

LUCAS EMANUEL ROCHA VICENTE

**O ISLÃ GLOBAL EM PERSPECTIVA AFRICANA:
MEMÓRIAS DA SENEGÂMBIA E DO MAGREBE EM PROCESSOS INQUISITORIAIS
PORTUGUESES (1552 – 1567)**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural, Paisagens e Cidadania para obtenção do título de *Magister Scientiae*.

Orientador: Thiago Henrique Mota Silva

**VIÇOSA – MINAS GERAIS
2023**

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade
Federal de Viçosa - Campus Viçosa**

T

V632i
2023

Vicente, Lucas Emanuel Rocha, 1997-

O Islã global em perspectiva africana: memórias da Senegâmbia e do Magrebe em processos inquisitoriais portugueses (1552 – 1567) / Lucas Emanuel Rocha Vicente. – Viçosa, MG, 2023.

1 dissertação eletrônica (132 f.): il. (algumas color.).

Orientador: Thiago Henrique Mota Silva.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Viçosa, Departamento de História, 2023.

Referências bibliográficas: f. 123-126.

DOI: <https://doi.org/10.47328/ufvbbt.2023.223>

Modo de acesso: World Wide Web.

1. Islamismo. 2. Inquisição. 3. África, Oeste.
4. Muçulmanos. 5. Memória coletiva. I. Silva, Thiago Henrique Mota, 1989-. II. Universidade Federal de Viçosa. Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural, Paisagens e Cidadania. III. Título.

CDD 22. ed. 297

LUCAS EMANUEL ROCHA VICENTE

**O ISLÃ GLOBAL EM PERSPECTIVA AFRICANA:
MEMÓRIAS DA SENEGÂMBIA E DO MAGREBE EM PROCESSOS INQUISITORIAIS
PORTUGUESES (1552 – 1567)**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural, Paisagens e Cidadania para obtenção do título de *Magister Scientiae*.

APROVADA: 30 de janeiro de 2023.

Assentimento:

Documento assinado digitalmente
 LUCAS EMANUEL ROCHA VICENTE
Data: 28/04/2023 10:48:14-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Lucas Emanuel Rocha Vicente
Autor

Documento assinado digitalmente
 THIAGO HENRIQUE MOTA SILVA
Data: 28/04/2023 14:10:14-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Thiago Henrique Mota Silva
Orientador

À minha mãe
Ao meu falecido pai

“Você pode fazer o que você quiser meu filho.”

“Lucas, o mundo é muito bonito, você vai amar.”

Tentando dar meu melhor na minha pior fase
Sabe como é, menor
Feridas se curam com o tempo, não com gaze
E quando ganhei meu dinheiro eu perdi a base
Logo eu que fiz gritos pros excluídos
Tiração pros instruídos
Chegar aqui de onde eu vim
É desafiar a lei da gravidade
Pobre morre ou é preso, nessa idade
Saudade quando era chinelin no pé
E quase nada pra te provar, camará
Minha vó falou que Deus é pai, não é padrasto
Então ele me pôs de castigo pra pensar
Fazendo famílias sorrir de norte a sul
Eu fiz minha família chorar e ficar sem norte
Nessa vida pouca coisa faz sentido
Só que ainda eu não tô pronto para a morte
Hoje eu acordei meio Renato Russo
Querendo recuperar o tempo perdido
Ela diz que ainda é cedo pra chorar
O mundo 'tá tão complicado pra esses pais e filhos
O seu herói não consegue voar
Virei a porra do vilão que vocês criaram
Cedo demais mirei as estrelas
E foi na porra da minha testa que eles miraram
Porque o menino queria ser Deus
Queria ser Deus

Junho de 94 - Djonga

AGRADECIMENTOS

O caminho que pode ser expresso não é o Caminho Constante.

Tao Te Ching - Lao Tsé

Os primeiros questionamentos que me cercaram sobre essa pesquisa datam de cerca de 3 anos atrás. Logo no começo de 2020, antes do mundo se fechar para enfrentar uma pandemia global, decidi fazer pesquisa sobre história da África depois de cursar as excelentes disciplinas de África I e II que pela primeira vez estavam sendo ofertadas pela Universidade. Toda conquista é coletiva, isso eu aprendi desde pequeno, e foram inúmeras as pessoas que me ofereceram amor, segurança e amizade enquanto o mundo parecia estar acabando, literalmente.

Agradeço primeiramente ao professor Thiago Mota, por ministrar as disciplinas com tanta dedicação que sem perceber estava motivando inúmeras pessoas naquele primeiro ano. Também por aceitar o desafio de me orientar sempre com disponibilidade e empatia, além de ser modelo a ser seguido dada a sua condição de ex-aluno da mesma graduação que me formei. É imenso o orgulho que eu senti quanto aos comentários positivos durante o desenvolvimento do trabalho e extremamente motivador os comentários sobre os pontos a se melhorar.

Aos professores Ângelo Assis e Vanicléia Santos pela valiosa contribuição durante o exame de qualificação. Os comentários e sugestões de dois dos maiores especialistas ao se tratar das questões de História da África e Inquisição Portuguesa me ajudaram a focalizar a escrita através da qualificação da metodologia utilizada e foram centrais para a existência dessa dissertação. Aos professores Leonardo Civali e Ana Paula Freitas por articular comentários centrais para o estabelecimento das bases da pesquisa.

Agradeço também aos queridos professores Patrícia Vargas e Rubens Panegassi pelo excelente curso de Metodologia do Trabalho Científico que foi de grande valia para o processo de pesquisa histórica realizado para a escrita da dissertação. As professoras Priscila Dorella e Carolina Capanema por ampliar o entendimento de questões centrais sobre a memória e cidadania.

Tão importante quanto os grandes doutores que contribuíram para a realização do mestrado foram os meus companheiros de turma, apesar de cada um ter sua própria vida para cuidar e seus próprios prazos para cumprir todos sempre estiveram dispostos para uma conversa com palavras de acolhimento e partilha das situações que todos nos submetemos. O espírito coletivo da turma do mestrado de 2021 sempre me encheu de orgulho. Faço questão de citar aqui: Luiza, Carlos, Danusi, Wanessa, Lenice, Rosy, Luciana, Diogo, Marhy, Djenane,

Gabriela, Teka, Igliã, Bruno e Maria Eduarda. Por mais que a pandemia nos impediu de nos conhecermos pessoalmente, toda semana estávamos juntos mesmo à distância.

A característica profissional do mestrado me exigiu que eu continuasse na profissão de professor da educação básica, que exerço desde a minha formatura na licenciatura em janeiro de 2019. Portanto gostaria de agradecer a cada um dos meus queridos estudantes nas cidades de Viçosa e João Monlevade em especial aos estudantes da Escola Estadual Alberto Pereira Lima que trabalhei pelo período de realização do mestrado. Apesar das dificuldades que perpassam a educação básica oriundas de um projeto político, a aproximação com esses estudantes sempre me motivava.

Agradeço também aos outros professores da escola por entenderem minha situação, me ajudarem a lidar com meus dramas e me apoiarem sempre quando precisei me ausentar por causa dos compromissos do mestrado, em especial cito: Marcelo, Janete, Idilene, Adriana, Elenice, Lenildo, Diego, Priscila, Tatiana, Alba, Patrick, Cleudmar, Laura, Filipe, Diego, Vivianne Vasconcelos, Viviane Rodrigues, Michelle, Zeide, Edna, Lysllie e Danilo.

Atuação profissional que só existe graças a formação da graduação e gostaria de citar o Professor Jonas, pela possibilidade de estágio no fórum municipal de Viçosa além de experiência na parte educativa do ICMS Cultural. Ao professor Fábio pela iniciação na pesquisa acadêmica. A professora Karla pela inesquecível disciplina de história medieval. Ao professor Luiz pela orientação na bolsa de monitoria que tive além da ajuda para poder apresentar minha pesquisa no Uruguai ajudando a realizar um sonho e a professora Vanessa pelo amplo apoio na realização das semanas de história que estava coordenando.

Meu núcleo familiar também foi muito importante. A minha mãe que sempre cuidou de mim e me motivou a fazer o que eu queria independentemente do que as outras pessoas pensem a respeito. Sem ela nada seria possível e esse trabalho é dedicado a ela. Agradeço meus irmãos Otávio, Suzy e João Pedro pelo orgulho que sentem de mim e eu também sinto deles, juntos somos invencíveis. Agradeço aos meus padrinhos Geraldo e Glayds por serem meus segundos pais nessa vida. A Suzana e Jorge pelo carinho. A meu tio Zezé, tia Maria e tia Claudia pela confiança.

Meus amigos de longa data Ana, Ramon, Gabriel, Igor, Arthur e Mateus. Aos grandes amigos de Viçosa, Luis Otávio, Marlon e Talles. Os meus irmãos de república Samuel, Lucas, Paulo Henrique, Victor e Taísa. Esse trabalho é para todos vocês e espero que gostem. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO

VICENTE, Lucas Emanuel Rocha, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, janeiro de 2023. **O Islã Global em Perspectiva Africana: Memórias da Senegâmbia e do Magrebe em Processos Inquisitoriais Portugueses (1552 – 1567)**. Orientador: Thiago Henrique Mota Silva.

Essa dissertação consiste na análise de 22 processos contra mouriscos e busca compreender as narrativas sobre memórias das práticas, ritos e orações da fé muçulmana entre os povos da África ocidental e do Norte, ademais das representações culturais, através do uso de documentação inquisitorial portuguesa. A inovação se apresenta em uma análise comparativa entre muçulmanos dessas duas regiões em África. Ao compararmos as regiões do Magrebe e da Senegâmbia percebemos semelhanças e diferenças nas orações, ritos e visões teológicas muçulmanas no contexto de mouriscos cativos, processados nas décadas de 1550 e 1560. Ao cruzarmos referências da inquisição sobre o Marrocos e a Senegâmbia, resgatamos essas experiências a partir da perspectiva africana. Concluímos que a hierarquização ideológica do Islã nas duas regiões no XVI não apresenta lastro na realidade, pois os pilares da religião são praticados por todas as pessoas estudadas e trazemos as formas africanas de pensar o Islã através dos cinco pilares. Sobre as diferenças, percebemos como para os africanos do norte, a refeição exercia contexto de expressão religiosa. Com isso avançamos na historiografia ao focalizarmos as experiências muçulmanas africanas dentro da documentação católica europeia demonstrando sua constituição global apesar das características locais.

Palavras-chave: Islã. Inquisição Portuguesa. África Ocidental. Magrebe.

ABSTRACT

VICENTE, Lucas Emanuel Rocha, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, January, 2023.
Global Islam in African Perspective: Memories of Senegambia and the Maghreb in Portuguese Inquisitorial Processes (1552 – 1567). Adviser: Thiago Henrique Mota Silva.

This dissertation consists of the analysis of 22 cases against Moriscos people and seeks to understand the narratives about the memories of the practices, rites, and prayers of the Muslim faith among the people of West and North Africa, as well as the cultural representations, through the use of Portuguese inquisitorial documentation. The innovation is presented in a comparative analysis between Muslims of these two regions in Africa. By comparing the Maghreb and Senegambia regions, we see similarities and differences in Muslim prayers, rites, and theological views in the context of Moriscos captives, prosecuted in the 1550s and 1560s. By cross-referencing references from the inquisition on Morocco and Senegambia, we rescue these experiences from the African perspective. We conclude that the ideological hierarchization of Islam in the two regions in the XVI has no basis in reality, because the pillars of the religion are practiced by all the people studied, and we bring the African ways of thinking about Islam through the five pillars. Regarding the differences, we noticed how for the North Africans, the meal was a context of religious expression. With this we advance the historiography by focusing on the African Muslim experiences within the European Catholic documentation demonstrating its global constitution despite local characteristics.

Keywords: Islam. Portuguese Inquisition. West Africa. Maghreb.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: Infográfico sobre processos da Inquisição de Lisboa	26
Imagem 2: Infográfico sobre processos da dissertação	27
Imagem 3: Processos da Dissertação	28
Imagem 4: Mapa dos locais de origem dos processados magrebinos	28
Imagem 5: Somatória de minutos do produto	121
Imagem 6: Aumento significativo de ouvintes do podcast	121
Imagem 7: Compartilhamento do Podcast	122
Imagem 8: Personalidade dos ouvintes	123
Imagem 9: Informações gerais	123

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ANTT Arquivo Nacional Torre do Tombo

IL Inquisição de Lisboa

TSO Tribunal do Santo Ofício

TT Torre do Tombo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
PARTE I	30
CAPÍTULO 1 – PEDINDO A MAOMÉ POR UMA BOA FUGA: ORAÇÕES E TENTATIVAS DE FUGA ENQUANTO CARACTERÍSTICAS DOS MOURISCOS DO MAGREBE E DA SENEGÂMBIA	31
1.1 – A procura das terras de mouros e de jalofos: Significados das tentativas de fugas de muçulmanos cativos	32
1.2 – Orações corânicas e profissão de fé	55
CAPÍTULO 2 – INTERPRETAÇÕES TEOLÓGICAS E RITOS MUÇULMANOS PRESENTES NA COMUNIDADE AFRICANA MOURISCA EM PORTUGAL	73
2.1 – A estrebaria como criptomesquita: Ritos mouriscos no Portugal católico	76
2.2 – Vivenciando África em Portugal: Costumes mouriscos em Lisboa	88
2.3 – Disputas teológicas entre mouriscos e católicos	98
PARTE II	109
CAPÍTULO 3 – A HISTÓRIA PÚBLICA DIGITAL: PODCAST MUÇULMANOS	109
3.1 O podcast	111
CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	123
FONTES	127

INTRODUÇÃO

São muitos os trabalhos sobre o Islã em África que destacam os aspectos práticos sobre a presença muçulmana nas regiões do Magrebe e da Senegâmbia. Diversos impérios e movimentos Jihadistas marcam a historiografia acerca da islamização nessas regiões africanas (ROBINSON, 2004)¹. Outros trabalhos são marcados por apresentar como se davam as relações entre localidade e globalidade dentro da religião muçulmana a partir do século XVIII e principalmente no século XX (GEERTZ, 2004)². Temos também paradigmas historiográficos que tendiam a hierarquizar o Islã praticado em África apresentando um grau de “pureza” para o Islã ao norte do deserto do Saara em contraste com o Islã ao sul do Saara, com argumentações de cunho racista (TRIAUD, 2014)³. Essas amplas discussões historiográficas constituíram a base teórica desta pesquisa assentando as ideias de que partimos, seja para contribuir ou superar as explicações dadas.

Diante disso coloca-se a questão central: como a vivência religiosa muçulmana de sujeitos de diferentes culturas articula características de um islã local e global? Para abordar esse problema, analisaremos processos inquisitoriais portugueses do século XVI, nos quais muçulmanos procedentes da África Ocidental (Senegâmbia) e do Norte da África (Magrebe) figuram como réus. Nessa documentação, essas pessoas foram acusadas de continuar a praticar a religião islâmica em Portugal, após terem sido batizadas e, portanto, ingressarem na comunidade católica. Ademais, os sujeitos dessa pesquisa eram pessoas que foram submetidas à escravidão e que ingressaram nas terras ibéricas na condição de cativos. O objetivo dessa abordagem é compreender em que medida as memórias mobilizadas por esses sujeitos indicam práticas globais ou locais da religião islâmica. Essa análise foi orientada pela hipótese de que o Islã ao norte e ao sul do Saara carregava características das culturas locais, mas era marcado pela centralidade dos princípios basilares da religião, professada nos dois locais e alhures.

A narrativa do Islã é de que essa religião surgiu a partir do contato do profeta Maomé com a figura divina. Ele recebeu dessa divindade a missão de promover a unidade e a justiça social entre as populações urbanas de Meca e as tribos nômades da região da península arábica a partir do ano de 610 d.C. A quantidade de seguidores cresce junto com a de opositores, afinal, muitas pessoas não estavam dispostas a receber a crítica a respeito da desigualdade presente

¹ ROBINSON, David. *Muslim societies in African history*. Cambridge University Press, 2004.

² GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004.

³ TRIAUD, Jean-Louis. Giving a name to Islam south of the Sahara: an adventure in taxonomy. *The Journal of African History*, v. 55, n. 1, p. 3-15, 2014.

naquela sociedade e tinham problemas também com uma figura divina exigindo submissão⁴.

Para ser atestado, o Islã exige a execução de cinco pilares fundamentais que constituem o ser muçulmano. São eles: a Profissão de fé, que consiste em afirmar que só existe um Deus e que Maomé é seu profeta; a realização da Salat, que consiste em cinco orações diárias que devem ser realizadas por toda a comunidade de fieis; o terceiro pilar é o jejum no mês do ramadã, o nono mês do calendário muçulmano; o quarto é o pilar da caridade, ajuda comunitária aos mais pobres; e finalmente, a peregrinação até Meca fecha as ações centrais da manifestação pública da fé muçulmana.

Em nossas discussões ao longo dessa dissertação, escolhemos principalmente assentar nossos diálogos com a historiografia brasileira por dois motivos. O primeiro deles é que a duração menor de um programa de mestrado exige que as escolhas de pesquisa sejam coerentes com o tempo, nos levando a não discutir a bibliografia europeia sobre a temática. O segundo motivo, é que as discussões dos brasileiros se mostraram suficientes para alcançar os objetivos almejados nesta dissertação.

A historiografia tradicional tende a dizer que o Islã chega na África através de três frentes. A primeira delas vem com os mercadores que cruzam o continente, seguido de uma conversão das elites locais de cada parte de África e finalmente a conversão das grandes massas populacionais. Entretanto, ao mesmo tempo que o Islã foi “entrando” pra dentro do continente africano ele também foi se “africanizando” e as formas que essas sociedades particulares se apropriaram e articularam o Islã foi, por muito tempo, visto de maneira pejorativa. Portanto, esse trabalho tem importância, também, ao demonstrar de forma não hierárquica como as sociedades ao norte e ao sul do Saara tornaram o Islã “próprio”.

O estudo do Islã na África ocidental divide a atenção dos antropólogos com os estudos sobre as religiões locais africanas e as missões católicas em África⁵. Se tratando do século XVI, a tendência durante os anos de 1960 a 1980, era de se estudar os grandes impérios como o do Mali ou o do Songai, mas temos que nos lembrar que os muçulmanos africanos não apenas viviam nesses locais como muitas vezes chefiavam esses impérios. Além disso, os muçulmanos africanos também viveram em sociedade cujo poder político não era dominado por muçulmanos, como veremos pelo exemplo nessa dissertação. Isso significa que o Islã não floresce exclusivamente em contextos de dominação política. E a história do Islã vista a partir dessas populações “de baixo” tem muito a demonstrar sobre sua pluralidade frente ao

⁴ ROBINSON, David. *Muslim societies in African history*. Cambridge: Cambridge University Press. 2004, p. 5.

⁵ SOARES, Benjamin. The Historiography of Islam in West Africa: An Anthropologist's View. *The Journal of African History*, 55, 2014, p. 9.

argumento hegemônico dessas décadas.

Sobre o percurso historiográfico dos estudos do Islã na África ocidental, Mota (2018) afirma que é possível pensar sobre esses estudos em três grupos temáticos diferentes. O primeiro grupo seria marcado pelos estudos coloniais, que em uma aproximação da história com a etnografia ambicionou desenvolver políticas públicas para dominação colonial que fossem amparadas pelos apontamentos científicos.

Ainda segundo o autor, os interesses coloniais nos estudos do Islã se davam pela capacidade dessa religião de aglutinar pessoas e organizá-las socialmente. A partir desse interesse, portanto, os pesquisadores cunharam o conceito de *Islam Noir*, ou Islã Negro, que trazia em si a ideia de inferioridade dos muçulmanos negros. Triaud (2014) explica que a divisão burocrática das colônias francesas em África levou a divisão dos estudos científicos sobre o Islã. A Argélia, como a colônia-modelo, guiou o estudo do Islã ao norte do deserto do Saara a seguir modelos clássicos e arabizantes. Enquanto que ao sul aconteceram investigações etnológicas que caracterizaram o Islã como elemento estrangeiro que, para ser apto, precisava ser adaptado e corrompido.

A partir disso os agentes do colonialismo francês passaram a entender o conceito de Islã Negro como inferior, cheio de “práticas religiosas autóctones, heterodoxo e impuro”⁶, tendo como características também ter “um caráter pouco arabizado, suposto baixo índice de ensino e aprendizagem doutrinária e a crença no predomínio de bases religiosas locais travestidas em elementos muçulmanos”⁷.

Os usos políticos do conceito de Islã Negro não se findam. E com as independências das colônias europeias na África acontecendo em meados do século XX, essa ideia foi tomada pela então historiografia de cunho nacionalista como sendo “elemento embrionário da resistência à presença europeia”⁸.

Um dos autores que serviu de base para esse movimento foi Paul Marty, que ao analisar documentação muçulmana dos séculos XV e XVI, buscando suporte para as suas conclusões de análise etnográfica afirma que nenhum dos cinco pilares era cumprido de maneira ortodoxa. O objetivo do seu trabalho, *Études sur l’Islam au Sénégal* publicado em 1917, era “potencializar a atuação francesa na região, enfraquecendo a comunidade islâmica”⁹. E tornou-se o paradigma da historiografia.

⁶ MOTA, Thiago Henrique. *História Atlântica da Islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII*. 2018. 373 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018, p. 11.

⁷ Ibid, p.11.

⁸ Ibid, p. 11.

⁹ Ibid, p.12.

Posteriormente, em 1962, Jean-Claude Froelich publica levando em conta suas vivências como administrador colonial o trabalho *Les musulmanes d'Afrique Noire* na busca de compreender o Islã. Nesse trabalho o autor apresenta explicações puramente racialistas pois era um: “Islã repensado, enegrecido, adaptado aos caracteres físicos das raças negras”¹⁰.

E Monteil em seu livro denominado *Islam Noir*, ajudou a popularizar o conceito nos meios de comunicação de massa. Publicado em 1964, seu trabalho já avança ao analisar o Islã em África como capaz de incorporar algumas especificidades locais. Entretanto, Mota (2018) afirma que “Novamente, o conceito aponta a emergência de um Islã particularista, em detrimento da autoconcepção muçulmana local e sua articulação com a comunidade islâmica global” (p. 14)¹¹.

Um segundo grupo proposto por Mota (2018) para dividir os estudos sobre o Islã na Senegâmbia, é o grupo de estudos de perspectiva africana, com fontes árabes, arqueologia e história oral, que ocasionou uma revolução documental.

Muitos pesquisadores focaram seus estudos nas jihads dos séculos XVIII e XIX com enfoque na perspectiva árabe. Mas o trabalho de Lamin Sanneh buscou ampliar os estudos a respeito do Islã no XVI ao refletir sobre a longa tradição de interações pacíficas entre muçulmanos e não muçulmanos na região e desenvolver a tese da importância da educação corânica pela perspectiva africana.¹² Segundo Mota (2018), Sanneh ao mesclar:

tradições orais locais; documentação de arquivos franceses e ingleses; fontes presentes no IFAN, decorrentes de coleta de oralidades e transcrições de documentos árabes, realizadas ao longo do colonialismo francês no Senegal; acervos pertencentes às principais famílias que compõem o núcleo dos pregadores jagancazes na Senegâmbia; e observação participante junto aos pregadores, acompanhando-lhes em atividades de ensino, oração, questões judiciais, peregrinações e cotidiano. Estes recursos possibilitaram-lhe análises originais, superando largamente as limitações implicadas no conceito de Islã Negro. (MOTA, 2018, p. 29)¹³

Posteriormente, Boubacar Barry estabelece a região da grande Senegâmbia, conceito central nesta dissertação, como articulada econômica e geopoliticamente. A historiografia senegalesa é composta também por trabalhos como os de El Hadji Ravane Mbaye, Oumar Kane e Rokhaya Fall, discutindo o Islã na região a partir de tradições orais e documentos escritos europeus.¹⁴

¹⁰ Ibid, p. 13.

