringia-se, basicamente, à indagação sobre se o mourisco tinha a intenção de regressar à “terra de mouros” com o ânimo de apostasiar do cristianismo – o que, como vimos, sobretudo no caso das tentativas de fuga, era muito frequente. Além desta indaga-

ção – recorrente e insistente –, os inquisidores se preocupavam em saber se o mourisco cria que a lei de Mafamede era melhor do que a lei cristã para se salvar.

Por meio de fórmulas simplificadas que muitas vezes reduziavam a religiosidade dos mouriscos a ritos e crenças fragmentadas, os inquisidores buscavam montar um elenco de comportamentos que, se praticados, constituíam indícios suficientes para comprovar o ânimo herético dos réus.

De sua parte, os mouriscos, quer pelo vazamento das informações sobre o que se passava nos inquéritos, quer por saberem do que estavam sendo acusados, desenvolveram álibis mais ou menos comuns para se defenderem das acusações.

De maneira geral, quando inquiridos se praticavam ritos de mouros ou quais ritos, especificamente, os mais jovens costumavam dizer que, como tinham chegado com pouca idade em Portugal, mal tinham conhecido os ritos de mouros ou não mais deles se lembravam. Os mais idosos, por sua vez, alegavam exatamente a idade ou a saúde precária para asseverar que não mais tinham condições de praticar os ritos, uma vez que, neste caso, não poderiam negar que os conheciam. Claro está que os mouriscos estavam buscando contornar as pressões inquisitoriais. No caso dos jovens, cuja presença entre os mouriscos era reduzida – apenas 1,5% entre 12 e 17 anos –, ainda assim, tendo nascido na terra de mouros, é presumível que conhecessem o mínimo dos preceitos e ritos alcorânicos. Além do mais, não faltavam mouriscos experientes sempre prontos a ensinar o Islão aos mais jovens, sem falar nos mouros propriamente ditos, como os citados Nacar, Abdala, Iça, Massoud, Hamet, Sayde, mouros de sinal que, exatamente por doutrinarem os mouriscos no Islão, foram processados pelo Santo Ofício. Vale ressaltar uma circunstância quase bizarra destes processos, pois não raro tais mouros, instados a jurar pelos santos evangelhos, os quais desconheciam, juravam pelo “deus dos mouros”, dizendo *Halla de al Chiby*, ou seja, “Deus é grande ou

maior”, dizendo que diriam a verdade, e tudo era aceito pelos inquisidores, na falta de melhor solução para o impasse.^[68]

Por outro lado, considerando que quase 30% dos mouriscos de nossa amostragem contava com mais de 50 anos de idade, e deviam estar todos cansados e doentes para praticarem o Ramadã, por exemplo, isto não quer dizer que não observassem a sacralidade do jejum islâmico. Afinal, o próprio Alcorão admitia que, nesses casos, o crente idoso comutasse a obrigação do jejum por esmolas e o doente adiasse o mesmo.^[69] Poderiam, inclusive, jejuar alguns dias, e mesmo “só um dia do mês” e compensar o resto com esmolas.^[70] E muitos mouriscos confessaram esta prática, mas o fizeram com o objetivo de atenuar suas sentenças, já que os inquisidores desconheciam a isenção do jejum do Ramadã para esses casos. Maria Fernandes disse “que nunca jejuou o jejum do ramedão po ser velha nem sabya quãdo caya”; Madanela Rodrigues alegou que não jejuava “por ser molher emferma e muito rybada” e, sua amiga, Catarina da Silva confessou que “desejara jujuar o jejum dos mouros mas nã podia por ser mal desposta”.^[71] Breatiz Fernandes disse ter feito “tres dias de jejum do remedam”; António Vaz e Francisco “jejuumarã huum dia ao modo dos mouros” e a mourisca Maria “jejuou hum dia por amor de Alaa”.^[72]

Quando perguntados sobre os “lavatórios de mouros” muitos costumavam dizer que não se lavavam costumeiramente em observância de ritos, mas tão somente para evitar “sugidade e sarna”. Nesta linha de defesa, ninguém superou o próprio Duarte Fernandes, o marabuto de Lisboa, que chegou a dizer que se havia banhado na prisão “por limpeza por vyr huum dia diante do sôr imquisydor e lhe dizer que cheyrava a bafio”.^[73]

[68] Cf, entre outros: ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processos n. 8346 e 12084.

[69] ALCORÃO, 1989, v. I, cap. II vers. 183-187.

[70] ABDALATI, *op. cit.*, p. 154.

[71] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processos n. 9956, 9670 e 2970.

[72] *Ibidem*, processos n. 1104, 10857 e 3186.

[73] *Ibidem*, processo n. 6405.

Quanto às interdições alimentares, em especial a da carne de porco, os mouriscos agiam como os cristãos-novos acusado de judaizantes, alegando, em geral, que dela se abstinham pelo fastio que ela lhes causava. Por vezes, buscando descaracterizar as culpas heréticas, passavam a tratar de sutilezas dietéticas, alegando que somente evitavam o “toucinho gordo”, mas não a linguiça. Nosso marabuto, arguido na matéria, chegou a dizer que evitava, sim, o toucinho gordo, mas para provar que não seguia a seita de Mafamede admitiu apreciar um bom assado de carne de porco.

Muitos, porém, não tinham como negar que haviam praticado certos ritos em cerimônias solenes, quase públicas, pois disso eram acusados por muitos. Outros, ainda, não tinham como negar seu desejo de fugir para a terra de mouros, pois haviam sido capturados em tentativas de fuga. Nestes casos, não raro os acusados admitiam que recaíram nos ritos de Mafamede ou foram instados a fugir tentados pelo demônio, desculpa que muitos outros tipos de réus costumavam apresentar como defesa. Outro álibi apresentado nessas circunstâncias era o de que a adesão a certos ritos, a intenção de fugir ou mesmo a tentativa de fuga tinham resultado dos “ajuntamentos de mouros e mouriscos” pelas cidades e casas. Pretendiam, deste modo, lançar a culpa sobre aqueles que os inquisidores chamavam de “indutores de fugas”, “impedientes do Santo Ofício” ou “fautores de hereges”.

Uma das desculpas mais frequentes que utilizavam para negar seu criptoislamismo, no caso dos que desejavam ou tentavam fugir, residia na alegação estapafúrdia de que seu desejo de retornar à terra de mouros não implicava num retorno à seita de Mafamede, mas tão somente o desejo de retornar ao país natal. Alguns diziam mesmo que, ainda que tivessem sucesso em voltar à sua terra, lá permaneceriam cristãos, porque tinham a fé em Nosso Senhor Jesus Cristo no coração. É mais do que evidente que os inquisidores não podiam considerar razoáveis tais desculpas.

Mais interessante, embora muito pouco convincente para os inquisidores, era a alegação de muitos, quando não havia chance de negar a prática dos ritos islâmicos, de que o que praticavam eram apenas costumes de sua terra natal e não propriamente ritos e cerimônias da seita de Mafamede. O complemento desse tipo de excusa era a alegação que quase todos faziam de que eram mal instruídos na fé e doutrina cristã, caso em que buscavam se livrar das acusações responsabilizando a própria Igreja por sua ignorância.

Este tipo de diálogo entre inquisidores e mouriscos, no qual não resta dúvida de que os réus tentavam enganar os inquisidores, agindo como fitos e dissimulados, em certo sentido reproduz a atitude dos réus do Santo Ofício em geral. Pressionados e acuados pelos inquisidores buscavam desculpas e argumentos minimizadores de seus erros.

No caso dos mouriscos, porém, tal atitude pode ser pensada como algo que ultrapassa o simples voluntarismo ou esforço individual pela sobrevivência. Ao menos dentro do xiismo, diz-nos André Miquel que “para salvar a fé ameaçada o crente pode, e é mesmo obrigado a escondê-la debaixo das aparências exteriores do credo religioso oficial da região onde se encontra: é a *taqyya*”.^[74] No caso dos mouriscos examinados, a maior parte proveniente do norte da África, é possível que dali trouxessem alguma influência desta doutrina, na medida em que os xarifes da região se consideravam descendentes dinásticos e espirituais de Hassam, um dos filhos do califa Ali, a partir do qual se originou o xiismo. Vale citar o que afirma Cardaillac sobre a *taqyya* entre os mouriscos espanhóis, porque, neste caso, pensamos ser perfeitamente aplicável ao caso dos mouriscos processados em Portugal: “[...] la *taqyya* era para los moriscos una manera lícita de actuar, lo era en el peor de los casos inherente a una situación de debilidad”.^[75]

^[74] MIQUEL, *op. cit.*, p. 110.

^[75] CARDAILLAC, 1979, p. 98.

Seria surpreendente, de todo modo, que esta linha de defesa adotada pela grande maioria dos mouriscos tivesse êxito. Como bem diz Álvaro Galmés de Fuentes, “la Inquisición es la primera en no dejarse engañar por práctica de la *taqyya*. La acusación más repetida contra los moriscos era la de encubrir sabia y maliciosamente sus creencias”.^[76]

De maneira que, em maior ou menor grau, os réus tendiam, pouco a pouco, a reconhecer seus erros, dando mostras de arrependimento e contrição, às vezes se esvaindo em lágrimas, pondo-se de joelhos, rogando por Jesus e pela Virgem que os inquisidores usassem com eles de misericórdia. Poucos réus ousavam manter-se na posição de negativos e, nestes casos, não raro os inquisidores intimidavam por meio de “admoestações” os acusados, inclusive com a pena de morte, da qual abriam mão caso os réus admitissem sem rodeios as culpas pelas quais eram delatados. Em geral esta estratégia funcionava bem.

Raríssimos foram os réus que de algum modo ousaram desafiar a Inquisição. Um deles, embora sua conduta nos interrogatórios tenha sido ambígua, foi o marabuto Duarte Fernandes. É certo que, por vezes, ele deu mostras de arrependimento, outras vezes, revogou confissões que havia feito em sessões anteriores, e houve mesmo ocasiões em que, na linha da *taqyya*, buscou dissimular suas crenças, logo ele que exercia o papel de cacis na comunidade mourisca lisboeta. Afinal seria difícilimo que os inquisidores acreditassem que um cacis como ele se excusasse de comer toucinho gordo por simples fastio ou que tomasse banhos no cárcere para não molestar o olfato dos juízes.

Mas foi mesmo Duarte Fernandes que, pelo menos em duas atitudes muito nítidas, desafiou a Inquisição. A primeira foi sua permanente recusa em delatar os companheiros frequentadores da criptomesquita que dirigia na estrebaria real. Os inquisidores insis-

^[76] GÁLMÉS DE FUENTES, *op. cit.*, p. 115.

tiram neste ponto em todos os interrogatórios e Duarte Fernandes ora dizia estar um pouco doente para prosseguir a sessão, ora alegava que “ia cuidar nisso” para responder noutra ocasião, e certa vez disse estar “mal desposto de camaras”, aludindo talvez aos achaques causados pelos grilhões do cárcere.

A segunda atitude a que nos referimos foi quando, sob forte pressão inquisitorial para que confessasse o que os inquisidores queriam ouvir, Duarte Fernandes disse: “fizesem delle o que quisessem e que elle não avya de dizer mentiras pera não morrer”. Ao que os inquisidores de pronto responderam que ali não estavam para “matar os homes senão de lhes remedear alma que se não perca”. Duarte simplesmente replicou que “elle não avya de hyr penar ao inferno por dizer mentiras”.^[77]

6. Repressão aos mouriscos III: da prisão ao libelo

Antes de se submeterem às penosas arguições na Mesa inquisitorial, os mouriscos que examinamos, na sua grande maioria, purgavam uma espera de até três meses nos cárceres secretos, aguardando a primeira audiência que, não raro, eles mesmos solicitavam aos inquisidores.

Desconheciam o destino que lhes aguardava; afligiam-se com a incomunicabilidade; preocupavam-se com o confisco de seus bens; temiam a casa dos tormentos; vexavam-se ao imaginar que sairiam nos autos de fé sob o escárnio da multidão; deviam tomar-se de pânico ao pensarem na possibilidade da fogueira. Parte disso resultava do que Bartolomé Bennassar chamou de “pedagogia do medo”, destacando, como principais elementos, a engrenagem do segredo, a memória da infâmia e a ameaça da miséria.^[78]

^[77] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 6405.

^[78] BENNASSAR, Bartolomé. Modelos de la mentalidad inquisitorial: métodos de su pedagogía del miedo. In: ALCALÁ, Ángel (coord.). *Inquisición Española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona:

Desconheciam, porém, as culpas que lhes seriam atribuídas? Vale dizer que, no caso dos mouriscos, não parece ter ocorrido aquilo que muitos viram no caso dos processos contra cristãos-novos acusados de judaísmo, ou seja, a ignorância, por parte dos réus, acerca do crime pelo qual eram delatados. É certo que, também no caso dos mouriscos, os inquisidores seguiam a praxe regimental, esperando que os presos externassem, de *moto-próprio*, as culpas que carregavam na consciência “para bom despacho de suas causas”. Perguntavam-lhes, assim, como a todos os réus, se sabiam por que tinham sido presos.

Porém, se no caso dos cristãos-novos, sobretudo com o passar do tempo e a rarefação do criptojudaísmo, de fato muitos não sabiam do que eram acusados, e não raro confessavam o que não tinham feito, no caso dos mouriscos dava-se algo muito distinto. É preciso considerar, antes de tudo, que os réus examinados eram todos do século XVI, e ainda por cima estrangeiros, naturais de regiões islamizadas, sem contar que muitos estavam presos exatamente porque haviam sido capturados em tentativas de fugir para o norte da África. É difícil, assim, imaginar que tais indivíduos, fossem homens ou mulheres, jovens ou idosos, não soubessem as razões de suas prisões e a culpa que presumidamente lhes seria imputada.

Se, nas primeiras audiências, muitos de início se faziam de ingênuos; e, mais, se muitos, senão a maioria, buscassem, ao longo dos processos, contornar as acusações ancorados na *taqyya*, como vimos, é perfeitamente possível imaginar que quase todos sabiam a razão de estarem ali. Os inquisidores também pareciam saber que os mouriscos conheciam seus erros. De modo que a imagem da Inquisição como “fábrica de hereges”, se pode valer para os cristãos-novos do século XVIII, por exemplo, cujo único “crime” era muitas vezes apenas

a sua origem judaica,^[79] decerto não vale para mouriscos nascidos em terra islâmica em pleno século XVI.

Os inquisidores, como vimos, não se deixavam levar pela dissimulação dos mouriscos e, no mais das vezes, conseguiam deles extrair confissões de culpa, sinais de arrependimento – ainda que exteriores – e pedidos de perdão e misericórdia. O percurso dos mouriscos no Santo Ofício era, porém, longo. Na maioria dos casos, permaneceram presos cerca de 1 ano, incluindo o período entre a prisão e a publicação da sentença, havendo, porém, casos que ultrapassaram de muito este período. Uns ficaram mais de dois anos presos e houve mesmo casos atípicos, como o de Felipa Mendes, mourisca que permaneceu nos cárceres de Évora por quase seis anos, ou de João Canno, mourisco que permaneceu preso por quase dez anos, entre 1548 e 1558.^[80]

Em raros casos, a confirmar a parcimônia que, segundo Benassar, caracterizava o uso da tortura pela Inquisição, foram os mouriscos postos a tormento. Resumem-se a três casos: Ana Barbosa, forra de Setúbal, nascida em Portugal, presa em 1556, e posta a tormento por revogar suas confissões anteriores; António de Abreu, forro, estribeiro de D. João III, primo do marabuto de Lisboa, preso em 1557; e, Diogo Rodrigues, forro, taverneiro e serviçal do alcaide da cidade, preso em 1553.^[81]

António de Abreu foi a tormento porque insistia em confessar menos do que era delatado, sendo ele homem de destaque na criptomesquita de Lisboa. À certa altura, sabedor de que seria levado à casa dos tormentos, ousou desafiar os inquisidores, dizendo que “tudo o que disese no tormemto serya mentira e que he quebrado”. De nada

^[79] A fórmula original é a da Inquisição como “fábrica de judeus”, cunhada por António Ribeiro Sanches, no século XVIII, e vulgarizada – e muito criticada – por António José Saraiva no seu *Inquisição e cristãos-novos*. Cf. SARAIVA, 1985, p. 121.

^[80] ANTT, *Inquisição de Évora*, processos n. 8433 e 7853.

^[81] *Idem*, *Inquisição de Lisboa*, processos n. 11129, 10867 e 12720.

lhe valeu a bravata, como se pode constatar no que segue, isto é, o libelo inquisitorial do tormento:

foi mandado ao lugar do tormento para que se executasse nele a sentença e estando no lugar do tormento o mādaram atar e protestará os sōres inquysydores que se elle quebrase perna ou membro ou correse algum perygo que sua fose a culpa e nã delles sōres inquysydores / e derã juramento dos sanctos evāgelhos ao menystro pera que beem e verdadeyramente fizese seu officio.^[82]

Antônio de Abreu foi levado à polé e, de início, insistiu que era bom cristão, cristianíssimo, na verdade, pois se encomendava a Jesus Cristo e a Santa Catarina, aos quais pediu, ali mesmo, para que o livrassem daquilo. Mas logo o oficial o alçou, e os inquisidores o admoestaram para que confessasse seus erros, ao que Antônio respondeu dizendo que nada mais fizera além do que tinha já confessado. Os inquisidores, então, considerando que sua negativa era satisfatória e dava mostras de verdade, e considerando ainda que o homem tinha alguma deficiência física, pois mostrou onde era quebrado no corpo, resolveram baixá-lo da polé sem aplicar-lhe trato nenhum. Neste caso, o tormento foi aplicado antes como mecanismo intimidação do que como tortura física propriamente dita.^[83]

A mesma sorte não teve Diogo Rodrigues, que foi levado à casa do tormento por insistir em atribuir suas culpas às artimanhas do demônio e, ainda, aos enganos produzidos pelo vinho que costumava beber. Diogo era acusado, entre outras coisas de dizer, em árabe, reiteradas vezes, nada menos do que a profissão de fé islâmica, “la lahala Mahomet lacerala” – *Allah é Deus e Maomé é o seu profeta*. Foi levado ao potro, depois de lido o libelo correspondente, e se lhe aplicaram vários tratos nas pernas e braços, ao que Diogo reagiu gritando ora pela Virgem Maria, ora por Jesus Cristo, dizendo que “o queriam matar” com aquilo e insistindo que tudo o que dissera de errado fora

^[82] *Ibidem*, processo n. 10867.

^[83] *Ibidem*.

por causa do vinho. Ao que os inquisidores mandaram, então, mudar as cordas do potro, atando-se-as nas canelas do réu e prosseguindo nos tratos. Tudo em vão, porque o réu continuava a urrar, gritando pela Virgem e por Cristo, para que o valessem, e insistia em que só dissera as palavras islâmicas uma única vez e mesmo assim por estar embriagado. Os inquisidores, ato contínuo, considerando o avantejado da hora, mandaram desatá-lo do potro, ameaçando-o, contudo, que o levariam ao tormento quantas vezes fosse necessário até que ele confessasse sua “má intenção” contra a fé católica ao dizer palavras da seita de Mafamede. No entanto, Diogo não mais foi levado ao potro pelos inquisidores.^[84]

No que toca à fase final dos processos, a maioria deles não chegava ao libelo acusatório, não obstante a ameaça de praxe que os inquisidores faziam aos réus. Isto porque, diante das ameaças do promotor fiscal de vir com o libelo, na maioria dos casos os mouriscos acabavam admitindo suas culpas, dando mostras de arrependimento, prometendo dali em diante agir como bons cristãos, tudo para escapar do que mais temiam, isto é, a pena capital.

Muitos, porém, faziam confissões lacunosas ou diminutas, outros, mais raros, permaneciam negativos, de sorte que o libelo acusatório era lido para os réus. Um bom exemplo pode ser visto no caso do mourisco forro Salvador Soares, relapso no crime de heresia e apostasia e que, por isso mesmo, acabaria relaxado ao braço secular em 1562. Vale citá-lo:

Muito Magnificos e reverendos sôres Inquisidores

Perante vossas merces diz o Promotor fiscal do santo officio em nome da justica contra Salvador soares mourisco forro mor. nesta cidade preso no carcere da santa Inquisição pello Crime da heresia e apostasia. E se cumprir.

Provara que sendo o Reo salvador soares xpão baptizado e por tal avido e conheçido e obrigado a ter e crer todo o que tem cre e ensina a santa

^[84] *Ibidem*, processo n. 12720.

madre Igreja de Roma assi como no santo sacramento do baptismo professou elle Reo o fez muito pello contrairo appartãdosse da nossa santa fee catholica e lei Evangelica, tornandosse a dannada secta de Mafamede fazendo rictus e ceremonias da dicta secta.