¹¹ Ibid, p. 14.

¹² SOARES, Benjamin. The Historiography of Islam in West Africa: An Anthropologist's View. *The Journal of African History*, 55, 2014, p. 30.

¹³ MOTA, Thiago Henrique. *História Atlântica da Islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII*. 2018. 373 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018, p. 29.

¹⁴ Ibid, p. 31.

O terceiro grupo apresentado por Mota (2018) em sua análise sobre a historiografia do Islã na Senegâmbia é marcado pela tentativa de superar as explicações coloniais do conhecimento. Novos recortes temáticos, cronológicos e geográficos marcam esses estudos, em sua maioria realizados já neste século. Como exemplo, Rudolph Ware III examina os saberes islâmicos dando centralidade para os pregadores pretos em detrimentos dos estrangeiros.

Quanto à chegada do Islã na região marroquina sabe-se que se deu quando um descendente do profeta se estabeleceu naquele local e desde então os comandantes do Marrocos sempre afirmaram a descendência direta de Maomé, e uma legalidade a partir disso¹⁵. Se tratando do século XVI a linhagem dos Saadianos¹⁶ tomou o controle da região, se sedentarizou, formou uma dinastia e passou a governar. E a ortodoxia Sunni¹⁷ se estabilizou no Marrocos. Portanto, essa sociedade se estabeleceu em torno de narrativas acerca da força do caráter e da reputação espiritual de homens santos e guerreiros (GEERTZ, 2004)¹⁸.

A historiografia sobre o processo de expansão do Islã apresentou explicações para o processo de islamização da região magrebina como receptora dos avanços militares do califado Omíada¹⁹. Mas como argumentamos, a identidade islâmica da população dessa região não deve ser resumida a uma passividade que não corresponde com os processos históricos.

Essa expansão chega até o limite do oceano atlântico. Ao retornar estabelece o nome da região como *Al-Maghrib*, que significava o limite ocidental que esse califado se estabeleceu. A partir disso se deram as primeiras ligações entre os povos árabes e berberes que ali viviam.²⁰ Os historiadores passaram a entender o Marrocos como sendo um local de segurança para conflitos políticos oriundos do centro arábico do império. Caso exemplar é o de Idriss I, que foge de Bagdad para o Marrocos e funda Malway Idriss, cidade existente até os dias atuais e considerado local de peregrinação, um dos pilares do Islã, para os muçulmanos da região²¹.

Outros trabalhos da região se enfocam mais em discutir como se deu o processo da

¹⁵ ROBINSON, David. *Muslim societies in African history*. Cambridge: Cambridge University Press. 2004, p. 92.

¹⁶ Os Saadianos formaram um sultanato a dirigir as tribos originárias do vale do Drá, na região dos atuais Argélia, Mali e Marrocos. Para mais informações ver: ROBINSON, David. *Muslim societies in African history*. Cambridge: Cambridge University Press. 2004.

¹⁷ O sunismo, ou ortodoxia Sunni, é um ramo do Islã baseado nos ensinamentos de Maomé e de quatro Califas. Para mais informações ver: PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: Religião e Civilização – Uma abordagem Antropológica*. Aparecida (SP): Editora Santuário, 2010.

¹⁸ GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004, p. 22.

¹⁹ O califado é o nome dado a constituição do poder político no mundo islâmico. A família Omíada se estabelece em 644 d.C e incorpora em sua extensão uma grande área que engloba a região marebina.

²⁰ RAHMAN, Habib Ur. *A chronology of Islamic history: 570-1000 CE*. Mansell, 1989.

²¹ ABUN-NASR, Jamil M. (Ed.). *A History of the Maghrib in the Islamic Period*. Cambridge University Press, 1987.

chamada “arabização” do norte africano. Eles argumentam que o processo se deu primeiramente nos grandes centros urbanos desse império, que se constituía até a região de Al-andaluz, e que ocorreu de forma gradual com as devidas adaptações às realidades locais.²²

Se tratando do século XVI, a formação dos muçulmanos magrebinos, dentro desse processo até então apresentado, estava marcada pela interpretação teológica de ordens sufistas, como vimos, e também maliquitas. Essa que é uma das quatro escolas de corrente do pensamento jurídico muçulmano dentro do Islã sunita. Em resumo ela prega a importância do Alcorão, da Suna, das *Ijmas* e *Qiyas*, e também das práticas dos primeiros muçulmanos de Medina. O que significa que o muçulmano magrebino que estudamos dava valor tanto ao comportamento socialmente aprendido quanto aos escritos sagrados²³.

Esse caminho histórico e historiográfico constituem as duas frentes em que se assenta essa pesquisa. Do ponto de vista histórico esse processo de expansão do califado Omíada que chega até a península ibérica é o principal motivador da posterior conquista católica da região que expulsa os muçulmanos do local. Levando os mouros a conversão, formando a categoria de mouriscos e os processos contra a manutenção das práticas muçulmanas. Do ponto de vista historiográfico um trabalho que apresenta a memória desses africanos no bojo da documentação inquisitorial ampliaria o entendimento de como se dava a globalidade muçulmana no século XVI, a partir de Senegâmbia e Magrebe.

Levando em conta o desenvolvimento histórico do Islã nessas duas regiões e o pensamento historiográfico a respeito, reflito sobre algumas questões: como a realidade do islã local e global é entendida no século XVI? Partindo dos processos inquisitoriais, questiono: como o Islã era vivenciado nos locais de origem e por quais transformações ele passa em Portugal? Quais as aproximações e afastamentos do Islã das memórias de pessoas do Senegal e do Marrocos?

Postas as questões que motivaram o desenvolvimento dessa pesquisa nosso recorte geográfico compreende a região Magrebina, que inclui os atuais países de Marrocos, Argélia e Tunísia e a região da Senegâmbia, que inclui Senegal, Gâmbia e Guiné-Bissau. Temporalmente a pesquisa se enquadra entre 1552 e 1567, anos anterior ao começo do primeiro processo analisado e o término do último. A documentação escolhida é formada por vinte e dois processos da Inquisição, sendo dezoito de pessoas oriundas do Magrebe e quatro de pessoas

²² BRETT, Michael; FENTRESS, Elizabeth. *The Berbers: The Peoples of Africa*. Malden: Blackwell Publishers Inc, 1997.

²³ ROBINSON, David. *Muslim societies in African history*. Cambridge: Cambridge University Press. 2004.

oriundas da Senegâmbia. A seleção levou em conta os seguintes critérios: o local de origem; o fato de os processos serem da Inquisição de Lisboa, deixando propositalmente de lado as de Coimbra e Évora; os processos datam das décadas de 1550 e 1560; e a condição de cativas por parte das pessoas processadas.

Elucidamos que existem processos na inquisição de Lisboa fora das duas décadas trabalhadas. Esse recorte se dá por escolha metodológica levando em conta que a maioria dos processos se encontram nessas duas décadas. Entre as explicações está o crescente medo da cristandade para com os muçulmanos devido aos avanços do Império Otomano no mediterrâneo. A composição da escravaria que a partir de 1550 se ampliou de mouriscos do norte da África para também os Alta Guiné, Congo e Angola levou à alta de tentativa de fuga. E a prisão de Duarte Fernandes que exercia o papel de marabuto para a comunidade de mouriscos.²⁴

Também temos consciência de que o trabalho tem uma presença maior de mouriscos do Magrebe do que os da Senegâmbia. Esse descompasso que se deu fruto das escolhas que os pesquisadores têm que fazer frente ao tempo de execução de uma pesquisa de dissertação de mestrado não é ideal, mas ao mesmo tempo não se tornou um impeditivo das argumentações apresentadas. Voltarei com mais vagar nessa questão durante o doutorado que, por sua constituição mais duradoura, permite análise de um número maior de documentação.

Para alcançarmos os objetivos nos assentamos em discussões bibliográficas marcadas pela história cultural, a história atlântica da islamização africana e o uso de documentação inquisitorial. Primeiramente Bauman (2012) nos apresenta uma discussão geral sobre formas de interpretar a cultura e seu papel nas sociedades humanas. É relevante pensar em como ele enxerga a cultura, sendo essa a autoconsciência da sociedade com um dinamismo singular que fabrica identidades, e, portanto, através das identidades se chega à cultura que buscamos através da observação dos processos históricos.

Lynn Hunt (1992) em seu apelo para a aproximação entre os métodos de pesquisa da história e da sociologia pensa em como a história cultural é, afinal, uma leitura em busca de significado, nas populações do passado, inscrito pelos contemporâneos. Nesse sentido, o processo de decifração desses significados e o anseio pela ordenação de narrativas não podem obscurecer os conflitos presentes na história, porque as práticas culturais dependem das representações para darem sentido a si mesmas e serem entendidas pelas sociedades.

²⁴ RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Niterói: EDUFF. 2021, p. 269-273.

Isso nos leva à busca de memórias sobre identidades, narrativas e representações na documentação do arquivo da inquisição. Carlo Guinzburg (1989) apresenta uma reflexão sobre a possibilidade do uso de documentos inquisitoriais como fontes históricas, no caso dele em específico esse uso era para entender as práticas de bruxaria nos séculos XIV e XV. Ele se questiona se existe a possibilidade de uso desse documento que fosse além da reprodução dos simples preconceitos dos inquisidores em relação às crenças que estavam à frente deles, numa ânsia de extrair a verdade desejada. E responde que cabe ao historiador a capacidade de observar as nuances desses diálogos onde as partes estão em situação desigual de forças. O problema do contexto de produção dessa documentação não pode o invalidar. Se assim fosse, nenhum documento poderia ser utilizado, afinal nenhum é puramente neutro e objetivo como imaginavam os positivistas. E todos exigem esse olhar crítico e preparado por parte de quem o utiliza.

Ainda nesse sentido Bruno Fleiter (2015) faz um breve levantamento sobre o histórico de discussões acerca da validade do uso de documentos inquisitoriais como fontes. Com enfoque nos da Inquisição portuguesa, ele aponta cautelas necessárias discutidas por vários pesquisadores, no âmbito da veracidade das informações e sobre a situação de documento constituído sobre a pressão judicial. Essa natureza legal dos documentos acaba moldando os discursos populares, como o caso específico da pesquisa de um cripto-islamismo, a uma linguagem jurídica e, tendo essa consciência, conclui Fleiter, o uso dos processos é válido.

Aprofundando na temática da dissertação e pensando especificamente sobre muçulmanos africanos na Inquisição portuguesa, Filipa Silva (2004) faz uma análise sobre a quantidade e os tipos de crimes cometidos nas ilhas de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe entre os séculos XVI e XVIII. Com isso, ela aponta para a grande lacuna de pesquisas sobre o papel da Inquisição nesses locais, afinal as análises existentes com essas fontes se continham em explicar as estruturas econômicas. O que pode sinalizar a mesma problemática apresentada anteriormente por Guinzburg (1989) em que o uso da documentação inquisitorial se limitava a outros temas que não o entendimento das realidades das crenças processadas.

A abordagem atlântica presente nessa dissertação é muito bem definida por Selma Pantoja (2004) que discute os choques e tensões entre as sociedades africanas e europeias enquanto marca do comércio atlântico de africanos escravizados e formação de populações mestiças. Ela argumenta que apesar das diferenças culturais, quando um europeu adentrava ao mundo negro ele não conseguia se separar do contexto cultural da realidade objetiva ao qual ele estava se submetendo. Tendo isso em mente, as relações entre inquisidores europeus e africanos inquiridos se complexificam e permitem que nos aproximemos do atestamento das

experiências africanas. Superando a visão caricata e aparentemente desorganizada dessas pessoas pela ótica da Inquisição.

Daniela Buono Calainho (2004) é quem mais me ajuda nesse sentido. Em seu trabalho intitulado *Os Africanos penitenciados pela Inquisição portuguesa*, a autora busca resgatar as pluralidades de vivências religiosas, manifestações e práticas da população africana que fora escravizada e levada para Portugal nos séculos XVI e XVIII a partir dos documentos da Inquisição. Seu trabalho nos aponta não apenas detalhes característicos e explicativos dessas crenças como o percentual dessas práticas nesses fundos. Portanto, fica evidente que apesar da pressão por respostas da Inquisição, os sujeitos processados também foram históricos, no sentido de terem sido agentes mobilizadores de sua própria história. Isso significa que essas pessoas agiam como sujeitos históricos, com interesses e limitações proporcionadas pelo contexto e não tiveram sempre a suposta capacidade e frieza para compreender cada mecanismo do funcionamento da Inquisição para adequar suas respostas. Ainda a Calainho (2020) em publicação mais recente atualiza seus argumentos e avança na discussão sobre o caráter múltiplo do papel das bolsas de mandinga enquanto elemento da reelaboração da crença das pessoas de acordo com os espaços e tempos ocupados.

Também é central pensar em trabalhos que aproximam africanos e católicos. Alexandre Almeida Marcusi (2016) parte de uma análise micro para entender as dimensões e as correlações entre o cristianismo e a escravidão a partir do caso de Bento de Jesus. Essa relação se apresenta como heterogênea e impactante na mentalidade daquelas pessoas. Isso levava ao papel de centralidade os africanos que desempenhavam a formação das características do catolicismo no mundo lusitano como constituintes dessa cultura religiosa atlântica que determina essa relação, mesmo que de maneira desigual.

James Sweet (2003) que ao pensar sobre as práticas culturais dos africanos em Portugal, contribuiu ao tentar demonstrar a importância que essa mentalidade africana tem durante a operação histórica. Afinal, essa inserção forçada de uma população, que tem cultura, através do processo de escravização influenciou as relações sociais ao longo do mundo português do atlântico. E, portanto, se faz crucial que o estudo dessa realidade, do então mundo moderno, ultrapasse os limites econômicos e políticos e se torne mais completo ao pensar também o mundo cultural, num claro diálogo com as novas demandas da historiografia.

Por fim, Thiago Mota (2017) afirma que o estudo sistematizado da crença professada pelos jalofo em Portugal ainda precisa de uma investigação que leve em conta o contexto cultural do qual essas pessoas vieram. Afinal, ao analisar alguns dos processos presentes na Inquisição Portuguesa ele atesta que muitas práticas centrais da educação islâmica estão

presentes nos discursos dos processados. É um trabalho que avança na discussão da abrangência social do islã no período anterior ao século XVIII ao demonstrar conhecimento dos pilares do Islã e do Alcorão na memória das pessoas da região durante o século XVI.

Assim se demonstra os discursos e diálogos que a presente investigação pretende fazer com os pares. Ter o entendimento do caminho teórico percorrido sobre a temática até aqui permite a reflexão sobre os avanços no conhecimento histórico pretendido. Partindo disso, metodologicamente, a pesquisa se assentou em três formas diferentes de se lidar com a documentação.

Primeiramente, no âmbito comparativo: utilizaremos a análise histórico-antropológica comparativa de religiões, a partir dos estudos de Geertz (1994) ao fazer a clássica comparação entre os casos marroquino e indonésio. O autor afirma que essa metodologia de pesquisa é muito importante pois as conclusões tiradas de um estudo comparativo residem na ideia de que os comportamentos observados pelo pesquisador não são atitudes isoladas de determinados grupos humanos, mas são um mundo ordenado, cuja ordenação é capaz de ser observada justamente na comparação circunstanciada de exemplos de ambas as partes. E que sob as perguntas apropriadas é possível, na observação de suas diferenças, o conhecimento mais profundo de suas características.

Do ponto de vista historiográfico: o comparativismo histórico é um método de análise relevante para a pesquisa proposta, pois, através das explicações entre as semelhanças e as diferenças das duas sociedades estudadas é que chegamos as respostas para os problemas tal como foram apresentados.²⁵ Esse método abriu a possibilidade de se enfrentar problemas a partir de múltiplos focos de análise.²⁶ Utilizar o método do comparativismo histórico para o estudo de duas sociedades próximas espacial e temporalmente, que exerceram influência mútua, nos permitiu interrelacionar as causas internas de fenômenos com implicações externas.²⁷ Afinal, o interessante do método comparativo é justamente a capacidade dele de permitir ao pesquisador a diversificação daquilo que é semelhante ou diferente do reproduzido pelo senso comum.²⁸ Portanto, essa abordagem se justifica por permitir identificar os aspectos locais das

²⁵ BARROS, José D.'Assunção. História comparada: um novo modo de ver e fazer a história. **Revista de História comparada**, v. 1, n. 1, p. 1, 2007.

²⁶ FLORINDO, Glauber Miranda. O método comparado na História: das problemáticas às novas propostas. **Revista de Ciências Humanas**, v. 13, n. 2, p. 379-390, 2013.

²⁷ BARROS, José D.'Assunção. Origens da História Comparada. As experiências com o comparativismo histórico entre o século XVIII e a primeira metade do século XX. **Anos 90**, v. 14, n. 25, p. 141-173, 2007, p. 166.

²⁸ THEML, Neyde; DA CUNHA BUSTAMANTE, Regina Maria. História comparada: Olhares plurais. **Revista de História Comparada**, v. 1, n. 1, p. 3, 2007.

culturas nas quais esses sujeitos estavam inseridos antes de serem levados para Portugal. E a pesquisa potencializou a compreensão dos aspectos globais presentes nessa religião.

Em resumo, procuramos separar visões dos inquisidores e dos inquiridos para não reproduzir os discursos do tribunal sobre as situações. A partir disso encontrar a perspectiva africana nas falas das pessoas com análise histórico-antropológica. E finalizamos com o comparativismo histórico para alcançar os resultados da pesquisa.

Organizada em três capítulos, essa dissertação nos levou a ampliar as explicações de identificação e pertencimento religioso que pessoas ao longo do continente africano tinham para com a religião muçulmana. Ao responder as questões centrais, alcançamos também questões paralelas que permitiram traçar de maneira específica as memórias sobre as narrativas das redes de sociabilidades da comunidade mourisca. Exploramos suas crenças, orações, os limites na prática dos cinco pilares do Islã devido a condição de cativo, e os ritos praticados por essa comunidade. Conseguimos identificar essas pessoas e seus métodos de adaptação às diferenças de contexto cultural entre África e Europa. Observamos usos políticos da inquisição e aspectos sobre o aprendizado muçulmano em África.

Levantamos memórias sobre os processos de tentativa de fuga de Portugal, abordando seus motivos e tentamos entender como essas pessoas entendiam as chamadas “Terras de mouro”. Observamos as semelhanças entre os pilares do Islã nas memórias dos africanos tanto da Senegâmbia e do Magrebe e percebemos que a definição ideológica de *Islam Noir* não se sustenta no século XVI. Também atestamos diferenças ao perceber como para os muçulmanos do Magrebe as refeições de cuscuz, apesar de ser traço marcadamente da cultura local, era entendido pelas pessoas como traço de identidade islâmica.

Apresentamos evidências do papel que as estrebarias tinham como local de profissão religiosa coletiva, funcionando como criptomesquitas para as comunidades mouriscas em Portugal. E levantamos diferenças entre as crenças mouriscas e católicas naquela sociedade lisboeta do século XVI. Por último apresentamos uma discussão sobre como a história pública do Islã foi recebida no produto desenvolvido como requisito do programa de mestrado.

Para isso, analisamos 22 processos da Inquisição de Lisboa contra mouriscos. No arquivo da Inquisição de Lisboa, tribunal do qual retiramos as fontes, existem 266 processos contra pessoas por alguma acusação relacionada ao islã. Entretanto, apesar do número de processos, o número correto de pessoas processadas é de 272, porque 3 desses processos englobam mais de uma pessoa processada. Um exemplo é o processo de João de Miranda e

António de Abreu²⁹ que foi produzido entre 29 de dezembro de 1554 e 09 de outubro de 1557, dois mouriscos forros, acusados de islamismo. O João era moço de estrebaria do cardeal inquisidor e o Antônio era criado do rei, ambos moravam em Lisboa.

Segundo a reconciliação do António: “que tinha feito contra a nossa santa fé tocares a seita de Mafamede e na sua reconciliação disse o que sabia de outros mouriscos [...] que tinham feito ritos e cerimônias da mesma seita [...] o que sabendo-os, o ameaçando que o haviam de matar porque os descobria e ele se veio aqui queixar disso”³⁰. Essa informação demonstra duas coisas cruciais sobre a comunidade mourisca presente em Lisboa que nos ajuda em seu entendimento e não podemos nos esquecer ao pretendermos explicar essa comunidade.

A primeira delas é a complexidade das relações entre essas pessoas. Esses mouriscos eram de culturas diferentes, afinal eles eram de localidades diversas ao redor do globo. Ao constituir uma comunidade no novo local onde viviam, devido ao processo de escravização, estabeleciam relações. Nesse caso, por António ser ameaçado de morte por outros mouriscos, devido ter descoberto os ritos cerimoniais muçulmanos que eles praticaram, ele era um risco para essas outras pessoas pois poderia denunciá-las ao tribunal. Entretanto, é considerável notar que, segundo o relato de António, o que o motivou a ir até o tribunal foi justamente as ameaças que ele sofreu, buscando possivelmente algum tipo de ajuda.

A segunda coisa que percebemos é como essas pessoas utilizavam dos mecanismos do tribunal, usando de maneira a se defender de possível homicídio. Portanto, ter uma visão rasa sobre as coisas pode levar a interpretações generalistas sobre os papéis sociais desenvolvidos por essas pessoas e ignorar a maior riqueza da história, que são as especificidades das atitudes dos sujeitos que a transformam. Em nossa abordagem buscaremos abandonar visões rasas da documentação onde aos católicos cabe o papel de perseguir e denunciar, e aos muçulmanos o papel de resistir e se esconder. Como argumentaremos essas relações se misturam. Abordar os usos do tribunal para além do motivo pelo qual seus inquisidores imaginavam utilizar, como temos dito, é central em nossa metodologia.

Os outros processos desse grupo de mais de uma pessoa em conjunto são os PT/TT/TSO-IL/028/10830 e o PT/TT/TSO-IL/028/01636. O primeiro deles era o de Antônio Fernandes e Maria Fernandes, produzido entre os dias 15 e 27 de maio de 1541, ambos

²⁹ PT/TT/TSO-IL/028/10817.

³⁰ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10817, fl. 1. Durante o texto corrido se optou por transcrever as passagens com o português corrente atualizando a grafia das palavras e a concordância e em nota deixo o original. “q tinha feito contra a nossa santa fé tocares a secta de mafamede, e na sua reconciliação disse ho q sabia doutos mouriscos[...] que tinham feito ritos cerimoniais da mesma secta[...] o que sabendo elles ho ameacano q ho abiam de matar porq os descobria e elle se veo aqui aqueicar disso”.

mouriscos forros, acusados de islamismo e casados um com o outro, eis o motivo deles estarem juntos. O segundo é de João Lourenço, Fernando, Pedro de Faria, António Fernandes e Fernando Couto, produzido entre 13 de junho e 09 de setembro de 1550, todos eles eram trabalhadores na ribeira e foram acusados de injuriar outros mouros recém convertidos. Esse último caso em especial demonstra o comportamento coletivo desses mouriscos e apresenta a lógica da chegada dessas pessoas em terras portuguesas, que era a da conversão para cristãos. O que justifica a utilização do termo cripto-islamismo, afinal, apesar de serem processados por atitudes relacionadas a religião muçulmana ao menos oficialmente essas pessoas eram entendidas como cristãos-novos de mouro.³¹

Apesar desse grande número de processos e pessoas processadas, para responder os problemas desta dissertação nem todos eles interessam diretamente. Dos vários locais de origem apontados nos documentos, apenas dois deles queremos comparar, Senegâmbia e Magrebe. Do número total de processos, 178 têm a informação sobre a procedência geral ou específica da pessoa. Entretanto, localidades como Índia, Turquia, Espanha, Portugal, Grécia, Nápoles e Hungria foram deixadas de lado. Das procedências Magrebina e Senegâmbia existem na Inquisição lisboeta 106 processos. É expressivo ter em mente que a região magrebina é referenciada na documentação como sendo Marrocos, Fez, Tunes, Tremecem, Belez e Suz de forma geral e como Azamor, Termo do Marrocos, Safim, Termo do Fez, Argel, Alcacer-Quibir, Tetuão, Tânger, Arzila, Beles, Sus, Ceuta e Mazagão de maneira específica.³²

Entretanto, dentro desses 106 processos existem casos desde a década de 40 até a década de 90 do século XVI e mais um filtro se faz necessário. Como já vimos, Ribas (2005) afirma que a maior parte dos processos ocorreu nas décadas de 50 e 60 desse século e, portanto, esse é o critério utilizado para escolher os casos a serem comparados posteriormente. E é possível perceber que o autor está correto em sua afirmação, pois sobram 96 processos, ou seja, 90.57% dos casos estão nessas duas décadas.