Provara que o Reo foi preso neste santo offiço aos dous dias do mes de maio de mil quinhentos e cincoenta e sete, onde confessou suas culpas; e sahio no Auto da fee que se fez na Ribeira desta cidade a quinze dias de maio de mil e quinhentos e çincõeta e oito, onde abjurou seus hereticos erros publicamente em forma, e prometeo de appartar de ssi toda especie de heresia; e de nunca mais has ditas heresias nem a outras alguãs tornar e de descobrir e manifestar quaesquer pessoas que soubesse que alguã cousa fizessem ou tivessem feita contra a santa fee catholica, e que sempre seria contra elles e os perseguiria e descobriria e que não o fazendo assi se somettia a severidade dos sagrados canones e dis posição de direito.

Provara que o Reo depois de ser solto do collegio da fee, onde esteve comprindo sua penitencia foi visto de dous annos a esta parte em çertos aintamentos que se fiserom nesta cidade de pessoas de sua nação onde todos praticarõ cõcluirõ e assentarõ, que a secta de Mafamede era melhor que a lei dos xpãos e que era sãto e bom é que se fossem todos e fogissem pera terra de mouros pera la serem mouros; e assi nos ditos aiuntamentos vierõ todos a comer juntamente cõ o Reo e elle a entrada do comer disse bismila e no cabo do comer disse alandrula, e os outros respondião, e assi disse “elei la mahoma laçerola harramã harraem”, o que o Reo assi todo disse e fez como mouro hereje apostata da nossa sãta fee catholica e lei Evangelica; e por tal deve ser declarado, e por relapso impenitente e relaxado a justica secular pera dele se fazer cõ effectu cõpremento de direito.

Pede Recebimento e Provado o necessario somente que baste pera condenação o Reo seja declarado, por hereje relapso e relaxado dictum est.^[85]

Noutros casos, diante do libelo acusatório, os réus, assessorados por seus procuradores – que eram funcionários do tribunal – fa-

^[85] *Ibidem*, processo n. 12932.

ziam contraditas, no mais das vezes pondo em xeque a licitude das possíveis testemunhas de acusação. Vale dizer que nem o réu, nem tampouco o seu procurador tinham acesso aos autos, de modo que ignoravam, a rigor, quais os nomes dos possíveis denunciante. De maneira que as contraditas feitas nesta linha de defesa, via de regra, consistiam num esforço de memória do acusado, inventariando os nomes de possíveis desafetos que, por razões pessoais, tê-lo-iam denunciado, bem como fazendo o arrolamento de testemunhas que pudessem avalizar sua conduta de bom cristão.

Vale acrescentar que os inquisidores nem sempre eram regimentalmente obrigados a receber as contraditas, pelo contrário, ficava a seu inteiro arbítrio, conforme o caso, recebê-las ou não.^[86] No caso de recebê-las, procediam os inquisidores às devidas diligências para apurar possíveis inimizades do réu, ratificar denúncias ou examinar testemunhas de defesa, tudo através de longas diligências. No caso de não acatarem as contraditas, dava-se seguimento ao processo com o parecer da Mesa e, ato contínuo, a redação da sentença ou acórdão. Além disso, por vezes o Procurador, não estando convencido da inocência alegada pelo réu, instava-o para que admitisse logo as suas culpas, podendo mesmo abandonar a causa na fase final do processo, caso o acusado não atendesse às suas pressões.

No entanto, havia casos em que o réu buscava não apenas arrolar testemunhos a seu favor como tentava descaracterizar as culpas, no que às vezes era auxiliado pelo procurador. É o que parece ter ocorrido com António de Abreu, primo do marabuto que, a esta altura, havia sido já relaxado ao braço secular. No libelo de acusação, em 1557, fez-se menção à cerimônia de casamento da filha do réu, Luísa, com o filho do marabuto, Duarte Fernandes, aludindo-se ao rito da

^[86] Nas *Adições e declarações ao Regimento das Inquisições* (1552), datadas de 1564, formalizou-se, no capítulo 8, este arbítrio já presente na prática inquisitorial: “[...] apresentadas as contraditas na audiência, a parte requererá que lhe sejam recebidas e examinadas as testemunhas que nomear e os inquisidores responderão que farão o que lhes parecer justiça”. Cf. PEREIRA, Isaías da Rosa (org.). *Documentos para a história da inquisição em Portugal*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1984, p. 74.

degola do carneiro perpetrada por Duarte Fernandes com a participação do réu, bem como ao enterro do sangue do carneiro, tudo à moda dos mouros, acompanhados tais ritos de orações em que os circunstantes rezavam com as mãos abertas em cima da mesa, mantendo as palmas viradas para o céu. Mencionou-se, ainda, que, após comerem na mesma cerimônia, ele, réu, cantara uma cantiga em louvor a Mafamede. Mencionou-se também que, noutra ocasião, na quaresma, quinta-feira de *endoenças*, o réu estivera numa taverna de Lisboa onde também entoou cantigas de mouros após comer, louvando Allah e Mafamede. Mencionou-se, enfim, que o réu andara tratando com mouros de sinal, comprando saias de malhas e ferro para vender a um alcaide mouro que as levou à “terra de mouros”, além de libertar uma mourisca que o próprio Moley Mafamede levaria consigo, como de fato levou para suas terras em Argel, tornando-a moura.

Nas contraditas apresentadas pelo procurador do réu, em 25 de junho de 1557, a única acusação frontalmente rebatida foi a de que o réu havia participado da matança de carneiros à moda moura na festa de casamento de sua filha. Afirmou-se nelas que, na verdade, o réu asseverava que os dois carneiros comidos na festa tinham chegado da casa de João de Sá, cavaleiro da Casa Real e do Hábito de Santiago, assim como vieram de outras partes muito toucinho, presuntos e galinhas. Claro está que o foco da defesa residiu na descaracterização da degola de carneiros à moda moura e, adicionalmente, buscou-se demonstrar que Antônio de Abreu não se abstinha de comer carne de porco. Além disso, as contraditas arrolaram dezenas de testemunhas de defesa, incluindo cristãos-velhos e mouriscos, gente forra e cavaleiros del rei que, de fato, foram ouvidas pelos inquisidores. De maneira geral, quase todos confirmaram que o réu era bom cristão, arrenegava de Mafamede, insultava de “cães e perros” os mouros que não se tornavam cristãos, além de, sempre que possível, ensinar orações cristãs como a Ave-Maria, Padre-Nosso, o Credo e a Salve-Rainha. Uma delas, a mourisca forra Leonor Vaz, que por sinal era

frequentadora da estrebaria del rei, chegou mesmo a dizer que o réu polemizava com os mouriscos e ali ensinava a muitos orações cristãs. Acrescentou que, embora falasse árabe, o réu não sabia “ler em aravia”, sendo que todas as cartas vindas da África, isto é, das terras de mouros, eram lidas por Duarte Fernandes, não pelo réu.

O elevado número de testemunhas que depôs a favor de António de Abreu, além de ser de variada condição social e étnica, demonstra o relativo prestígio de que ele desfrutava em diversos círculos. Mas os inquisidores não se deixaram levar por tais depoimentos, inclusive porque António havia confessado boa parte das culpas que lhe eram imputadas. Pareceu aos inquisidores que o réu confessara ter dito várias vezes as orações do Bismilla e Handarula, entoando cantigas em louvor de Mafamede e de Cid Bellabes Cetin – o réu confessou que dissera por vezes juntamente com mouros as orações de Bismilla e de Handarula, e bem assim juntamente com eles cantava cantigas de louvor a Mafamede, “as quaes cousas sã de mouros, e que se nã dizem nem fazem senão pelos que tem a seyta de Mafamede, pelo que he de crer que elle as diria como mouro, nem se ha de crer outra cousa”. Pareceu-lhes, também, baseados na experiência que tinham destes casos, que não se poderia admitir que o réu fizera tudo isto por zombaria, mas por ter “a crença nesta pesima seyta”. Pareceu-lhes ainda que, assim sendo, não era credível que o réu ensinasse orações cristãs a mouros, pois, se fosse bom cristão, fugiria da conversação com estes “na estrebaria de Sua Alteza” e não casaria sua filha com o filho de Duarte Fernandes “mouro cacis que foy relaxado neste santo officio e comya e bebya com elles”. Isto posto, consideraram grave a culpa do réu e merecedor de castigo por se fazer de cristão no foro exterior, sendo mouro no foro interior, razão pela qual, antes de emitirem a sentença, puseram-no a tormento, conforme mencionamos anteriormente.

António de Abreu acabaria condenado a sair em auto de fé, em 15 de maio de 1558, fazer abjuração de veemente suspeito na fé, e

também a cárcere ao arbítrio dos inquisidores para que fosse doutrinado na fé católica.^[87] Mas, vale dizer que suas negativas, dissimulações e mesmo resistências, com o auxílio do procurador e a anuência de testemunhas variadas, incluindo pessoas “gradas”, podem ter contribuído para livrá-lo da pena capital, uma vez que se tratava de mourisco destacado na criptomesquita de Lisboa.

7. Repressão aos mouriscos IV: sentenças e condenações

Embora, como veremos adiante, tenham prevalecido nas sentenças contra os mouriscos as penas de cárcere perpétuo ou, mais frequentemente, ao arbítrio dos inquisidores, sendo rara as penas de desterro e de galés, e limitado a oito o número de réus relaxados ao braço secular, parece que, numa visão de conjunto, o rigor inquisitorial contra os mouriscos não foi desprezível.

Limitando nossa análise, por ora, ao caso dos relaxados, vale dizer antes de tudo que os oito condenados à fogueira pelos tribunais de Lisboa (seis casos) e Évora (um caso) se concentraram nos anos 1550-1560, exatamente o período de pico desta perseguição – cerca de 80% dos processos. A comparação com a repressão dos mouriscos pelos tribunais espanhóis nos ajuda a situar com melhor precisão o grau de rigor da Inquisição Portuguesa na matéria.

Bartolomé Bennassar nos mostra que, no caso de Granada, entre 1573 e 1577, véspera da Guerra de Granada, apenas quatro mouriscos foram queimados entre 286 processados. No caso de Llerena ou Estremadura, entre 1589 e 1592, justamente o período em que o Santo Ofício tentou reduzir o bastião mourisco de Hornachos, apenas um mourisco foi relaxado entre 259 processados. Em Sevilha, no

^[87] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 10867.

contexto da expulsão geral (1609), nenhum mourisco foi queimado entre 1606 e 1612, embora 205 tenham sido processados.^[88]

No tribunal de Cuenca, mostra-nos Mercedes García-Arenal que 15 mouriscos foram relaxados ao braço secular no largo período entre 1515 e 1630, dentre 480 processados. Mas obviamente que a maioria das penas capitais se distribuiu pelos três períodos de pico desta repressão: o período de 1525-1529, no qual a onda antimourisca valenciana repercutiu em Cuenca; o período de 1569-1585, que refletiu a repercussão da guerra granadina e a chegada de Granada a Castela; o período imediatamente posterior à expulsão de 1609.^[89]

Na Galícia, segundo o estudo clássico de Jaime Contreras, nenhum mourisco foi relaxado ao braço secular no longo período entre 1560 e 1700, embora o Santo Ofício Galego tenha processado 79 mouriscos.^[90]

A ação mais rigorosa da Inquisição Espanhola contra os mouriscos parece ter ocorrido em Valência, como nos mostra Stephen Haliczzer. No período de maior perseguição aos mouriscos, entre 1585 e 1595, foram julgados 1063 casos, dos quais cerca de 30 mouriscos acabariam relaxados e quase 100 deles condenados às galés. Além disso, informa o autor que, somente no ano de 1583, 15 mouriscos de Almeria foram executados pela justiça secular, não por ordem da Inquisição, mas por terem apoiado a ação dos corsários argelinos em Xilxes, o que sem dúvida comprova a onda antimourisca que tantos autores apontaram para o caso valenciano.^[91]

Isto posto, ou a perseguição da Inquisição Portuguesa contra os mouriscos foi tão branda quanto à que prevaleceu na maioria dos tribunais espanhóis ou, pelo contrário, foi tão rigorosa quanto à de vários deles, com a óbvia exceção do tribunal valenciano, conside-

[88] BENNASSAR, Bartolomé. *La Inquisición o la pedagogía del miedo*. In: BENNASSAR, Bartolomé (org.). *La inquisición española*. Barcelona: Crítica, 1981, p. 106.

[89] GARCÍA-ARENAL, 1978, p. 22-23.

[90] CONTRERAS, Jaime. *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia, 1560-1700*. Madrid: Akal, 1982, p. 553.

[91] HALICZER, *op. cit.*, p. 405, 418 e 422.

rando os períodos de pico nas ações repressivas. Por outro lado, vale sublinhar que o aparentemente modesto número de oito mouriscos condenados à fogueira por seguirem a seita de Mafamede, sobretudo no tribunal de Lisboa, só fica atrás, em toda a história da Inquisição Portuguesa, dos relaxados por sodomia (cerca de 30) e das centenas de judaizantes. Considerando que a maioria dos sodomitas relaxados o foi no século XVII, vale dizer que foram os mouriscos acusados de islamismo que, no Quinhentos, forneceram o segundo grupo de hereges que mais sofreu a pena capital, embora muitíssimo abaixo dos judaizantes.^[92]

Seja como for, o quadro abaixo permite visualizar o tipo de sentença predominante aplicada aos mouriscos processados nos tribunais de Lisboa, Évora e Coimbra durante o século XVI, embora as causas conimbricenses não passem de duas. Afinal, por ser reduzida a população mourisca no norte português, o tribunal de Coimbra pouco tinha a fazer neste caso.

Quadro V – Penas aplicadas aos mouriscos acusados de erros de fé nos tribunais de Lisboa, Évora e Coimbra – século XVI

SENTENÇAS	LISBOA	ÉVORA	COIMBRA	TOTAIS	%
RELAXADOS	007	001	---	008	2,3
CÁRCERE	232	057	002	291	83,5
GALÉS	004	002	---	006	1,7
DEGREDO	001	002	---	003	0,9
AÇOITES	010	001	---	011	3,1
ESPIRITUAIS	---	004	---	004	1,1
ABSOLVIDOS	007	004	---	011	3,1
NÃO CONSTA	011	004	---	015	4,3
TOTAIS	272	075	002	349	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

^[92] VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 360.

Antes de tudo, convém esclarecer que os processos em que não constam sentenças são os que, por diversas razões, ficaram inconclusos. Nos quatro casos eborenses, os processos não foram concluídos por terem os réus falecido no cárcere sem que o tribunal se interessasse em dar continuidade à causa. No caso lisboeta, dois deles resultaram de morte no cárcere; dois por serem os réus escravos que estavam muito doentes e os inquisidores preferiram devolvê-los a seus senhores; quatro por terem se apresentado espontaneamente, sendo inquiridos, mas tendo suas causas subitamente suspensas; três de que constam somente o mandado de prisão, a própria prisão, o traslado das culpas e nada mais.^[93]

Quanto aos absolvidos, cerca de 3% dos réus de Lisboa e Évora, foram os que conseguiram sustentar sua inocência, através das contraditas, não havendo prova de justiça suficiente para condená-los a penas seculares. Nos sete casos de Lisboa, foram os réus obrigados, no entanto, a frequentar o Colégio da Doutrina da Fé para serem instruídos e a cumprir penitências espirituais.^[94]

Onze mouriscos ou cerca de 3% deles foram condenados aos açoites, ao que se poderia acrescentar quase todos os sentenciados às galés que, como era praxe, costumavam ser açoitados antes de seguirem para os trabalhos forçados. O mourisco sentenciado aos açoites em Évora o foi a 100 chibatadas, número bastante elevado que, se aplicado, deve tê-lo posto a sangrar, contrariando a fórmula *citra sanguinis effusionem*. Chamava-se Francisco Machado, escravo, acusado de crer em Mafoma e blasfemar contra Cristo e que, por isto, saiu em auto realizado em 1555, descalço, vela acesa na mão, desbarretado, barão ao pescoço e mordança.^[95] Entre os condenados pelo tribunal de Lisboa, figuraram mouriscos que induziam à fuga para a terra de mouros, vários por crenças islâmicas, um que, além de integrar

^[93] ANTT, *Inquisição de Évora*, processos n. 9198, 4432, 936 e 9823; *Inquisição de Lisboa*, processos n. 2254, 12995, 12061, 3556, 9528, 2863, 3179, 12829, 3932, 10815 e 10830.

^[94] *Idem*, *Inquisição de Évora*, processos n. 5003, 5336 e 8368; *Inquisição de Lisboa*, processos n. 11127, 10842, 10817 a e b, 9239, 3567 e 10949.

^[95] *Idem*, *Inquisição de Évora*, processo n. 6121.

a seita de Mafamede, era sodomita, outro que, além de tudo, ousou golpear com espada homens do meirinho que iam prender gente de suas relações. A todos eles o Santo Ofício houve por bem condenar aos açoites, dois deles flagelados no cárcere, a maioria nas ruas públicas da cidade, sendo que cinco deles tiveram sua “*via crucis*” determinada em detalhe: que fossem castigados em um domingo do cárcere do Santo Ofício até o cruzeiro da Igreja do Hospital de Todos os Santos.^[96]

Apenas seis réus, menos de 2% deles, foram sentenciados às galés, pena muito comum nos casos de sodomia, por exemplo. A maioria deles recebeu sentença por tempo variável de um a cinco anos, mas houve um mourisco sentenciado à rigorosíssima pena de dez anos de galés. Foi ele um tal João de Noronha, escravo mourisco do bispo de Portalegre, acusado de crer na seita de Mafamede e, ainda, de práticas *nefandas*. Saiu em auto de fé em 1580 e dali foi para as galés, de onde dificilmente regressou vivo.^[97]

A pena de degredo – derivado do verbo *degradar*, isto é, baixar de grau –, entendida aqui no sentido do desterro, praticamente não foi aplicada aos mouriscos, embora fosse comuníssima no caso de judaizantes, bígamos, sodomitas ou feiticeiras.^[98] Somente três réus, menos de 1% do total, foram a isto condenados, dois deles, os irmãos Graviel e Garcia Baxira, pela culpa de crenças islâmicas, culpas agravadas por terem resistido à prisão. Foram desterrados para as fronteiras de Elvas e seus arrabaldes.^[99]

Quanto ao cerca de 1% de mouriscos que no quadro figuram entre os condenados tão somente às penitências espirituais, incluindo muitas vezes a instrução na doutrina cristã, a cifra se refere aos que somente receberam tal pena, considerada a leveza de suas cul-

^[96] *Idem*, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 1636.

^[97] *Ibidem*, processo n. 8056.

^[98] PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do reino: a Inquisição Portuguesa e o degredo para o Brasil colônia*. Brasília: Universidade Nacional de Brasília, 2002.

^[99] ANTT, *Inquisição de Évora*, processos n. 3308 e 8052.

pas.^[100] No entanto, vale dizer que, com exceção dos relaxados e degredados, quase todos os demais foram obrigados a tais penas. Aliás, os processos envolvendo escravos permitem perceber, com clareza, o pouco caso que os senhores faziam da obrigação de prover a doutrinação de seus cativos. Não raro, os inquisidores instavam para que os senhores, ao receberem de volta seus escravos mouriscos penitenciados, zelassem pela instrução religiosa aos cativos, sob a ameaça de penas pecuniárias em favor de obras pias e do próprio tribunal do Santo Ofício. As condições para a doutrinação de mouriscos permaneceriam, porém, muito precárias no século XVI. Somente temos registro oficial de uma “casa de catecúmenos” para os mouriscos, no início do século XVII, situada na “rua do relógio de São Roque”, em Lisboa. Entretanto, esta casa, cujo regimento foi promulgado em 1608, e possivelmente a sua fundação datasse dos finais do século XVI, era especialmente dedicada à doutrinação de “mouriscos que vem de Berberia” para o reino.^[101]

A principal pena aplicada aos mouriscos condenados foi, de longe, a sentença de cárcere, a qual alcançou 291 mouriscos ou quase 85% dos casos. Nota-se o predomínio da sentença de cárcere e hábito penitencial a arbítrio dos inquisidores, ou seja, o tempo que lhes parecesse conveniente, sentença que alcançou 145 casos. Em seguida, vieram os condenados ao cárcere e hábito penitencial perpétuos, pena mais gravosa que atingiu 108 mouriscos. Enfim, em terceiro, 38 mouriscos foram condenados à pena mais leve de cárcere a arbítrio sem a obrigação de usarem o sambenito. A pena de cárcere, com ou sem hábito penitencial, não implicava, ao contrário do que alguns supõem, o encarceramento dos condenados em masmorras lúgubres, mas no confinamento deles em alguma cidade ou região, por

^[100] *Idem*, *Inquisição de Lisboa*, processos n. 6472, 3194, 10816 e 6623.

^[101] BIBLIOTECA NACIONAL DE LISBOA, *Regimento da Caza dos Cathecumenos desta Cidade de Lisboa feito por sua Magestade no anno de 1608*. Códice 1747; ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processos n. 9528 e 12293.

vezes num convento, mosteiro ou colégio de onde não poderiam sair sem autorização da Inquisição.