Finalmente para chegarmos aos 22 processos que serão objeto de análise dessa dissertação precisamos entender sobre o estatuto social dessas pessoas. Das 96 pessoas restantes, 20 não têm informação sobre o estatuto social. E alguns conseguiram comprar a sua alforria.

³¹ RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Niterói: EDUFF. 2021, p. 80.

³² Ibid, p. 91-93.

Como é o caso de Madalena Rodrigues³³, que correu entre 27 de outubro de 1553 e 30 de julho de 1555, natural do Marrocos e de 44 anos que estava presa por preparar uma refeição pelo bem da alma de seu falecido marido. Como apresentado por Caroline P. Cook (2016) era bastante comum, na prática inquisitorial esse tipo de interpretação por parte dos inquisidores. Afinal, com o objetivo de controlar o comportamento das pessoas naquela sociedade pertencente a cristandade europeia os acusadores buscavam por atributos além das orações marcadamente muçulmanas como linguagem, vestimenta e ocupação.³⁴

Mas o que nos importa mais agora é o que ela diz posteriormente, depois de perguntada pelo inquisidor se era casada, qual o nome do marido, de qual terra é natural, se é cristã batizada, qual o nome dos padrinhos, onde foi batizada e a quantos anos tinha ocorrido isso, perguntas recorrentes nos processos inquisitoriais, ela responde:

Disse ela que seu nome é Madalena Rodrigues e que é mourisca e será de idade de quarenta e quatro ou quarenta e cinco anos e que ela foi moura natural de Marrocos e foi cativa [...] e que há anos que é cristã e que foi feita cristã antes que ele, Dom Manuel, que Deus tem, faleceu. E a batizaram em Setúbal na igreja de Santa Madalena [...] e que seu senhor a alforriou por vinte mil reis.³⁵

Casos como esse onde a pessoa consegue comprar a sua alforria totalizam 52, somado aos outros critérios já apresentados. É significativo pensar nesse momento que a conversão dessas pessoas para a religião cristã não significava uma mudança automática de estatuto social, de escravizado para forro, entretanto para ser forro era necessário ser cristão. Alguns mouros, buscando a alforria, se transformavam em mouriscos (termo que se aplicava a ex-muçulmanos convertidos ao cristianismo) e não deixavam de lado as práticas muçulmanas e o Islã. É pertinente notar que existia uma ideia que rodeava o imaginário da comunidade mourisca de que a conversão ao cristianismo abria portas para alguns benefícios sociais. Por esse motivo, quando confrontados pela maioria dos inquisidores, num processo jurídico que poderia colocar em risco seu bem estar, a maior parte dos processados afirma estarem convertidos por causa da superioridade da lei cristã.³⁶

Outra coisa que o caso da Madalena nos demonstra é sobre o preço de sua alforria. Muitos autores discutem o preço médio dessas pessoas e os valores variam entre eles e também

³³ PT/TT/TSO-IL/028/09670.

³⁴ COOK, Karoline P. *Forbidden Passages: Muslims and Moriscos in Colonial Spanish America*. University of Pennsylvania Press, 2016, p. 101-102.

³⁵ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 09670, fl. 5. “disse q ela o nome madanela roiz e q he mourisca e sera de idade de quareta e quatro ou quareta e cinco anos e que ela foy moura natural de de marroquos e foi cativa[...] e que há anos que e xpaa e que foi feyta xpaa antes q elly dom Manuel q deus tem faleceo e a baupizarão e setuval na igreja de santa ma[...] e q seu sur aferou por vinte mil reis”.

³⁶ RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Niterói: EDUFF. 2021, p. 106.

ao longo das décadas do século. Ribas (2005) defende que esse preço variava entre 17 mil e 30 mil réis, com média de 26.500 réis. O importante disso é que o escravizado ao se alforriar repunha outro escravizado para o dono de pessoas escravizadas. As pessoas que não tinham sido libertas, pelo processo de alforria, e que ainda mantinham o status de cativa é que nos interessam para essa investigação. A explicação acima é melhor visualizada em infográfico (Imagem 1) abaixo:

Imagem 1: Infográfico sobre processos da Inquisição de Lisboa

MOURISCOS NA INQUISIÇÃO DE LISBOA



106 são os casos de pessoas das regiões da Senegâmbia ou do Magrebe do total de 266 casos contra mouriscos na inquisição de Lisboa

Outras localidades não interessam para essa pesquisa

Elas são Índia, Turquia, Espanha, Portugal, Grécia, Nápoles e Hungria



No universo de 106 estão nas décadas de 1550 ou 1560 - Sobrando 96 processos possíveis



No universo de 96 tem seu estatuto social especificado na documentação sendo Forros ou Cativos - Sobrando 76 processos possíveis



No universo de 76 são cativos - Chegando as 22 pessoas que analisamos

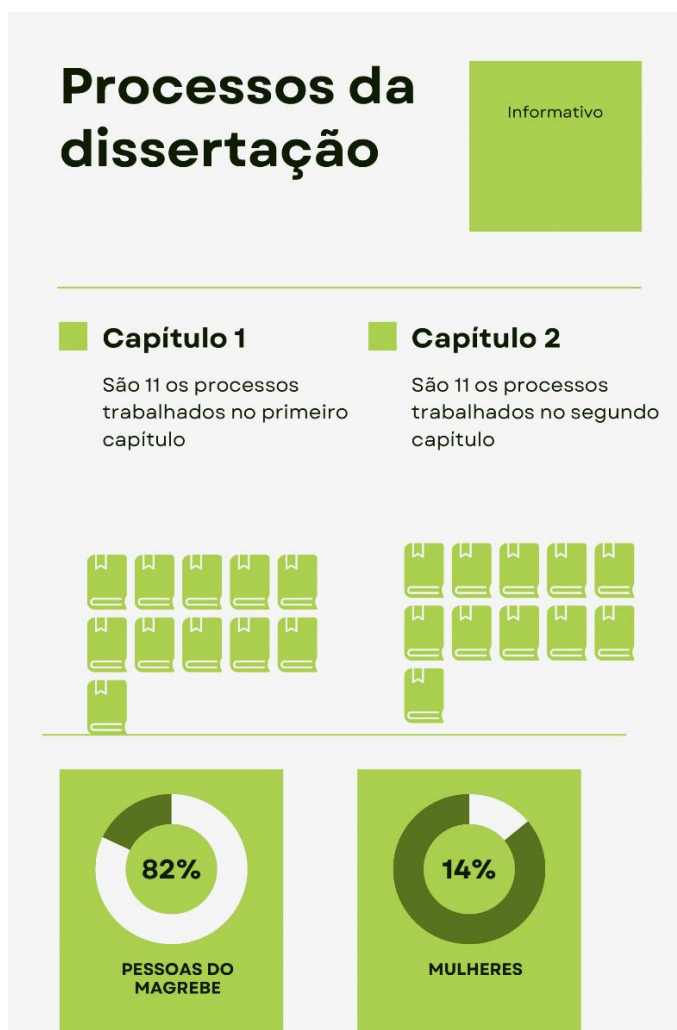
Para mais informações, acesse <https://digitarq.arquivos.pt/>

Fonte: Autoria própria, 2022

Chegamos então no número total de casos e no número de pessoas que iremos analisar. São 18 pessoas oriundas do Magrebe, processados nas décadas de 1550 ou 1560 que eram escravizados ou escravizadas. Seguindo os mesmos filtros são 4 o número de pessoas da Senegâmbia, totalizando 22, 19 homens e 3 mulheres. A data de produção do processo mais

antigo, que é o de Francisco³⁷, começa em 23 de abril de 1553 e a finalização do mais recente, de António³⁸ se dá em 04 de maio de 1567. Cinco dessas pessoas não tem a idade informada, ou outros 18 variam entre 25 e 70 anos. É digno de nota o processo de João de Abranches³⁹ mourisco cativo da mulher de Dom Álvaro de Abranches, de 37 anos, apesar de se encaixar nas escolhas para seleção de fontes da pesquisa (ser de uma das duas regiões, ser processado em uma das duas décadas e ser escravizado), não se encontra disponível online. Temos infográfico (Imagem 2) e tabela (Imagem 3) abaixo:

Imagem 2: Infográfico sobre processos da dissertação



Fonte: Autoria própria, 2022

Imagem 3: Processos da Dissertação

³⁷ PT/TT/TSO-IL/028/04031.

³⁸ PT/TT/TSO-IL/028/10862.

³⁹ PT/TT/TSO-IL/028/04098.

PROCESSO DE ÁLVARO CARVALHO	PT/TT/TSO-IL/028/00193	1562-07-24 a 1563-01-08
PROCESSO DE ANTÓNIO	PT/TT/TSO-IL/028/10827	1555-08-26 a 1556-06-27
PROCESSO DE ANTÓNIO DE SOUSA	PT/TT/TSO-IL/028/10821	1561-12-04 a 1562-03-18
PROCESSO DE ANTÓNIO	PT/TT/TSO-IL/028/10858	1561-10-27 a 1562-03-13
PROCESSO DE ANTÓNIO	PT/TT/TSO-IL/028/10845	1564-07-16 a 1564-12-01
PROCESSO DE ANTÓNIO	PT/TT/TSO-IL/028/10862	1566-02-18 a 1567-05-04
PROCESSO DE ANTÓNIO	PT/TT/TSO-IL/028/10870	1566-02-16 a 1567-04-08
PROCESSO DE ANTÓNIO	PT/TT/TSO-IL/028/10826	1554-01-16 a 1555-03-21
PROCESSO DE ANTÓNIO DE SOUSA	PT/TT/TSO-IL/028/10854	1554-05-24 a 1555-03-23
PROCESSO DE CATARINA AFONSO	PT/TT/TSO-IL/028/03565	1555-04-18 a 1556-06-03
PROCESSO DE CATARINA VELHO	PT/TT/TSO-IL/028/03575	1556-11-27 a 1557-05-13
PROCESSO DE FRANCISCO	PT/TT/TSO-IL/028/04031	1553-04-23 a 1554-06-02
PROCESSO DE FRANCISCO	PT/TT/TSO-IL/028/04029	1560-07-08 a 1561-06-28
PROCESSO DE GONÇALO	PT/TT/TSO-IL/028/12487	1556-10-02 a 1558-10-28
PROCESSO DE JOÃO DE PÊRA LONGA	PT/TT/TSO-IL/028/01623	1562-07-06 a 1562-12-09
PROCESSO DE JOÃO BAPTISTA	PT/TT/TSO-IL/028/03388	1563-08-11 a 1563-12-21
PROCESSO DE JOÃO DE SOUSA	PT/TT/TSO-IL/028/01626	1562-10-05 a 1562-12-12
PROCESSO DE JOÃO DRAGO	PT/TT/TSO-IL/028/09520	1555-10-18 a 1557-10-01
PROCESSO DE JOÃO GARCIA	PT/TT/TSO-IL/028/01588	1556-08-06 a 1557-10-16
PROCESSO DE MANUEL FERNANDES	PT/TT/TSO-IL/028/01113	1562-01-18 a 1562-02-08
PROCESSO DE MARIA BERNARDES	PT/TT/TSO-IL/028/03184	1556-07-30 a 1557-10-23
SIMÃO LOPES	PT/TT/TSO-IL/028/12057	1561-11-28 a 1562-12-04

Fonte: Autoria própria, 2022

Processos em azul são referentes ao primeiro capítulo e em vermelho ao segundo capítulo. Abaixo segue mapa (Imagem 4) com a localização da naturalidade desses mouriscos que foram possíveis de se identificar. O objetivo do mapa é ajudar o leitor a entender de onde essas pessoas vieram antes de serem processadas em Portugal.

Imagem 4: Mapa dos locais de origem dos processados magrebinos



Fonte: Autoria própria, 2022

No primeiro capítulo, analisamos 11 processos e buscamos entender os motivos e os

significados atribuídos às expressões “terras de mouros” e “terras de jalofo” para além da localidade geográfica. Discutindo as motivações e limitações das tentativas de fugas desses mouriscos cativos para essas “terras”. Procuramos entender como as relações entre localidade e globalidade se davam para essas pessoas que tinham uma identidade religiosa, expressa através da manutenção de nomes arábicos, e objetivo material comum. Também buscamos encontrar evidências dos dois primeiros pilares do Islã, que são a profissão de fé e a oração, no discurso dos processados, para analisarmos o modo como essas pessoas professavam sua religião e em que medida a compartilhavam com o conjunto global da comunidade muçulmana.

No segundo capítulo, com os 11 processos restantes nos dedicamos a entender sobre como falar sobre dogmas da religião muçulmana, para além de um preceito religioso, funcionava como mobilizador da vida nas então discutidas “terras de mouros e de jalofo”. O local dessas conversas era nas estrebarias, locais normalmente dedicados a cavalos, que funcionavam, no contexto de perseguição religiosa, como criptomesquitas. Tratar dessa narrativa presente na documentação europeia a partir do resgate de experiências em perspectiva africana foi a inovação do trabalho. Também buscamos entender a possibilidade de execução de ritos relacionados aos outros três pilares nas condições em que eles se encontravam. Fazer jejum, dar esmola ou peregrinar pareciam impossíveis para mouriscos escravizados, mas percebemos as maneiras que esse grupo de pessoas se adaptou. Para finalizar, apresentamos elementos centrais das discussões teológicas entre as crenças mouriscas e católicas para medirmos o grau de instrução que essas pessoas haviam recebido em África.

O terceiro capítulo será dedicado ao produto do mestrado que é um podcast educativo de nome “MuçulManos”. Nele, faço uma discussão sobre o campo da história pública e compartilho com vocês os bastidores sobre todo o processo de gravação, edição e principalmente o impacto do podcast frente ao público brasileiro. Ele conta com 4 episódios que totalizam 106 minutos de conteúdo em áudio sobre a história do Islã, que pode ser utilizado como material paradidático por professores da educação básica e ao mesmo tempo pode ser ouvido por qualquer pessoa interessada em conhecer mais sobre o tema.

PARTE I

CAPÍTULO 1 – PEDINDO A MAOMÉ POR UMA BOA FUGA: ORAÇÕES E TENTATIVAS DE FUGA ENQUANTO CARACTERÍSTICAS DOS MOURISCOS DO MAGREBE E DA SENEGÂMBIA

Ao ocorrer o estabelecimento da Inquisição em Portugal, datada entre 1536 e 1541, e especificamente sua chegada na cidade de Lisboa em 1537, a igreja católica começa a entender os mouriscos como potenciais criminosos contra a fé por manter suas tradições religiosas anteriores. Mouriscos são cristãos recém batizados de origem muçulmana cujas práticas islâmicas se mantinham em território europeu. Portanto, os mouriscos viviam em um perigo constante de serem denunciados e processados pelo tribunal. Ocorre também um enorme esforço de transformar a imagem dos muçulmanos de maneira negativa a partir da vasta literatura antimuçulmana presente em momentos anteriores.⁴⁰

Os processos de mouriscos se configuram como um rico *corpus* documental para o estudo dessas práticas muçulmanas e dessa comunidade mourisca, permitindo estudos históricos complexos em análise das situações sociais e culturais no século XVI. Esses documentos estão cheios de relatos sobre planos de tentativas de fuga para as ditas “terras muçulmanas” normalmente identificadas como sendo o norte da África. Também existem relatos sobre como realizar os rituais muçulmanos necessários durante o dia a dia, como ao se alimentar, ao dormir e acordar, e quais orações essas pessoas realizavam nesses rituais num contexto de proibição legal dessas práticas.⁴¹

Entretanto, antes de entender como se davam os mecanismos de tentativa de fuga desses mouriscos, pensemos na chegada deles e na criação do chamado problema mourisco em Portugal com o fim da hegemonia muçulmana na península ibérica e a Conquista Católica. Muitos muçulmanos chegam no reino cristão português, contra a sua vontade, na condição de escravizados a partir de um comércio atlântico que se intensifica com a tomada de Ceuta, em 1415, e expedições futuras que levaram a fundação do Reino de Algarve de Além Mar.⁴²

Assim a pluralidade étnica de mouriscos em Portugal se estabelece e o conceito de mouriscos para o caso português se torna amplo, abrangendo muçulmanos de origens diversas, convertidos ao catolicismo e que moravam em Portugal. O principal motivo da entrada de muçulmanos africanos cativos em Portugal é a política expansionista de Dom Manuel no Marrocos que levou a conflitos militares na região. Após esses conflitos os “mouros” eram

⁴⁰ RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Niterói: EDUFF. 2021, p. 35.

⁴¹ Ibid, p. 87.

⁴² Ibid, p. 84.

capturados e comercializados aos milhares, alguns autores estimam que entre 1495 e 1541, 9287 pessoas foram cativadas no Marrocos.⁴³

Os avanços e conflitos internos ampliaram as questões alimentares da região, levando a conhecidas crises de fome no Magrebe na década de 1520 que também levaram algumas pessoas ao reino português. Além disso outros motivos que levaram esses mouriscos foram crises entre navios cristãos e muçulmanos, lutas internas muçulmanas, acompanhamento de senhores, nos casos oriundos da Índia. Também tem casos de criminosos que fogem para Portugal.⁴⁴

Como veremos, as tentativas de fuga de mouriscos cativos, para além da liberdade social, tinham motivações espirituais relacionadas aos pilares do Islã. Nesse sentido, “terras de mouros” não se limitava a uma localidade geográfica específica, mas a um sentimento de pertencimento global a religião. Também encontramos evidências da profissão de fé e orações nas pessoas oriundas das duas regiões, o que atesta que a explicação ideológica desenvolvida pelo colonialismo não se sustenta. E entenderemos como a alimentação do cuscuz é diferenciador entre as duas regiões comparadas.

1.1 – A procura das terras de mouros e de jalofos: Significados das tentativas de fugas de muçulmanos cativos

Uma vez esclarecido que o trabalho utiliza de fontes de pessoas cativas, não é de se surpreender que grande parte dos processos analisados trataram de casos de tentativas de fuga para a “terra de mouro”. Essa tentativa de fuga muitas vezes estava justificada no fato de que nas “terras de mouro” essas pessoas poderiam seguir a “lei de Mafamede”, ou lei de Maomé, que é a religião muçulmana. Entretanto, é preciso clareza metodológica para não confundir os argumentos buscados pelos inquisidores com os que interessam para essa investigação.⁴⁵

Portanto, nesse momento, buscamos apresentar algumas narrativas das pessoas que tentaram fugir para traçar características dessas tentativas com baixo orçamento enquanto articulador da comunidade mourisca portuguesa. Afinal os escravizados muito dificilmente teriam condições de contratar um agente de fuga, como era prática comum dos forros que

⁴³ Ibid, p. 98.

⁴⁴ RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Niterói: EDUFF. 2021, p. 102.

⁴⁵ GINZBURG, Carlo: "O inquisidor como antropólogo: Uma analogia e as suas implicações" in: *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa, Difel, 1989.

queriam ir embora de Portugal⁴⁶. O que limitava e motivava as pessoas que tentavam fugir das terras lusitanas?

A desintegração da confederação Uolofe⁴⁷, a partir dos processos de secessão das províncias da costa produziu um enorme número de muçulmanos escravizados naquela região que foram vendidos aos comerciantes portugueses. E esses escravizados se utilizavam do conhecimento de guerra em África para a organização e planejamento de suas tentativas de fuga em Portugal. Entre os motivos do fracasso nas tentativas de fuga de cativos estão problemas logísticos e pragmatismo no planejamento e o número elevado de tentativas apesar das condições adversas mostram que “a servidão e o cristianismo nunca foram aceites de bom grado”.⁴⁸

O primeiro processo a ser analisado é o de Álvaro Carvalho⁴⁹, seu processo foi produzido entre 24 de julho de 1562 e 8 de janeiro de 1563, ele que era cativo do cardeal Infante, tinha 26 anos e era natural de Mazagão, portanto da região magrebina, e morador de Lisboa. Inicialmente ele foi acusado por um:

João de Medina cristão batizado e mourisco forro [...] disse que lhe era mais lembrado [...] que havia um mês ou dois pouco mais ou menos que muitas vezes vinha falar com ele [...] um Álvaro mourisco cativo [...] como por essa rua por onde se encontravam e lhe disse um dia [...] se queria ir para terra de mouros⁵⁰

Com essa passagem já é possível perceber algumas das coisas que estamos discutindo sobre as lógicas da comunidade mourisca portuguesa do século XVI. Inicialmente, nota-se que o acusador do Álvaro é cristão batizado e mourisco. Isso nos permite pensar na nomenclatura dos conceitos utilizados para tratar das situações das pessoas neste período. Evidencia também como o mourisco estava relacionado ao cristão novo de mouro, sendo, portanto, esse grupo de pessoas que haviam se batizado na Igreja católica vindos da religião muçulmana.

Apesar de não parecer, a priori, existir a possibilidade de ser cristão e muçulmano ao mesmo tempo, por se tratarem de religiões distintas e com crenças conflitantes em pontos centrais, essa realidade se dava uma vez que a transição entre essas identidades religiosas era

⁴⁶ RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Niterói: EDUFF. 2021, p. 266.

⁴⁷ Sobre essa desintegração ler: BARRY, Boubacar. *Senegambia and the Atlantic Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

⁴⁸ SWEET, James Hoke. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. 70, 2007, p. 116. – completar as informações bibliográficas e rever todas as notas.

⁴⁹ PT/TT/TSO-IL/028/00193.

⁵⁰ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 00193, fl. 2. “Joam de Medina xpao bautizado e mourisco forro [...] disse que lhe era mais lembrado [...] q a vera hum mês ou dois pouco mais ou menos que mtas vezes vinha falar com ele [...] hum alvaro mourisco cativo [...] como por essa rua por onde se topavao e lhe disse hum dia [...] se queria vir pra terra de mouros”.

atributo de sobrevivência social em diferentes contextos. Por serem do mesmo tronco religioso, ambas serem religiões abraâmicas, terem um Deus, compartilharem de narrativas e personagens iguais por exemplo, o mesmo anjo Gabriel que anuncia Jesus para Maria, compartilha o Alcorão com Maomé, essas semelhanças são o suficiente para permitir o trânsito identitário. A própria figura de Jesus não era estranha para os muçulmanos, afinal pela fé deles, ele tinha papel central como profeta anterior a Maomé e sua divergência era sobre sua natureza divina e como antagonizava com o primeiro dos pilares que afirma existir um só Deus.