De todo modo, eram penas menos rigorosas do que se poderia supor à primeira vista. A mais rigorosa delas, a de cárcere e hábito penitencial perpétuos, parece que jamais foi cumprida *ipsis verbis* nos processos examinados. A maior parte dos mouriscos forros condenados, após um período em que permaneciam presos no Colégio da Doutrina da Fé – o que mal ultrapassava um ano – conseguiam a liberação por meio de petições feitas ao inquisidor-geral ou por decisão deste, visto estarem os réus bem doutrinados na fé. Eram então mandados cumprir o resto de sua pena no local (bairro, cidade) onde viviam antes de serem presos, o qual “lhes asynã por carcere”. Ficavam proibidos de sair deste local sem a autorização dos inquisidores, de falar aravia e de conversar com mouros ou “mouriscos maus cristãos”, além de terem de cumprir penitências espirituais mais frequentemente. Assim, teriam que confessar nas três páscoas do ano e nelas receber o santíssimo sacramento a conselho dos curas; ir às missas e pregações nos domingos e festas, observar jejuns cristãos, fazer romarias aos mosteiros, rezar o rosário de Nossa Senhora, trazendo o seu hábito penitencial sobre “toda vestidura” e fazer todos os demais atos de bom e católico cristão.

Na maior parte das vezes, os inquisidores exigiam que os réus condenados a este tipo de cárcere mandassem à Mesa do Santo Ofício uma “certidão” feita pelo cura de suas freguesias, atestando o cumprimento de suas penitências espirituais. Passados alguns meses, esses mouriscos faziam novas petições ao inquisidor-geral, pedindo que lhes fosse suspenso o cárcere e o hábito penitencial perpétuos, alegando geralmente serem pobres e necessitados e precisarem trabalhar fora do local de residência para proverem seu sustento, quando não o de sua família, e que o dito hábito os impedia de conseguir qualquer trabalho. Todas as petições deste tipo que examinamos resultaram na suspensão da pena, sendo o mourisco liberado do sam-

benito e “alevantado” o cárcere perpétuo. Mantinham-se, porém, as penitências espirituais, as proibições de falar a aravia, de manter a comunicação com mouros e mouriscos maus cristãos e a sua saída do reino sem a licença dos inquisidores.

Já os escravos condenados ao cárcere e hábito perpétuos permaneciam em regra somente três ou quatro meses no colégio da doutrina, após o que seus senhores solicitavam sua liberação ao inquisidor-geral, alegando necessitarem de seus serviços. Na quase totalidade dos casos tais petições foram deferidas pelo Conselho Geral, procedendo-se do mesmo modo que se procedia no caso dos mouriscos forros condenados à dita pena. Por outro lado, proibiam que seus senhores os vendessem para fora do reino sem a licença dos inquisidores, sob pena de perderem a dita quantia de venda para os cofres do Santo Ofício. Não obstante, até desta restrição os senhores buscavam livrar-se, solicitando suspensão total da pena sob a alegação de que eles mesmos precisavam sair dos locais de residência e teriam que levar seus cativos para seu serviço, “onde não podem bem ir com o dito habito”. Mais uma vez, os senhores logravam êxito, sendo enfim suspensos o cárcere e o hábito penitencial perpétuos que pesavam sobre seus mouriscos.^[102]

Do conjunto de mouriscos penitenciados, valeria a pena contrastar o número de homens e mulheres condenados às diversas penas, conforme quadro a seguir.

Quadro VI – Penas aplicadas aos mouriscos acusados de erros de fé no Santo Ofício Português segundo o sexo dos condenados – século XVI

SENTENÇAS	HOMENS	MULHERES	TOTAIS
RELAXADOS	008	---	008
CÁRCERE	173	118	291
GALÉS	006	---	006
DEGREDO	003	---	003

^[102] Cf., entre outros casos: ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processos n. 9234, 7565, 10826, 10854, 4031, 10824 e 9520.

AÇOITES	011	---	011
ESPIRITUAIS	003	001	004
ABSOLVIDOS	006	005	011
NÃO CONSTA	011	004	015
TOTAIS	221	128	349
%	63	37	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

Não é de admirar o expressivo predomínio de homens no total de mouriscos penitenciados pelo Santo Ofício (63%), não apenas porque eles predominavam no seio da população mourisca do reino, mas porque eram homens os que dirigiam no interior do criptoislamismo as principais cerimônias religiosas. Afinal, como se sabe, assim era no próprio Islão praticado em terras de mouros.

O que sobressai como matéria de reflexão é o número elevado de mulheres entre os condenados aos diversos tipos de cárcere – quase 40% –, índice que contribui decisivamente para elevar o percentual total de mulheres condenadas, considerando-se que nenhuma delas foi desterrada, nem muito menos açoitada ou condenada às galés. Além disso, vale acrescentar que os números de Évora pesam a favor das mulheres, pois ali elas superaram os homens entre os condenados pelo Santo Ofício: 45 contra 30. Em boa parte por causa dos números eborenses, o índice de mouriscas processadas alcança alguma estatura.

Explicar este dado não é tarefa fácil. Isabel Drumond Braga realça o papel da mulher mourisca na preservação de certas tradições islâmicas em terras portuguesas. Afirma, literalmente, que,

mal integrada no seio da sociedade cristã, a mulher mourisca ia mantendo a sua cultura muçulmana e realizando o seu papel de mãe e educadora dentro dos condicionalismos que se conhecem. O seu trabalho duplamente invisível (porque não é tido em conta e porque não deve ser feito à vista dos cristãos) manifesta-se também na transmissão dos

conhecimentos às gerações mais novas. Esses conhecimentos são sobretudo patentes ao nível da alimentação, dos pratos típicos, da cozinha na lei de Maomé.

A historiadora acrescenta mesmo que, no caso das forras, eram as mulheres que educavam os filhos, embora fosse deficiente o ensino religioso.^[103]

Em nossa pesquisa, de fato, não encontramos grandes evidências deste papel de transmissora da cultura islâmica que a historiadora atribui às mouriscas, exceto no tocante à culinária, como vimos no caso da taverneira Lianor Lopes e outros. Isto vale sobretudo para os documentos que mencionam a feitura do *cuscus*, *alfitete*, algumas sopas e outros pratos à base de carne de carneiro. Mas a maioria das mouriscas que vimos condenadas aos diversos tipos de cárcere o foram, quando casadas, por compartilharem de cerimônias em que despontavam seus maridos ou, noutros casos, por blasfemarem contra o catolicismo, por jurarem, como os homens, em honra de Mafo-ma, Allah ou santos islâmicos, ou por frequentarem festas criptoislâmicas nas quais os homens eram os principais protagonistas. No tocante ao ensino das novas gerações, os que mais se destacaram foram os poucos marabutos, como o cacis Duarte Fernandes, em Lisboa, um certo António Vaz, possível cacis nos Açores, e outro alfaqui de Elvas, Gonçalo Anes, sobre o qual há pouca informação. Além deles, vimos a plêiade de mouros de sinal que doutrinavam os jovens mouriscos e mouriscas, como Hamet, Maçude, Nacar, Abdalla, Sayde, Iça e outros, processados exatamente por tais dogmatizações.

Questões de gênero à parte, as sentenças do Santo Ofício contra os mouriscos somavam penas secundárias em relação ao castigo principal. Já observamos que, em quase todos os casos, exceto nos relaxados e desterrados, foram aplicadas penitências espirituais. Além

^[103] BRAGA, Isabel Maria Ribeiro Mendes Drumond. A mulher mourisca e a invisibilidade do seu trabalho no Portugal quinhentista. In: PALOMO, María Dolores Ramos; BALANZA, María Teresa Vera (coords.). *El trabajo de las mujeres: pasado y presente – Actas del Congreso Internacional del Seminario de Estudios Interdisciplinarios de la Mujer*. Málaga: Diputación Provincial, 1996, I, p. 86-87.

disso, em alguns raros processos, os inquisidores estabeleceram penas pecuniárias, a exemplo de dois mouriscos penitenciados em Lisboa, um dos quais multado com a elevada soma de 200 cruzados, e uma mourisca em Évora, que pagou mil réis ao Santo Ofício.^[104]

Mais importante, ainda, é considerar que, no caso dos mouriscos, o Santo Ofício procurou expô-los ao vexame da aplicação pública das sentenças. No caso de Lisboa, dos 252 réus que receberam sentença inquisitorial, nada menos do que 231 ou mais de 90% ouviram a sentença em lugares públicos. Regra geral, ouviram-na na Ribeira de Lisboa, no Hospital de Todos-os-Santos, atrás da Casa do Despacho da Inquisição. No caso de Évora, dos 64 mouriscos que ouviram sentença, cerca de 96% foram expostos publicamente em autos de fé.

Do conjunto dos réus examinados em nossa amostragem, nos casos de Lisboa e Évora, 299 condenados fizeram abjuração de seus erros, no mais das vezes publicamente, como vimos. Vale examinar o quadro abaixo.

Quadro VII – Abjurações a que foram sentenciados os mouriscos na Inquisição Portuguesa – século XVI

ABJURAÇÕES	LISBOA	ÉVORA	TOTAL	%
ABJURAÇÃO EM FORMA	216	056	272	91
ABJURAÇÃO DE VEEMENTE	018	004	022	7
ABJURAÇÃO DE LEVE	002	003	005	2
TOTAL DE ABJURAÇÕES	236	063	299	100

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos inquisitoriais das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora

Vale recordar, antes de tudo, o significado destas abjurações. *Abjuração em forma* era, segundo Elias Lipiner, “a forma pela qual o penitente declarado como herege confessava plenamente a sua heresia ou apostasia, jurando não mais cometer o pecado no futuro”. Implica

^[104] ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 19857; *Inquisição de Évora*, processo n. 3556.

a “confissão cabal do delito”. A *abjuração de levi*, por sua vez, era a fórmula pela qual os condenados por leves indícios ou por crimes pouco graves contra a fé renunciavam a seus erros. Enfim, a *abjuração de vehementi* era exigida dos que eram acusados por indícios veementes de erros gravíssimos contra a fé.^[105] Portanto, as duas últimas abjurações não implicavam na “confissão cabal do delito”.

No caso dos mouriscos que abjuraram, é absolutamente notável que a esmagadora maioria de mais de 90% tenha *abjurado em forma*, o que demonstra, em primeiro lugar, que, por alguma razão, nossos réus fizeram o que deles esperavam os inquisidores: confissões largas e atitudes contritas. Em segundo lugar, que seus erros não eram pequenos, nem que os indícios deles eram singelos. Noutras palavras, os mouriscos eram acusados de heresia – o criptoislamismo – à qual renunciavam de público. Tanto é que o índice de abjurações de *leve suspeita*, no polo oposto, alcançou o irrisório patamar de cerca de 2%. Isto porque nem os indícios contra eles eram pequenos, nem seus crimes eram de pouca gravidade. Um pouco mais alto, porém muito modesto, foi o índice dos que abjuraram de veemente suspeito na fé. A razão, como vimos, reside no fato de que poucos ousaram desafiar o inquisidor, mantendo-se negativos ou diminutos, sendo graves os indícios que contra eles havia no tribunal. E, por outro lado, a inquisição, apesar de possuir sérias denúncias contra estes, não conseguiu reunir com as suas “diligências” as provas de justiça suficientes para destruir seus argumentos de defesa.

Em resumo, a maioria dos mouriscos acabou cedendo ante as pressões inquisitoriais, admitindo seus erros contra a fé – o que só faz comprovar nossa hipótese central de que a maioria deles estava mesmo imersa no criptoislamismo. Neste sentido, não é exata – longe disso – a afirmação de Boucharb de que, descartados os raros casos em que os mouriscos foram absolvidos ou abjuraram de leve suspeita, a maioria dos marroquinos “fut condamné à l’abjuration de

[105] LIPINER, *op. cit.*, p. 14-16.

vehementi, à la prison perpétuelle et au port de l'habit infâmant”.^[106]

Em nossa amostragem, se é verdade que 87% dos condenados foi obrigada a usar o hábito, apenas 37% receberam pena de cárcere perpétuo, contra 63% condenados a cárcere a arbítrio, e simplesmente apenas 7% – vale sublinhar – abjuraram de veemente. Resulta incompreensível, ao nosso ver, que Boucharb tenha desprezado a *abjuração em forma* – feita por 91% dos mouriscos – na sua avaliação das abjurações realizadas nestas causas.

No tocante ao confisco de bens, pena complementar prevista nos crimes de heresia, embora somente oito mouriscos tenham sido relaxados à justiça secular, constatamos que o tribunal de Lisboa condenou, no século XVI, 35 mouriscos – 21 homens e 15 mulheres – ao “confisco de todos os bens para o Fisco e Câmara Real”, ao passo que o tribunal eborense condenou ao mesmo confisco 21 mouriscos – 10 homens e 11 mulheres –; sendo o total de mouriscos condenados ao confisco: 56 réus ou cerca de 16% dos condenados.

Aparentemente tais dados constituem um autêntico mistério, antes de tudo porque, como vimos no capítulo II, foram raríssimos os inventários de bens constantes nos processos examinados. Não passaram, precisamente, de apenas três inventários. As hipóteses que primeiramente aventamos para a ausência de inventários levaram em conta o fato de a Inquisição Portuguesa ser ainda muito jovem no meado do século XVI, ainda, o fato de a maioria dos réus mouriscos ser de escravos ou forros pobres. Mas, a bem da verdade, tais evidências longe estavam de resolver a questão, antes de tudo porque, independentemente da pobreza dos réus ou da juventude do Santo Ofício em Portugal, 16% dos réus tiveram o confisco registrado em suas sentenças.

A explicação deve ser buscada em domínio institucional mais específico. A bula *Cum ad nihil magis*, de 23 de maio de 1536, estabeleceu a Inquisição em Portugal e trouxe consigo a isenção da con-

^[106] BOUCHARB, 1987, II, p. 530.

fiscação de bens por um prazo de dez anos para os cristãos-novos, que eram o alvo do Santo Ofício, os quais passariam seus bens aos herdeiros diretos ou imediatos, “de tal modo porém que os bens dos condenados ao último suplicio, apenas por dez anos, igualmente a contar do dia da publicação das presentes”, não fossem

confiscados nem atribuídos ao fisco, mas aos seus mais próximos consanguíneos ou afins, que em tais bens deveriam suceder aos ditos condenados, se tivessem morrido cristãos. E se dos ditos consanguíneos ou afins alguns forem incapazes de suceder, passem aos outros que após estes deveriam suceder.^[107]

Assim, não é de admirar que as *Primeiras instruções* do infante D. Henrique para o funcionamento da Inquisição, em 1541, fossem omissas quanto ao confisco de bens.^[108]

Esta isenção seria prorrogada por mais um ano, através da Bula *Dudum cum nobis*, dada em 1546 pelo papa Paulo III.^[109] No ano seguinte, um Breve de Paulo III, o *Nupper postquam*, determinou uma vez mais que os bens dos cristãos-novos não poderiam ser confiscados por um prazo de dez anos, a contar de novembro de 1547.^[110] Este Breve seria acatado por D. João III, que o mandou publicar em 7 de junho de 1548.

O regimento da Inquisição Portuguesa de 1552 manteve, assim, a mesma omissão a respeito da pena de confisco.^[111] Contudo, António Borges Coelho, no seu estudo sobre a Inquisição de Évora, menciona, em plena década de isenção (1548-1558), a existência de um Alvará de D. João III, datado de 12 de dezembro de 1553, “que concedia ao Santo Ofício as fazendas dos hereges perdidas para a Coroa

[107] PEREIRA, 1984, p. 23-27.

[108] *Ibidem*, p. 43-47.

[109] *Ibidem*, p. 30-33.

[110] Tal decisão equivaliu, na prática, à anulação da decisão contida na Bula *Romanus Pontifex*, de julho de 1547, que fez cessar a isenção do confisco consagrada na legislação pontifícia anterior. Cf. PEREIRA, Isaías da Rosa (org.). *Documentos para a história da inquisição em Portugal*. Lisboa: Caritas Portuguesa, 1987. v. 1, p. 24.

[111] PEREIRA, 1984, p. 48-72.

por três anos somente, e isto a partir de 1 de janeiro de 1554”. O autor sublinha que o referido documento concedia “à inquisição as fazendas perdidas antes da feitura deste alvará”, o que contrariava aparentemente o perdão papal em vigor até 1558 e, ainda, entregava à Inquisição Portuguesa os bens perdidos para a Coroa de 1554 em diante e os demais perdidos anteriormente, os quais “não encontravam ou faziam por não encontrar herdeiros católicos”. De certa forma, tal Alvará buscava corrigir ou compensar os danos causados ao Erário pela isenção do confisco até então vigente. Acrescenta ainda o autor que estes bens “não deveriam ser tão poucos” em decorrência da fuga e da prisão de famílias inteiras, decerto referindo-se basicamente aos cristãos-novos de origem judaica.^[112]

Cessados os efeitos do Breve *Nupper postquam*, em 1558, D. Sebastião renovou por mais dez anos a isenção dos confiscos para os cristãos-novos, através de Alvará assinado pela rainha regente, D. Catarina, em 18 de março de 1559.^[113] Entretanto, em 14 de novembro de 1563, o cardeal D. Henrique, inquisidor-geral, assinou diploma determinando expressamente, ao juiz dos confiscos de Lisboa, o sequestro dos bens dos relaxados entre 1558 e 1568,^[114] o qual anulou, na prática, uma das disposições do Alvará de D. Sebastião em relação aos bens dos cristãos-novos relaxados, em especial a que estabelecia que “por falecimento” ficassem os bens “a seus herdeiros e sucessores cristãos”.

Assim, a primeira menção à pena de confisco somente iria aparecer, quanto à legislação do Santo Ofício, no regimento do Conselho Geral do Santo Ofício, de 1º de março de 1570, e no primeiro regimento dos juizes das confiscações, datado de 1572, quando não mais vigorava qualquer isenção para os bens dos condenados.^[115]

^[112] COELHO, 1987, v. 1, p. 79.

^[113] PEREIRA, 1987, p. 42-44.

^[114] BAIÃO, Antônio. Estudos sobre a Inquisição Portuguesa. *Boletim da Academia das Ciencias de Lisboa*, Lisboa, Classe de Letras, t. 13, 1959, p. 14.

^[115] *Ibidem*, p. 5-6; e PEREIRA, 1984, p. 84-91.

Mesmo assim, em 1577, D. Sebastião, interessado no apoio financeiro dos cristãos-novos para as suas guerras na África, concedeu uma Provisão, aprovada pelo papa Gregório XIII, através do Breve *Nuper per nos*, por meio da qual estes teriam nova isenção dos confiscos pelo prazo de dez anos. Tal Provisão acabaria sendo revogada pelo cardeal D. Henrique, já rei, em 1579, após o desastre de Alcácer-Quibir, medida confirmada pelo mesmo Gregório XIII no Breve *Exponi nobis*, de 6 de outubro do mesmo ano.^[116]

Portanto, partindo dessas considerações, é possível dizer que até 1568 os bens dos réus condenados passavam aos seus herdeiros católicos que nunca tivessem sido processados pelo Santo Ofício. Por sua vez, no período compreendido entre 1536-1556, em razão do Alvará de D. João III, todos os bens dos réus condenados que não encontravam ou faziam por não encontrar herdeiros católicos, passavam do Fisco e Câmara Real à Inquisição. E, entre 1558-1568, os bens dos relaxados, em virtude da decisão do cardeal D. Henrique de 1563, ficariam para o Fisco e Câmara Real. De todo modo, a partir de 1569, a confiscação de bens dos réus condenados não seria mais passada aos seus herdeiros católicos e sim para o Fisco e Câmara Real, com pequena interrupção entre 1577-1579.

É óbvio que todas estas determinações acerca do confisco de bens, seja a isenção da pena, seja o confisco em favor do Erário, se relacionavam fundamentalmente aos bens dos cristãos-novos de origem judaica, os principais alvos da Inquisição Portuguesa. Mas é perfeitamente presumível que tudo fosse extensivo a outros condenados e hereges, incluindo obviamente os nossos mouriscos – cristãos-novos de mouros –, de modo que se pode, assim, compreender a escassez de inventários nos processos examinados. Os processos tramitados e julgados nas fases de isenção de confisco não teriam razão para incluir inventários de bens que, no caso da condenação

^[116] PEREIRA, 1987, p. 60-65.

dos réus, passariam para seus herdeiros legais e não para o Fisco e Câmara Real.

Restaria, porém, explicar o caso dos 56 mouriscos que tiveram sentença com confisco de bens, mesmo nas fases em que vigia a isenção. Dos 56 mouriscos nesta situação, cujos bens foram confiscados pela Câmara e Fisco Real, 42 foram confiscados, ao menos no que consta de suas sentenças, na fase em que, grosso modo, apesar das idas e vindas da norma a este respeito, vigeu a isenção do confisco. Ou a isenção não se aplicava senão aos cristãos-novos de origem judaica – o que é muito difícil de sustentar – ou tais réus não tinham herdeiros católicos e, se os tinham, estavam eles inaptos por já terem sido penitenciados pelo Santo Ofício. Foi o caso, aliás, da maioria dos mouriscos casados sem filhos, pois em regra os cônjuges estavam ambos envolvidos com a heresia. Além disso, muitos eram solteiros, sem herdeiros, nem laços parentais definidos. Talvez por tal razão tenha sido decretada a confiscação dos bens destes mouriscos, sem herdeiros, para o Erário Régio, conforme o previsto na legislação.