Todo esse contexto de compartilhamento de atributos que caracterizam as religiões, e aqui incluímos também o judaísmo, permite o desenvolvimento da ideia naquela época da possibilidade de salvação por qualquer das três leis, por parte de alguns mouriscos, afinal essas religiões eram criadas por Deus. Alguns judeus recém conversos também compartilhavam dessa crença, pois se recusavam a aceitar que seus antepassados que seguiam a lei de Moisés estavam condenados.⁵¹

De acordo com a forma de interpretar as situações de cada pessoa pela sociedade portuguesa do século XVI, mentalidade essa amplamente alimentada por uma literatura antimuçulmana que incansavelmente construiu no imaginário da época uma representação negativa de mouros e sarracenos⁵², é possível se aproximar do entendimento desses conceitos que descreviam as situações relacionadas aos muçulmanos neste século.

Dessa maneira, o “mouro” era normalmente identificado como sendo os povos berberes da Mauritânia e seriam eles os inimigos da cristandade portuguesa. O “muçulmano” seriam todos aqueles que se submetiam ao islão. Os “mudéjares” são os árabes submissos sob o domínio cristão. O chamado problema mourisco surge com as expulsões desses muçulmanos da península e com as conversões forçadas a partir de 1502 com o decreto de Isabel I. Dessa maneira os Mudéjares de Portugal migram para a Espanha, mas a comunidade muçulmana portuguesa é “alimentada de mouriscos” pela expansão marítima e o amplo comércio de pessoas escravizadas que acompanha esse processo⁵³. Portanto, quando o inquisidor afirma que determinada pessoa é cristã batizada e mourisca, ele essencialmente está dizendo que essa pessoa é uma cristã nova de moura.

⁵¹ SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Companhia das Letras, 2009, p. 91.

⁵² Mouros ou Sarracenos eram alguns dos termos utilizados pelos cristãos para se referir aos muçulmanos que havia ocupado península ibérica e constituído Al-Andaluz.

⁵³ RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Niterói: EDUFF. 2021, p. 262. p. 54.

Voltando ao caso do Álvaro Carvalho, mais para frente em seu processo ele afirma em sua confissão ao ser perguntado se queria fugir de volta para sua terra: “pra lá ser mouro como antes [...] e que [...] confessa nessa vontade de fugir se declara culpa”.⁵⁴ Temos, portanto, uma confissão de tentativa de fuga para voltar a ser mouro como anteriormente, marca da comunidade cativa mourisca portuguesa desse século. Logo em seguida lhe é dito que “se ele lembrasse alguma coisa mais que cria ou praticava da seita dos mouros depois de cristão batizado viesse confessar a esta mesa e retornasse aqui”.⁵⁵

Apesar de ao retornar posteriormente, não ter mais nada a complementar além de afirmar que sua confissão era verdadeira e pedir perdão por pensar em fugir para viver sob a lei de Mafamede, pois “disse certas palavras em árabe em que afirmava que o dito Mafamede era santo e profeta de Deus”.⁵⁶ Nesse caso vemos que apesar de não entrar em detalhes sobre as suas práticas, ele entrega que costumava rezar em árabe dizendo que Maomé era santo e profeta de Deus. Por fim ele é condenado em abjuração em forma e penitências espirituais.

Casos como o do Álvaro, onde a pessoa tenta fugir de volta para a terra de onde ela foi retirada devido ao processo de escravização, estão presentes em 22% das pessoas processadas pela Inquisição de Lisboa. Sessenta pessoas, do total de 272 casos, têm essa tentativa de fuga atreladas a outras práticas de cripto-islamismo. Ribas (2005) tenta entender essas redes de fuga e nos apresenta conclusões muito interessantes sobre como essa opção individual significava também uma decisão coletiva, afinal para os forros isso implicaria em buscar melhores condições de existência e para os escravizados, a fuga era sinônimo de liberdade social e religiosa, e é sobre isso que buscaremos aprofundar.

Para continuar as análises, portanto, é notável pensar agora no caso de António⁵⁷. Esse processo foi produzido entre os dias 26 de agosto de 1555 e 27 de junho de 1556. Ele era mourisco cativo do duque de Aveiro, tinha 30 anos, era natural de Tetuão na África, logo, outro da região Magrebina e morador da cidade de Lisboa. O processo começa com a acusação que tem uma característica muito proeminente como veremos, pois, na frente do inquisidor, o acusador, um mourisco mancebo, não sabia falar muito bem e foi chamado o porteiro da casa do despacho que sabia falar “aravya” para ser intérprete dele, a documentação não esclarece se

⁵⁴ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 00193, fl. 6. “pa laa ser mouro como dantes[...] e q [...] confesante nesta vontade de fugir se declara culpa”.

⁵⁵ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 00193, fl. 8. “se ele alembrase algua cousa mays que creya ou praticara da secta dos mouros de pois de xpao baotyzado viesse confessar a esta mesa e tornasse aqui”.

⁵⁶ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 00193, fl. 9. “disse certas palavras em aravia em que afirmava que o dito mafamede era sacto e profeta de deus”.

⁵⁷ PT/TT/TSO-IL/028/10827.

esse porteiro de nome Francisco, também era mourisco. Eis que começam as perguntas para essa pessoa que faria a denúncia:

e logo foi perguntado de que idade era e de onde era natural e quanto há que se tornou cristão e onde foi batizado disse que lhe é de idade de vinte anos e natural de Alcácer-Quibir e que havia quatro meses que foi feito cristão em seita e o batizaram na igreja da dita cidade e se não veio de sua terra por outro algum respeito se não para se fazer cristão todo lá seu pai e mãe em Alcácer-Quibir e que havia que está em casa do Duque três meses pouco mais ou menos.⁵⁸

Esse caso fica cada vez mais intrigante e abre inúmeras questões sobre esse homem cujo nome é referenciado na documentação como Pedro. Jovem de 20 anos, também da região magrebina, especificamente de Alcácer-Quibir, que não fala português, mas fala árabe e que supostamente “escolheu” ir para Portugal largando pai e mãe em suas terras para se tornar cristão. O processo permite conjecturar que ele afirmava isso para ficar bem em frente ao inquisidor ou o intérprete havia traduzido suas intenções dessa forma, também é possível supor que ele estava em condição de criminoso nas terras de mouros pois muitos fugiam de lá para não serem presos e iam para Portugal.⁵⁹ Ele:

Logo foi perguntado se sabia que alguns cristãos mouriscos se quisessem passar para terra de mouros para lá viverem na seita de Mafamede que dissesse a verdade se em ouvir alguma, disse que havia cinco ou seis dias que um mourisco do Duque que se chama António e um mouro que se chama Mafamede se queriam ir para terra de mouros e o dito António lhe disse a ele, Pedro, se queria ir com eles e por que iam com eles sete mouriscos dessa cidade e com eles dois eram nove e que ele declarante não sabe os nomes dos ditos sete mouriscos[...] mas que se os ver que os conhecerá e ele, Pedro, lhe disse que não queria ir com eles e eles todos lhe disseram que se não quisessem ir com eles que o matariam.⁶⁰

Temos, portanto, outra das situações de intenção de fugir para viver como muçulmano. Entretanto, notemos duas coisas. O dito Pedro, recebe o convite para a fuga da parte de um homem que já tinha sua fuga esquematizada com mais 7 mouriscos. Não é possível fazer uma afirmação sobre os motivos dessas pessoas convidarem outras pessoas que não eram de extrema confiança, mas é possível levantar hipóteses.

⁵⁸ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10827, fl. 2. “e logo foy perguntado de que idade era e domde era natural e quanto há q se tornou xpao e omde foi bautizado disse q lhe he de idade de vinte anos e natural de alcácer quibir e q avera quatro meses q foy feyto xpao em secta e o bautizarao na igreja da dita cidade e se na veyo de sua terra por outro algum respyto se não pa se faze xpao todo la seu pai e mae em alcacere quibir e q avera q esta em casa do duque três meses pouco mais ou menos”.

⁵⁹ RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Niterói: EDUFF. 2021, p. 102.

⁶⁰ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10827, fl. 2v. “logo foy pcutado se sabya elle que alguns xpaos mouriscos se quysese pasar pa terra de mouros p ala vivere na secta de mafamede q dissesse a verdade se em ouvir cousa alguã disse q avera cinco ou seis dias q hum mourisco do duque q se chama anto e hum mouro q se chama mafamede se queryam hir pa terra de mouros e o dito anto lhe disse a elle po se se querya hir co elles e por q hiam com elles sete mouriscos desta cidade e lhe dois era nove e q elle declarante na sabe os nomes dos ditos sete mouriscos [...] mas que se os vir q os conhecera e elle po lhe disse q na querya hir com elles e elles todos lhe dissera q se na quisesse hir co elles q o mataryam”.

É possível pressupor um sentimento de comunidade que os unia pela religião, e, portanto, dentro dessa lógica, pensamentos como “se eu tenho os meios para fugir e melhorar minha condição social deveria oferecer isso aos outros muçulmanos também” poderiam existir no imaginário dessas pessoas. As hipóteses mais prováveis, entretanto, são as de explicação material, afinal mais pessoas poderiam oferecer melhores condições para a fuga. Apesar de serem cativos e não terem dinheiro, a força de trabalho ou mesmo a possibilidade de furto de coisas que, como ocorrido em outros casos, ajudariam na travessia do mediterrâneo eram exemplos de possibilidades materiais que um número maior de fugitivos possibilita.

Também é possível pensar que, para esses mouriscos, caso o plano falhasse, um número grande de pessoas poderia amenizar as punições. Fato é que o convite para as pessoas erradas acabou levando esses mouriscos para os tribunais da inquisição. Finalmente sobre o relato do acusador quando ele se recusa a fugir, imediatamente ele afirma receber uma ameaça a sua vida, entretanto essa afirmação pode ser mecanismo de proteção frente ao tribunal. Isso também demonstra o conhecimento dos fugitivos sobre o risco de terem seu plano de fuga desmascarado e denunciado ao santo ofício cristão. E o relato segue:

e ele então lhe disse que sim, que iria com eles por ter medo de lhe fazerem mal e então foram todos a praia e antes que lá fossem romperam uma parede das casas do dito Duque, o dito António e Mafamede e levando consigo sete espadas e muito pão e maçãs e dois barris de água e estando na praia o dito António se deitou a água sem calças e camisas e trouxe uma barca junto a terra e ao tem chegado a terra que se pudesse entrar nele sem se meter na agua e e nisto passou um barco que ia percar e com medo disso fugiram todos e primeiro que eles fugiu ele, Pedro, se veio para casa do Duque e disse ao estribeiro que fugiam os mouros e mouriscos e então os tomaram e deitaram ferros[?] a António e a Mafamede deitara outros sobre os que trazia e isto passou tudo de noite e quando fugiram cada um levou sua espada e que uma tinta[?] que assim levava, levou o criado do duque que se chama Emanuel Paços e que isto é verdade pelo juramento que tem feito.⁶¹

Logo no começo é possível perceber a transferência de responsabilidade de Pedro, segundo sua afirmação ele só aceitou por medo dos outros mouriscos lhe fazerem mal. Isso nos ajuda a entender melhor o comportamento desses mouriscos que queriam fugir, mas que também convidaram outras pessoas para a fuga apesar do risco de serem denunciados, é possível transferir a responsabilidade. Segundo relato de Pedro, percebemos que o António já

⁶¹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10827, fl. 3. “e elle então lhe disse que sy q hiryra com elles por aver medo do lhe fazere mal e então fora todo a praya e primeyro q la fossem rompera hua parede das casas do dito duque o dito anto e mafamede e levado cosygo sete espadas e mto pao e maçaos e dois barris dagua e estando na praia o dito anto se deytou a agua em ceroylhas e camisa e trouxe hua barca juto a terra e na tem chegado a terra q se pudese entrar nella se se metere na agua e nysto passou hum barco que hia pescar e co medo disso fugira todos e prymeiro q elles fogise elle po se veyo pa casa do duque e disse ao estrybeiro q fogiam os mouros e mouriscos e então os tomara e deytara ferros[?] a anto e a mafamede deitara outros sobre os q trazia e isto pasou tudo de noite e quado fugira cada hum levou sua espada e q uma timta[?] q asy levava levou o criado do duque q se chama eml pco e q isto e verdade por o juramento que tem feyto”.

tinha esquematizado que caso a resposta que ele recebesse fosse negativa ele precisava agir rápido quanto a situação que foi ali criada.

Ao, supostamente, ameaçar tirar a vida do Pedro caso ele não fosse com eles, António demonstra que apesar dos riscos de confessar o plano de fuga a um estranho, ele estava seguro de tomar a medida necessária para que a fuga não chegasse ao conhecimento dos inquisidores católicos. Entretanto, a característica que supostamente os uniria era o sentimento de pertencimento global a comunidade muçulmana, que se expressava efetivamente nas terras dos mouros.

Nota-se que, pelo relato, o que os desmotiva a fugir é avistar um barco de pesca, e isso nos demonstra que essa capacidade de lidar com possíveis criptomuçulmanos que ameaçassem o plano de fuga não se estendia ao lidar com portugueses. Claro que para se ter conclusões mais exatas sobre essa situação seria necessário que mais informações sobre esse barco de pesca estivessem disponíveis, como o tamanho dele e da tripulação. Fato é, que esse acontecimento abriu a janela de oportunidade que o denunciante tinha para fugir em segurança das ameaças contra a sua vida que ele alega ter recebido e avisar o duque sobre o plano de fuga dos outros mouriscos.

Seguindo para a confissão de António:

perguntado de que terra é natural e de que idade é, e se é cristão e onde foi batizado disse que é natural de Tetuão e de idade de trinta anos e que foi cativo em seita e que havia cinco meses que foi cativo e foi batizado havia dois meses na igreja dos mártires e o batizou o cura⁶² e que foi seu padrinho o tesoureiro do Duque o qual não sabe o nome e que não lhe ensinou oração nenhuma nem coisa de cristão, nem ia a igreja. Logo foi perguntado se era verdade que ele, António, depois de cristão se quis ir para a terra de mouro junto com outros mouriscos cristãos para mais irem viver na seita de Mafamede e que dissesse a verdade nomeando os mouriscos que com ele se queriam ir e quantos são e se eram forros disse que havia quatorze dias pouco mais ou menos que ele e um mouro de casa que se chama Mafamede e assim, outro mourisco moço que está em casa que se chama Pedro e outro de fora que não conhece nem sabe como se chama e um vive onde fazem as celas que é mouro que se chama Abedul, Rahim, todos se concentraram para se irem para África e primeiro que partisse para se irem romper uma parede aquele rompeu o dito Pedro mourisco e assim Mafamede e ele também ajudaram e daí se foram a praia e levavam espadas e pão e maçãs e água e as espadas era vito [...] e ele o dito Pedro não levou espadas se não os outros e ele, António, se despiu e ficou sem camisa e calças e se deitou a nado para trazer a barca e chegando a ela o recebeu de a trazer por que achava a par dela dois barcos e retornou a terra nadando e o dito Abedul Rahim a reava[?] da espada para dar nele e o fez tornar para buscar a dita barca e ele indo outra vez a busca da barca viu vir um batel a remos e retornando para a terra não achou ninguém e que a sua função dele era ir para terra de mouros para ser mouro lá e que a mesma era do dito Pedro por que assim o dizia ele e era o que mais nisso negociava.⁶³

⁶² Cura é o responsável eclesiástico por um curato que é uma zona eclesiástica da Igreja Católica.

⁶³ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10827, fl. 3-4. “pguntado d q terra he natural e de que idade he e se he xpao e omde foi bautizado disse q he natural de tetoam e de idade de trinta anos e q foy cativo em septa e q avera cinco meses q foy cativo e foy bautizado avera dous meses na igreja dos martes e o bautizou o cura e q foy seu padrinho o o tesoureyro do duque a que na sabe o nome e q na lhe ensynara oração nhua ne cousa de xpao ne hia

É crucial notarmos que embora esses mouriscos fossem batizados, eles se conheciam por nomes árabes, Mafamede, Abdul, Rahim. Isso é um bom indicativo da identidade religiosa dessas pessoas, afinal essa referência remete a vivências anteriores a vida deles em Portugal que se mantinha após o processo de escravização.⁶⁴ Já Pedro não é conhecido por eles pelo nome arábico, o que faz sentido ao pensarmos que esse relato de António nos confirma algumas das informações da acusação de Pedro, mas coloca outras em cheque.

Aqui, o Pedro sempre fez parte do plano de fuga e inclusive era o mais interessado entre todos. A ameaça à vida teria sido por parte do outro mourisco para com António por se recusar a trazer a embarcação que eles usariam para fugir e o barco que os espantou era um batel, tipo de embarcação pequena de fato utilizada para o transporte de pescados. Pontuamos que ao lado do texto corrido do processo inquisitorial o inquisidor escreve “pedro atras mentiu”, o que evidencia a ânsia do inquisidor em confirmar a verdade que já o interessava. Mantendo isso em perspectiva podemos afirmar que essa inclinação do inquisidor em assumir que quem havia faltado com a verdade em seu depoimento era o acusador e não o acusado o levaria a forçar as duas narrativas como veremos. Prosseguindo:

e sendo perguntado se ele e o dito Mafamede e assim cada um dos outros mouros fizeram ameaças ao dito Pedro dizendo-lhe que o matariam se não quisesse ir com eles e se ele por medo se quis is com eles para terra de mouros, disse que não lhe fizera medo nenhum mas que ele, Pedro, de sua vontade se quis ir com eles para terra de mouros e quando o dito Pedro, viu vir o barco dos cristão que passava a remo então fugiu e foi chamar o estribeiro dizendo que os mouros do Duque e outros queriam fugir e então ele se foi para a casa e ficou na praia e pão e maçãs e água e tudo isso lhe pareceu que levou Emanuel Pla criado do Duque Aveiro um dos barris de água que levou o dono do barco por que tudo isso passou a noite em ponto.⁶⁵

a igreja logo foy pcutado se era verdade q elle anto depois de xpao se quisera hir pa terra de mouro juntam co outros mouriscos xpaos pa mays hirem viver na secta de mafamede e que dissesse a verdade nomeado os mouriscos q co elle se queryao hir e couytos sa e se era forros disse que avera quatorze dias pouco mays ou menos q elle e hum mouro de casa q se chama mafamede e asy outro mourisco moço q esta em casa que se chama po e outro de fora q nã conhece ne sabe como se chama e hum vive onde faze as cellas q he mouro q se chama abedul[?] rahim?] todos se cocertara pa se hire pa a fryca e prymeiro q partise pa se hire rompera hua parede aql rompeo o dito po mourisco e asy mafamede e elle também ajudou e da hi se fora a praia e levava espadas e pao e maçãs e agua e as espadas era vito[?] e elle o dito po na levava espadas se na os outros e elle anto se despiu e ficou em camyssa e cereylhas e se deitou a nado pa trazer a barca e chegado a ela o receou de a trazer por q achava a par della dous barcos e se tornou a terra nadando e o dito mouro abede rahemao[?] a reava[?] da espada pa dar nelle e o fez tornar pa buscar da dita barca e elle indo outra vez a busca da barca vio vir hum batel a remos e tornando se pa terra na achou nyguem e q a sua função dele era hirse pa terra de mouros pa ser mouro la e q a mesma era do dyto po por q asy o dizia elle e era o que mais nisso negociava”.

⁶⁴ MOTA, Thiago Henrique. Instrução islâmica na Senegâmbia e práticas de muçulmanos africanos em Portugal: uma abordagem atlântica (séculos XVI e XVII). *Estudos Históricos (Rio de Janeiro)*, v. 30, p. 35-54, 2017.

⁶⁵ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10827, fl. 4. “e sendo pcutado se elle e o dito mafamede e asy cada hum dos outros mouros fizerã ameasas ao dito po dizendo lhe q o mataryao se na quisesse hir co elles e se elle por esse medo se querya hir co elles pa terra de mouros disse q na lhe fizera medo nhum mas q ele Pedro de sua vontade se queria hir co elles pa terra de mouros e quando o dito po vira vir o barco dos xpaos q pasava a remo então fugio e foy chamar o estrybeiro dizendo q os mouros do duque e outros queriam fugir e então elle se foy pa casa e ficou na praya o pao e maçãs e agua e tudo isto lhe pareceo que levou eml pla cryado do duque aveyro[?] hum dos barris dagua q levou o dono do barco por q tudo isso passou a noyte em ponto”.

O inquisidor procura esclarecer os pontos contraditórios dos dois relatos. António afirma que ninguém ameaçou Pedro e que ele tinha vontade de ir com eles para a terra dos mouros. Mais do que isso, segundo o relato de António, Pedro ao avistar a embarcação cristã e correr o risco de ser preso por tentar fugir, logo se adianta e corre para denunciar os outros mouriscos. O que aparentemente é um bom plano secundário caso a fuga não dê certo, pois diante de Pedro se apresentariam duas possibilidades: a primeira ele foge, consegue sua liberdade e volta a poder praticar livremente a religião muçulmana, mas caso a fuga dê errado ele denuncia os outros fugitivos e se justifica dizendo que só estava com eles, pois estava sob ameaça.

Esse é um daqueles casos que nos demonstra como a relação entre os criptomuçulmanos e a inquisição portuguesa era muito mais complexa do que simplesmente a dualidade de dominadores e dominados. As relações sociais muitas vezes apresentam micro escalas de poder entre os diversos atores que não podem ser deixadas de lado quando se pretende fazer uma análise social e cultural como proposta.

Finalizando, António: “pede perdão e misericórdia de querer ir para a terra de mouros para ser mouro e que promete sempre ser muito bom cristão e não fugir nunca mais”⁶⁶. É notável que o António também não sabia falar e precisava de um intérprete para ajudá-lo a depor e foi o porteiro da casa do despacho. Quanto às contradições afirmadas nesse caso entre o acusador, o acusado e as tentativas do inquisidor de esclarecê-las é preciso notar a falta que faz um relato do tradutor sobre o caso, porque ele é agente ativo dos relatos, mas que fica escondido. Como não temos esse acesso só nos resta manter em foco esse fato, tanto Pedro quanto António tinham grande dificuldade com a língua portuguesa e precisavam de intérpretes.

Esse tipo de circunstância não era exclusividade desse processo. A própria natureza judicial da documentação inquisitorial levava a existência de inúmeras vozes que se completavam para realizar o processo. Inquisidores, inquiridos, intérpretes e escribas compartilham uma tentativa de comunicação que além da desigualdade de poder, o que limitava e ampliava atitudes de um ou de outro, esbarrava em barreiras como linguagem e vivências⁶⁷.

O próximo caso que analisaremos é o de Catarina Afonso⁶⁸. O processo de Catarina foi constituído entre 18 de abril de 1555 e 03 de junho de 1556. Ela era uma mourisca cativa de

⁶⁶ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10827, fl. 4v. “pede perdão e misericórdia de se querer hir pa terra de mouros pa ser mouro e q promete de sempre ser mto bom xpao e de na fugir mays nuca”.

⁶⁷ THOMAZ, Fernanda do Nascimento. Testemunhos de violência num registro judicial durante a ocupação colonial no norte de Moçambique. *Outros Tempos: Pesquisa em Foco-História*, v. 12, n. 19, 2015.

⁶⁸ PT/TT/TSO-IL/028/03565.

Maria Cordovil e tinha 41 anos de idade. Era natural de Arzila, ou Asilah, logo, uma mulher procedente da região Magrebina e moradora, depois de sofrer o processo de escravização, da cidade de Lisboa. A acusação de Catarina Afonso também é uma acusação de tentativa de fuga feita por uma Apolonia, “há qual é filha da mourisca e do mourisco, mas nasceu em Portugal”⁶⁹. O relevante aqui é notar que a Apollonya era filha de mouriscos, mas já nascida em Portugal e veremos como isso influencia no comportamento dela.