Após 1568, a confiscação dos condenados em prol do Erário voltou a vigorar quase sem restrições, salvo no breve intervalo de 1577-1579, de sorte que os demais 14 réus confiscados, embora seus bens também não tenham sido inventariados, foram dessa forma penitenciados porque a pena de confisco havia se cristalizado na norma inquisitorial.

Mas a bem da verdade, considerando a ausência quase total de inventários nos processos e a pobreza absoluta da comunidade mourisca examinada, os confiscos de bens decretados nas sentenças não passaram de figura de retórica. Dos 56 mouriscos confiscados pelo Santo Ofício, a Câmara e o Fisco Real somente se apropriaram da ca-fua e do celeiro de Marta Fernandes “mil e quarenta reis”, talvez de seu pote de trigo, das galinhas e dos frangões. Joana de Souza, que tinha uma escrava e uma mula, além de arcas com pão e roupa de cama, pôde conservar tudo consigo, pois foi absolvida de suas culpas.

Lianor Lopes, a taverneira mais bem aquinhoadada, teve, como as duas acima, seus bens inventariados, mas acabaram ficando todos sob a custódia de sua filha. O Santo Ofício, neste ponto, não fez nenhuma fortuna com os bens dos mouriscos processados.

É o momento de encerrar o capítulo, cujo dossiê principal concentrou, em vários subtítulos, o tema da repressão dos mouriscos em Portugal. Neste sentido, só restaria tratar dos relaxados, que por vezes apareceram nesta pesquisa expressos em números ou índices, outras vezes como protagonistas de uma vida religiosa clandestina ou semiclandestina. Foram todos os oito, porém, homens que se obstinaram na crença islâmica e não se vergaram aos inquisidores, seja omitindo deles informações essenciais, seja reincidindo, como bons relapsos, no que os inquisidores chamavam de “maldita e péssima seita de Mafoma”. Alguns abusavam da *taqyya*, dissimulando suas culpas, admitindo-as em seguida, para, ato contínuo, revogá-las, irritando seus juízes e neles formando a convicção de que eram mesmo impenitentes, diminutos, negativos, fitos e incorrigíveis. Passemos, pois, à informação final, quase à moda de um necrológio.

No tribunal de Évora, somente um mourisco acabaria relaxado: Pedro Álvares, nascido em Campo de Azamor, de onde veio de certo como cativo, homem forro de 40 anos, casado com Brites Gonçalves, estalajadeiro, tinha seis filhos, foi preso em 1559, acusado de várias práticas *maométicas*, confessou algumas, negou todas, acabou relaxado em 2 de maio de 1560.^[117]

Em Lisboa foram sete que tiveram idêntica sorte.

Cristóvão Fernandes já era homem de 50 anos, nascido em Saffim, onde o haviam capturado em alguma cavalgada ou almogaveria, forro, ganhava a vida com um cavalo e uma besta, típico almocreve da Ribeira, morava na rua dos Cavides, no bairro do Marquês, não se sabe qual, casado com Antónia Rodrigues, mourisca como ele, prati-

^[117] ANTT, *Inquisição de Évora*, processo n. 8582.

cante incorrigível do criptoislamismo, pois nele foi relapso, preso em 1554, relaxado em 3 de março de 1555.^[118]

Fernão Salgado nascera em Campo da Duquela, no Marrocos, fora ali capturado, tornara-se forro, não se sabe que idade tinha, pois não a declarou, residia na vila de Santarém, ganhava sua vida à mariola, casado com a mourisca Catarina Fernandes, praticante contumaz do islamismo em segredo, preso como relapso em 1557 e relaxado em 15 de maio de 1558.^[119]

Lourenço não tinha nome de família, nem se sabe onde nascera, mas há indícios de que era turco, homem de 33 anos, pouco mais, pouco menos, cativo del rei D. João III, servindo nas galés de Sua Alteza, onde praticava o Islão juntamente com os mouros que ali serviam como escravos, centenas deles, preso como relapso em 1554, relaxado em 3 de março de 1555.^[120]

Bastião Quaresma viera do norte da África ao reino se converter, no tempo de D. Sebastião, por volta de 1577, e o rei o mandara ao Convento de São Roque, onde vivia às expensas do Erário. Era tido por alcaide em terras de mouros. Meteu-se com malta especializada em negociar fugas de mouriscos para suas terras – a Berberia moura –, grupo que incluía mouros, mouriscos e cristãos-velhos, renegados todos, para o que urdiram plano de embarcar em nau de cristãos abarrotada de pimenta e outras mercancias, para depois matar os cristãos com facas e jogá-los ao mar, operação que naufragou, sendo presos os delinquentes, primeiro no Limoeiro, depois no Santo Ofício, sendo o alcaide preso em 1577 e relaxado em 1578.^[121]

João Fernandes Calvo era mourisco de Granada, casado com Esperança Fernandes, mourisca também processada, mercador de seda, morador de Sevilha, sobrevivente das guerras de Alpujarras que tencionava fugir para a Berberia, junto com grupo de mouriscos

^[118] *Idem, Inquisição de Lisboa, processo n. 3590.*

^[119] *Ibidem, processo n. 2467.*

^[120] *Ibidem, processo n. 10712b.*

^[121] *Ibidem, processo n. 8346.*

espanhóis, o que não conseguiu, preso que foi no litoral português no último ano do Quinhentos, relaxado ao braço secular, como diminuto e fito, em 3 de março de 1603.^[122]

Salvador Soares nascera em Fez, veio como cativo para Lisboa, tornou-se forro e se casou com a mourisca Maria Vaz, ganhava a vida na estrebaria del rei, onde tratava da crina das mulas, e praticava obstinadamente o Islão – que a estrebaria del rei era lugar disso – e já contava com 65 anos quando foi preso, relapso, em 1562, e relaxado em 19 de maio de 1562.^[123]

Duarte Fernandes já o conhecemos muito bem, marabuto de Lisboa, forro e criado del rei, cativado em Safim, casado, dirigia o Islão na estrebaria real, lia cartas da África em aravia, sendo na verdade o principal herege da comunidade, conhecido entre os seus como Cide Abdalah, “senhor servo de Deus”, preso em 1553, quando tinha 45 anos, após intrigas envolvendo seu primo António de Abreu, mas não entregou nenhum de seus companheiros e ainda desafiou o inquisidor a matá-lo, se o quisesse, e por isso acabou seus dias relaxado ao braço secular em 3 de março de 1555.^[124] Impenitente, fito, dissimulado.

Anexo I – Lista dos mouriscos condenados por erros de fé na Inquisição Portuguesa – século XVI

A - Inquisição de Coimbra

- Antónia Vaz, presa em 1571, forra, solteira, 50 anos, não consta ofício, não abjura e cárcere a arbítrio para instrução na fé, processo nº 3864.
- Cristóvão Luís, preso em 1542, forro, solteiro, não consta idade, serviço agrícola, abjuração em forma com cárcere a arbítrio, processo nº 7557.

^[122] *Ibidem*, processo n. 9122.

^[123] *Ibidem*, processo n. 12392.

^[124] *Ibidem*, processo n. 6405.

B - Inquisição de Évora

- Afonso Anes, preso em 1559, forro, casado, 50 anos, estalajadeiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, confiscação de bens, processo nº 4250.
- Ana Fernandes de Melo, presa em 1559, forra, viúva, 60 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 6868.
- Antónia Fernandes, presa em 1559, forra, casada, 40 anos, padeira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 9385.
- Antónia Fernandes de Ataíde, presa em 1559, cativa, solteira, 45 anos, escrava de ganho (vendedora de pão), abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 2827.
- Antónia Guarra, presa em 1555, cativa, viúva, não consta idade, serviço agrícola, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 6258.
- António da Silva, preso em 1560, forro, casado, 60 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 11468.
- António de Túnis, preso em 1557, cativo, solteiro, 40 anos, serviço agrícola, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 6085.
- António Fernandes, preso em 1559, forro, casado, 50 anos, serviçal do cônego da Sé de Évora, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 11323.
- Brites Fernandes, presa em 1558, cativa, não consta estado civil, 47 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 8383.
- Brites Mendes, presa em 1555, forra, solteira, 60 anos, serviço doméstico “de casa em casa”, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 8617.
- Brites Morgada, presa em 1561, forra, solteira, 55 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 11466.

- Catarina Cardoso, presa em 1559, forra, casada, 50 anos, lavadeira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 8055.
- Catarina Lopes, presa em 1556, cativa, casada, não consta idade, escrava de ganho (vendedora de leite), abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 8203.
- Catarina Taborda, presa em 1555, forra, viúva, 50 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere a arbítrio, processo nº 11554.
- Catarina Vaz, presa em 1553, forra, casada, não consta idade, não consta ofício, penas espirituais e pecuniária, processo nº 4633.
- Constantino Mascarenhas, apresentação em 1588, cativo, solteiro, 35 anos, não consta ofício, abjuração de veemente suspeito na fé, processo nº 7717.
- Cristóvão Mendes, preso em 1560, cativo, casado, 60 anos, estribeiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 7960.
- Diogo Afonso, preso em 1545, cativo, não consta estado civil, 27 anos, não consta ofício, reconciliado e oferecimento de sacrifícios religiosos por sua alma, processo nº 9198.
- Diogo Roxo, preso em 1562, forro, casado, não consta idade, não consta ofício, absolvido, processo nº 5003.
- Fernão Pinto, preso em 1559, forro, casado, 50 anos, açacal, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, confiscação de bens, processo nº 7472.
- Filipa Gomes, presa em 1559, forra, solteira, 50 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 8439.
- Filipa Mendes, presa em 1545, forra, viúva, 80 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 8433.
- Francisco de Sousa, preso em 1559, forro, casado, 64 anos, almocreve, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 5002.
- Francisco Dias, preso em 1558, forro, casado, 55 anos, almocreve, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, confiscação de bens, processo nº 5174.
- Francisco Fernandes, preso em 1560, forro, viúvo, 55 anos, hortelão, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 9638.

- Francisco Ferreira, preso em 1561, forro, viúvo, 60 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 1474.
- Francisco Machado, preso em 1554, cativo, solteiro, 22 anos, não consta ofício, abjuração de veemente suspeito na fé com cárcere a arbítrio, açoites e galés, processo nº 6121.
- Garcia Baxira, preso em 1544, forro, solteiro, não consta idade, não consta ofício, degradado das cidades de Évora e Elvas e seus arrabaldes, processo nº 3308.
- Gracia Fernandes, presa em 1559, forra, casada, 50 anos, lavadeira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 10537.
- Gracia Fernandes, presa em 1560, forra, viúva, 50 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 2618.
- Gracia Rodrigues, presa em 1560, forra, casada, 50 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 5006.
- Graviel Baxira, preso em 1543, forro, solteiro, 30 anos, curtidor de couro, degradado das cidades de Évora e Elvas e seus arrabaldes, processo nº 8052.
- Guiomar da Silva, presa em 1560, forra, casada, 60 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 7917.
- Guiomar Rodrigues Fragoso, presa em 1559, forra, solteira, 65 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 4498.
- Helena Vaz, presa em 1560, forra, solteira, 60 anos, regateira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 1265.
- Henrique Colaço, preso em 1557, forro, casado, 45 anos, almocreve, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, confiscação de bens, processo nº 5245.
- Inês Lourenço, presa em 1560, cativa, casada, não consta idade, não consta ofício, reconciliada e oferecimento de sacrifícios religiosos por sua alma, processo nº 936.

- Isabel Corrêa, presa em 1557, forra, casada, 50 anos, lavadeira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 6736.
- Isabel Fernandes, presa em 1557, forra, casada, 45 anos, lavadeira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, confiscação de bens, processo nº 8614.
- Isabel Fernandes de Almada, presa em 1561, forra, solteira, 60 anos, lavadeira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 6080.
- Isabel Gomes, presa em 1559, forra, casada, 50 anos, vendedora de água da prata, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 4174.
- Isabel Pegada, presa em 1556, forra, não consta estado civil, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 5155.
- Isabel Rodrigues de Mendonça, presa em 1559, cativa, casada, 45 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere a arbítrio e sem hábito penitencial, processo nº 5239.
- Jerónima, presa em 1565, cativa, solteira, 20 anos, não consta ofício, abjuração em forma sem cárcere e hábito penitencial, processo nº 183.
- Jerónimo Corrêa, preso em 1559, forro, casado, 50 anos, negociador, abjuração de leve suspeito na fé, processo nº 6847.
- Joana Caldeira, presa em 1560, forra, casada, 50 anos, serviço agrícola, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 3038.
- Joana de Sousa, presa em 1566, forra, casada, 40 anos, serviço doméstico, absolvida, processo nº 5336.
- João, preso em 1579, forro, solteiro, 22 anos, serviçal dos padres do Colégio do Espírito Santo da Companhia de Jesus de Évora, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 7643.
- Jorge Camelo, preso em 1559, forro, casado, 60 anos, almocreve, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, confiscação de bens, processo nº 6350.
- João Canno, preso em 1548, forro, casado, 55 anos, calceteiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, confiscação de bens, processo nº 7853.

- João da Silva, preso em 1560, forro, casado, 50 anos, músico, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 4648.
- João de Noronha, preso em 1579, cativo, solteiro, 40 anos, serviçal do bispo de Portalegre, galês, processo nº 8056.
- João Fernandes, preso em 1558, forro, casado, 70 anos, almocreve, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, confiscação de bens, processo nº 5203.
- João Rodrigues, preso em 1560, cativo, não consta estado civil, 60 anos, estribeiro, abjuração de leve suspeito na fé, processo nº 8623.
- João Rodrigues, preso em 1561, forro, não consta estado civil, 55 anos, não consta ofício, reconciliado e oferecimento de sacrifícios religiosos por sua alma, processo nº 9823.
- Lianor de Melo, presa em 1559, forra, casada, 20 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 6462.
- Lianor Tarrinha, presa em 1561, forra, casada, 30 anos, não consta ofício, absolvida, processo nº 8368.
- Luísa Fernandes, presa em 1559, forra, casada, 28 anos, não consta ofício, abjuração de veemente suspeita na fé com cárcere a arbítrio, processo nº 8110.
- Luísa Fernandes, presa em 1567, forra, casada, 80 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 7179.
- Luzia, presa em 1558, cativa, não consta estado civil, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 10769.
- Margarida da Silva, presa em 1557, forra, casada, 60 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 11313.
- Maria da Gama, presa em 1561, cativa, solteira, 60 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 5462.
- Maria Fangureira, presa em 1560, cativa, solteira, 45 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 9765.

- Marta Fernandes de alcunha “das beatas”, presa em 1559, forra, solteira, 50 anos, não consta ofício, reconciliada e oferecimento de sacrifícios religiosos por sua alma, processo nº 4432.
- Maria Gomes, presa em 1560, forra, solteira, 55 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 9177.
- Maria Lopes, presa em 1556, forra, casada, 57 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 8652.
- Maria Lopes, presa em 1559, forra, casada, 50 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 9092.
- Maria Madeira, presa em 1557, forra, casada, não consta idade, não consta ofício, absolvida, processo nº 9288.
- Maria Madeira, presa em 1560, forra, casada, não consta idade, não consta ofício, abjuração de veemente suspeita na fé com cárcere a arbítrio, processo nº 10439.
- Maria Mendes, presa em 1560, forra, casada, 55 anos, lavadeira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 10824,
- Maria Nunes, presa em 1559, forra, viúva, 50 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 5179.
- Pedro Álvares, preso em 1559, forro, casado, 40 anos, estalajadeiro, relaxado à justiça secular, confiscação de bens, processo nº 8582.
- Pero del Rio, preso em 1561, forro, casado, 55 anos, não consta ofício, abjuração de leve suspeito na fé, processo nº 6455.
- Rodrigo Álvares, preso em 1555, cativo, solteiro, 55 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 8062.
- Rodrigo Anes, preso em 1560, forro, solteiro, 50 anos, almocreve, abjuração em forma sem cárcere e hábito penitencial, processo nº 8646.

C - Inquisição de Lisboa

- Afonso de Veneza, preso em 1565, cativo, solteiro, 40 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere a arbítrio e sem hábito penitencial, processo nº 3984.

- Afonso Fernandes, preso em 1554, forro, viúvo, 60 anos, arrendatário, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, confiscação de bens, processo nº 7457.
- Afonso Manuel, preso em 1575, forro, solteiro, não consta idade, soldado da armada, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, galés, confiscação de bens, processo nº 4043.
- Alcaide Bastião Quaresma, preso em 1577, forro, solteiro, 30 anos, não consta ofício, relaxado à justiça secular, confiscação de bens, processo nº 8346.
- Álvaro António, preso em 1542, forro, casado, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 4169.
- Álvaro Carvalho, apresentação em 1562, cativo, casado, 26 anos, estribeiro, abjuração em forma sem cárcere e hábito penitencial, processo nº 193.
- Álvaro de Carvalho, preso em 1554, forro, casado, 30 anos, alcatifeiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 4118.
- Álvaro Fernandes de Luna, preso em 1600, forro, viúvo, 42 anos, pedreiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 4128.
- Ana Barbosa, presa em 1558, forra, casada, 16 anos, escamadeira e salga-deira de pescado, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 11129.
- Ana de Melo, presa em 1557, forra, casada, não consta idade, lavadeira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 11128.
- Ana de Valença, presa em 1583, forra, casada, 26 anos, serviço doméstico na casa do “alcaide Cid Albecarim”, absolvida, processo nº 11127.
- André, apresentação em 1564, cativo, solteiro, 27 anos, escravo de ganho (barqueiro), abjuração de veemente suspeito na fé, processo nº 1047.
- Archiles, preso em 1564, cativo, solteiro, 26 anos, serviçal de fidalgo, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 10921.
- Antónia, presa em 1566, cativa, solteira, 30 anos, não consta ofício, abjuração de leve suspeita na fé com cárcere a arbítrio, processo nº 6731.
- Antónia da Silva, presa em 1556, forra, solteira, 58 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 6754.

- Antónia de Mendonça, apresentação em 1555, forra, casada, 60 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 6729.
- Antónia Fernandes, presa em 1556, forra, casada, 56 anos, escamadeira e salgadeira de pescado, abjuração em forma com cárcere a arbítrio e sem hábito penitencial, processo nº 6743.
- Antónia Gonçalves, presa em 1556, forra, casada, 50 anos, escamadeira e salgadeira de pescado, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 6762.
- Antónia Roboa, presa em 1556, forra, solteira, 60 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 6753.
- Antónia Rodrigues, presa em 1556, forra, casada, 60 anos, lavadeira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 6728.
- António, preso em 1554, cativo, solteiro, 30 anos, estribeiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 10859.
- António, preso em 1555, cativo, solteiro, não consta idade, pescador, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 10824.
- António, preso em 1555, cativo, solteiro, 30 anos, não consta ofício, abjuração de veemente suspeito na fé com cárcere a arbítrio e açoites, processo nº 10827.
- António, preso em 1557, cativo, solteiro, 20 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 10855.
- António, preso em 1560, cativo, solteiro, 26 anos, estribeiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 10843.
- António, preso em 1560, cativo, solteiro, 40 anos, cozinheiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 10856.
- António, preso em 1561, cativo, solteiro, 30 anos, serviçal de fidalgo, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 10821.
- António, preso em 1561, cativo, solteiro, 35 anos, estribeiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 10858.
- António, preso em 1562, cativo, solteiro, 25 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 10823.
- António, preso em 1564, cativo, solteiro, 30 anos, almocreve, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 10845.

- António, preso em 1564, cativo, solteiro, 35 anos, serviçal de fidalgo, abjuração de veemente suspeito na fé com cárcere a arbítrio, processo nº 10846.
- António, apresentação em 1565, cativo, solteiro, 18 anos, não consta ofício, abjuração de veemente suspeito na fé com cárcere a arbítrio, processo nº 10834.
- António, preso em 1566, cativo, solteiro, não consta idade, não consta ofício, abjuração de veemente suspeito na fé com cárcere a arbítrio, processo nº 10862.
- António, preso em 1566, cativo, solteiro, 30 anos, não consta ofício, abjuração de veemente suspeito na fé com cárcere a arbítrio, processo nº 10870.
- António, apresentação em 1577, cativo, solteiro, 31 anos, não consta ofício, não consta sentença, processo nº 10815.
- António, apresentação em 1583, forro, solteiro, 31 anos, serviçal do bispo das cidades de Ceuta e Tânger, instrução na fé, processo nº 10816.
- António Alberto, preso em 1554, forro, casado, 40 anos, taverneiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, pena pecuniária, processo nº 10837.
- António Álvares, preso em 1543, forro, casado, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 10833.
- António Botelho, apresentação em 1570, cativo, solteiro, 70 anos, serviçal de fidalgo, abjuração em forma, processo nº 10863.
- António Carvalho, preso em 1554, forro, solteiro, 28 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 10820.
- António da Graça, preso em 1562, forro, solteiro, 25 anos, serviçal de fidalgo, abjuração em forma com cárcere a arbítrio e sem hábito penitencial, processo nº 10839.
- António de Abreu, preso em 1554, forro, casado, 51 anos, estribeiro, absolvido, processo nº 10817.
- António de Abreu, preso em 1557, forro, casado, 55 anos, estribeiro, abjuração de veemente suspeito na fé com cárcere a arbítrio, processo nº 10867.
- António de Almeida, preso em 1554, cativo, casado, 69 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 10826.

- António de Ataíde, preso em 1556, forro, casado, não consta idade, criado, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, açoites, processo nº 10860.
- António de Cabedo, preso em 1556, forro, casado, 51 anos, mariola, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 10849.
- António de Faria, preso em 1556, forro, casado, 51 anos, músico, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 10831.
- António de Jesus, apresentação em 1563, cativo, solteiro, 28 anos, serviçal de fidalgo, abjuração em forma sem cárcere e hábito penitencial, processo nº 10835.
- António de Sande, preso em 1541, cativo, solteiro, não consta idade, não consta ofício, abjuração de veemente suspeito na fé e mordaza na boca, processo nº 10829.
- António de Sousa, preso em 1554, cativo, solteiro, 23 anos, serviçal de fidalgo, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 10854.
- António Fernandes, preso em 1541, cativo, casado, não consta idade, não consta ofício, não consta sentença, processo nº 10830.
- António Fernandes, preso em 1541, forro, casado, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 10866.
- António Fernandes, preso em 1550, forro, casado, 47 anos, mariola, açoites, processo nº 1636.
- António Fernandes, preso em 1553, cativo, solteiro, não consta idade, estribeiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 10832.
- António Fernandes, preso em 1553, forro, casado, 50 anos, almocreve, absolvido, processo nº 10842.
- António Fernandes, preso em 1554, forro, casado, 50 anos, mariola, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 10864.
- António Gil, preso em 1543, forro, casado, não consta idade, negociador, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 10836.
- António Madeira, preso em 1552, cativo, solteiro, 45 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 10851a.

- António Mendes, preso em 1562, cativo, solteiro, 51 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 10851b.
- António Raposo, preso em 1543, cativo, solteiro, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 7811.
- António Vaz, preso em 1555, forro, casado, 65 anos, mariola, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 10857.
- Baltasar, preso em 1557, cativo, solteiro, 40 anos, cozinheiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 5085.
- Baltasar Gomes, preso em 1557, cativo, solteiro, 20 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 4370.
- Barbosa, presa em 1543, forra, solteira, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 9432.
- Bastião, preso em 1553, cativo, solteiro, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 12047.
- Bastião, preso em 1553, cativo, solteiro, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 12086.
- Bastião, preso em 1564, cativo, solteiro, 35 anos, serviçal de fidalgo, abjuração de veemente suspeito na fé com cárcere a arbítrio, processo nº 12052.
- Bastião de Moura, preso em 1555, cativo, solteiro, 50 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 12042.
- Bastião Henriques, preso em 1577, forro, casado, 32 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 12084.
- Bernaldo da Trindade, preso em 1562, forro, casado, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 5152.
- Bernaldo do Couto, preso em 1557, forro, casado, não consta idade, músico, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 5153.

- Bertolameu Forjam, preso em 1556, forro, solteiro, 45 anos, negociador, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 12459.
- Breatiz Fernandes, presa em 1556, forra, casada, 50 anos, escamadeira e salgadeira de pescado, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, confiscação de bens, processo nº 565.
- Breatiz Fernandes, presa em 1556, forra, casada, 50 anos, lavadeira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 1104.
- Breatiz Piriz, presa em 1561, cativa, casada, 50 anos, serviço doméstico, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 6424.
- Breatiz Vaz, apresentação em 1556, forra, viúva, 65 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere a arbítrio e sem hábito penitencial, processo nº 568.
- Breatiz Vieira, presa em 1556, forra, casada, 40 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 6449.
- Briolanja de Mendonça, presa em 1556, forra, solteira, 50 anos, lavadeira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 9431.
- Catarina, presa em 1543, forra, solteira, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 3550.
- Catarina Afonso, presa em 1555, cativa, solteira, 45 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 3565.
- Catarina Caldeira, presa em 1558, forra, casada, 60 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 3552.
- Catarina da Silva, presa em 1556, cativa, casada, 46 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 2970.
- Catarina de Aguiar, presa em 1556, cativa, solteira, 30 anos, serviço doméstico, pena pecuniária, processo nº 3556.
- Catarina de Eça, presa em 1554, forra, casada, 26 anos, alcatifeira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 3568.

- Catarina do Couto, presa em 1541, forra, solteira, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 3555.
- Catarina do Porto, presa em 1557, forra, casada, 60 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 2967.
- Catarina Fernandes, presa em 1556, forra, casada, 60 anos, escamadeira e salgadeira de pescado, abjuração em forma com cárcere e hábito perpétuos, processo nº 3577.
- Catarina Fernandes, presa em 1558, forra, solteira, 70 anos, regateira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 3551.
- Catarina Garcia, presa em 1582, cativa, viúva, 60 anos, não consta ofício, absolvida, processo nº 3567.
- Catarina Gomes, presa em 1559, forra, solteira, 50 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 3564.
- Catarina Mendes, presa em 1543, forra, solteira, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 3578.
- Catarina Velha, presa em 1556, cativa, solteira, 65 anos, serviço doméstico, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 3575.
- Constança de Córdova, presa em 1600, forra, solteira, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 13158.
- Cosme Gonçalves, preso em 1554, forro, casado, 30 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 4184.
- Cristóvão, apresentação em 1560, cativo, solteiro, 41 anos, barqueiro, não consta sentença, processo nº 3591.
- Cristóvão, preso em 1561, cativo, solteiro, 30 anos, criado, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 3530.
- Cristóvão Fernandes, preso em 1554, forro, casado, 50 anos, almocreve, relaxado à justiça secular, confiscação de bens, processo nº 3590.
- D. Alberto, preso em 1590, forro, casado, 50 anos, não consta ofício, instrução religiosa, processo nº 6623.

- Diogo Álvares, preso em 1541, cativo, casado, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 263.
- Diogo Coutinho, preso em 1562, cativo, solteiro, 40 anos, criado, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 260.
- Diogo da Silveira, preso em 1557, forro, casado, 40 anos, serviçal de fidalgo, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 264.
- Diogo de Abrantes, preso em 1542, forro, solteiro, não consta idade, estribeiro, abjuração de veemente suspeito na fé, processo nº 3206.
- Diogo de Melo, preso em 1543, forro, casado, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 259.
- Diogo de Miranda, preso em 1554, forro, solteiro, 43 anos, estribeiro, absolvido, processo nº 10817.
- Diogo de Sousa, preso em 1543, forro, casado, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 3213.
- Diogo Fernandes, preso em 1555, cativo, solteiro, 29 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 10502.
- Diogo Fernandes, preso em 1556, cativo, casado, 60 anos, serviçal de fidalgo, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 12194.
- Diogo Fernandes, preso em 1556, forro, casado, 60 anos, mariola, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 12383.
- Diogo Rodrigues, preso em 1553, forro, casado, 61 anos, taverneiro, abjuração de veemente suspeito na fé e galés, processo nº 12720.
- Domingos, preso em 1552, cativo, solteiro, 52 anos, serviçal, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 5831.
- Domingos, preso em 1556, cativo, solteiro, não consta idade, saboeiro, não consta sentença, processo nº 12995.
- Duarte da Costa, apresentação em 1563, cativo, solteiro, 27 anos, não consta ofício, abjuração em forma sem cárcere e hábito penitencial, processo nº 12589.

- Duarte Fernandes, preso em 1553, forro, casado, 45 anos, criado, relaxado à justiça secular, confiscação de bens, processo nº 6405.
- Esperança Fernandes, presa em 1600, forra, casada, 40 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, confiscação de bens, processo nº 4653a.
- Esperança Fernandes, presa em 1600, forra, não consta estado civil, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 4653b.
- Estevão, preso em 1564, cativo, solteiro, 27 anos, estribeiro, abjuração de veemente suspeito na fé com cárcere a arbítrio, processo nº 531.
- Felipa, presa em 1556, cativa, solteira, 51 anos, serviço doméstico, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 7245.
- Felipa Lopes, presa em 1554, forra, casada, 50 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, confiscação de bens, processo nº 7246.
- Felipe, preso em 1557, forro, solteiro, 20 anos, serviçal de fidalgo, abjuração em forma com cárcere a arbítrio e galés, processo nº 12108.
- Fernando, preso em 1550, cativo, solteiro, 45 anos, escravo de ganho (mariola), açoites, processo nº 1636.
- Fernando do Couto, preso em 1550, forro, casado, 46 anos, mariola, açoites, processo nº 1636.
- Fernão de Mendonça, preso em 1600, forro, casado, 40 anos, mercador, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, confiscação de bens, processo nº 12095.
- Fernão Salgado, preso em 1557, forro, casado, 61 anos, mariola, relaxado à justiça secular, confiscação de bens, processo nº 2467.
- Filipe de Brito, preso em 1579, forro, casado, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito a arbítrio, processo nº 12109.
- Francisca Fernandes, presa em 1543, forra, casada, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 12692.
- Francisca Fernandes, presa em 1556, forra, solteira, 70 anos, regateira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 12689.

- Francisca Lopes, presa em 1552, forra, viúva, não consta idade, lavadeira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, confiscação de bens, processo nº 12690.
- Francisca Luís, presa em 1543, forra, solteira, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 12691.
- Francisco, preso em 1553, cativo, solteiro, 25 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 4031.
- Francisco, preso em 1554, cativo, solteiro, 54 anos, pescador, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 7565.
- Francisco, preso em 1560, cativo, solteiro, 30 anos, criado, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 4029.
- Francisco, preso em 1582, cativo, solteiro, 15 anos, não consta ofício, abjuração em forma sem cárcere e hábito penitencial, processo nº 7562.
- Francisco Carvalho, preso em 1555, forro, solteiro, não consta idade, estribeiro, não consta sentença, processo nº 2254.
- Francisco de Barros, preso em 1563, forro, solteiro, não consta idade, estribeiro, abjuração em forma com cárcere a arbítrio sem hábito penitencial, processo nº 2240.
- Francisco de Torres, preso em 1554, forro, casado, 35 anos, criado, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 172.
- Francisco Duarte, preso em 1564, cativo, solteiro, 40 anos, estribeiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 2255.
- Francisco Fernandes, apresentação em 1555, forro, casado, 60 anos, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 2570.
- Francisco Gonçalves, preso em 1556, forro, casado, 60 anos, mariola, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 7560.
- Francisco Gonçalves, preso em 1557, forro, solteiro, 20 anos, serviçal de fidalgo, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 4026.
- Francisco Gusmão, preso em 1554, forro, casado, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 9681.
- Francisco Lopes, preso em 1554, forro, casado, 50 anos, mariola, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 2263.

- Francisco Machado, preso em 1558, forro, casado, 70 anos, serviço agrícola, abjuração em forma com cárcere e hábito a arbítrio, processo nº 2257.
- Francisco Vaz, preso em 1543, forro, solteiro, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito perpétuos, processo nº 2242.
- Gaspar, preso em 1555, cativo, solteiro, 40 anos, cozinheiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 2939.
- Gaspar, apresentação em 1562, cativo, solteiro, 18 anos, criado, não consta sentença, processo nº 12829.
- Gaspar, preso em 1563, cativo, solteiro, 33 anos, serviço agrícola, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 2947.
- Gaspar, preso em 1563, cativo, solteiro, 30 anos, estribeiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 12827.
- Gaspar, apresentação em 1564, cativo, solteiro, 20 anos, criado, abjuração de veemente suspeito na fé com cárcere a arbítrio, processo nº 2984.
- Gaspar Corrêa, preso em 1555, cativo, solteiro, 25 anos, estribeiro, abjuração de veemente suspeito na fé com cárcere a arbítrio, processo nº 2945.
- Gonçalo, preso em 1556, cativo, solteiro, 60 anos, estribeiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 12487.
- Guiomar da Cunha, apresentação em 1555, cativa, solteira, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere a arbítrio e sem hábito penitencial, processo nº 6533.
- Henrique Luís, preso em 1554, forro, solteiro, 37 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 10379.
- Inês Lopes, presa em 1600, forra, casada, 19 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 3823.
- Inês Machada, presa em 1557, forra, solteira, 60 anos, regateira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 4116.
- Isabel Afonso, presa em 1556, cativa, solteira, 70 anos, serviço doméstico, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 9278.
- Isabel de Campos, presa em 1541, forra, viúva, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 9281.

- Isabel de Crasto, presa em 1558, forra, casada, não consta idade, escamadeira e salgadeira de pescado, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 9280.
- Isabel de Mendonça, presa em 1558, cativa, solteira, 50 anos, serviço doméstico, abjuração de veemente suspeita na fé com cárcere a arbítrio, processo nº 9310.
- Isabel de Sousa, presa em 1543, forra, casada, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 9285.
- Isabel Fernandes, presa em 1556, forra, casada, 24 anos, escamadeira e salgadeira de pescado, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 6762.
- Isabel Fernandes, presa em 1587, forra, viúva, 37 anos, não consta ofício, abjuração de veemente suspeita na fé com cárcere e arbítrio, processo nº 9286.
- Isabel Ferreira, presa em 1600, forra, casada, 40 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 9205.
- Isabel Gomes, presa em 1543, forra, solteira, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 9279.
- Jerónimo Gonçalves, preso em 1542, cativo, viúvo, não consta idade, criado, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 15795.
- Joana, presa em 1543, cativa, solteira, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito perpétuos, processo nº 9913.
- Joana Fernandes, presa em 1556, forra, casada, não consta idade, escamadeira e salgadeira de pescado, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 568.
- Joana Fernandes, presa em 1556, forra, casada, 55 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 9909.
- Joane, preso em 1556, forro, não consta estado civil, 50 anos, estribeiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 1592.

- Joane da Fonseca, preso em 1562, cativo, solteiro, 40 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 8501.
- Joane de Perolonga, preso em 1562, cativo, solteiro, 30 anos, estribeiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 1623.
- Joane Periz, preso em 1564, cativo, solteiro, 30 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 6416.
- João Baptista, preso em 1562, cativo, solteiro, 25 anos, serviçal de fidalgo, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 9515.
- João Baptista, apresentação em 1563, cativo, solteiro, 28 anos, não consta ofício, abjuração em forma sem cárcere e hábito penitencial, processo nº 3388.
- João Baptista, apresentação em 1592, forro, casado, não consta idade, não consta ofício, instrução religiosa, processo nº 9528.
- João Barreto, preso em 1554, forro, solteiro, 24 anos, mariola, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 12639.
- João Coelho, preso em 1562, cativo, solteiro, 30 anos, serviçal de fidalgo, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 9519.
- João de Abranches, preso em 1563, cativo, solteiro, 37 anos, serviçal de fidalgo, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 4098.
- João de Medina, preso em 1562, forro, solteiro, 40 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 9512.
- João de Melo, preso em 1554, forro, solteiro, 30 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 1606.
- João de Sousa, preso em 1554, forro, casado, 26 anos, músico, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 12626.
- João de Sousa, preso em 1562, cativo, solteiro, 30 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 1626.

- João Dias, preso em 1564, cativo, solteiro, 35 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito a arbítrio, processo nº 1620.
- João Drago, preso em 1555, cativo, solteiro, 55 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 9520.
- João Fernandes, preso em 1554, forro, casado, 54 anos, mariola, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, confiscação de bens, processo nº 5488.
- João Fernandes, preso em 1554, forro, casado, 60 anos, mariola, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, açoites, confiscação de bens, processo nº 8425.
- João Fernandes, apresentação em 1556, forro, casado, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma sem cárcere e hábito penitencial, processo nº 1585.
- João Fernandes Calvo, preso em 1600, forro, casado, 42 anos, mercador, relaxado à justiça secular, confiscação de bens, processo nº 9122.
- João Garcia, preso em 1556, cativo, casado, 37 anos, alfaiate, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 1588.
- João Gomes, preso em 1562, cativo, solteiro, 30 anos, serviçal de fidalgo, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 9507.
- João Gonçalves, preso em 1553, forro, casado, 70 anos, almocreve, abjuração em forma com cárcere e hábito a arbítrio, confiscação de bens, processo 6787.
- João Lourenço, preso em 1550, forro, casado, 40 anos, mariola, açoites, processo nº 1636.
- João Nunes, preso em 1555, forro, casado, 27 anos, estribeiro, abjuração de veemente suspeito na fé com cárcere a arbítrio, processo nº 6466.
- Jorge de Ataíde, preso em 1554, cativo, solteiro, 40 anos, serviçal de fidalgo, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 6392.
- Jorge Fernandes, preso em 1541, cativo, solteiro, não consta idade, não consta ofício, instrução religiosa, processo nº 6472.
- Jorge Lopes, preso em 1554, forro, casado, 50 anos, almocreve, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 6471.

- Jorge Vaz, preso em 1541, forro, casado, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 6393.
- Julião Calvo, preso em 1600, forro, solteiro, 14 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, confiscação de bens, processo nº 5267.
- Lianor Cabalina, presa em 1556, forra, casada, 60 anos, escamadeira e salgadeira de pescado, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 7693.
- Lianor da Silva, apresentação em 1556, forra, casada, 50 anos, lavadeira, abjuração em forma sem cárcere e hábito penitencial, processo nº 7696.
- Lianor de Melo, presa em 1556, forra, casada, 55 anos, lavadeira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 7692.
- Lianor Lopes, presa em 1556, forra, viúva, 55 anos, taverneira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 7695.
- Lianor Machada, apresentação em 1548, forra, solteira, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma sem cárcere e hábito penitencial, processo nº 7698.
- Lianor Vaz, presa em 1553, forra, viúva, 35 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito perpétuos, confiscação de bens, processo nº 7700.
- Lourenço, preso em 1552, cativo, solteiro, 30 anos, remador nas galés reais, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 10712a.
- Lourenço, preso em 1554, cativo, solteiro, 33 anos, remador nas galés reais, relaxado à justiça secular, processo nº 10712b.
- Lourenço, preso em 1561, cativo, casado, 35 anos, criado, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 5824.
- Luísa da Rosa, presa em 1558, forra, solteira, 24 anos, escamadeira e salgadeira de pescado, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 6747.
- Luís, apresentação em 1559, cativo, solteiro, 25 anos, estribeiro, abjuração em forma sem cárcere e hábito penitencial, processo nº 12318.
- Luís, preso em 1560, cativo, solteiro, 26 anos, estribeiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 12319.

- Luís Botelho, preso em 1561, cativo, solteiro, 25 anos, estribeiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 12320.
- Luís de Molina, preso em 1586, forro, casado, 47 anos, criado, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 12293.
- Luís de Sousa, preso em 1563, cativo, solteiro, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 12321.
- Luís Duarte, apresentação em 1556, forro, casado, 20 anos, mariola, não consta sentença, processo nº 3932.
- Luzia de Gusmão, presa em 1600, forra, casada, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, confiscação de bens, processo nº 6316.
- Madanela da Costa, presa em 1553, forra, casada, 45 anos, regateira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 11646.
- Madanela da Sequeira, presa em 1556, forra, casada, 60 anos, serviço doméstico, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 11645.
- Madanela Rodrigues, presa em 1553, forra, casada, 45 anos, serviço doméstico, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, confiscação de bens, processo nº 9670.
- Manuel, preso em 1561, cativo, não consta estado civil, 30 anos, escravo de ganho, abjuração em forma sem cárcere e hábito penitencial, processo nº 1117.
- Manuel, preso em 1561, cativo, solteiro, 27 anos, escravo de ganho, absolvido, processo nº 9239.
- Manuel Cabral, preso em 1560, cativo, solteiro, 40 anos, serviçal de fidalgo, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 9235.
- Manuel Cerveira, preso em 1542, forro, solteiro, 22 anos, não consta ofício, abjuração em forma sem cárcere e hábito penitencial, processo nº 10991.
- Manuel Coelho, preso em 1562, cativo, solteiro, 25 anos, serviçal de fidalgo, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 9236.

- Manuel de Oliveira, preso em 1560, forro, casado, 60 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 8493.
- Manuel do Mar, preso em 1554, cativo, solteiro, não consta idade, criado, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 9234.
- Manuel Fernandes, preso em 1562, cativo, casado, 30 anos, estribeiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 1113.
- Margarida, presa em 1542, cativa, não consta estado civil, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 10996.
- Maria, presa em 1542, cativa, solteira, não consta a idade, escrava de ganho, instrução religiosa, processo nº 3194.
- Maria, presa em 1546, cativa, solteira, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere a arbítrio e sem hábito penitencial, processo nº 17897.
- Maria, apresentação em 1573, cativa, solteira, 20 anos, serviço doméstico, abjuração em forma sem cárcere e hábito penitencial, processo nº 3189.
- Maria Álvares Barbosa, presa em 1557, forra, casada, 26 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 3187.
- Maria Alvres, apresentação em 1592, forra, solteira, 50 anos, serviço doméstico, não consta sentença, processo nº 3179.
- Maria Bernardes, presa em 1556, cativa, solteira, 50 anos, serviço doméstico, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 3184.
- Maria de Brito, presa em 1558, forra, casada, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 9865.
- Maria de Mendonça, presa em 1600, forra, solteira, 12 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, confiscação de bens, processo nº 9869.
- Maria Fernandes, presa em 1541, forra, casada, não consta idade, não consta ofício, não consta sentença, processo nº 10830.