Depois de seguir o padrão das inquirições de prometer falar a verdade ela afirma que a Catarina disse: “eu quero ir para a terra de mouros com três homens e que não podia ser aquele dia [...] mas que iria sexta feira até sábado [...] disse a dita Catarina que se ela declarante se queria ir com ela que ela a levaria e a casaria lá em terra de mouro com um fidalgo”⁷⁰. Mais para frente no diálogo apresentado pela acusadora, ela afirma que por ser cristã não deveria ir e conta para a mãe sobre o plano de fuga que avisa para a senhora da escravizada. Parece óbvio que sua afirmação está motivada na intenção de se proteger do tribunal. Afirmar a superioridade cristã faria ela ganhar o bom grado do inquisidor, que de maneira comum poderia receber denúncia contra ela em qualquer tempo. Quanto aos homens que iriam acompanhar: “não disse se eram mouros”.⁷¹

Mas a Catarina finalmente pode falar por ela mesmo em sua confissão. E logo disse que “sim queria ir para a terra de mouros com uns mouros que a levariam para lá”⁷² e perguntada se “iam com ela outros alguns mouriscos cristãos [...] ela disse que não”.⁷³ Continuando, ela:

logo disse que quinta feira esta passada de lava pés quando ouviam as igrejas a dita sua senhora a mandara a casa de Dom Alvaro filho de um Dom Santiago, que Deus aja, e vindo por casa de Dom Gemes, seu irmão achou lá quatro mouros [...] um mouro do dito Dom Gemes que se chama Almaços e outro de Dom Álvaro Coutinho, irmão do conde de redondo que se chama Alhe e outro de hum Emanuel Serão que mora junto ddo castelo onde caíram as casas este ano aquele lá não sabe o nome e outro mouro de Dom Álvaro que pousa a par das casas do camareiro-mór, que Deus aja, o qual é preto e cozinheiro de seu senhor e mancebo que se chama Bare e ela lhe disse cobrando, que fazes vós outros aqui que não ir correr as igrejas porque bem sabia que eram mouros e que o dito Alhe lhe disse que queriam ir correr as igrejas de sua terra e ela declarante lhe disse se vós outros lá querem ir lá irei convosco e então respondeu o dito mourisco Bare, se vós sois cristã como haverá de ir conosco e então lhe disse ela, Catarina, se vós outros querem ir de verdade eu quero ir convosco para terra de mouros e então praticaram todos dizendo quando haviam de partir dizendo que não fazia tempo para partirem e que como fizessem um tempo que logo partiriam

⁶⁹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 03565, fl. 3.

⁷⁰ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 03565, fl. 3. “eu me quero hir pa terra dos mouros com três homes e q na podia ser aquelle dia[...] mas que irya cesta feyra ate sábado[...] disse a dita Catarina q se ella declarante se querya hir co ella q ella alevarya e a casarya la em terra de mouro com hum fidalgo”.

⁷¹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 03565, fl. 3. “na disse se era mouros”.

⁷² IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 03565, fl. 5. “sim queria hir pa terra de mouros co hums mouros q alevava pa la”.

⁷³ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 03565, fl. 5. “hiam com ella outros alguns mouriscos xpaos [...] e ela disse que na”.

e disseram que tinham barca e que haviam de ir para a terra de mouros mas não lhe disseram que barca era nem quem era seu dono e ficaram todos acerados de partirem quando fizesse o tempo e quando se fizesse cada um prestes e então lhe foi para a casa da sua senhora e da li se foi a casa da Cecilia Barbosa mourisco e falou com sua filha casada que se chama Apollonya Fernandes mourisca e lhe disse que ela se queria ir para a terra de mouros com uns mouros se queria ela ir-se com eles para lá e que lá a casaria honrada com um fidalgo e a dita Apollonya Fernandes se começou a benzer dizendo que não queria ir com ela que a renegava do diabo e que assim a renegasse do diabo e que se benzesse ela Catarina, então ela, Catarina, disse a dita Apollonya Fernandes, que ela rogava que não dissesse a mãe dela e se isto foi para casa e como veio e mãe da dita Apollonya Fernandes para casa a dita Apollonya Fernandes lhe contou a dita Cecilia Barbosa dizer a dita sua senhora como ela queria ir para terra de mouros e então a dita sua senhora a trouxe diante de sua fria a dita vez para despacho como tem dito.⁷⁴

Como podemos perceber, nesse relato é preciso se atentar a algumas coisas em especial. Primeiramente, temos mais uma situação onde mouriscos cativos que tinham a embarcação para ir da Europa até a África ansiavam por voltar para a sua terra, para lá poderem viver sob as leis muçulmanas. O que é um caso particularmente pertinente, pois segundo Ribas (2005) algumas pessoas que tentavam fugir normalmente pagavam por isso e que em linhas gerais o preço da fuga era de 50% o preço de uma alforria, então para quem estava disposto a encarar os riscos valia a pena. Mais uma vez podemos perceber a referência da Catarina ao nome arábico de um dos que tentaram fugir, Almagor.

É expressivo notar também, como os quatro que aparentemente já estavam seguros da sua fuga aceitaram a Catarina e como ela imediatamente procura a Apollonya para convidá-la a fugir também. Entretanto, o caso da Apollonya era bem específico, pois apesar de ter os pais mouriscos, ela nasceu em Portugal e é desde a primeira infância catequizada nas leis cristãs. Para ela, como nos demonstra a documentação, o convite para a fuga era “uma tentação do

⁷⁴ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 03565, fl. 5-6. “logo disse q quynta feyra esta passada de lavapes quando oviao as igrejas a dita sua sura a madara a casa de dom al fu dum de Santiago q deus aja e vindo por casa de dom gemes seu irmão achara la quatro mouros[...] hum mouro do dito dom gemes q se chama almagor e outro de do alvaro Coutinho irmão do conde de redondo q se chama alhe e outro de hum Emanuel serão q mora junto do castelo onde cayra as casas este ano aql la lone lhe na sabe o nome e outro mouro de dum alvaro q pousa a par das casas do camareyro mor q deus aja u qual he preto e cuzinheyro de seu sur e macebo q se chama bare e ella lhe disse cobando q fazes vos outros aqui q não his correr as igrejas por q bem sabya q era mouros e q o dito alhe lhe disse q queriao hir correr as igrejas de sua terra e ela declarante lhe disse se vos outros la queres hir na hirei co vosco e então respondeo o dito mouro Bare se vos soes xpaa como aves de hir co nosco e então lhe disse ella catarina se vos outros qres hir de verdade eu quero hir co vosco pa terra de mouros e então praticara todos dizendo quando avião de partir dizendo q na fazia tpu pa partire e q como fizese hum tpu q logo partiryao e dissera q tinham barca e que avião de hir pa terra de mouros mas nã lhe diserã q barca era na que era seu dono e ficarã todos acertados de partire como fizese tpu e quando se fizese cada hum prestes e então lhe foy para casa de sua sura e da ly se foi a casa de cezilya barbosa mourisca e falou co sua filha casada q se chama apollonya frz mourisca e lhe disse q ela se querya hyr pa terra de mouros com huus mouros se querya ella hirse co elles pa la e q la a casarya [?] omrradam co hum fidalgo e a dita apolonya frz se começou a benzer dizendo q na querya hir co ella q a renegava do diabo e q asy a renegasse do diabo e q se benzese ella catarina então ela Catarina disse a dita pellonya frz q ela rogava q o na dissese a sua may della e se isto se foy pa casa e como veio a may da dita apollonya frz pa casa a dita apollonya frz lhe contou a dita cezylya barbosa dizer a dita sua sura como se ela querya hir pa terra de mouros e então a dita sua sura a trouxe diante de sua fria a dita vez porã depasoa como tem dito”.

demônio” e como “boa cristã” não bastava apenas negar ou aconselhar a Catarina e não fugir, cabia também denunciar o esquema para o tribunal da inquisição. O que não passava de uma forma de proteção própria, pois saber de um plano de fuga e não denunciar a tornaria cúmplice, mas moldado a um discurso aceitável.

Finalmente, percebemos que a forma como a Catarina tenta convencer a Apollonya a fugir foi prometer um casamento com um Fidalgo, o que pelo contexto social ibérico do século XVI fazia referência a uma pessoa com título de nobreza. Apesar de historicamente os fidalgos combaterem os muçulmanos em al-Andaluz⁷⁵, que além de ter sido um genocídio atentando contra a vida humana foi também um epistêmico contra a cultura, espiritualidade e conhecimento dos povos muçulmanos que viviam na região. Mesmo assim, Catarina mobiliza esse argumento tomado por conta da cultura do contexto em que a comunicação entre as duas estava assente.

Depois de confessar o acontecimento, Catarina pede perdão e misericórdia para os inquisidores. O inquisidor então pergunta: “quantos anos havia que se ouviu a nossa santa fé católica e onde foi batizada e quem foram seus padrinhos”⁷⁶, ela disse que: “era cristã batizada que foi batizada em Arzila na igreja e que foi seu padrinho Dom Emanuel Masquarenhas [...] e que havia trinta anos que deixara Arzila que havia nove ou dez anos a seu parecer”⁷⁷. O inquisidor segue:

e logo foi perguntada se depois de cristã se ia aos domingos e festas a missa quando podia e se confessava a cada ano [...] e o senhor inquisidor lhe mandou que já que era cristã que se benzesse e dissesse orações de cristã e logo se benzeu e disse o pai nosso e a ave maria em latim tudo, não bem, e que não sabia o credo, nem salve regina e o senhor inquisidor lhe disse que aprendesse o credo e a salve regina e que soubesse muito bem o pai nosso e a ave maria.⁷⁸

Catarina concorda e diz que irá fazer cumprir com o dito pelo inquisidor e aprender as orações católicas por ele ordenada. Nesse momento o inquisidor faz outra pergunta, ele quer saber se o convite da Catarina para a Apollonya havia sido um pedido dos outros mouriscos, e

⁷⁵ GROSGEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado* – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016, p.25-49.

⁷⁶ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 03565, fl. 6v. “quantos anos havia q se ouvira a nossa santa fee catolyca e omde fora baupitizada e que fora seus padrynhos”.

⁷⁷ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 03565, fl. 6v. “era xpaa baupitizadae q foy baupitizada em arzilla na igreja e q foy seu padinho som eml marquarenhas[...] e que a vera trynta anos q dejara arzilla q a vera nove ou dez anos a seu parecer”.

⁷⁸ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 03565, fl. 7. “e logo foi pputada se depois de xpaa se hia aos domingos e festas a myssa quando podia e se confessava cada ano[...] e o sur inquisidor lhe mandou q pois q era xpaa q se bemzese e dissesse orações de xpaa logo se bemzeo e disso o pai nosso e a ave maria em latim tudo nã bem e q na sabya o credo na salve regina e o sur inquisidor lhe disse que aprendese o credo e a salve regina e q soubese mto bem o pai nosso e a ave maria”.

que além da Apollonya ela deveria também tentar convencer outros mouros para fugir, ou se essa ideia partiu dela. Ela confirma que os mouriscos com quem ela havia conversado não pediram para ela chamar ninguém: “disse que os ditos mouros não lhe disseram que ela falasse a dita Apollonya Fernandes nem a outra nenhuma pessoa para que se fossem para a terra de mouros”.⁷⁹ Ela promete não fazer mais isso e pede perdão e misericórdia como de costume, afinal, não podemos nos esquecer que se trata de um procedimento jurídico e eles estavam preocupados com seu bem estar. Entretanto, num momento posterior ela tem algumas informações para acrescentar em sua confissão:

e logo disse que se lembrou de mais coisas que um escravo mourisco [...] do Álvaro Coutinho que se chama Domingo Fernandes o qual serve ao dito seu senhor de Azemel, homem barbado e não tem outro Azemel senão este/ este Domingo Fernandes lhe disse na semana santa no tempo que corriam as igrejas se queria ir com ele para terra de mouros porque ele as havia de ir para lá em um barco e que se queriam ir aquela noite que se corriam as igrejas e que aviam de ir muitos mouriscos e mouriscas e ela lhe disse que sim, que queria ir com eles e isto lhe disse a porta das casas do Dom James e que quando ele disse isto ia com ela declarante uma mourisca cativa da comendadeira de santos que se chama Maria de Mendonça a qual é de Junes[?] mulher alta e tem na barca m serrote muito pequeno [...] também disse que se queria ir para a terra de mouros e sabia parte de outros mouriscos que também queriam ir-se.⁸⁰

Com essa adição de informações apresentada pela Catarina é possível perceber mais também sobre o planejamento de fuga desses mouriscos cativos. A ideia de fugir durante a semana santa pode ser motivada por ser uma semana onde as pessoas que normalmente os impediam de fugir estariam ocupadas com as obrigações religiosas que elas tinham que cumprir. O conhecimento da Maria de Mendonça sobre outras pessoas que tinham interesse em fugir de Portugal demonstra a capacidade de comunicação e troca de informações dentro da comunidade mourisca presente em terras lusitanas. Com isso se finda a análise do caso da Catarina mourisca e seu papel no contexto de criptomuçulmanos escravizados.

Portanto, recapitulando os três primeiros casos que escolhemos para analisar é possível perceber que as fugas estão relacionadas à vontade de viver sob a lei muçulmana, mas também na superação da condição social de cativo, que não é agradável para nenhuma pessoa. Elas também nos demonstram como a comunicação desses sujeitos de locais distintos dentro do

⁷⁹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 03565, fl. 7. “disse q os ditos mouros lhe na dissera q ella fallase a dita apollonya frz ne a outra nenhuma pessoa pa q se fosse pa terra de mouros”.

⁸⁰ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 03565, fl. 8-8v. “e logo disse que era mays lembrada q hum escravo mourisco[...]do alvaro coutinho q se chama do frz o qual serve ao dito seu sur de azemel homem barbado e na tem outro azemel se na este/ este do frz lhe disse na somana santa no tempo que corryão as igrejas se se querya hir co elle pa terra de mouros por q elle se avia de hir p ala co em hum barco e q se queryam hir aquella noyte q se curryam as igrejas e q aviam de hir mtos mouriscos e mouriscas e ela lhe disse q sy q queria hir co elles e isto lhe disse a porta das casas do dom james e q quando ele isto disse hia com ela declarante hua mourisca cativa da comdadeyra de santos q se chama maria de mendonça a qual he de junes[?] mulher alta e tem na barca hum serrote mto pequeno molher mcam[?] a qual he copradyra e esta maria de mendonça também disse que se queria hir pa terra de mouros e sabya parte de outros mouriscos q também se querya hir pa terra de mouros”.

Magrebe se constitui dentro do contexto português. Aparentemente existia um senso de comunidade entre eles que era ligado pela vontade mútua de viver sob novas e possivelmente melhores condições, tanto no campo da vida social quanto no espiritual.

Avançando com as análises seguimos agora para o processo de Francisco⁸¹. Seu processo foi produzido entre 08 de julho de 1560 e 28 de junho de 1561, ele era mourisco cativo de D. Simão da Cunha, Chanceler-Mór do reino e tinha 30 anos. Ele era natural de Tetuão em África na região magrebina e morador da cidade de Lisboa.

Acusado por um Manoel Cabral que:

disse que havia perto de um ano pouco mais ou menos que estando ele a porta de um somroo [...] chegou ali um mourisco de Dom Simão da Cunha, chanceler-mór, que vive atrás da sé, o qual mourisco se chama Francisco, branco de rosot e tem pouca barba e alto de corpo [...] que acima tem dito que queriam ir para a terra de mouros e que ele, confessa, havia de ir com eles [...] que se fossem para a terra de mouros que lhe fizessem árabe para ir com eles e ele, confessa, lhe disse que se eles fossem que ele isso faria saber e que não falaram mais nisso e isto se passou em português e por isto se lembra.⁸²

Francisco tem sua oportunidade de falar e diz que:

Faz um ano que estando ele na casa do seu senhor, passou para aí Manoel Cabral mourisco, que está preso nesse cárcere e lhe disse algumas vezes se queria ele ir pra Berbéria por quanto ele, Manoel Cabral, queria sim ir para lá e ele, confessa, lhe disse que melhor se fossem para França e que o dito Manoel Cabral lhe disse que não deveriam ir se não para Castela e de lá passariam para Berbéria e que lhe disse isso tanta vezes o dito Manoel Cabral e porque queria fazer filhos em esta terra que ele, confessa, lhe disse que sim, iria com eles para França ou Berberia ou para onde ele quisesse e que quando lhe disse isto tem vontade de se ir com ele para Castela ou para Berbéria ou para onde ele fosse e isto porque seu Dom lhe dá mal vida e mal tratamento.⁸³

Portanto, segundo o relato de Francisco, o acusador Manoel Cabral havia conversado com ele também com a intenção de ir para a Berberia. Berberia é a forma com que os europeus do século XVI se referiam a grande região magrebina desde Marrocos até Líbia. E eles discutiam sobre quais eram as melhores formas de se realizar esse plano de fuga, se era passando por Castela ou pela França, o importante era fugir. Um traço marcante desse relato também são

⁸¹ PT/TT/TSO-IL/028/04029.

⁸² IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 04029, fl. 3. “disse que avia perto de hum ano pouco mais ou menos estando elle a porta de hum somroo[?] chegou ahi hum mourisco de dom simao dacunha chanceler mor que vive apas da se o ql mourisco se chama Francisco branco do rosto e tem pouca barba e alto de corpo[...]q acima tem dito que queryão hir para terra de mouros e que elle confesante avia de hir com elles[...]q se se fosse para terra de mouros que lhe fizessem árabe para hir com eles e elle confesante lhe disse que se elles fossem q elle eso faria saber e q non falarão mais nisso esto pasavao em português e q por isto lhe lembrás”.

⁸³ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 04029, fl. 4. “faz hum ano q estando elle em casa de seu sor pasou para hy Manoel Cabral mourisco q em este cárcere esta preso e lhe disse pa algumas vezes se querya elle hir pa berberia por quauto elle Manoel cabral se queria hir pa la e elle confesante lhe disse que melhor se seyao pa franca e q o dito Manoel cabral lhe disse q se no avião de hir senão pa castela e daly pasariao pa berberia e q lhe disse isto tantas vezes o dito Manoel cabral e por q querya fazer filhos em esta terra q lhe confesante lhe disse q sy iria com elle pa franca ou berberia ou pa onde ele quisesse e que quando isto lhe disse tem vontade de se hir com elle pa castela ou pra berberia ou pa onde ele fose e isto por seu dom lhe dar maa vida e mao tratamento”.

as justificativas para a fuga que os dois apresentaram, Manoel queria fugir para ter filhos na Berberia e Francisco reclamava do tratamento ruim e da vida dura que ele tinha sob a condição de escravizado de dom Simão da Cunha.

Retomando Francisco diz:

e que em este tempo foi a sua casa um mourisco [...] a que não sabe o nome o qual é de Inácio Nunes que um de língua delrei nosso som e é moço sem barba e tem sinais de bexigas no rosto o qual lhe disse que o dito Manoel Cabral lhe mandava dizer que se queria ir para terra de mouros que buscariam uma barca para ir dizendo-lhe, confessou, que fossem e que buscariam uma barca para ir-se e que ele também queria ir.⁸⁴

Aqui nos aproximamos mais do entendimento sobre como funcionavam esses esquemas de fuga. O mourisco que ficou responsável por passar um recado entre Manoel e Francisco logo manifesta seu desejo de fugir junto dos dois quando essa fuga se realizar. Como sabemos, esses grupos de fuga normalmente compostos por cativos tinham esse caráter mais informal quando comparados com os planos de pessoas com condições de contratarem um agente para apoiar a execução da fuga.⁸⁵ Esse é um exemplo claro dessa informalidade. E na sequência ele pede perdão e misericórdia como de praxe.

Ao dizer que é cristão batizado segue com seu relato:

e quando veio pra esta terra tinha idade de vinte e um ou vinte e dois anos e se tem alguns anos que se fez cristão [...] e foi perguntado pela doutrina cristã e se benzeu mal e disse o pai nosso e a ave maria em latim, disse o credo muito mal errando certas palavras dele, não sabe a salve regina nem nada mais da doutrina cristã.⁸⁶

Portanto, temos aqui uma evidência central sobre como o conhecimento desses mouriscos cativos sobre o cristianismo era limitado. Uma característica comum às pessoas que constituem essa comunidade mourisca portuguesa e dos muçulmanos em geral, é o baixo nível de conhecimento da doutrina cristã. Como demonstrado em mais um caso, isso raramente era diferente do visto com Francisco. Seguindo, ele entrega outro mourisco:

e disse que houve um ano e mais que ele, confessa, foi com Manoel Cabral mourisco de quem tem dito outras vezes, a casa de Francisco Botelho, capitão que foi de Tanger onde achou um mourisco se que se chama Luis, o que tem um furo em cada ofair[?] e

⁸⁴ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 04029, fl. 5. “e que em este tempo foy a sua casa hum mourisco[...] a q non sabe o nome aql e de inacio nunes q hum de lingoa delrey[?] nosso som e he moco sem barba e tem synaes de bixigas no rosto o ql lhe disse q o dito Manoel cabral lhe mandava dizer q se queria hir pa terra de mouros q buscaryao hua barca pa hir dizendo lhe comfesante q fosem e q buscaryao hua barca pa se hir e q lhe também se queria hir”.

⁸⁵ RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Niterói: EDUFF. 2021, p. 262.

⁸⁶ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 04029, fl. 6. “e quando veyo pa esta terra tya de idade vinte e hum ou vinte e dous anos e se tem alguns anos passados que se fez xpao e foram seis padrinhos a dita mda euve e seu marydo[...] e foy pgutado pela doutrina xpa e se benzeo mal e disse o pai nosso e ave maria em latim disse o credo mto mal errando cetas palavras delle nom sabe a salve regina nem o mais da doutrina xpa e com isto foi amoestado e mandano ao seu cárcere.”.

um na barba, baixo de corpo, barbado e que esse Luis lhe disse a ele, confessa, e ao dito Manoel Cabral, se queriam ir para terra de mouros.⁸⁷

Essa entrega do Luis, que mais para frente ele ainda diz que era sobrinho do Francisco Botelho que havia sido capitão em Tanger, no Magrebe, é essencial para o estudo. O relato nos demonstra sobre o conhecimento que Luis tinha de uma pessoa com embarcação que iria transportar ele e o amigo, e isso o leva a convidar Francisco e Manoel para uma fuga conjunta. Também nos informa o motivo dele querer fugir de Portugal para “terra de mouros”, que é ser mouro. E, no momento que Francisco é perguntado se queria também ir para lá e quais eram os motivos dessa ida ele responde: “disse que ele tinha vontade de ir com eles como tem dito para lá ser mouro e que está vontade durou aqueles dias que andou com paixão de ser, pela má vida que lhe dava”.⁸⁸ E: “perguntando se depois de cristão batizado fizera alguma cerimônia de mouro, disse que não”.⁸⁹ Finalmente, ele também lembra de um António Abexim que conversou com ele sobre a vontade de fugir. E assim finalizamos o caso de Francisco.

Dando sequência a análise dos casos de tentativas de fuga presentes entre os processos selecionados é significativo apresentar agora o relato de João Baptista⁹⁰, seu processo ocorreu entre as datas de 11 de agosto de 1563 e 21 de dezembro do mesmo ano. Ele que também era um mourisco cativo da região magrebina e morador da cidade de Lisboa. Sua acusação foi feita por um mourisco cativo chamado António de Jhus, que pertencia a dom Diogo Manuel que disse:

Já há dias que por muitas vezes lhe disse um mourisco que chamam Batista, cativo de Luis Gonçalvez de Taide que mora abaixo das chagas se queria ele, confessa, ir para Berberia, mas que esta quinta feira passada, o dito Batista veio a casa do senhor dele, confessa, e lhe disse se queria ele, confessa, ir aquele dia para Berberia para lá serem livres e viverem a sua vontade e que ele, confesso, lhe disse que sim.⁹¹

⁸⁷ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 04029, fl. 6-6v. “e disse que aveu hum ano e mais q elle confesante foy com Manoel cabral mourisco de q tem dito outras a casa de Francisco botelho capitão que foi de tanger onde achou hum mourisco seu q se chama luis o qual tem hum furo[?] em cada ofair[?] e hum na barba baixo de corpo barbado e q esse luis lhe disse a elle confesante e ao dito Manoel cabral se se queryao hir pa terra de mouros e q elle e hum seu parceiro mouro q na sabe o nome buscaryao a barca pa se jum porq conheciã hum negro q tinha barca e que os levaria e q elles lhe disseram q se q buscasse elle barca e q se iriao com elle e q lhe diziao os sobre disso jiyao pa terra de mouros pa la ser mouros”.

⁸⁸ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 04029, fl. 7. “disse q elle tinha vontade de se hir com elles como tem dito pa la ser mouro e q esta vontade lhe durou aqles dias q andou com paixão de ser pla ma vida q lhe dava”.

⁸⁹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 04029, fl. 7. “pgtado se depois de xpao bautizado fizera alguma cerimonia de mouro disse que não”.

⁹⁰ PT/TT/TSO-IL/028/03388.

⁹¹ PT/TT/TSO-IL/028/03388, p. 3-4. Como nesse documento as folhas não estão enumeradas optou-se por referencia-las de acordo com a página referente a imagem do documento disponibilizado no site <<https://digitarq.arquivos.pt/>>: “já há dias q por mtas vezes lhe disse hu mourisco q chamão baptista cativo de luis glz de taide q mora abaixo das chagas se queria elle qfessante hyr pa berberia mas q esta quinta feyra passada o dito Baptista veyo a casa do sor delle qfessante e lhe disse se queria elle qfessante hyr aquelle dia pa berberia pa la sere livres e vivere a sua vontade e q elle qfessante lhe disse q sy.”.

Temos aqui mais um caso de pessoas com a intenção de ir para Berberia com o objetivo de ser livre e viver a sua vontade. Isso demonstra a característica que viemos defendendo sobre como essa fuga para os escravizados significa tanto a liberdade em relação à condição social de cativo quando ele diz “serem livres”, como a liberdade de poder viver segundo as formas de “sua vontade”. O que pode significar várias coisas, inclusive a liberdade de credo. E o relato do acusador segue: “e que logo a boca da noite ele, confesso, foi para casa do dito Batista e que já nela achou o dito Batista com um índio de casa a qual não sabe o nome”⁹².

Essa parte nos demonstra algo notável sobre essas tentativas de fuga, mesmo sendo de nacionalidades diversas, como no caso, o João Batista era da Berberia e o seu amigo um “índio preto”, portanto, da Índia, isso não se configurava em um empecilho para que ambos planejassem sua viagem de fuga em conjunto. Afinal não é preciso um grande esforço intelectual para se perceber que o norte da África e a Índia são dois locais distintos e distantes, estando inclusive em continentes diferentes, mas que, para o ato de fuga de Portugal, pouco importava.

Logo após a refeição, o grupo de cinco amigos, determinados a fugir, encontraram um barco batel, mas que não tinha remos. Isso nos mostra como nesse caso o grau de despreparo para a fuga aparentemente alcançava níveis capazes de comprometer o ato de fugir. O fato de não ter remos na embarcação que eles pretendiam encarar a travessia além mar, fez com que eles tentassem pegar em outro barco, mas que tinha uma pessoa dentro que gritou sobre o roubo dos remos. Essa situação fez com que António de Jhus e João Baptista fugissem para a cidade, e de alguma forma ainda não explicada, João Baptista estava com um ferimento no peitoral. Assim termina o relato de António sobre o caso, mas além dele temos também na documentação as palavras de Duarte Índio:

que havia cinco ou seis dias que estando ele em casa de seu senhor um João Batista mourisco, outrossim cativo do dito Luis, por serem ambos de casa disse a ele, confesso, um dia destes já a tarde quereis vós vir comigo? E que ele, confesso, lhe perguntou, para onde? E que o dito João Batista lhe disse que para sua terra porque lá andaria a sua vontade e não seria cativo, e que ele, confesso, respondeu, pois isso é assim eu irei com você.⁹³

A primeira parte do relato do Duarte índio é capaz de nos oferecer uma perspectiva sobre como o João Baptista tentou o convencer de que a fuga era rentável para os dois. Esse

⁹² Ibid, p. 4. “e q logo a boca da noyte elle qfessante se foy pa casa do dito baptista e q já nella achou o dito baptista q hum índio de casa a q não sabe o nome”.

⁹³ Ibid, p. 5-6. “q avera cinco ou seys dias q estando elle em casa de seu sor hum João Baptista mourisco outrosy captvo do dicto luis gls por serem ambos de casa disse a ele qfessante hum dia destes já a tarde quereys vos hir comigo e q elle qfessante lhe pguntou pa onde e q o dicto João Batista lhe disse q pa sua terra pq la andaria a sua votade e não seria cativo e q elle qfessante lhe respondeo pois isso he assy eu hirey com vosco”.

motivo era que em sua terra ele “andaria a sua vontade” o que significa a liberdade de ir e vir, que é necessária para os muçulmanos que precisam dessa liberdade para conseguir peregrinar até a Meca, sendo esse um dos pilares do Islã. E também a mesma justificativa social que já esperávamos da maioria dessas pessoas escravizadas que é a de que em sua terra ele “não seria cativo”, que está diretamente relacionada ao argumento anterior mobilizado por João Baptista.

O momento final da fala de Duarte nos apresenta algumas das outras pessoas ligadas à tentativa de fuga que vem sendo tratada nesse processo, como é o caso do Francisco. Temos também a confirmação de parte do relato do António e um reforço sobre a incerteza sobre a fuga do Duarte, afinal, aparentemente ele desiste da tentativa, quebra os barris e volta para a casa, mas os outros fugitivos seguem o seu caminho. Finalmente o processo nos apresenta a versão do João Batista desta história, eis que depois das juras de dizer a verdade ele:

Disse que haverá quinze dias mais ou menos que um mourisco cativo de Alcácer-Quibir de nome Francisco que punha na rua nova dos ferros e não sabe ele, confesso, quem é seu senhor, disse a ele, confesso, que sabemos que aqui não temos vida queireis que vamos para terra e mouros.⁹⁴

Esta fala de João Baptista confirma as figuras de Francisco, de António e parte das falas dos três estão em acordo. Entretanto, o que interessa mais é o argumento utilizado por Francisco que nos ajuda a entender o espírito presente nessas pessoas da comunidade mourisca em sua tentativa de fugir. Quando ele diz que “sabemos aqui que não temos vida” ele sintetiza a realidade dura de privação das liberdades já trabalhadas anteriormente, ao qual essas pessoas estavam submetidas. Mais uma vez essas palavras de João Baptista nos mostram que ir para a “terra de mouros”, seja lá qual significado as pessoas atribuíram para isso, era um sinônimo de recuperação da esperança de vida e liberdade. Por isso, apesar de as limitações serem muito grandes, o possível benefício alcançado caso as fugas se concretizassem faziam com que os riscos valessem a pena de serem tomados.

Entretanto, o risco que eles corriam era de fato um risco de vida. Seja a de realizar a travessia do continente europeu para o africano com embarcações inapropriadas e com utensílios improvisados, ou como no caso de João Baptista, o risco de se encontrar no meio de uma multidão sendo acusado de ladrão e levar uma lançada no peito. Além disso, seu relato nos ajuda a entender um pouco melhor os outros dois relatos, de António e Duarte, sobre a fuga que todos estavam de maneira conjunta. É mais um indício de que as fugas dos escravizados, tinham

⁹⁴ Ibid, p. 11-12. “disse q avera quinze dias mais ou menos q hu mourisco cativo da alcácer quibir p nome Francisco q ponha na rua nova dos ferros e não sabe ele qfessate que he seu sor disse a elle qfessante q sabemos aqui q na temos vida queireys q vamos pa terra de mouros”.

o menor nível de preparo, tudo era feito mais na vontade de fugir que de fato na execução de um plano de fuga articulado.

Ao finalizar sua confissão, João Baptista compartilha sobre sua captura e processo de escravização. Nota-se que nos primeiros anos que ele vive em Portugal ele se mantém muçulmano, e que a pouco tempo ele havia decidido se converter ao cristianismo e pede ao seu senhor para ser batizado. Os motivos dessa tomada de decisão são vários o que é sabido é que havia um dilema sobre a questão do batismo desses escravizados, pois caso ele não fosse batizado isso possibilitaria o resgate por parte dos alfaqueques, mas, ao mesmo tempo o batismo facilitava a alforria em Portugal.⁹⁵ E é notável a sua afirmação que depois que ele se transforma em cristão batizado ele não mais realiza rito ou cerimônia muçulmana alguma, o que pode ser uma forma de se defender, afinal a inquisição só podia processá-lo depois de ser cristão.

Para chegarmos ao fim das nossas reflexões sobre as lógicas das tentativas de fuga de criptomuçulmanos cativos no contexto português, a luz da nossa metodologia de comparação dos casos magrebinos apresentados até então com um caso de origem na Senegâmbia. Casos da região da Senegâmbia são referenciados na documentação como negros/as Jalofo/as. Jalofo são um grupo étnico localizado na costa da África Ocidental, mais especificamente em países como Senegal e Gâmbia marcados por serem uma população muçulmana formada pelos avanços das escolas corânicas e marcada por uma produção intensa de capital cultural e religioso islâmico e a elaboração dessas novas redes sociais no contexto de africanos escravizados.⁹⁶

Caso de António⁹⁷, produzido entre 18 de fevereiro de 1566 e 04 de maio de 1564. Ele que era preto cativo de Simão Vaz Camões, jalofo e morador da cidade de Lisboa. António e uma mulher chamada Antónia, também preta jalofo, são denunciados por um Simão que diz que os pretos conversam com uma pessoa capaz de fazer a travessia e diziam que: “falam rogando-lhe que os levem a Berbéria e que lhe dariam por isso cinquenta cruzados”.⁹⁸ Aqui na denúncia do caso de tentativa de fuga das populações jalofo temos uma característica diferente das vistas até então, eles queriam fugir, como os outros, mas procuraram alguém que realizasse a fuga para eles em troca de dinheiro. O processo continua e a Antónia preta jalofo:

⁹⁵ RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Niterói: EDUFF. 2021, p. 86.

⁹⁶ MOTA, Thiago Henrique. *História Atlântica da Islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII*. 2018. 373 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

⁹⁷ PT/TT/TSO-IL/028/10862.

⁹⁸ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10862, fl. 3v. “falão rogando lhe q vos leve a berberia e q lhe darião por isso cinquenta cruzados”.

Disse que se ia para a terra de Jalofo, que era sua terra, e que António, seu amigo, a levava e ela se ia a ver ele e se foi ter ao dito António, seu amigo, o qual António lhe disse que a levaria para onde ela quisesse e ela lhe respondeu que fosse para sua terra de Jalofo e que o dito António então buscou o barco e que estavam embarcados e que se vão.⁹⁹

Nessa confissão da Antónia, ela confirma que eles de fato queriam fugir para a terra dos jalofo, enfrentando os possíveis dramas. É proeminente notar o comportamento de seu amigo António, que estava disposto a levar ela para onde ela quisesse, o que pode significar que, para eles, a vida em terras portuguesas era pior que em qualquer outro local do globo. Chegando finalmente à confissão de António que começa como de costume das confissões em que os inquisidores:

Disse o pai nosso e a ave maria em linguagem e algumas palavras do credo e depois de ser cristão se confessou duas vezes somente uma na dita cidade do Porto, sendo do dito Bastião [...] e outra na cidade de Coimbra estando já em poder do dito Simão Vaz e que isto foi no ano passado para a quaresma, mas que nunca comungou e que sempre, depois de cristão, foi as missas e pregações aos domingos e festas.¹⁰⁰

Este relato nos permite conhecer um pouco mais sobre as alegações de António a respeito da própria vida e sua vivência frente às doutrinas cristãs em Portugal. Nos cinco anos que ele vivia nessas terras ele é vendido como escravizado para mais de um comprador e essa situação faz com que ele viva em diferentes cidades no reino português, desde Coimbra e Porto até finalmente chegar em Lisboa. Seu conhecimento sobre as orações cristãs se dava a capacidade de rezar o pai nosso e a ave maria, e sua vivência frente aos sacramentos cristãos apesar de não ser completo, se comparado com outros mouriscos, era maior. Em um universo onde alguns casos as pessoas não sabiam falar português, ele conhecer essas orações em português era significativo, além de que conseguia se lembrar de todas as vezes que havia se confessado, mas nunca tinha tomado a comunhão.

Ele continua falando e diz: “e que quando estava em sua terra antes que fosse cristão se encomendava a Deus e a Mafamede por o ter por honesto de Deus e que dizia Leyla la Hondaliola Mahamed Laçorola e fazia lá as mais cerimoniais como fazem os mouros”.¹⁰¹ Temos

⁹⁹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10862, fl. 7. “disse q se hia pa terra de jalofo se q era sua terra e q antonio seu amigo allevara e ella se ya avelle e se foy ter aonio dicto anto seu amigo oql antonio lhe disse q alevaria pa onde ella qse e ella lhe respondeo q fosse para sua terra de jalofo e q o dicto antonio então buscara o barqo e q estavao embarcados e q se vao”.

¹⁰⁰ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10862, fl. 9-9v. “disse o padre nosso e ave ma em lingaje e alguns palavras do credo e q depois de ser cristão se qfessou duas vezes somente pp hua em a dicta cidade do porto sendo do dicto baptiao dasylua e outra em a cidade de coimbra estando já em poder do dicto simao vaz e q isto foi este ano passado pa coesma mas q nunca comungou e q sempre depois q foi cristão foy has missas e pregações aos domingo e festas”.

¹⁰¹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10862, fl. 9v. “e q quando estava em sua terra antes q fosse cristão se emcomendava a deus e a mafamede por o ter por honesto de deus e q dizia leyla la hondaliola mahamed laçorola e fazia la as mais cerimoniais como fazem os mouros”.

aqui, portanto, informações muito centrais para a investigação e análise futura que pretendemos fazer ao refletir sobre as orações conhecidas por esses muçulmanos. Ele conhece e repete uma oração em árabe que imagino ser, pela escrita em português do inquisidor, a oração *La ilah ila Allah wa Muhammad rasul Allah* e também praticava as cerimônias muçulmanas. Quanto a isso refletiremos de maneira profunda, mais a frente nessa investigação. O relato segue e o inquisidor o manda dizer a verdade sobre:

se ia para terra de mouros e para que e com quais pessoas havia de ir, que dissesse a verdade de tudo [...] e disse que havia quinze dias pouco mais ou quase um mês que um outro preto Jalofo que também se chama António como ele [...] mais velho já barbado com algumas cans[?] já na cabeça, cativo de João de Paiva que vive a Boa Vista, onde foram as bombas, disse a ele, confesso, estando lá em cima no castelo ambos, onde também o dito João de Paiva estava preso que se fosse para terra de mouros porque o senhor estava mal com ele e não lhe dava de vestir, nem de comer e que andava sem calças e lhe faltaram nisto por vezes e vendo ele, confesso, que lhe faltavam tantas vezes nisto lhe disse, irmão vamos.¹⁰²

Aqui podemos entender melhor os motivos que levaram os dois homens de nome António a tentar fugir. A qualidade de vida enquanto escravizado era muito baixa e eles tinham muitas reclamações sobre a pessoa que os mantinham na condição social de escravizado. Essa realidade não mudava, independente de se tratarem de criptomuçulmanos do Magrebe ou da Senegâmbia, o contexto de privação de liberdade agia em todos os casos como motivador para a tentativa de fugir. Mas sobre como essa fuga se daria ele segue explicando:

E lhe disse o dito António, que haveria uma alcarpa de seu senhor e que a venderia para pagar a barca e para comprarem alguma coisa mais para levar e que falaram a sós com um barqueiro que vive junto ao dito João de Paiva que se chama António Fernandes que os levasse para terra de mouros e que o dito António Fernandes lhes disse que os levaria e os deixaria em qualquer terra de mouros na praia.¹⁰³

A resposta do barqueiro nos diz um pouco sobre como essa ideia de terras de mouros presente na comunidade mourisca em Portugal era bastante ampla, afinal ele se predispõe a deixá-los em “qualquer terra de mouros”. Como temos defendido, existia nesse conceito pensado pelos mouriscos lusitanos do século XVI um caráter de terra de liberdade física e espiritual que era maior que uma localidade geográfica específica dentro do Norte africano ou

¹⁰² IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10862, fl. 10. “se hia pa terra de mouros e pa q e co q pessoas avia de hir q dissesse a verdade de tudo[...] e disse q avera quinze dias pouco mais ou quasy hum mês q hum outro preto jalofo q também se chama anto como elle qfessante siao alvo como elle qfessante e mais velho já barbado com alguas cans já na cabeça cativo de joam de paiva q vive a boa vista onde forao as bombas disse a elle qfessante estando la emcima no castelo ambos onde também o dito joam de paiva estava preso q se fosse pa terra de mouros pq ho senhor estava mal com ele e lhe não dava de vestir na de comer e q a dava he calcas e lhe faltarão nisto por vezes e vendo elle qfessante q lhe faltava tantas vezes nisto lhe disse irmão vamos”.

¹⁰³ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10862, fl. 10. “e lhe disse o dito anto q averia hua alcarpa[?] de seu sor e q a venderia pa pagar a barca e pa comprarem algua mais pa levar e q fallarão a bos com hum barqueiro q vive junto a dito joam de paiva q se chama anto Fernandes q os levasse pa terra de mouros e q o dito anto frz lhes disse q os levaria e os deixaria em qualquer terra de mouros na praya”.

da África Ocidental. Principalmente, ao levarmos em conta que o império português constituía para os africanos um mundo religioso dominado pela Igreja Católica.¹⁰⁴

De fato, fica esclarecido que eles para fugirem buscarão contratar um barqueiro, coisa que nenhum dos mouriscos magrebinos até então apresentados fizeram. António entrega um valor em dinheiro para ele em troca da travessia para África dele e de sua amiga Antónia que costumava conversar nos últimos três anos. Nesse caso a fuga conjunta deles tem uma explicação evidente graças aos laços que ambos tinham construído com esses diálogos. O barqueiro, responsável pela viagem dos dois, o pede para voltar à noite para a sua casa para que a fuga fosse concretizada e assim eles o fazem.

A tentativa de fuga deles, como vimos, foi marcada por alguns acontecimentos inesperados. O primeiro deles foi o surgimento da figura do Pedro, que decide que gostaria de fugir na mesma embarcação e para isso tinha levado também um dinheiro para oferecer ao barqueiro que os transportaria. Mas o ato de fuga em si, é caracterizado pelo atraso do barqueiro e pela chegada de dois alcaides, que eram governadores de cidades acasteladas na península ibérica daquele século, que os dão a ordem de prisão que os leva a situação do tribunal.

No prosseguimento do relato, o inquisidor pergunta sobre as intenções e propósitos deles eram ser mouros e ele diz que sua vontade era chegar em “qualquer terra de mouros” para ser muçulmano como era antes de ir para Portugal. Ele afirma, também, que ficou com essa vontade e ideia de fugir por um período de um mês, e compartilha também algumas informações que ele tem sobre o Pedro e a quantos anos ele vivia em terras portuguesas. É interessante também que ele diz sobre a tentativa de fuga da sua amiga António em que: “foi o que disse a dita Antónia, que fosse com ele como tem dito, e que por isso foi e não por vontade que para isso tivesse, segundo seu parecer”,¹⁰⁵ em evidente tentativa de transferência de responsabilidade.

Ele também diz que: “e que quando agora ia não se encomendava senão a Deus para que lhe desse boa viagem e se lembrasse dele, o retornasse (a África) e o tirasse da condição de cativo”.¹⁰⁶ Portanto, temos mais um relato claro sobre as intenções relacionadas à condição social que ele buscava alcançar ao ir para “qualquer terra de mouros”, deixar de ser cativo. Com as evidências apontadas, nesse sentido, temos segurança de afirmar que essa vontade constituía a comunidade mourisca investigada. Perto do fim de sua confissão, ele compartilha com os

¹⁰⁴ SWEET, James H. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2003, p. 111.

¹⁰⁵ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10862, fl. 12. “foy o q disse há dita antonia q fosse co elle como dito tem e q por isso foy e não por vontade qm pera isso tevesse segundo seu parecer”.

¹⁰⁶ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10862, fl. 12. “e q quando agora hia não se encomendava senão a deus pa q lhe desse boa viagem e se lembrasse delle e o tornasse e tirasse de cativo”.

inquisidores seu nome jalofo, Zambo, e conta também sobre o seu processo de escravização, que é capturado por mouros em uma guerra com os jalofo e os vende para comerciantes portugueses. O inquisidor gostaria também de saber se ele reza orações ou faz cerimônias e se encomenda a Maomé depois de ser batizado cristão, mas ele não diz mais nada.

Dando continuidade partimos para o caso de António.¹⁰⁷ Seu processo ocorreu entre os dias 18 de fevereiro de 1566 e 04 de maio de 1567, com a duração de quase 15 meses. António que era homem preto cativo de Simão Vaz Camões, de naturalidade Jalofa, portanto, oriundo da região da Senegâmbia e morador da cidade de Lisboa. A situação de António nos elucida também sobre como se comportava uma pessoa que tentava fugir especificamente para a região da Senegâmbia.

Logo de cara notamos uma semelhança entre os dois António jalofo, que ao contrário dos cativos da região magrebina, não tentavam fugir de sua condição de cativo por conta própria. No caso desse António, ou Zambo, seu nome antes de ser batizado, recitava a Shahada e outras práticas muçulmanas. Ele também pede para um barqueiro que o levasse embora daquelas condições duras de vida que ele tinha enquanto cativo em terras portuguesas e para isso oferece a quantia de cinquenta cruzados. A travessia para seu local de origem, entretanto, deveria conter também uma preta chamada Antónia. Dadas as semelhanças, acredito se tratar de um caso gêmeo ao anterior.

Concluimos, nestes casos investigados, que, dada a condição de escravizado em terras portuguesas, para as tentativas de fuga não fazia diferença dentro desses grupos de fugitivos a nacionalidade das pessoas. Mesmo que voltar para sua terra dentro de um mesmo grupo possa significar a região da grande Senegâmbia, da Berberia ou mesmo da Índia, isso era um problema para ser resolvido depois da fuga. O importante ao fugir era o trabalho coletivo e ajuda mútua para superar as dificuldades que, possivelmente, essa fuga apresentaria.

Portanto, uma vez esclarecido os limites e motivações dessas fugas, fica claro que as condições de vida dessas pessoas escravizadas eram um fator crucial para a decisão delas de tentar e fugir. E é, também, uma evidência de como a condição religiosa que os unia, funcionava como interlocutor global para essas pessoas enfrentarem os problemas que eram apresentados para eles em sua realidade objetiva. O caso do António Jalofo também nos apresenta algumas orações muçulmanas que ele conhecia que pretendemos discutir posteriormente no capítulo.

¹⁰⁷ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10870.