- Maria Fernandes, presa em 1555, cativa, solteira, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito a arbítrio, processo nº 3188.
- Maria Fernandes, presa em 1556, forra, casada, 19 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 3182.
- Maria Fernandes, presa em 1557, forra, casada, 55 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 9956.
- Maria Fernandes, presa em 1560, forra, casada, 55 anos, lavadeira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 3186.
- Maria Fernandes, presa em 1561, forra, viúva, 51 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 9955.
- Maria Gonçalves, presa em 1543, forra, solteira, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 3192.
- Maria Henriques, presa em 1553, forra, casada, 51 anos, lavadeira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 3190.
- Maria Henriques, presa em 1560, forra, casada, 65 anos, lavadeira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 9864.
- Maria Lopes, presa em 1543, forra, casada, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 9863.
- Maria Rodrigues, presa em 1554, forra, casada, 45 anos, lavadeira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 3191.
- Maria Vaz, apresentação em 1543, forra, solteira, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 9957.
- Martim Varela, preso em 1560, cativo, solteiro, 40 anos, criado, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 12863.
- Martinho, preso em 1561, cativo, solteiro, 30 anos, estribeiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 12869.
- Martinho, preso em 1562, forro, solteiro, 22 anos, serviçal de fidalgo, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 12875.

- Martinho, preso em 1598, cativo, solteiro, 38 anos, criado, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 12876.
- Matheus, apresentação em 1562, cativo, solteiro, não consta idade, não consta ofício, não consta sentença, processo nº 2863.
- Mecia da Silva, presa em 1553, forra, casada, 40 anos, lavadeira, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 1455.
- Miguel, preso em 1560, cativo, solteiro, 30 anos, estribeiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 2867.
- Miguel Fernandes de Luna, preso em 1600, forro, casado, pedreiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, confiscação de bens, processo nº 2874.
- Nicolau da Costa, preso em 1557, forro, casado, 55 anos, taverneiro, músico e mariola, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 5254.
- Pedro, preso em 1560, cativo, não consta estado civil, não consta idade, barqueiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 3304.
- Pedro, preso em 1566, cativo, solteiro, 40 anos, não consta ofício, instrução religiosa, processo nº 10949.
- Pedro Botelho, preso em 1562, cativo, solteiro, 20 anos, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 10933.
- Pedro de Mendonça, preso em 1556, forro, casado, 60 anos, mariola, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 10953.
- Pedro de Noronha, preso em 1556, cativo, solteiro, não consta idade, cozinheiro, abjuração de leve suspeito na fé com cárcere a arbítrio, processo nº 6440a.
- Pedro de Sousa, preso em 1554, forro, solteiro, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 10934.
- Pedro Lourenço, preso em 1556, forro, viúvo, 60 anos, mariola, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 708.
- Pero de Carvalho, preso em 1577, forro, solteiro, 21 anos, criado, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, confiscação de bens, processo nº 6797.

- Pero de Faria, preso em 1550, forro, casado, 50 anos, mariola, açoites, processo nº 1636.
- Salvador, preso em 1564, cativo, solteiro, 24 anos, estribeiro, abjuração de veemente suspeito na fé com cárcere e arbítrio, processo nº 12933.
- Salvador Soares, preso em 1557, forro, casado, 60 anos, estribeiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial perpétuos, processo nº 13187.
- Salvador Soares, preso em 1562, forro, casado, 65 anos, estribeiro, relaxado à justiça secular, confiscação de bens, processo nº 12932.
- Simão de Crasto, preso em 1560, cativo, solteiro, 25 anos, não consta ofício, açoites e galés, processo nº 12067.
- Simão Dias, preso em 1556, cativo, solteiro, 40 anos, não consta ofício, não consta sentença, processo nº 12061.
- Simão Lopes, preso em 1562, cativo, solteiro, 30 anos, lavandeiro, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 12057.
- Tomé, preso em 1563, cativo, casado, 45 anos, serviçal de fidalgo, abjuração em forma com cárcere e hábito penitencial a arbítrio, processo nº 10897.
- Violante, presa em 1546, cativa, solteira, não consta idade, não consta ofício, abjuração em forma com cárcere a arbítrio sem hábito penitencial, processo nº 5511.

CONCLUSÃO

Em nome de Deus, beneficente e misericordioso!

Diz: “O descrentes!

Eu não creio no que vós credes,

Nem vós adorais o que eu adoro,

Nem eu seguirei aquilo que vós seguis,

E nem vós creereis naquilo que eu creio,

Pois eu tenho a minha religião

e vós tendes a vossa.”

(ALCORÃO, cap. CIX, vers. 1-6)



A investigação que fizemos sobre o cotidiano da comunidade mourisca em Portugal, no século XVI, bem como sobre a repressão inquisitorial que se lhe moveu apresenta resultados originais que convém resumir.

Antes de tudo, o enorme contraste entre os mouriscos espanhóis e os residentes em Portugal, o que dificulta muitíssimo a transposição pura e simples do conceito hispânico de mourisco para o caso português. Boucharb tocou neste problema ao mencionar as diferenças entre a maior naturalização e assimilação do mourisco espanhol em relação ao desenraizamento do mourisco português, sobretudo porque, neste último caso, era ele majoritariamente estrangeiro, em especial marroquino. Também constatamos este amplo predomínio de estrangeiros e particularmente marroquinos, no seio da comunidade mourisca do Portugal quinhentista. Buscamos, inclusive, a raiz desta diferença na história das respectivas comunidades mouriscas. No caso da portuguesa originou-se sobretudo da expansão ultramarina iniciada pelo norte da África, resultante das *almogaverias* e consequente apresamento de escravos. No caso espanhol, apesar de consideráveis variações regionais entre os mouriscos de Valência e os de Granada, por exemplo, é possível reconhecer que esta população mourisca, grosso modo, mantinha graus elevados de enraizamento nas terras reconquistadas, pouco a pouco, pelos reis de Espanha. Eram, em suma, descendentes dos mouros que habitavam a Espanha desde a Idade Média.

Convém, no entanto, não exagerar a importância do “fator terra”, como quer Boucharb, para explicar as diferenças entre as comunidades mouriscas de Portugal e da Espanha, especialmente se tal fator implicar a subestimação dos aspectos religiosos que a matéria envolve.

Em nossa investigação, procuramos demonstrar a existência de um autêntico criptoislamismo no seio desta comunidade mourisca portuguesa, examinando crenças e práticas rituais que ora espelhavam fielmente princípios alcorânicos, ora derivavam do Islão popular, um Islão em que o culto de santos, como “Cid Bellabes Cetim”, e o prestígio dos *marabutos* ou *cacises* eram de grande importância. O norte da África, aliás, era região em que esta *religiosidade popular* islâmica se destacava imensamente.

Causa espécie, portanto, o menoscabo com que Boucharb trata das recriações do Islão na diáspora portuguesa, relegando-as a um papel muito secundário, quando não inexistente. A importância da criptomesquita estruturada na estrebaria del rei e o prestígio do marabuto que a dirigia, Duarte Fernandes, constituem evidências muito sólidas, ao nosso ver, da existência do criptoislamismo no seio desta minoria étnica e religiosa. Definitivamente, discordamos neste ponto da avaliação de Boucharb, segundo a qual estes traços islâmicos presentes no cotidiano dos mouriscos, sobretudo dos marroquinos, não configuraram elementos propriamente religiosos, senão resíduos de costumes de suas terras de origem.

O problema reside, nesta altura, no divórcio que Boucharb estabelece entre os costumes ou as práticas culturais “das terras de mouros” e o islamismo que ali tinha lugar, estruturando a vida e identidade coletivas. Ao meu ver, cultura e religião são, neste caso, totalmente indissociáveis.

Assim, não é de estranhar que a maioria dos mouriscos sonhasse com o regresso para a “terra de mouros” e muitos, entre eles, tentassem mesmo fugir, para o que contavam com poderosas redes de agentes e rotas mais ou menos frequentadas. Não é de surpreender, tão pouco, que os inquisidores suspeitassem que, sob a nostalgia da terra natal ou sob a tentativa de fuga, pulsasse, no coração dos mouriscos, a convicção de que *Allah era Deus e Maomé seu Profeta*.

Boucharb parece acreditar em demasia no depoimento de muitos mouriscos que, sob pressão, diziam que seu desejo de voltar à “terra de mouros” ou sua efetiva tentativa de para ali fugir nada tinha a ver com crenças religiosas e heréticas. De nossa parte, considerando a indissociabilidade entre terra e religião, bem como o islamismo clandestino que muitos destes mouriscos cultivavam, é impossível crer, por exemplo, que quisessem ou tentassem fugir apenas por apego à terra natal, alegando ser ela mais farta e abundante, e não para fazer-se outra vez mouro. Tais depoimentos não passavam de uma vã

tentativa de contornar as acusações inquisitoriais, dissimular suas intenções, bem no espírito da *taqyya*. Os inquisidores perceberam muito bem esta manobra.

A repressão inquisitorial, ao nosso ver, objetivou exatamente desbaratar o criptoislamismo que sustentava a comunidade mourisca do reino português. Não se tratou de uma perseguição racial, nem muito menos econômica, pois a maioria dos mouriscos do Portugal quinhentista era composta de escravos e forros pobres. A perseguição inquisitorial foi, assim, fundamentalmente religiosa, como aliás convinha a um tribunal de fé.

Atingiu seu ápice nas décadas de 1550-1560, quando processou cerca de 80% dos mouriscos penitenciados pelo Santo Ofício no Quinhentos. Várias razões poderiam ser aventadas para explicar este pico da perseguição, mas a principal delas reside no desbarate da criptomosquita de Lisboa. A queda do marabuto Duarte Fernandes, em 1553, e a onda de processos que lhe seguiu, atingindo mesmo a própria confraria dos mouriscos de São João da Praça, sem dúvida se encontram na raiz desses números avantajados de causas contra a minoria. Não encontramos nenhuma base quantitativa para atribuir o crescimento das perseguições aos mouriscos neste período ao abandono, ainda que temporário, das perseguições aos cristãos-novos. Antes de tudo porque os processos contra cristãos-novos foram de três a quatro vezes maiores do que os processos contra os mouriscos nas primeiras décadas da Inquisição Portuguesa. E, a bem da verdade, desde que foi criado, o Santo Ofício somente abandonou a perseguição aos cristãos-novos na segunda metade do século XVIII, bastando, para comprová-lo, consultar os livros de listas de autos de fé.

Não obstante o crescimento da repressão no meado do século XVI, o rigor inquisitorial contra os mouriscos é muito relativo. É certo que, comparados com os indicadores de vários tribunais espanhóis no mesmo século, os números da perseguição inquisitorial portuguesa não são desprezíveis, exceto em casos muito singulares, como

o frenesi persecutório de um tribunal como o valenciano. Também na história da Inquisição Portuguesa, é verdade que os mouriscos acusados de erros de fé constituíram o terceiro grupo mais numeroso entre os relaxados à justiça secular, superados pelos sodomitas e, obviamente, pelas centenas de judaizantes.

No entanto, foram somente oito os réus queimados em Portugal por sua fé em Allah e sua adesão à “seita de Mafamede”. Além disso, como vimos, as penas de cárcere que predominaram na ordem de quase 85%, sejam as de cárcere perpétuo ou ao arbítrio, com ou sem a obrigação do hábito penitencial, na prática foram amenizadas pelos inquisidores. No caso dos forros, eles mesmos solicitavam ao Conselho Geral a comutação dos confinamentos e, se fosse o caso, a liberação do hábito infamante, alegando que precisavam trabalhar para ganhar a vida. No caso dos escravos, eram os próprios senhores que sóiam peticionar a suspensão dos gravames. Quase sempre os inquisidores deferiram as petições.

De todo modo, seja pelo crescente abandono das praças no norte da África, seja pelo impacto das perseguições nos meados do século XVI, tanto a população mourisca como o criptoislamismo tenderam a declinar progressivamente nas últimas décadas do século XVI a ponto de se tornarem irrelevantes no século seguinte. A própria ação inquisitorial, que alcançou alguma importância no meado do Quinhentos, tornou-se residual no século XVII.

Os *Filhos de Mafoma* do século XVI foram, assim, o último bastião da *Umma* em solo português. Tentaram, na medida do possível e dentro de estreitos limites, recriar o mundo islâmico na clandestinidade. Foram assim, como exilados, artífices do criptoislamismo em Portugal. Mas, claro está, de um criptoislamismo na diáspora.

FONTES

A - Fontes Manuscritas

I - Arquivo Nacional da Torre do Tombo

Conselho Geral do Santo Ofício. *Formulários para a organização dos processos, interrogatórios, despachos, sentenças e tormento; pareceres sobre proposições e casos particulares (sécs. XVI-XVII)*, Livro nº 297.

Conselho Geral do Santo Ofício. *Formulários para os interrogatórios (séc. XVI)*, Livro nº 38.

Conselho Geral do Santo Ofício. *Formulários para os interrogatórios (1596-1636)*, Livro nº 44.

Conselho Geral do Santo Ofício. *Livro das Listas dos Autos da fé. Inquisição de Coimbra: 1567-1781*, nº 433.

Conselho Geral do Santo Ofício. *Livro da Lista do Auto da Fé da Inquisição de Coimbra de 3 de janeiro de 1584*, nº 225.

Conselho Geral do Santo Ofício. *Livro das Listas dos Autos da Fé. Inquisição de Évora: 1542-1763*, nº 434.

Conselho Geral do Santo Ofício. *Livro das Listas dos Autos da Fé. Inquisição de Lisboa: 1540-1778*, nº 435.

Conselho Geral do Santo Ofício. *Livro das Listas dos Autos da Fé. Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora: 1582-1725*, nº 436.

Conselho Geral do Santo Ofício. *Modo de proceder nos cazos que pertencem ao Santo Officio conforme o Regimento e estillo delle (sécs. XVI-XVII)*, Livro nº 168.

Conselho Geral do Santo Ofício. *Monitórios*. Livro n. 369 - Filme n. 709.

Conselho Geral do Santo Ofício. *Regimento da Santa Inquisição de 1552*. Livros nº 330, 331, 333 e 334.

Inquisição de Coimbra. *Apresentações, 1589-1751*, Maço 1.

Inquisição de Coimbra. *Listas de Autos da Fé: 1567-1631*, Maço 5.

Inquisição de Coimbra. *Livro das Listas dos Autos da Fé: 1567-1627*, nº 4.

Inquisição de Coimbra. Processos números: 3864 e 7557.

Inquisição de Évora. Processos números: 4250, 6868, 9385, 2827, 6258, 11468, 6085, 11323, 8383, 8617, 11466, 8055, 8203, 11554, 4633, 7717, 7960, 9198, 5003,

7472, 8439, 8433, 5002, 5174, 9638, 1474, 6121, 3308, 10537, 2618, 5006, 8052, 7917, 4498, 1265, 5245, 936, 6736, 8614, 6080, 4174, 5155, 5239, 183, 6847, 3038, 5336, 7643, 6350, 7853, 4648, 8056, 5203, 8623, 9823, 8368, 6462, 8110, 7179, 10769, 11313, 5462, 9765, 4432, 9177, 8652, 9092, 9288, 10439, 10824, 5179, 8582, 6455, 8062 e 8646.

Inquisição de Évora. *Sumários dos Processos da Inquisição de Évora*. N° de ordem 990, Cadernetas 1 a 113.

Inquisição de Lisboa. *Livro das Listas dos Autos da Fé: 1563-1628*, n° 6.

Inquisição de Lisboa. *Livro das Listas dos Autos da Fé: 1563-1750*, n° 7.

Inquisição de Lisboa. Processos números: 3984, 7457, 4043, 8346, 4169, 193, 4118, 4128, 11129, 11128, 11127, 1047, 10921, 6731, 6754, 6729, 6743, 6762, 6753, 6728, 10859, 10824, 10827, 10855, 10843, 10856, 10821, 10858, 10823, 10845, 10846, 10834, 10862, 10870, 10815, 10816, 10837, 10833, 10863, 10820, 10839, 10817, 10867, 10826, 10860, 10849, 10831, 10835, 10829, 10854, 10830, 10866, 1636, 10832, 10842, 10864, 10836, 10851a, 10851b, 7811, 10857, 5085, 4370, 9432, 12047, 12086, 12052, 12042, 12084, 5152, 5153, 12459, 565, 1104, 6424, 568, 6449, 9431, 3550, 3565, 3552, 2970, 3556, 3568, 3555, 2967, 3577, 3551, 3567, 3564, 3578, 3575, 13158, 4184, 3591, 3530, 3590, 6623, 263, 260, 264, 3206, 259, 10817, 3213, 10502, 12194, 12383, 12720, 5831, 12995, 12589, 6405, 4653a, 4653b, 351, 7245, 7246, 12108, 1636, 12095, 2467, 12109, 12692, 12689, 12690, 12691, 4031, 7565, 4029, 7562, 2254, 2240, 172, 2255, 2570, 1636, 7560, 4026, 9681, 2263, 2257, 2242, 2939, 12829, 2947, 12827, 2984, 2945, 12487, 6533, 10379, 3823, 4116, 9278, 9281, 9280, 9310, 9285, 6762, 9286, 9295, 9279, 15795, 9913, 568, 9909, 1592, 8501, 1623, 6416, 9515, 3388, 9528, 12639, 9519, 4098, 9512, 1606, 12626, 1626, 1620, 9520, 5488, 8425, 1585, 9122, 1588, 9507, 6797, 1636, 6466, 6392, 6472, 6471, 6393, 5267, 7693, 7696, 7692, 7695, 7698, 7700, 10712a, 10712b, 5824, 6747, 12318, 12319, 12320, 12293, 12321, 3932, 6316, 11646, 11645, 9670, 1117, 9239, 9235, 10991, 9236, 8493, 9234, 1113, 10996, 3194, 17897, 3189, 3187, 3179, 3184, 9865, 9869, 10830, 3188, 3182, 9956, 3186, 9955, 3192, 3190, 9864, 9863, 3191, 9957, 12863, 12869, 12875, 12876, 2863, 1455, 2867, 2874, 5254, 3304, 10949, 10933, 10953, 6440a, 10934, 708, 6797, 1636, 12933, 13187, 12932, 12067, 12061, 12057, 10897 e 5511.

II - Biblioteca Nacional de Lisboa (Secção de Reservados)

Bula da Ceia. Códice 3715 B. Secção de Reservados.

Casa dos Catecúmenos. Regimento da Caza dos Cathecumenos desta Cidade de Lisboa feito por sua Magestade no anno de 1608. Códice 1747.

Coleção das mais celebres sentenças da Inquisições de Lisboa, Évora, Coimbra e Goa, algumas dellas originaes e outras curiozamente annotadas de mui interessantes e singulares noticias. Compilação de António Joaquim Moreira, 1863. 2 vols.

Coleção de Listas impressas e manuscriptas dos Autos da Fé públicos e particulares das Inquisições de Lisboa, Évora, Coimbra e Goa, corrigida e annotada por António Joaquim Moreira. Códices 863, 864, 865 e 866 - Filmes 1450, 5171, 5172 e 5173.

Fundo Geral: *Listas dos Autos da Fé de Coimbra organizadas por António Joaquim Moreira.* Códice 199.

Fundo Geral: *Listas dos Autos da Fé de Évora organizados por António Joaquim Moreira.* Códice 200.

Fundo Geral: *Listas dos Autos da Fé de Lisboa organizadas por António Joaquim Moreira.* Códice 198.

Listas de Autos de Fé. Códice 169 - Filme 5165.

MACHADO, Fr. Francisco. *Capitulo unico ou hum soo que demonstra como hos mouros vivem errados obedecendo ao seu Alcorão no qual a seyta de Mafamede esta escrita.* Códice 6747, fólios 65-69 - filme 122.

Regimento do Sancto Officio da Inquisiçam de 1552. Contém os privilégios concedidos em 1562, 1566, 1580, 1584 e 1586. Secção XIII, Manuscritos (José António Moniz), Lisboa, 1896. Filme 2373.