1.2 – Orações corânicas e profissão de fé

Como sabemos, por muito tempo, a historiografia responsável pelo estudo do islã africano sobre as regiões da Senegâmbia e do Magrebe, esteve submetida a explicação cunhada pelo colonialismo francês que defendia a conceituação do islã do Senegal, Gâmbia, Guiné-Bissau e essencialmente dos locais ao sul do deserto do Saara como sendo um *Islam Noir* ou Islã Negro. Esse termo pensado pela administração colonial, tinha uma conotação de que esse islã negro era degradado pelas práticas animistas das populações jalofas que ali viviam, em contraste com as populações ao norte que clamavam uma genealogia antiga e uma ligação com o oriente que mantinha a pureza em seu islã, mesmo que alguns dos seus membros tenham a cor de sua pele escura.¹⁰⁸ Mesmo que atualmente alguns pensadores africanos tendem a utilizar essa ideia de islã negro para afirmar o orgulho nessa negritude, é relevante realizarmos a comparação do islã praticado nas duas regiões.

Portanto, a questão do islã negro está relacionada a genealogia sudanesa e essa documentação nos permitirá refletir sobre as diferenças e semelhanças existentes nesses supostos dois islãs em relação às orações que eles conheciam. As diferenças, tratando-se de orações e profissão de fé muçulmanas, são tão marcantes assim que justifica a hierarquização entre o islã praticado ao norte e ao sul do deserto do Saara como proposto pelo colonialismo francês? As semelhanças são capazes de superar essa conceituação?

Primeiramente refletirmos sobre quais são os cinco pilares do Islã para termos em mente ao nos depararmos com os discursos dos mouriscos. O que nós chamamos de cinco pilares, constituem a tradição central no islã. O primeiro dos pilares é a *Shahada*, ou profissão de fé, que é elemento doutrinal entre os pilares, ele consiste em afirmar a sentença *La ilah ila Allah wa Muhammad rasul Allah* que significa “não existe deus além de Deus, e Muhammad é o profeta de Deus”. Aceitar essas afirmações colocariam “automaticamente a pessoa dentro da comunidade religiosa do islã”.¹⁰⁹ A *Shahada* é o ponto comum que permite diálogo entre as diferentes correntes religiosas muçulmanas e articula essa comunidade (*Umma*) em nível global e encontrar evidências dela no noroeste africano é central para a discussão sobre pertencimento.

O segundo pilar é a *Salat*, ou as cinco orações diárias, que é o ritual coletivo da religião. As orações ocorrem ainda na madrugada, e recebe o nome de *farj*, posteriormente ao meio dia, o *zuhud*, a oração do meio da tarde é chamada de *asr*, ao pôr do sol ocorre o *maghrib* e durante

¹⁰⁸ TRIAUD, Jean-Louis. Giving a name to Islam south of the Sahara: an adventure in taxonomy. *The Journal of African History*, v. 55, n. 1, p. 3-15, 2014, p. 5.

¹⁰⁹ PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: Religião e Civilização* – Uma abordagem Antropológica. Aparecida (SP): Editora Santuário, 2010, p. 54.

a noite a *isha*. É importante frisar que mesma feita de maneira individual a *Salat* é entendida com caráter coletivo, afinal em algum lugar do planeta, direcionado para a mesma centralidade outras pessoas estarão realizando o mesmo ato em paralelo.¹¹⁰ O que demonstra a possibilidade que a religião muçulmana tem, de dialogar com local e global. É relevante pensarmos na preparação ritual que precedia a *Salat*, que consistia em lavar parte do corpo como forma de purificação física e simbólica, ou *wudu*.

O terceiro pilar é o *Zakat*, ou caridade, é entendido como uma forma de dízimo. Com lastro no alcorão, a ideia é doar 2,5% da renda além das necessidades básicas de cada indivíduo e família e ela “pode atuar como uma categoria compartilhada que permite a conexão de realidades distantes em arenas globalizadas”.¹¹¹

O quarto pilar é o *Sawm*, que é o jejum no mês do ramadã, o nono mês do calendário muçulmano. O *Sawm* consiste em jejum completo durante o dia, permitindo o consumo de alimentos as noites. A ideia é que se marque o mês em que a revelação se iniciou ao profeta e também outros acontecimentos históricos importantes para os muçulmanos. Sendo o ramadã um período de demonstração pública da fé.

O quinto e último pilar da religião muçulmana é o *Hajj*, que é a peregrinação a Meca ao menos uma vez na vida. O que expressa ritualmente o ideal de comunidade global muçulmana com foco na comunidade e nos laços que unem os fiéis apesar das diferenças locais. O *Hajj* exerce figura central na reflexão sobre localidade e globalidade dentro do Islã, afinal sua ideia é superar as diferenças culturais e sociais entre os peregrinos e focar na identidade muçulmana que os conecta.¹¹²

O primeiro caso que trazemos é o de António¹¹³, esse processo foi produzido entre 16 de janeiro de 1554 e 21 de março de 1555. António, portanto, era mourisco cativo de Dom Pedro de Almeida, por isso pode ser chamado também de António de Almeida, tinha 70 anos e era natural de Azamor, logo oriundo da região magrebina e morador da cidade de Lisboa.

Sendo acusado por uma Francisca, mourisca forra:

entre outras coisas disse que também lá comera há quatro dias um mouro velho [...] que uns lhe chamam Alhe e outros António Fernandes que sua reverencia lhe pergunte que ele dirá como se chamam os outros e que este comeu e rezou orações de mouros como rezavam os outros que comeram a dita comida que ela deu por alma de seu marido, por amor de Mafamede e do costume disse que não quis mal algum dessas

¹¹⁰ Ibid, p. 56.

¹¹¹ Ibid, p. 60.

¹¹² Ibid, p. 65.

¹¹³ PT/TT/TSO-IL/028/10826.

peças de que tem dito em sua confissão, mas que diz por descargo de sua consciência.¹¹⁴

O começo do processo, que normalmente contém essa situação de alguma outra pessoa falando sobre a vivência do processado, nesse caso nos apresenta uma visão geral da situação do António muito rica em detalhes. Primeiro, é sabido que a Francisca também está cumprindo reconciliação no cárcere da Inquisição, apesar de o processo não ser sobre ela, é possível deduzir que os motivos são essa refeição em honra ao marido e por amor de “Mafamede”, ou Maomé. Em seguida, podemos concluir também que ela, o António e possíveis outras pessoas que participaram dessa cerimônia além de comer, rezavam “orações de mouros”. Entretanto é elementar não misturar as questões culturais e religiosas como fizeram os inquisidores, comer cuscuz é parte da cultura da região do Magrebe que não tem lastro nos preceitos religiosos a priori. Buscaremos discutir, entretanto, se nessas narrativas sobre memórias, esse costume de comer o cuscuz era entendido por essas pessoas como traço efetivo de identidade islâmica.

Como argumentamos acima, os muçulmanos magrebins no século XVI valorizavam muito as práticas vindas do passado com viés religioso. Sobre “o costume”, como referenciado na documentação, é fundamental nos atentarmos que se tratava da relação entre essas pessoas citadas, poderiam ser amigos, não ter nada a dizer ou como nesse caso, ela não queria o mal para nenhum deles.

Na sequência, na confissão do António, o inquisidor começa com as perguntas que os inquisidores sempre costumavam fazer aos inquiridos: “e lhe perguntou o senhor inquisidor como se chama, de onde era natural, se era cristão e onde foi batizado, quem foram seus padrinhos e quantos anos tinha”¹¹⁵ eis que ele responde:

Disse, senhor eu sou cristão e sou de idade perto de setenta anos e que havia que viera para este reino mais de trinta anos e foi batizado em Coimbra em uma igreja ou capela [...] e que ele não lembra quem foram seus padrinhos e que neste tempo era cativo do dito Dom Pedro D’Almeida e que é natural do campo de Azamor que se chama Da Duquela.¹¹⁶

¹¹⁴ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10826, fl. 3. “entre outras cousas disse q também la cumera a quatro dia hum mouro velho[...] q hums lhe chamam alhe e outros anto frz q sua reverencia lhe pgnta q ele dirá como se chamão os outros e que este comeu e rezou orações de mouros como rezavao os outros q cumera a dyta cumida q ella deu por alma de seu marydo por amor de mafamede e do custume disse q na qz mal alguma destas pessoas de q tem dito e sua confissão mas q o diz por descargo de sua cumciencia”.

¹¹⁵ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10826, fl. 4. “e lhe pgntou o sur inquisidor como se chama donde era natural e se era xpão e onde fora bautizado e quem fora seus padrynhos e d q idade era”.

¹¹⁶ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10826, fl. 4. “disse sur eu sou xpão e sou de idade perto de setenta anos e q avia q viera pa este regno mais de trinta anos e foy bautizado em cuimbra em hua igreja ou capela[...] e q ele não alembra quem fora seus padrynhos e q aeste tempo era cativo do dito dom p dalmeyda e q he natural do campo dazamor q se chama da duquella”.

Essas respostas iniciais dos processados, apesar de não apresentarem muito sobre a vivência dessas pessoas enquanto muçulmanos, permite uma leitura contextualizada da situação. Nesse caso estamos refletindo sobre a vida de um homem idoso, que é escravizado há 30 anos, mas que a maior parte da sua vida se deu na região magrebina, no norte da África. Ele cita especificamente o protetorado da Duquela, que eram praças fortes portuguesas em Marrocos.¹¹⁷ E a inquirição continua:

Perguntando se depois de cristão batizado ele ia a igreja aos domingos e fesas quando podia ouvir missa e se se confessava todo ano no tempo da quaresma e se recebia os sacramentos, conselho de seu cura, disse que ele por ser cativo quando podia ia a igreja ouvir missa e se confessava cada ano por quaresma e assim o mandava seu senhor que o fizesse e ele assim o fazia e tomava os sacramentos e jejuava como cristão quando lhe diziam que era dia de jejum¹¹⁸.

Percebe-se que as experiências de António em relação ao cristianismo estavam completamente atreladas a sua condição de cativo. Se ele ia à missa aos domingos e dias santos, se ele se confessava ou tomava os sacramentos, tudo isso dependia da ordem da pessoa que o mantinha em posição de escravizado. Aparentemente não se tem nenhuma relação de interesse, da parte de António, para com os dogmas católicos e não é de se estranhar, afinal, o período que ele viveu em Azamor, que constitui a maior parte de sua vida, ele vivia sob a lei e os dogmas de Maomé. Seguindo:

Foi perguntado se ele sabia ou ouvia dizer que algumas pessoas mouriscas fizessem ou dissessem algumas coisas contra a nossa santa fé católica especialmente se sabe que alguns mouriscos depois de serem cristão fizessem cerimonia da seita de Mafamede guardando as Pascoas e festas dos mouros, fazendo a Salat e jejuando o Ramadã, e jurando juras de mouro e guardando as sextas-feiras por honra da ceita de Mafamede e fizessem todos os mais ritos dos mouros.¹¹⁹

António responde: “que não sabia de coisa nenhuma”.¹²⁰ É valoroso percebermos a recusa do inquirido em dar resposta sendo que o tema aqui são os cinco pilares do Islã, elementos centrais da prática religiosa muçulmana, provavelmente buscando se proteger das acusações ao utilizar da negação como recurso protetor. Essa prática de utilização com

¹¹⁷ Para mais informações ler: PESSANHA, Fernando. *As guarnições militares nas praças portuguesas da região da Duquela, no Algarve dalém mar*. 2012.

¹¹⁸ IAN/TT, Inquirição de Lisboa, processo 10826, fl. 4v. “pgutado se depois de xpão bautizado elle hia a igreja aos domingos e festas quado podia ouvir missa e sese confessam em cada hum ano no tpo da caresma e se recebya os sacramentos conselho de seu cura disse q elle por ser cativo quado podia hia a igreja ouvir missa e se confessava cada ano por caresma e asy o mandava seu sur q o fizese e elle asy o fazia e tomava os sacramentos e jejuava como xpão quado lhe dizião q era dia de jejum”.

¹¹⁹ IAN/TT, Inquirição de Lisboa, processo 10826, fl. 5. “foy pgutado se sabya elle ou ouvya dizer q alguas pessoas mouriscas fizese ou dissesse alguãs cousas contra nossa santa fe catolyca especialmente se se sabe q alguns mouriscos despois de sere xpaus fizesse cerimonia da cepta de mafamede guardando as pascuas e festas dos mouros fazendo o cella e jejuando o remedao e jurado juramdos de mouros e guardando as sestat feyras por humra da cepta de mafamede e fizese todos os mays ritos dos mouros”.

¹²⁰ IAN/TT, Inquirição de Lisboa, processo 10826, fl. 5. “q na sabya cousa nenhuma”.

habilidade de recursos como renúncia da profissão de fé muçulmana e afirmação de arrependimento era recorrente entre mouriscos¹²¹ e nesse caso se deu com a negação dos pilares. O inquisidor insiste e pergunta se ele depois que foi batizado cristão fez algo parecido, mas mais uma vez recebe a resposta negativa. Parece evidente que depois de muita insistência por parte do inquisidor, ele diz sobre a refeição em honra do marido morto da Francisca e sobre as orações de mouro que ele conhecia. A análise da documentação nos permite afirmar que isso se dá em contexto coercitivo. Inclusive o inquisidor segue:

Perguntado se sabe que alguns mouriscos depois de cristão comessem comidas de mouros e rezassem pelas almas dos defuntos orações de mouros disse que uma mourisca que se chama Francisca que é uma mulher pequena de corpo [...] morreu o marido dela e ela fez cuscuz e foram lá comer uns mouriscos cativos o dito cuscuz, assim juntos comeram a mesa muitas pessoas mouriscas que seriam mais de dez e que um era escravo cativo dum criado do barão, mouro que se chama Iça e fugiu para sua terra e que os outros não sabia os nomes, nem de seus senhores e que eram mouros [...] e sendo lhe dito se a mesa comeram junto com ele juntos e com os outros mouriscos um índio mourisco [...] disse que sim, comeram do dito cuscuz a mesa com os outros e que não sabia o nome dele e que era pequeno de corpo.¹²²

É considerável notar que ele confessa o “crime” de comer do cuscuz feito pela honra da alma do homem e em amor a Deus e também feito as orações de mouro, aparentemente os elementos considerados remetentes a identidade muçulmana no caso magrebino ia além dos cinco pilares. Inquisidores e inquiridos magrebinos estavam misturando comportamentos culturais e religiosos, a alimentação não era um preceito religioso, mas era entendido como tal. Afinal, como sabemos, o que qualificava alguém como mourisco tendia a variar de acordo com a acusação, e englobava uma gama de características além da prática religiosa o que poderia incluir linguagem, vestimenta ou ocupação laboral¹²³ e nesse caso se tratava da alimentação.

Mas, além disso, o velho Ant3nio tamb3m afirma que haviam cerca de 10 pessoas nesse encontro, inclusive uma dessas pessoas havia conseguido fugir de volta para viver sob a lei muçulmana em sua terra. Confirma tamb3m que todas essas pessoas eram cativas, portanto viviam na condiç3o social de escravizados. Eis que:

¹²¹ MOTA, Thiago Henrique. Instruç3o isl3mica na Seneg3mbia e pr3ticas de muçulmanos africanos em Portugal: uma abordagem atl3ntica (s3culos XVI e XVII). *Estudos Hist3ricos (Rio de Janeiro)*, v. 30, p. 44, 2017.

¹²² IAN/TT, Inquisiç3o de Lisboa, processo 10826, fl. 5v. “pgutado se sabe q alguns mouriscos depois de xp3os comese comydas de mouros e rezase pellas almas dos defuntos oraç3es de mouros disse q hua mourisca que se chama francisca q he hua mulher pequena de corpo [...] lhe morreu seu marydo della e ella fez cuscuz e fora la comer hums mouriscos cativos o dito cuscuz pella alma de seu marydo por amor de deus e elle anto dalmeyda comeo do dito cuscuz e assum juntam cumera a mesa muita pessoas mouriscas q seryao mais de dez e q hum era escravo cativo dom criado do bar3o mouro que se chama iça e fugiu pa sua terra e q os outros na sabya os nomes na de seus senhores e q era mouros[...]e sendo lhe dito se a mesa cumera co ele juntam e com os outros hum índio mourisco [...] disse que sy cumera do dito cuscuz a mesa com os outros e q lhe na sabya o nome e q era pequeno de corpo”.

¹²³ COOK, Karoline P. *Forbidden Passages: Muslims and Moriscos in Colonial Spanish America*. University of Pennsylvania Press, 2016, p. 102.

perguntado que orações rezaram ele com outros que comeram a mesa do cuscuz da seita de Mafamede por alma do mourisco defunto disse que os mouros que comeram o dito cuscuz a mesa rezaram orações de sua terra, orações de mouros e que uma começa Bismilla Aramão Araim.¹²⁴

Essa oração citada por António é a *Bismillah al rahman al rahim*, é uma oração que abre todas as suras do Alcorão excetuando-se a sura de número nove, denominada “O Arrependimento”. Segundo a tradução do Alcorão feita por Mansour Challita essa frase significa “Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso”. Faz sentido que ele cite essa oração primeiro seguindo a lógica do livro sagrado dos muçulmanos, e demonstra também que António tinha conhecimento do Alcorão.

A documentação nos evidencia que embora a alimentação seja um traço da cultura mais ampla que a religiosa, o que significa que pessoas de outras regiões não se tornariam menos muçulmanos por não comerem cuscuz, para os magrebinos isso estava mais ligado. Os testemunhos estão indicando um caminho lógico que o ato de comer cuscuz fazia parte da cerimônia religiosa dessas pessoas.

Ele segue com sua resposta: “e outra abamdarulla e que rezava pela alma do defunto e que ele, António D’Almeida punha as mãos abertas com as palmas viradas para cima e dizia amém e diziam assim como os outros diziam as orações de mouro da seita de Mafamede”¹²⁵. Essa outra oração que ele cita é a *Alhamdulillah* que significa um louvor e agradecimento a Deus pela benção da refeição feita.

Outro ponto notável nessa parte da fala do António de Almeida, é a forma como ele e os outros muçulmanos posicionavam as mãos durante a oração. Ele diz que, assim como as outras pessoas, eles rezam as orações com as mãos viradas para cima. Esse ato de fazer as orações com as mãos viradas para cima é chamado em árabe de *Dua*.

A *Dua*, portanto, é entendida como um ato de adoração e entrega a Deus pela religião muçulmana. A *Dua* também é citada na *Sunnah*, que é o livro que contém relatos sobre a vida de Maomé e nele contém os hádices, que são as transcrições das falas do profeta. Entretanto, isso não necessariamente significa que António seja um grande conhecedor do Alcorão e da *Sunnah*, mas que esses conhecimentos práticos sobre a vivência religiosa muçulmana estavam presentes em sua cultura no Azamor e na cultura das outras pessoas presentes na refeição.

¹²⁴ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10826, fl. 5v. “pgutado q orações rezara elle cos outros q comerão a mesa do cuscuz da cepta de mafamede por alma do mourisco defunto disse q os mouros q comerã o dito cuscuz a mesa rezarã orações de sua terra orações de mouros e q hua começa bismilla aramão araim”.

¹²⁵ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10826, fl. 5v. “e outra abamdarulla e q rezava pela alma do defunto e q elle anto dalmeyda punha as mãos abertas co as palmas viradas pa riba e dizia ame e dizya assi como os outros dizião as orações de mouro da cepta de mafamede”.

António então decide pedir perdão pelos erros que, segundo a lei cristã, ele havia cometido e o inquisidor confirma para ele que a misericórdia viria se ele tivesse contato tudo que ele e os companheiros haviam feito durante a refeição em honra ao marido da Francisca que fosse relacionado à religião muçulmana. António confirma, portanto: “que nunca ele fez ramadã nem jejum nem outra coisa da seita de Mafamede”.¹²⁶ O Inquisidor termina falando para ele tentar se lembrar de algo mais e mandando ele aprender as orações de cristão.

Dando sequência ao resgate dessas experiências africanas na documentação europeia temos o caso de Manuel Fernandes,¹²⁷ seu processo foi produzido entre 18 de janeiro de 1562 e 08 de fevereiro do mesmo ano. Ele que era mourisco cativo do senhor D. António, tinha 30 anos e era natural de Argel, no norte da África, da região magrebina. Sua acusação é feita por um António de Sousa que diz que:

havia dois anos pouco mais ou menos que ele se fez cristão e que depois de ser cristão ele ia algumas vezes comer a estrebaria do senhor Dom Duarte que está a casa que faras com um João e com um Manuel e com outro João e que eles todos no começa da refeição diziam bismila e no fim da refeição diziam bandarula e ley la mahome laçorula.¹²⁸

Logo no começo do processo, ainda durante as culpas apresentadas de Manuel Fernandes, temos a informação que tanto ele, quanto mais um grupo de pessoas antes de comer, como de costume dos muçulmanos, realizavam o rito de orar a oração da “bismila”, como vimos essa é a oração da *Bismillah al rahman al rahim*. O grupo de muçulmanos também faz a oração da “bandarula” e também a “leyla la mahome laçorula”.

A forma escrita dessas orações e da profissão de fé muçulmana tinha essa leve variação por se tratar de uma transcrição da fala de uma língua específica dita por essas pessoas, mas isso não configura um impeditivo para o entendimento e a contribuição das evidências presentes nos processos. A primeira é a oração da *alhamdulillah* e a segunda é uma prova da *Shahada*, que como vimos, é o primeiro pilar do Islã e consiste na afirmação da frase *La ilah ila Allah wa Muhammad rasul Allah*.

O acusador ainda diz que os muçulmanos: “diziam que Mafamede era maior santo que os dos cristãos e que cantavam cantigas de mouros”.¹²⁹ Cantigas essas que como podemos

¹²⁶ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10826, fl. 7v. “que nuqua elle fez remedao nem jejum nem outra cousa da cepta de mafamede”.

¹²⁷ PT/TT/TSO-IL/028/01113.

¹²⁸ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01113, fl. 2. “avia dous anos pouco mays ou menos q q elle se fez xpao e q depois de ser xpao elle ya alguãs vezes comer a strebaria do sur dom Duarte q sta a casa q faras co hum e outro e outro joão e co hum Manuel e co outro joao e q elle todos a entrada do comer dizião bismila e no cabo de comer dizião bandarula e leyla la mahome laçorula”.

¹²⁹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01113, fl. 2v. “dizião que mafamede era mor santo que os dos xpãos e q cantavam cantigas de mouros”.

atestar também faziam parte dos costumes mouriscos em Portugal, trazidos de África. A música foi utilizada para apoiar a educação corânica em África como método de ampliar a pedagogia muçulmana para além da visão de Jihads violentas e autoritárias.¹³⁰

Ele também afirma que todos desse grupo queriam ir pra terra de mouros para lá serem mouros e que eles costumavam dizer que: “dizendo mais que Cide Bellabes era santo melhor que os dos cristãos”.¹³¹ A palavra Cide provavelmente é uma corruptela da palavra em árabe Sayyid ou Ciddiq que significam senhor e justo.¹³² Portanto, esse homem que era entendido como um santo por esse grupo de mouriscos, provavelmente seja um famoso marabuto da região da Argélia, tomando também como evidência o fato dele ser da região de Argel, que hoje batiza a cidade argelina de Sidi Bel Abbès. Trazendo referência então a santidade islâmica, mais do que uma leitura muçulmana dos santos católicos, esse santo marabuto muçulmano magrebino protetor de Marrakesh até hoje tem seu túmulo visitado como um local sagrado pelas pessoas.