B - Fontes impressas

AL-BOKHARI. *Seleção de Hadiths:* tradições muçulmanas. Versão portuguesa baseada na tradução francesa de G.H. Bousquet com uma introdução por Fernando Amaro Monteiro, sep. da *Revista de Ciências do Homem*, v. III, nº 1, série B. Lourenço Marques: Universidade de Lourenço Marques, 1971

ALCORÃO. Tradução de Américo de Carvalho, baseada na tradução espanhola do Prof. Juan Vernet, prefácio e revisão técnica do Dr. Suleiman Valy Mamede - presidente do Conselho Directivo do Centro Português de Estu-

dos Islâmicos - com base nas seguintes edições críticas: a tradução bilingue (árabe e francês) do Prof. Muhammad Hamidullah, a tradução francesa do Prof. Régis Blachère, a tradução bilingue (árabe e inglês) do Prof. A. Yusuf Ali e a tradução portuguesa (edição brasileira) do Prof. Samir El Hayek. Mira-Sintra; Mem Martins: Europa-América, 1989. 2 vols.

ALFONSO DE HUESCA, Pedro. *Diálogo contra los judíos*. Introducción de John Tolan; texto latino de Klaus-Peter Mieth; traducción de Esperanza Ducay; coordinación de Maria Jesus Lacarra. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996.

ANDRADA, Francisco de. *Chronica do muy alto e muyto poderoso Rey, destes Reynos de Portugal, D. João o III deste nome*. Coimbra: Real Officina da Universidade, 1796. 4 vols.

ANTONINO, Santo. *Summa Theologica*. Venezia: Nicolas Jenson, 1477-1480, 4ª parte.

BRANDÃO, João. *Grandeza e abastança de Lisboa em 1552*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990.

COELHO, António Borges. *Portugal na Espanha árabe*. 2. ed. Lisboa: Caminho, 1989. 2 vols.

DALMADA, Andre Alvares. *Relação e descrição de Guine: na qual se trata das varias naçoens de negros, que a povoão, dos seus costumes, leys, ritos, ceremonias, guerras, armas, trajos, da qualidade dos portos, e do commercio, que nelles se faz*. Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1733.

EL HAYEK, Samir (ed.). *Vinte suratas do Alcorão*. São Paulo: CDIAL, 1985.

EMÉRICO, Nicolau. *O manual dos inquisidores*. Lisboa: Afrodite; Fernando Ribeiro de Mello, 1972.

EYMERICH, Nicolau. *Manual dos inquisidores*. Revisto e ampliado por Francisco de La Peña em 1578. 2. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília: EdUnB, 1993.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes. *Los moriscos*. Granada: Universidad de Granada, 1996. Colección Archivum.

GÓIS, Damião de. *Crónica do felicíssimo rei D. Manuel*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1949-1955. 4 vols.

GUERRA, Luiz de Bivar (org.). *Inventário dos processos da Inquisição de Coimbra (1541-1820)*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian; Centro Cultural Português, 1972. 2 vols.

GUILLAUME, Alfred. The life of Muhammad: a translation of Ishâq's *Sîrat rasûl Allah*. In: WILLIAMS, John Alden. *Islamismo*. Lisboa: Verbo, 1980.

JALDÚN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

LABARTA, Ana (ed.). *Libro de dichos maravillosos: misceláneo morisco de magia y adivinación*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993.

LEÃO, Duarte Nunes do. *Descrição do reino de Portugal*. 3. ed. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2002.

LEÃO, Fr. Gaspar. *Desengano de Perdidos feito pera gloria de Deos, e consolação dos novamente convertidos, & fracos na fé, & pera proveito dos que querem deixar os pecados, & seguir as virtudes, & o caminho da perfeição do amor divino*. Edição crítica de Eugénio Asensio. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1958.

LIÃO, Duarte Nunes do. *Leis extravagantes e repertório das Ordenações*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

LOPES, David (ed.). *Textos em aljamia portuguesa: estudo filológico e histórico*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1940.

LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo (ed.). *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: el profeta de los moriscos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994.

MACHADO, Fr. Francisco. *The mirror of the new Christians = (Espelho de Christaos novos) of Francisco Machado*. Edited, translated and an introduction by Mildred Evelyn Vieira and Frank Ephraim Talmage. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1977.

NASCIMENTO, Aires Augusto. Diálogo imperfeito entre crentes: capítulo inédito de Francisco Machado O. Cist: "De como hos mouros vivem errados...". In: SOTO RÁBANOS, Jose María (coord.). *Pensamiento Medieval Hispano: homenaje a Horacio Santiago-Otero*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, v. II, 1998, p. 1637-1654.

OLIVEIRA, Cristovão Rodrigues de. *Lisboa em 1551: sumário em que brevemente se contém algumas coisas assim eclesiásticas como seculares que há na cidade de Lisboa*. Apresentação e notas de José da Felicidade Alves. Lisboa: Livros Horizonte, 1987.

ORDENAÇÕES MANUELINAS. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. 5 vols.

PEREIRA, Isaías da Rosa (org.). *Documentos para a história da inquisição em Portugal*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1984.

_____. *Documentos para a história da inquisição em Portugal*. Lisboa: Caritas Portuguesa, 1987. v. 1.

_____. *A Inquisição em Portugal: séculos XVI-XVII, período Filipino*. Lisboa: Vega, 1993.

PHILIPPUS DE BERGAMO, Jacobus. *Supplementum Chronicarum*. Venezia: Bernardino Rizzo, 1490.

REAL BIBLIOTECA PÚBLICA MUNICIPAL DO PORTO. *O livro da Corte Imperial*. Porto: Typ. Progresso, 1910. (Collecção de Manuscriptos inéditos agora dados à estampa, v. I).

RIBERA, Juan de. *Catechismo para instruccion de los nuevamente convertidos de moros*. Valencia: Casa de Pedro Patricio Mey, 1599.

SALDANHA, António de. *Crónica de Almançor, sultão de Marrocos (1578-1603)*. Tradução francesa por Léon Bourdon. Estudo crítico, introdução e notas de António Dias Farinha. Lisboa: Instituto de Investigação Científica e Tropical, 1997.

SIENA, Buenaventura de. *Libro de la escala de Mahoma según la version latina del siglo XIII de Buenaventura de Siena*. Trad. José Luis Oliver Domingo. Madrid: Siruela, 1996.

SOUSA, Fr. Luís de. *Anais de D. João III*. Lisboa: Sá da Costa, 1951-1954. 2 vols.

TRADIÇÕES islâmicas: ditos do Profeta Mohamad. Tradução de Samir El Hayek. São Paulo: CDIAL, 1989.

BIBLIOGRAFIA

A - Obras de referência

ALBUQUERQUE, Luís de (dir.); DOMINGUES, Francisco Contente (coord.). *Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses*. Lisboa: Caminho, 1994. 2 vols.

AMIEL, Charles. Les archives de l'inquisition portugaise: regards et réflexions. *Arquivos do Centro Cultural Português*, n. 14, p. 421-443, 1979.

AZEVEDO, Pedro; BAIÃO, Antonio. *O Arquivo da Torre do Tombo, sua história, corpos que o compõem e organização*. 2. ed. Lisboa: Arquivo Nacional da Torre do Tombo; Livros Horizontes, 1989.

BARBOSA, Maria Teresa Geraldês. *Les archives de l'Inquisition Portugaise*. Bruxelles: Braibant, 1959.

BIBLIOTECA NACIONAL DE LISBOA. *A Inquisição em Portugal: 1536-1821*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1987.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português e latino*. Lisboa; Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. 10 vols.

COCAGNAC, Maurice de. *Los simbolos biblicos: léxico teológico*. 2. ed. Bilbao: Editorial Desclee De Brouwer, 1996.

DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Glossário luso-asiático*. Lisboa: Academia das Ciências, 1919-1921. 2 vols.

DICTIONNAIRE de la theologie chretienne. Paris: Albin Michel, 1998.

FARINHA, Maria do Carmo Jasmins Dias. *Os arquivos da inquisição*. Lisboa: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1990.

GRAN ENCICLOPEDIA RIALP. Madrid: Ediciones RIALP, 1981, t. II.

GRAVELAINE, Frédérique de. *Encyclopédie des prénoms: symboles, étymologie, histoire et secrets de 6000 prénoms*. Paris: Robert Laffont, 1989.

HOUTSMA, Arnold *et al.* *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1994. 9 vols.

LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (orgs.). *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993.

LIPINER, Elias. *Santa inquisição: terror e linguagem*. Rio de Janeiro: Documentário, 1977.

LOPES, Margarida Santos. *Dicionário do Islão: palavras, figuras e histórias*. Lisboa: Notícias Editorial, 2002.

MACHADO, José Pedro. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 3. ed. Lisboa: Livros Horizonte, 1977. 4 vols.

NUNES, Eduardo Borges. *Álbum de paleografia*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura; Centro de Estudos Históricos, 1969.

_____. *Abreviaturas paleográficas portuguesas*. 3. ed. Lisboa: Faculdade de Letras, 1981.

PAREDES, Javier (dir.). *Diccionario de los papas y concilios*. Barcelona: Ariel, 1998.

PIKE, Edgar Riyston. *Diccionario de religiones*. México: FCE, 1994.

SABBAGH, Alphonse Nagib. *Dicionário árabe: português-árabe*. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico; EdUFRJ, 1988.

SERRÃO, Joel. *Dicionário de história de Portugal*. Porto: Figueirinhas, 1984. 6 vols.

SILVA, António de Moraes e. *Diccionario da língua portuguesa*. 2. ed. Lisboa: Typographia Lacérdina, 1813, v. 1.

SILVA, António de Moraes. *Diccionario da lingua portuguesa*. 8. ed. Rio de Janeiro: Empreza Litteraria Fluminense, 1891.

THORAVAL, Yves. *Dictionnaire de civilisation musulmane*. Paris: Larousse, 1995.

VIDAL MANZANARES, César. *Diccionario de las tres religiones monoteístas: Judaísmo, Cristianismo e Islam*. Madrid: Alianza, 1993.

VITERBO, Fr. Joaquim de Santa Rosa de. *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram*. Edição de Mário Fiúza. Porto/Lisboa: Livraria Civilização, 1966.

B - Livros, capítulos, artigos, teses inéditas

ABDALATI, Hammudah. *O Islam em foco*. São Paulo: Centrais Imppressoras Brasileiras; CDIAL, 1989.

AFFERGAN, Francis. *Exotisme et alterité*. Paris: PUF, 1987.

ALMEIDA, Fortunato de. *História da igreja em Portugal*. Porto/Lisboa: Livraria Civilização, 1968.

ALVES, Adalberto. *Arabesco da música árabe e da música portuguesa*. Lisboa: As-sírio & Alvim, 1989.

_____. *Portugal e o Islão: escritos do crescente*. Lisboa: Teorema, 1991.

AMEAL, João. *História de Portugal: das origens até 1940*. 7. ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1974.

ANTOLÍN HITOS, Francisco. *Mártires de la Alpujarra en la rebelión de los moriscos (1568)*. Granada: Universidad de Granada, 1993.

ARNALDEZ, Roger. *Três mensageiros para um só Deus*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

ARTUS, Walter W. Judaísmo e Islamismo em la autobiografia y en alguns escritos de Raimundo Lúlio. *Mediævalia*, Porto, n. 5-6, p. 191-203, 1994.

ASSAWAF, Mohammad M. *A oração no Islam*. São Paulo: CDIAL, 1992.

AZEVEDO, João Lúcio de. *História dos cristãos-novos portugueses*. Lisboa: Clássica, 1921.

BABO, Carlos. *Enciclopédia pela imagem: a inquisição*. Porto: Lello & Irmão Editores, S.d.

BAIÃO, António. *Episódios dramáticos da Inquisição*. 2. ed. Lisboa: Seara Nova, 1936-1953. 3 vols.

_____. Estudos sobre a Inquisição Portuguesa. *Boletim da Academia das Ciências de Lisboa*, Lisboa, Classe de Letras, t. 13, 1959.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1987.

BALTA, Paul. *L'Islam dans le monde*. Paris: Le Monde Éditions, 1990.

BARBOSA, Pedro Gomes. *Povoamento e estrutura agrícola na Estremadura Central*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992.

BARKAI, Ron. *Cristianos y musulmanes en la España medieval*. Madrid: RIALP, 1991.

BARROS, Maria Filomena Lopes de. As comunas muçulmanas em Portugal: subsídios para o seu estudo. *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, II, v. VII, p. 85-100, 1990.

_____. As mourarias portuguesas no contexto da expansão. *Cadernos Históricos*, Lagos, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, v. II, p. 33-38, 1991.

- _____. Os mudéjares portugueses e a afirmação da identidade nacional: da invisibilidade ao exotismo. In: OLIVEIRA, S. M. de (ed.). *The linguistic construction of social and personal identity: first international conference on sociolinguistics in Portugal*. Évora: CIDEHUS, 1996, p. 107-110.
- _____. *A comuna muçulmana de Lisboa: séculos XIV e XV*. Lisboa: HUGIN, 1998.
- _____. A Ordem de Avis e a minoria muçulmana. *Ordens Militares: guerra, religião, poder e cultura: Actas do III Encontro sobre Ordens Militares*. Lisboa: Colibri; Câmara Municipal de Palmela, 1999, II, p. 167-173.
- _____. Fontes arquivísticas e arquivos sobre os mudéjares portugueses. In: SIDARUS, Adel (ed.). *Fontes da história de al-Andalus e do Gharb*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 2000, p. 175-189.
- _____. A mouraria medieval de Lisboa. *Patrimonia: identidade, ciências sociais e fruição cultural*, n. 6, p. 22-26, 2001.
- BARTHOLO, Roberto S.; CAMPOS, Arminda Eugenia (orgs.). *Islã: o credo é a conduta*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- BEL, Alfred. *La religion musulmane en berbérie*. Paris: Librairie Orientaliste, 1938.
- BELCHIOR, Maria de Lourdes. Gaspar de Leão. In: BELCHIOR, Maria de Lourdes et al. *Antologia de espirituais portugueses*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p. 255-262.
- BELL, Richard; WATT, Montgomery. *Introducción al Corán*. Madrid: Encuentro, 1987.
- BENNASSAR, Bartolomé. La Inquisición o la pedagogía del miedo. In: BENNASSAR, Bartolomé (org.). *La inquisición española*. Barcelona: Crítica, 1981.
- _____. Modelos de la mentalidad inquisitorial: métodos de su pedagogía del miedo. In: ALCALÁ, Ángel (coord.). *Inquisición Española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 174-182.
- BENNASSAR, Bartolomé; BENNASSAR, Lucile. *Los cristianos de Alá: la fascinante aventura de los renegados*. Madrid: Merea, 1989.
- BERQUE, Jacques. *L'intérieur du Maghreb: XVe-XIXe siècle*. Paris: Gallimard, 1978.
- _____. *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*. Paris: Sindbad, 1982.
- BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*. Lisboa: Universidade Aberta, 1987.
- _____. *História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 1994.

- BLACHÈRE, Régis. *O Alcorão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1969.
- BOUCHARB, Ahmed. Spécificité du problème morisque au Portugal: une colonie étrangère refusant l'assimilation et souffrant d'un sentiment de déracinement et de nostalgie. In: CARDAILLAC, Louis (éd.). *Les morisques et leur temps*. Paris: CNRS, 1983, p. 217-233.
- _____. *Les crypto-musulmans d'origine marocaine et la société portugaise au XVIe siècle*. 1987. Thèse (Doctorat d'Etat ès-Lettres) – Université Paul-Valéry, Montpellier, 1987. 3 vols.
- _____. Les conséquences socio-culterelles de la conquête ibérique du littoral marocain. In: GARCÍA-ARENAL, Mercedes; MOLINS, María Jesús Viguera (eds.). *Relaciones de la península Ibérica con el Magreb: siglos XIII-XVI* - Actas del colóquio. Madrid: C.S.I.C.; Instituto de Filología; Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1988, p. 487-537.
- _____. Les métiers des morisques du Portugal pendant le XVIe siècle. In: AL-TAMĪMĪ, 'Abd al-Ġalīl (éd.). *Métiers, vie religieuse et problematiques d'histoire morisque*. Zaghouan: Publications du Centre d'Études et de Recherches Ottomanes et Morisques de Documentation et d'Information, 1990, p. 51-60.
- BOUSQUET, G. H. *L'Islam maghrebin*. 4. ed. Argel: La Maison des Livres, 1954.
- BOXER, Charles. *Salvador Correia de Sá e a luta por Brasil e Angola*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1952.
- _____. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- _____. *O império colonial português, 1415-1825*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- BRAGA, Isabel Maria Ribeiro Mendes Drumond. Para o estudo da criminalidade dos mouriscos no século XVI. *Gil Vicente*, v. 28, p. 53-62, 1993.
- _____. Os mouriscos perante a Inquisição de Évora. *Eborensia*, Évora, n. 13-14, p. 45-76, 1994.
- _____. A mulher mourisca e a invisibilidade do seu trabalho no Portugal quinhentista. In: PALOMO, María Dolores Ramos; BALANZA, Maria Teresa Vera (coords.). *El trabajo de las mujeres: pasado y presente* - Actas del Congreso Internacional del Seminário de Estudios Interdisciplinarios de la Mujer. Málaga: Diputación Provincial, 1996, I, p. 81-90.
- _____. *Mouriscos e cristãos no Portugal quinhentista: duas culturas e duas concepções religiosas em choque*. Lisboa: Hugin, 1999.
- _____. *Os estrangeiros e Inquisição Portuguesa: séculos XVI-XVII*. Lisboa: Hugin, 2002.

- BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Felipe II*. 2. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1995. 2 vols.
- BRIGNON, Jean. *Histoire du Maroc*. Paris: Hatier, 1967.
- BUNES IBARRA, Miguel Angel de. *Los moriscos en el pensamiento histórico: historiografía de un grupo marginado*. Madrid: Cátedra, 1983.
- _____. *La imagen de los musulmanes y del Norte de Africa en la España de los siglos XVI y XVII: los caracteres de una hostilidad*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.
- BURKE, Peter. *Sociologia e história*. Lisboa: Afrontamento, 1980.
- _____. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- _____. *O mundo como teatro: estudos de antropologia histórica*. Lisboa: Difel, 1992.
- CABRILLANA, Nicolás. *Almeria morisca*. 2. ed. Granada: Universidad de Granada, 1989.
- CAHEN, Claude. *El Islam: desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano*. 3. ed. Madrid: Siglo XXI, 1975.
- CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime*. 2000. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2000.
- CARDAILLAC, Louis. *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- _____. *Les morisques et l'inquisition*. Paris: Publisud, 1990.
- CARMELO, Luís. *Islão e mundo cristão: revelação, profecia e salvação: que contrastes?* Lisboa: Hugin, 2001.
- CARO BAROJA, Julio. *Los moriscos del reino de Granada*. 4. ed. Madrid: Istmo, 1991.
- CASTRO, José de. *D. Sebastião e D. Henrique*. Lisboa: União Gráfica, 1942.
- CENTENO, Yvette Kace (org.). *Portugal: mitos revisitados*. Lisboa: Salamanka, 1993.
- CENTRO DE DIVULGAÇÃO DO ISLAM PARA A AMÉRICA LATINA - CDIAL. *Compreenda o Islam e os muçulmanos*. Tradução de Samir El Hayek. São Bernardo do Campo; São Paulo: CDIAL, 1989.
- CEREJEIRA, Manuel Gonçalves. *O Renascimento em Portugal: Clenardo e a sociedade portuguesa*. 4. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 1974.

CHAUDHURI, Kirti. O estabelecimento no oriente. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (orgs.). *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998, v. 1, p. 163-191.

CHÉNIER, Louis de. *Recherches historiques sur les maures et histoire de l'empire du Maroc*. Paris: Pluriel, 1978.

COELHO, António Borges. *Raízes da expansão portuguesa*. 5. ed. Lisboa: Livros Horizonte, 1985.

_____. *Comunas ou concelhos*. 2. ed. Lisboa: Caminho, 1986.

_____. *Quadros para uma viagem a Portugal no século XVI*. Lisboa: Caminho, 1986.

_____. *Questionar a história: ensaios sobre a história de Portugal*. 2. ed. Lisboa: Caminho, 1986.

_____. *Inquisição de Évora: dos primórdios a 1668*. Lisboa: Caminho, 1987. 2 vols.

_____. *Clérigos, mercadores, "judeus" e fidalgos: questionar a história - II*. Lisboa: Caminho, 1994.

_____. *Minorias étnicas e religiosas em Portugal no século XVI*. In: COELHO, António Borges. *O tempo e os homens: questionar a história - III*. Lisboa: Caminho, 1996, p. 225-258.

_____. *Cristãos-novos judeus e os novos argonautas: questionar a história - IV*. Lisboa: Caminho, 1998.

_____. *Tópicos para a história da civilização e da cultura no Gharb al-Ândalus*. In: COELHO, António Borges. *Política, dinheiro e fé: questionar a história - V*. Lisboa: Caminho, 2001, p. 23-74.

CONTRERAS, Jaime. *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia, 1560-1700*. Madrid: Akal, 1982.

COUTO, Dejanirah. Quelques observations sur les renégats portugais en Asie au XVI^e siècle. *Mare Liberum: Revista de História dos Mares*, v. 16, p. 57-85, 1998.

CRUZ, Maria Leonor García da. *A governação de D. João III: a fazenda real e os seus vedores*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2001.

CURTO, Diogo Ramada. *A cultura política em Portugal, 1578-1642: comportamentos, ritos e negócios*. 1994. Tese (Doutorado) – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1994.

DAHAN, Gilbert. *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*. Paris: Cerf, 1990.

- DEDIEU, Jean-Pierre. Los cuatro tiempos de la inquisición. In: BENNASSAR, Bartolomé (org.). *La inquisición española*. Barcelona: Crítica, 1981, p. 13-40.
- _____. Les morisques de Dalmiel et l'inquisition. In: CARDAILLAC, Louis (éd.). *Les morisques et leur temps*. Paris: CNRS, 1983, p. 495-522.
- _____. *L'administration de la foi: l'inquisition de Tolède (XVI-XVIII siècle)*. 2. ed. Madrid: Casa de Velázquez, 1992.
- _____. *A inquisição*. Porto: Perpétuo Socorro, 1993.
- DELCAMBRE, Anne-Marie. *Maomé: a palavra de Alá*. Itália: Livraria Civilização; Círculo de Leitores, 1991.
- _____. *El Islam*. Madrid: Talasa, 1993.
- DELUMEAU, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Editorial Labor, 1973.
- _____. *História do medo no Ocidente (1300-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- DERMENGHEM, Émile. *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*. Paris: Galimard, 1954.
- _____. *Maomé e a tradição islâmica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1973.
- DOMINGUES, José Garcia. *Portugal e o al-Andalus*. Lisboa: Hugon, 1997.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio; VINCENT, Bernard. *História de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- DORÉ, Andréa. *O império sitiado: fortalezas portuguesas nas Índias, 1498-1622*. 2002. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, S.d.
- ENCICLOPÉDIA EINAUDI. *Religião-rito*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1994.
- EPALZA, Mikel de. *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1994.
- ESTUDOS ORIENTAIS II. *O legado cultural de judeus e mouros*. Lisboa: Instituto Oriental da Universidade Nova de Lisboa, 1991.
- FAGE, John D. *História da África*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- FARES, Mohamad Ahmad A. *O pilar da oração (al-salat) no Islamismo*. Curitiba: SBMC, 1985.

FARINHA, António Dias. Os marabutos e a presença portuguesa em Marrocos: nótulas. In: ACADEMIA PORTUGUESA DA HISTÓRIA. *Colectânea de estudos em honra do Prof. Doutor Damião Peres*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1974, p. 299-307.

_____. Os xarifes de Marrocos: notas sobre a expansão portuguesa no Norte de África. In: HESPANHA, António Manuel. (coord.). *Estudos de História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1983, II, p. 59-68.

_____. O imaginário da cidade muçulmana. In: O IMAGINÁRIO da cidade. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 59-75.

_____. O início dos descobrimentos marítimos portugueses. In: ALBUQUERQUE, Luís de (dir.). *Portugal no mundo*. Lisboa: Publicações Alfa, 1989, I, p. 101-138.

_____. *Portugal e Marrocos no século XV*. 1990. Tese (Doutoramento em História) - Universidade de Lisboa, Lisboa, 1990. 3 vols. Mimeografado.

_____. Norte de África. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (orgs.). *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998, v. 1, p. 118-136.

_____. *Os portugueses em Marrocos*. Lisboa: Instituto Camões, 1999.

FEBVRE, Lucien. *Au coeur religieuse du XVIe siècle*. 12. ed. Paris: SEVPEN, 1968.

FONSECA, Jorge. *Os escravos em Évora no século XVI*. Évora: Câmara Municipal de Évora, 1997.

FONTOURA, Otília Rodrigues. *Portugal em Marrocos na época de D. João III: abandono ou permanência?* Funchal: Centro de Estudos de História do Atlântico; Secretaria Regional do Turismo e Cultura, 1998.

FRANCO RUBIO, Gloria A. *Cultura y mentalidad en la Edad Moderna*. Sevilla: Mergablum; Minerva, 1998.

FRANCO SILVA, Alfonso. *Esclavitud en Andalucía: 1450-1550*. Granada: Universidad de Granada, 1992.

GALMÉS DE FUENTES, Álvaro. *Los moriscos*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1993.

GANHÓ, Maria de Lourdes Sirgado. A obra Desengano de Perdidos de D. Gaspar de Leão. In: *Missionação portuguesa e encontro de culturas: actas do Congresso Internacional de História*. Braga: UCP; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. Fundação Evangelização e Culturas, 1993, v. II, p. 325-334.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes. *Inquisición y moriscos: los procesos del Tribunal de Cuenca*. Madrid: Siglo XXI, 1978.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes; BUNES IBARRA, Miguel Ángel de. *Los españoles y el Norte de África: siglos XV-XVIII*. Madrid: MAPFRE, 1992.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes; LEROY, Béatrice. *Moros y judíos en Navarra en la baja edad media*. Madrid: Hipérion, 1984.

GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo. *Orígenes de la inquisición española: el tribunal de Valencia, 1478-1530*. Barcelona: Ediciones Península, 1985.

GARCÍA IVARS, Flora. *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada: 1550-1819*. Madrid: Akal, 1991.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. *Observando el Islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1994.

GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991, p. 203-214.

_____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. 6. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *Occhiacci di legno: nove riflessioni sulla distanza*. Milano: Feltrinelli, 1998.

GODINHO, Vitorino de Magalhães. *A economia dos descobrimentos henriquinos*. Lisboa: Sá da Costa, 1962.

_____. *A estrutura na antiga sociedade portuguesa*. Lisboa: Arcádia, 1971.

_____. *Os descobrimentos e a economia mundial*. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1981-1987. 4 vols.

GOMES, Pinharanda. *História da filosofia portuguesa: a filosofia arábigo-portuguesa*. Lisboa: Guimarães Editores, 1991.

GOMES, Saul António. Grupos étnico-religiosos e estrangeiros. In: SEREÃO, Joel et al. (dir.). *Nova História de Portugal*. Lisboa: Presença, 1996, III, p. 309-383.

- GOMEZ RENAÚ, Mar. *Comunidades marginadas en Valladolid: mudejares y moriscos* (s. XV-XVI). Valladolid: Provincial, 1993.
- GONÇALVES, José Júlio. *O mundo árabo-islâmico e o ultramar português*. Lisboa: Bertrand; Junta de Investigação do Ultramar, 1962.
- GROSRICHARD, Alain. *Estrutura do harém: despotismo asiático no Ocidente clássico*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GUELLOUZ, Azzedine. O Islão. In: DELUMEAU, Jean (org.). *As grandes religiões do mundo*. Lisboa: Presença, 1997, p. 256-338.
- HALICZER, Stephen. *Inquisición y sociedad en el reino de Valencia: 1478-1834*. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim; Institució Valenciana D'Estudis I Investigació, 1993.
- HAMIDULLAH, Muhammad. *Introdução ao Islam*. Rio de Janeiro: Provo; CDIAL, 1993.
- HERCULANO, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Mira Sintra; Mem Martins: Europa-América, S.d. 3 vols.
- HERMANN, Jacqueline. *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HERNÁNDEZ JUBERÍAS, Julia. *La península imaginaria: mitos y leyendas sobre Al-Andalus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.
- HIMMICH, Ben Salem. *De la formation idéologique en Islam*. Paris: Éditions Anthropos, 1980.
- HORTA, José da Silva. A imagem do africano pelos portugueses antes dos contatos. In: FERRONHA, Luis António (coord.). *O confronto do olhar: o encontro dos povos na época das navegações portuguesas, séculos XV e XVI*. Lisboa: Caminho, 1991, p. 41-70.
- HOSSEIN-NASR, Seyyed. *Vida y pensamiento en el Islam*. Barcelona: Herder, 1985.
- HOURLANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HUNT, Lynn (org.). *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- HUSAYN-HAYKAL, Muhammad. *A vida de Muhammad*. Lisboa: Al Furqân, 1997.

- KABLY, Mohamed. *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge: XVe-XVe siècle*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1986.
- KAMEN, Henry. *La Inquisición española*. 4. ed. Barcelona: Crítica, 1992.
- KHOURY, Adel-Th. *Los fundamentos del Islam*. Barcelona: Herder, 1981.
- KRITZECK, James. *Peter the venerable*. Princeton: University of Princeton Press, 1961.
- LADURIE, Emmanuel Le Roy. *Entre los historiadores*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- LAVAJO, Joaquim Chorão. *Cristianismo e islamismo na Península Ibérica: Raimundo Martí, um precursor do diálogo religioso*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Évora, Évora, 1988. 3 vols.
- _____. Alvaro Pelagio dans le contexte médiéval, islamo-chrétien ibérique. *Mediaevalia*, Porto, n. 5-6, p. 309-340, 1994.
- _____. Nicolau Clenardo e o diálogo judaico-cristão. *Mediaevalia*, Porto, v. 7-8, p. 563-577, 1995.
- LEA, Henry Charles. *Los moriscos españoles: su conversión y expulsión*. 2. ed. Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1990.
- LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980.
- _____. *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial: siglos XI-XVIII*. Madrid: Siglo XXI, 1987.
- _____. (dir.). *A nova história*. Coimbra: Almedina, 1990.
- LEWIS, Bernard. *Os árabes na história*. Lisboa: Estampa, 1982.
- _____. *El lenguaje político del Islam*. Madrid: Taurus, 1990.
- LIPINER, Elias. *Os baptizados em pé: estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal*. Lisboa: Vega, 1998.
- LONGÁS BARTIBAS, Pedro; CABANELAS RODRIGUÉZ, Darío. *Vida religiosa de los moriscos*. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1990.
- LOPES, David. *História de Arzila durante o domínio português (1471-1550 e 1577-1589)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1924.
- _____. *A expansão em Marrocos*. Lisboa: Teorema, 1989.
- LOURENÇO, Maria Paula Marçal. Para o estudo da atividade inquisitorial no Alto Alentejo: a visita da inquisição de Lisboa ao Bispado de Portalegre em 1578-1579. *A Cidade: Revista Cultural de Portalegre*, v. 3, p. 109-138, 1989.

MACÍAS, Santiago. *Mértola islâmica: estudo histórico-arqueológico do bairro da Alcáçova (séculos XII-XIII)*. Mértola: Campo Arqueológico de Mértola, 1996.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. *Para o estudo do Algarve económico durante o século XVI*. Lisboa: Cosmos, 1970.

_____. La Inquisición portuguesa: intento de periodización. *Revista de la Inquisición*, n. 2, p. 71-93, 1992.

MAISONNEUVE, Jean. *Os rituais*. Porto: Rés Editora, 1990.

MANTRAN, Robert. *Expansão muçulmana: séculos VII-XI*. São Paulo: Pioneira; Edusp, 1977.

MARQUES, António Henrique de Oliveira. Portugal na crise dos séculos XIV e XV. In: SERRÃO, Joel; MARQUES, António Henrique de Oliveira (dir.). *Nova História de Portugal*. Lisboa: Presença, 1987, v. IV.

_____. A persistência do elemento muçulmano na história de Portugal após a Reconquista: o exemplo da cidade de Lisboa. In: MARQUES, António Henrique de Oliveira. *Novos ensaios de história medieval portuguesa*. Lisboa: Presença, 1988, p. 100-103.

_____. A expansão quatrocentista. In: SERRÃO, Joel; MARQUES, António Henrique de Oliveira (dir.). *Nova história da expansão portuguesa*. Lisboa: Estampa, 1998, v. II.

MARQUES, João Francisco. Os mártires de Marrocos e Raimundo Lulo e a evangelização portuguesas no norte da África até o século XVI. *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e sua época*, Porto, Universidade do Porto, v. 5, p. 343-368, 1989.

MARTINES, Maria Leonor. *Subsídios para o estudo dos judeus e mouros nos reinados de D. João I e D. Duarte*. Lisboa: Faculdade de Letras, 1961.

MARTINS, J. P. Oliveira. *História de Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

MASSÉ, Henri. *L'Islam*. 8. ed. Paris: Armand Colin, 1961.

MATTOSO, José (dir.). *Portugal medieval: novas interpretações*. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992.

_____. *História de Portugal: a monarquia feudal*. Lisboa: Estampa, 1993.

MATTOSO, José (dir.); HESPAÑHA, António Manuel (coord.). *História de Portugal: o antigo regime*. Lisboa: Estampa, 1993, v. 4.

- MATTOSO, José (dir.); MAGALHÃES, Joaquim Romero (coord.). *História de Portugal: no alvorecer da modernidade*. Lisboa: Estampa, 1993, v. 3.
- MAX, Frédéric. *Prisioneiros da inquisição*. Porto Alegre: L&PM, 1992.
- MEA, Elvira Cunha de Azevedo. Nossa Senhora em processo da Inquisição. *Revista da Faculdade de Letras*, série II, v. 1, p. 5-26, 1984.
- _____. *A Inquisição de Coimbra no século XVI: a instituição, os homens e a sociedade*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1997.
- MEIER, Fritz. El camino místico. In: LEWIS, Bernard (ed.). *El mundo del Islam: gente, cultura, fe*. Barcelona: Destino, 1995, p. 129-155.
- MEILLASSOUX, Claude. *The anthropology of slavery*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- MENDONÇA, José Lourenço D. de; MOREIRA, António Joaquim. *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*. 2. ed. Lisboa: Círculo de Leitores, 1980.
- MIQUEL, André. *O islame e a sua civilização: séculos VII-XX*. Lisboa: Cosmos, 1971.
- MOHAMAD, Aminuddin. *Mohammad: o mensageiro de Deus*. São Bernardo do Campo: CDIAL; São Paulo: Centrais Imppressoras Brasileiras, 1989.
- MONTEIRO, João Gouveia. Cavalaria montada, cavalaria desmontada e infantaria: para uma compreensão global do problema militar nas vésperas da expansão portuguesa. *Revista de História das Idéias*, v. 14, p. 143-193, 1992.
- MONTER, William. *La otra Inquisición: la Inquisición española en la Corona de Aragón, Navarra, el País Vasco y Sicilia*. Barcelona: Crítica, 1992.
- MORENO, Humberto C. Baquero. *Os mudéjares no Portugal medievo*. Porto: Conselho Directivo da F.L.U.P., 1994.
- MORTAZAVI, Djamchid. El sufismo. In: BALTA, Paul (comp.). *Islam: civilización y sociedades*. Madrid: Siglo XXI, 1994, p. 53-61.
- NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- NOVINSKY, Anita; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresia e arte*. Rio de Janeiro: Expressão e cultura, 1992.
- OLIVEIRA, Pe. Miguel de. *História eclesiástica de Portugal*. Mira-Sintra; Mem Martins: Publicações Europa-América, 1994.
- OLIVER, Roland; FAGE, J.D. *Breve história da África*. Lisboa: Sá da Costa, 1980.
- PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas": 1600-1774*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

PELLAT, Charles. Mahon, Tervagan, Apollin. In: ACTAS del Primer Congreso de estudios árabes e islámicos. Madrid: Comité Permanente del Congreso de Estudios Árabes e Islámicos, 1964, p. 265-269.

_____. L'idée de dieu chez les 'sarracins' des chansons de geste. *Studia Islamica*, Paris, n. 22, p. 5-42, 1965.

PEREZ, Rosa Maria (coord.). *Memórias árabo-islâmicas em Portugal*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos descobrimentos Portugueses, 1997.

PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do reino: a Inquisição Portuguesa e o degredo para o Brasil colônia*. Brasília: Universidade Nacional de Brasília, 2002.

PIMENTEL, Maria do Rosário. *Viagem ao fundo das consciências: a escravatura na época moderna*. Lisboa: Colibri, 1995.

POLIAKOV, Leon. *De maomé aos marranos*. São Paulo: Perspectiva, 1984.

POPOVIC, Alexandre; VEINSTEIN, Gilles. *Les ordres mystiques dans l' Islam*. Paris: EHESS, 1986.

PUECH, H. Charles (org.). *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*. Madrid: Siglo XXI, 1982.

RAHMAN, Fazlur. *O Islamismo*. Lisboa: Arcádia, 1970.

RÉVAH, Israel Salvator. *La censure inquisitoriale portugaise au XVIe siècle*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1960.

RIBAS, Rogério de Oliveira. Festa e Inquisição: os mouriscos na cristandade portuguesa dos quinhentos. In: PIMENTEL, Maria do Rosário (org.). *Portugal e Brasil no advento do mundo moderno*. Lisboa: Colibri, 2001, p. 45-58.

_____. O inimigo no espelho: os filhos de Mafoma nos escritos do cisterciense Francisco Machado (1542). *Actas do Congresso Internacional - Vasco da Gama: homens, viagens e culturas*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, vol. 2, p. 259-276, 2001.

_____. O Islam na diáspora: crenças mouriscas em Portugal nas fontes inquisitoriais quinhentistas. *Revista Tempo*, v. 6, n. 11, p. 45-65, 2001.

_____. Práticas religiosas dos mouriscos em Portugal. In: SIDARUS, Adel (ed.). *Islão minoritário na península Ibérica*. Lisboa: HUGGIN, 2002, p. 67-77.

RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (dir.). *Para uma história cultural*. Lisboa: Estampa, 1998.

RODINSON, Maxime. *La fascinación del Islam*. Madrid: Júcar Universidad, 1989.

_____. *Maomé*. Lisboa: Caminho, 1992.

- _____. *O Islão político e crença*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- ROSENBERGER, Bernard. Le Portugal et l'Islam maghrebin: XVe-XVIe siècles. In: SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'HISTOIRE DU PORTUGAL. *Histoire du Portugal, Histoire Européenne*. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian; Centre Culturel Portugais, 1987, II, p. 57-83.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- SARAIVA, António José. *Inquisição e cristãos-novos*. 4. ed. Lisboa: Estampa, 1985.
- _____. *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1993.
- SAUNDERS, A.C. de C.M. *História social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441-1555)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.
- SCHONBERG, Jean Louis. *Verdadeira história dos concílios*. Lisboa: Europa-América, 1964.
- SÉRGIO, António. *Breve interpretação da história de Portugal*. Lisboa: Sá da Costa, 1983.
- SERRA, Pedro Cunha. *Sobre a intercultura de mouros e cristãos*. Aveiro: Lusitânia, 1974.
- _____. Mouros e mouros. *Anais da Academia Portuguesa da História*, Lisboa, 2ª série, v. 29, p. 45-56, 1984.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal*. Lisboa: Verbo, 1984.
- SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.
- SOURDEL, Dominique. *L'Islam médiéval*. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.
- _____. *O Islão*. Mira-Sintra; Mem Martins: Europa-América, 1991.
- SOURDEL, Dominique; SOURDEL-THOMINE, Janine. *La civilización clásica del Islam*. Barcelona: Juventud, 1981.
- SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. *Senhora dos sete mares: devoção mariana no império colonial português*. 2002. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.
- SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- STODDART, William. *O sufismo: doutrina metafísica e via espiritual no Islão*. Lisboa: Edições 70, 1980.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Cristandade insular: jesuítas e inquisidores na Goa portuguesa, 1540-1682*. 2002. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.

TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. Judeus e mouros em Portugal nos séculos XIV e XV: tentativa de estudo comparativo. *Revista de História Económica e Social*, v. 9, p. 75-89, 1982.

_____. *Os judeus em Portugal no século XV*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1982.

_____. *Judaísmo e inquisição: estudos*. Lisboa: Presença, 1987.

TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva. *Os judeus na expansão portuguesa em Marrocos durante o século XVI: origens e actividades duma comunidade*. Braga: APPACDM Distrital de Braga, 1997.

TERRASSE, Henri. *Histoire du Maroc: des origines à l'établissement du protectorat français*. Casablanca: Atlantides, 1949-1950. 2 vols.

THOMAZ, Luiz Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: DIFEL, 1994.

TINHORÃO, José Ramos. *Os negros em Portugal: uma presença silenciosa*. Lisboa: Caminho, 1988.

TODOROV, Tzvetan. *As morais da história*. Mira-Sintra; Mem Martins: Publicações Europa-América, 1992.

_____. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

_____. Deixai a lei de Moisés! Notas sobre o Espelho dos cristãos-novos (1541), de Frei Francisco Machado. In: GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria L. Tucci. *Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 241-264.

_____. *Micro-história: os protagonistas anônimos da história*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

VERCELLIN, Giorgio. *Istituzioni del mondo musulmano*. Torino: Giulio Einaudi, 2002.

VERNET, Juan. *Mahoma*. 2. ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1993.

VINCENT, Bernard. La familia morisca. In: VINCENT, Bernard. *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*. Granada: Diputación Provincial, 1987, p. 8-12.

VINCENT, Bernard; CARRASCO, Raphaël. Amours et mariage chez les morisques au XVI^e siècle. In: *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne (XVI^e-XVII^e siècles)*. Paris: Sorbonne, 1985, p. 139-140.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

WACHTEL, Nathan. Aculturação. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (dir.). *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 113-129.

WEBER, Max. Tipos de comunidad religiosa (sociología de la religión). *Economía y sociedad*, v. 1, p. 328-492, 1983.

WILLIAMS, John Alden. *Islamismo*. Lisboa: Verbo, 1980.