Em sua confissão o Manoel diz que:

havia dois anos e meio pouco mais ou menos que ele por algumas vezes ia a estrebaria do senhor Dom de Sé e praticava ali com um mouro su[?] que se chama Maçoude e vinha também assim ter alguns mouros daqueles um por nome Mafamede e outro Alr que são cativos do rei e assim vinha também António de Souza mourisco cativo de Martin Afonso de Sousa e assim Jeronimo Fernandes e António Luis mouriscos do senhor Dom António, companheiro dele, confesso, e assim um Salvador Mourisco, forro assim prover homem já velho que já faz com as mulas e as vezes comiam todos e que antes de comer diziam bismila e ao fim da refeição handarula e quando diziam bismila diziam mais, bismila barraman haraim.¹³³

Manoel entrega o nome de algumas pessoas do grupo, sendo alguns deles em árabe outro indicativo da manutenção da identidade religiosa, que realizavam as orações junto dele. Apresenta outra vez a ligação entre oração e alimentação, presente em muitos casos, a “bismila” e a oração de encerramento das refeições “handarula” provável corruptela da oração muçulmana feita aos fins das refeições *alhamdulillah* cujo significado já apresentamos. Eis que Manoel é:

¹³⁰ NGOM, Fallou; KURFI, Mustapha H.; FALOLA, Toyin (Ed.). *The Palgrave Handbook of Islam in Africa*. Cham: Palgrave Macmillan, 2020. Pg. 365.

¹³¹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01113, fl. 2v. “dizendo mais q cide bellabes era melhor santo q ho dos xpaos”.

¹³² RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Niterói: EDUFF. 2021, p. 190.

¹³³ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01113, fl. 4v. “avia dois anos e meio pouco mais ou menos q elle por alguas vezes hya a estribarya do sor dom de se e praticava ahy com hum mouro su[?] q se chama macoude e vinha também asy ter algus mouros da q ales este hum por nome mafamede e outro alr q são cativos del rey e asy vinha também anto de Sousa mourisco cativo de martin afonso de Sousa e asy jeronimo Fernandes e anto luis mouriscos do sor dom anto companheiros delle confessante e asy hum salvador mourisco forro asoir prover homem já velho q faz com as mulas e as vezes comyão todos e q antes da do comer diziao bismila e no cabo do comer handarula e quando dizião bismila dizião mays bismila barraman haraim”.

perguntado a quem se encomendava em este tempo que andava com esta vontade e que orações rezava disse que se encomendava a Maffamede que rogasse a Deus por ele e lhe desse boa viagem e diziam ley leyla mahome lacerala e lhe parecia que Mafamede era santo como para aos mouros, perguntado se em este tempo jejuava algum jejum de mouro sem comer todo dia se não a noite e se encomendava a esta festa e se fazia cela ou fazia alguma cerimonia de mouro disse que não.¹³⁴

Aqui ele nos apresenta mais sobre o fato dele se encomendar a Maomé e conhecia também a profissão de fé muçulmana. Entretanto, é notável que as práticas do jejum ou outras cerimônias muçulmanas ele diz não ter o costume de realizar, o que pode ser indicativo de tentativa de proteção, mas nesse caso a hipótese mais provável é a impossibilidade imposta pela condição de cativo. Afinal a alimentação já era limitada, e as outras cerimônias como dar esmola ou peregrinar também encontrariam impeditivos materiais. O inquisidor então pergunta a ele se todas as pessoas que estavam com ele reunidos diziam as orações e a profissão de fé e ele confirma que sim, essa era uma prática comum quando o grupo se reunia para a refeição. E que ao fim dela todos eles conversavam sobre o fato de “Mafamede ser santo e bom”. Eis um relato que apresenta provas sobre a crença dessa comunidade mourisca que os acompanha desde África.

Prosseguindo com a análise da documentação inquisitorial apresentamos agora o caso de um mourisco chamado Gonçalo.¹³⁵ Seu processo foi produzido entre as datas de 02 de outubro de 1556 e 28 de outubro de 1558. Ele é cativo de Manuel da Câmara e foi inicialmente escravizado por Manuel da Câmara pai e levado para a ilha de São Miguel nos Açores. Gonçalo tem 60 anos e é natural do Safim, no Marrocos, que está englobado pela região magrebina. Ao ser preso, era morador da cidade de Lisboa.

E seguindo em sua apresentação depois de falar sobre quais funções e atividades fazia para seu senhor na ilha e na capital ele continua dizendo que: “não é casado porque lá na ilha tem uma mourisca forra por companheira ou manceba e que não é crismado”.¹³⁶ Ao ser perguntado se em seu tempo de vida enquanto cristão batizado aprendeu sobre a doutrina, ele conseguiu se benzer, mas não conseguiu falar mais do que cinco palavras do pai nosso e mais nada sobre as outras orações cristãs. Ele justificou dizendo que sempre estava no monte e era pastor, por isso não sabia as orações, mas que sempre ia às missas. Disse também que sempre

¹³⁴ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01113, fl. 5-5v. “pgutado a quem se encomendava em este tempo que andava com esta vontade e q orações rezava disse que se encomendava a mafamede q rogase a deus por elle e lhe desse boa viagem e dizia ley Leyla mahome lacerala e lhe parecia q mafamede era santo como para aos mouros pguntado se em este tempo jejuava algum jejum de mouro sem comer todo dia se não a noite e se comedava a esta frta e se fazia cela ou fazia outra algua cerymonia de mouro disse que não”.

¹³⁵ PT/TT/TSO-IL/028/12487.

¹³⁶ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 12487, fl. 5v. “não he casado po to q laa na ylha te hua mourisca forra por companheira ou maceba e q não he crismado”.

pedia a Jesus, a Maria e a outros santos para que o homem que o escravizou desse a sua alforria, e disse que confessava seus erros a um clérigo.

Eis que ele começa a falar sobre sua vivência enquanto muçulmano, depois de alguma insistência do inquisidor o que indica coerção como vimos, e diz que: “antes que se fizesse cristão foi três ou quatro anos mouro e depois de vir a terra de cristãos e ser cristão sempre creu na fé de Cristo e nela se espera salvar”.¹³⁷ É possível perceber que Gonçalo mantém a lógica que usa durante todo o seu discurso, provavelmente por medo das implicações que poderiam acometer a sua vida, dependendo do veredito do tribunal. Ele sempre busca afirmar que apesar de um deslize ou outro na visão cristã, ele a reconhecia como superior à visão muçulmana, nesse caso ele deixa claro que espera se salvar pela fé em Cristo. O inquisidor continua em sua tentativa de confirmar o que já pretendia:

perguntado se depois de batizado se tornara a parecer bem a seita de Mafamede tendo nela crença e fé com esta crença ele fazia as cerimonia de mouros jejuando seus jejuns sem comer se não a noite, fazendo o callá e lavatório, guardando as sextas-feiras parecendo-lhe que a dita sexta era a melhor para a salvação da alma que a lei dos cristãos? Determinado de fugir para terra de mouros para lá ser mouro? Rogando a Mafamede que lhe desse boa viagem? Rezando pela manhã, a noite e ao se alimentar.¹³⁸

Antes de apresentar e analisar a resposta que Gonçalo dá ao ser inquirido, elucidamos que os costumes muçulmanos que o inquisidor se refere são o jejum no mês do ramadã, que é o nono mês do calendário islâmico, chamado de *Sawm*. Esse jejum, como vimos, é um dos cinco pilares do Islã e durante esse tempo os muçulmanos não podem se alimentar durante o dia, devendo realizar suas refeições somente durante a noite.

Uma hipótese para o que inquisidor diz logo adiante sobre fazer “o callá” é de que seja a realização da *Salat*, que é o termo utilizado para as cinco orações diárias que todo o muçulmano deve fazer ao longo do dia, direcionando o seu corpo para Meca. Essa hipótese é reforçada pela pronúncia acentuada, que faz com que ambas fiquem parecidas, pela grafia do português do século XVI que costumava escrever algumas palavras que hoje se escrevem com a letra “s” com a letra “c”. E finalmente com o fato de logo em seguida ele se referir ao

¹³⁷ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 12487, fl. 6-6v. “antes que se fizesse xpao foy três ou quatro anos mouro depois de vyr a terra de xpaos e despoys de ser xpao sempre creo na fe de xo(cristo) e nella se espera salvar”.

¹³⁸ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 12487, fl. 6v-7. “pguntado se depois de baptizado se tornara a parecer bem a secta de mafamede tendo nella crença e fe co esta crença elle fazia as cerimonia de mouros jejuado seus jejuns sem comer se não a noite fazendo o callá e lavatoryo guardando as sextas feyras parecendo lhe q a dyta sexta era a mylhor pa a salvacam da alma q a ley dos xpaos? Determinado de fugir pera terra de mouro p ala ser mouro? Rogado a mafamede q lhe desse boa viagem? Rezando pela manhaa e a noute e ao comer”.

“lavatoryo”, que é a prática muçulmana de *wudu*, que consiste em lavar algumas partes do corpo no momento anterior à realização das orações¹³⁹.

Guardar as sextas-feiras é um indicativo capaz de diferenciar a fé das pessoas dentro das três religiões abraâmicas, uma vez que aos judeus o dia do descanso normalmente é aos sábados, aos cristãos esse dia é o domingo e para os muçulmanos o descanso fica para a sexta-feira. Sobre fugir para terra de mouros para ser mouro, já vimos que de fato fazia parte do costume dessa comunidade mourisca. Inclusive pedindo por bençãos de boa viagem a Maomé e finalmente quando ele pergunta sobre rezar pela manhã, noite e ao comer ele faz referência aos costumes muçulmanos também. Eis que Gonçalo responde:

e por ele foi dito que logo depois que foi batizado naqueles primeiros sete ou oito anos lhe parecia que Mafamede era santo e neste tempo chamava por Mafamede e se encomendava a ele dizendo Leyla la mahamer laçor ollá e andarula e quando queria comer diziam bismila barama barnaben e depois do dito tempo ele veio a conhecer uma mulher branca na ilha a qual lhe dizia que se quisesse ser bom cristão e deixar mafamede senão que e não havia de ver por que a lei dos cristãos era boa e não a dos mouros e por isto ele deixou est crença que tinha em Mafamede.¹⁴⁰

A exposição de Gonçalo sobre as práticas muçulmanas que ele manteve nos primeiros oito anos que viveu em Portugal é de grande valia para podermos perceber que ele entendia Maomé como um homem santo e fazia os seus pedidos a ele dizendo “leyla la mahamer laçor ollá”, que é evidente corruptela da profissão de fé muçulmana, ou *Shahada*, *La ilah ila Allah wa Muhammad rasul Allah* que significa “Não existe deus além de Deus e Muhammad é o profeta de Deus”. É importante lembrar também que uma oração parecida é feita por António Jalofo¹⁴¹, do processo acima apresentado, o que demonstra que se tratando do cumprimento do primeiro pilar se ocorre nas duas regiões.

Outra oração conhecida e rezada por ele é a “bismila barama barnaben” ou o *bismillah al rahman al rahim* que também era repetida por outras pessoas como tradição para começar a comer. Além da “andarula” ou *alhamdulillah*. E, para finalizar, apesar do batismo e conversão forçada vivida por Gonçalo, ele afirma que sua conversão de alma veio ao conhecer uma mulher branca chamada Isabel que conversava com ele sobre a lei cristã, em outra tentativa de se defender.

¹³⁹ PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: Religião e Civilização* – Uma abordagem Antropológica. Aparecida (SP): Editora Santuário, 2010, p. 56.

¹⁴⁰ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 12487, fl. 7-7v. “e por elle foy dito q logo despoys q foy baptizado a aquelles prymeyros sete ou oyto anos lhe parecia q mafamede era santo e neste tempo chamava por mafamede e se encomendava a elle dizado leyla la mahamer laçor ollá e andarula e quando queria comer dizia bismila barama barnaben e despoys do dyto tempo elle veyo a conhecer hua molher brãca na ylha a qual lhe dizia q se quisesse ser bo xpao e deixar mafamede senão que e não avia de ver por q a ley dos xpao era boa e não a dos mouros e por ysto elle deyxou esta crença q tynha em mafamede”.

¹⁴¹ PT/TT/TSO-IL/028/10862.

Em um momento posterior, depois de alguns dias nas duras condições do cárcere da inquisição, Gonçalo afirma que queria confessar os seus pecados para poder conseguir o perdão da igreja católica e salvar a sua alma, provavelmente mobilizou esse argumento como forma de aliviar suas penas, e para isso ele diz que:

a seita de Mafamede era boa para a salvação e que nela se queria salvar e que Mafamede era santo e profeta de Deus, cantando cantigas de mouros de cavaleiros e que louvava a Mafamede e a Fátima que é sua filha, rezando orações de mouros e dizia bismila antes e depois de comer e assim que deitava na cama e ao se levantar.¹⁴²

Essa fala de Gonçalo nos demonstra alguns pontos inéditos sobre o comportamento de um criptomuçulmano em Portugal. A crença que a religião muçulmana era boa e que Maomé era santo e profeta, ele compartilha com seus irmãos de comunidade mourisca. Entretanto essa referência que ele faz ao dizer que costumava cantar cantigas de mouros louvando a Maomé e sua filha Fátima, que foi a primeira filha de Maomé com sua esposa Cadija é crucial, pois como sabemos, a prática musical vivenciada pela religião muçulmana em África pode significar formas de constituir uma relação unificada mesmo em locais diferentes dentro do continente. Além de que os estudos desses rituais musicais podem caracterizar diferentes grupos locais islâmicos.¹⁴³ Seguindo, ele informa também que costumava realizar a oração da *bismillah* tanto antes quanto depois das refeições, mas também ao deitar e levantar da cama. E continua dizendo:

outrossim leyla la mahome le corola comendo carne todos os dias proibidos pela santa mãe igreja todo o tempo que andou na ilha e depois de vir a esta cidade a deixava de comer por não ter ou por temos de lhe verem comer vestido algumas sextas camisa lavada e assim matava os carneiros a maneira dos mouros virando-lhe a cabeça para onde nasce o sol e dizendo bismila e mentendo-lhe trigo na boca.¹⁴⁴

Na sequência, portanto ele nos apresenta um pouco mais dos seus costumes de muçulmano. Começando pela oração já muito divulgada por esse e por outros casos, logo após a *bismillah* essa é a oração mais conhecida pelos mouriscos tanto do Magrebe quanto da Senegâmbia. Mas essa fala do Gonçalo nos apresenta outra coisa até então não explorada nos discursos de outros muçulmanos que é a de vestir camisas limpas na sexta-feira, o dia guardado

¹⁴² IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 12487, fl. 9v. “a secta de mafamede era boa pa a salvação e q nella se queria de salvar e q mafamede era santo e profeta de Deus cãtando cãtigas de mouros de cavalaryos e q louvava a mafamede e a fatema q sua fa rezadu orações de mouros e bismilla dizida antes de comer e depois de comer e asy q deytar na cama e ao alevantar”.

¹⁴³ NGOM, Fallou; KURFI, Mustapha H.; FALOLA, Toyin (Ed.). *The Palgrave Handbook of Islam in Africa*. Cham: Palgrave Macmillan, 2020. Pg. 363-385.

¹⁴⁴ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 12487, fl. 9v. “outro sy leyla la mahome la corola comendo carne todos os dias defesos pela sãta madre igreja todo o tempo que andou na ilha e depois de vir a esta cidade adeixava de comer a na ter ou por temor de lhe verem comer vestido alguas sextas camyssa lavada e asy matava os carneyros a maneyra dos mouros virando lhe a cabeça pra onde nace o sol dizendo bismila e metendolhe trygo na boca”.

pelos muçulmanos como já apresentado, e principalmente a prática de matar carneiros do jeito que os muçulmanos costumam matar.

Essa prática é chamada de *Halal*. Essa palavra em árabe significa “permitido”, ou seja, o abate de animais às “maneiras de mouros” citado por ele em sua inquirição é uma clara referência ao chamado abate *halal* praticado pelas comunidades muçulmanas. Apenas os alimentos abatidos dentro desse código religioso são permitidos de serem consumidos pelas pessoas muçulmanas. É de se imaginar que dentre todas as práticas que compõem a vivência muçulmana num contexto de privação da liberdade física e espiritual, manter esse cuidado com os preparos dos alimentos é um dos mais difíceis. Entretanto, algumas explicações antropológicas entendem o sacrifício de carneiros em abate *halal* sendo significado pelos fiéis como um sacrifício do próprio fiel frente a Deus.¹⁴⁵ Nesse caso, manter essa prática era uma grande manifestação da dureza de se viver enquanto escravizado. Gonçalo segue nos informando sobre seus costumes:

e em todo este tempo que andava errado creu sempre que Jesus Cristo não era Deus senão homem por outros mouriscos lhe dizerem, os quais viriam se seu senhor lá na ilha e agora são vendidos e despachados para diversas partes e que não ficou mais em casa que ele, confesso, e uma mourisca moça boa cristã e assim lhe diziam os ditos mouriscos que as igrejas dos cristãos não eram boas e que melhores eram as mesquitas e assim lhe diziam que não tocava na hóstia e que aquilo era pão e vinho.¹⁴⁶

Nesse momento Gonçalo apresenta outra característica da comunidade mourisca a qual ele fazia parte, a consciência que essas pessoas tinham de que Jesus não podia ser Deus afinal ele era homem, numa contradição clara a ideia de unidade divina muçulmana. E que também as hóstias não podiam ser o corpo de Deus, afinal elas eram apenas pão e vinho, e esse tipo de confronto interpretativo sobre as questões da fé demonstra abertamente sua visão de mundo muçulmana. E ele ainda diz que em suas conversas, os outros mouriscos dizem que as igrejas cristãs não são boas ao contrário das mesquitas, que são os locais de encontro religioso muçulmano. O relato continua:

e que não é lembrado fazer nunca o cella depois de cristão porque lá em sua terra o não fazem senão os caxixes e em todo o tempo que andava errado nunca confessou esses erros a seus confessores e assim cria que na hóstia não estava Deus mas que era pão e vinho como lhe diziam os mouriscos e assim é lembrado que por duas vezes foi convidado por dois outros mouriscos dos quais um se chamava Hamet, que foi de Manoel de Mello e é fugido para terra de mouros e antes que fugisse se tornou cristão e lhe puseram o nome António e outro era turco de nação que não sabe o nome e

¹⁴⁵ FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. O sacrifício do carneiro islâmico como objeto transicional—notas antropológicas. *Revista de Antropologia*, p. 747-783, 2007.

¹⁴⁶ IAN/TT, Inquirição de Lisboa, processo 12487, fl. 9v-10. “e em todo este tempo que andava errado creio sempre que jesus cristo não era deus se nã home por outros mouriscos lhe disere os quaes viryao se seu sur la na ilha e agora sã vedidos e despachados pa diversas partes e q nã ficou mays em casa que ele confessante e hua mourisca moça boa xpa e asy lhe dizião os ditos mouriscos q as igrejas dos xpaos nã era boas e q melhores erã as mysquytas e asy lhe dizyão q nã tocava na hóstia e q aquylo era pao e vinho”.

vom[?] sabe que era de João Alvarez de Andrade tesoureiro-mór e era mouro e é também fugitivo.¹⁴⁷

A passagem acima nos aproxima ainda mais da amplitude de visão de mundo do Gonçalo sobre as questões religiosas que colocam frente a frente as religiões católica e muçulmana, afinal ele reafirma que no sacramento da hóstia não estava Deus e que aquilo era apenas pão e vinho normais. Mas essa parte de sua inquirição enriquece a nossa análise ao apresentar outros dois pontos, O primeiro deles é que ele afirma nunca fazer “o cella” e é importante notarmos que apesar da pronúncia durante a pergunta do inquisidor ser “callá” acredito estarem falando da mesma prática islâmica que é a prática da realização das cinco orações diárias, ou *Salat*. Como já vimos outras vezes acima, outros processos já trouxeram a palavra “cella” em seus questionamentos e ao refletir sobre o contexto em que todos estão escritos o mais provável significado é realmente esse atribuído na análise.

Mas mais significativo que isso é notar que em sua resposta Gonçalo diz que em sua terra quem fazia a “cella” eram apenas os Caxixes. Gonçalo, como sabemos, é oriundo da região magrebina, e o islã praticado nessa região tende a valorizar a figura do líder individual detentor de “baraka”, que o torna santo. *Baraka* é uma espécie de poder espiritual que os muçulmanos acreditavam que seus líderes detinham, responsáveis pelo bem estar geral da população ao realizar curas e trazer fertilidade para as terras. Sabe-se que a ida a Meca, fazia com que essas pessoas adquirissem a *Baraka* e tornassem-se Bexerins, o que lhes garantia a prática da fé pois com a prática do *Hajj* eles adquiriam o conhecimento dos ritos religiosos.¹⁴⁸

Esses caxixes podem de alguma forma se aproximar da ideia dos marabutos responsáveis pelos milagres e a todo o sufismo da religião islâmica magrebina¹⁴⁹ quando por provavelmente ser uma forma local de se dizer a palavra em árabe “kasis” que significa o sacerdote muçulmano. Antes de seguir com o seu relato, ele conta também que por duas vezes recebeu o convite para fugir, uma vez de Hamet, a quem ele conhecia por nome arábico, e um turco que não sabe o nome.

¹⁴⁷ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 12487, fl. 10-10v. “e q na he lembrado fazer nuca o cella despois de xpao por q la em sua terra o nã fase se nã os caxixes e em todo o tempo que andava errado nuca confessou esses erros a seus confessores e asy crya q na hóstia nã estava deus mas q era pão e vinho como lhe os mouriscos diziam e asy he lembrado que por duas vezes foi convidado p dois outros mouriscos dos quais hum se chamava hamet q foy de Manoel de mello he he fugido pa terra de mouros e antes q fugisse se tornou xpao e lhe pusera nome antonio e o outro era turco de nação que não sabe o nome o vom[?] sabe q era de joam alvarez de andrade tesoueyro mor e era mouro e se também fogido”.

¹⁴⁸ MOTA, Thiago Henrique. *Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia: história e representações do Islã na África* (c. 1570-1625). Curitiba: Editora Prismas, 2016, p. 308.

¹⁴⁹ GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004, p. 22.

Dando sequência as suas confissões, Gonçalo admite também que gostaria de fugir para sua terra para poder ser muçulmano lá. Como temos visto ao longo do capítulo, esse desejo fazia parte de quase todas as pessoas cativas em Portugal, principalmente ao considerarmos que 44% dos casos contra muçulmanos da inquisição lisboeta são de pessoas escravizadas e que as tentativas de fuga constituem 22% dos casos totais.¹⁵⁰ E complementa dizendo que mantinha as práticas cristãs por pura aparência afinal era muçulmano em seu coração. E o relato de Gonçalo segue depois de pedir perdão como de costume nos processos e diz que: “ele não soubera as orações de cristão pôr as não querer aprender”.¹⁵¹ O que faz sentido dentro da lógica com que Gonçalo tem apresentado até agora, sobre sua relação com o cristianismo enquanto mourisco. Mais para frente ele se lembra de uma tentativa de fuga da qual tinha conhecimento.

O que é digno de nota dessa acusação que Gonçalo decide fazer em sua confissão, é que aparentemente ele acreditava que teria sua punição aliviada caso ele entregasse outras pessoas interessadas em fugir ou que cometeram crimes contra a fé católica, em geral. Porque a grosso modo, nenhuma dessas pessoas citadas nessa acusação haviam sido mencionadas até então ou tinham algum papel na narrativa que ele vinha construindo sobre suas crenças.

Dando continuidade à análise, buscando o viés comparativo proposto para a investigação apresentamos o caso de António¹⁵² que foi produzido entre 16 de julho de 1564 e 01 de dezembro do mesmo ano e era cativo de Dom Nuno da Cunha. Os acontecimentos relativos ao processo desse António jalofo nos mostram a importância que se davam para companhias nos momentos de fuga, como veremos, mas em seu fim nos mostra também seu conhecimento sobre orações.

A acusação de um outro mourisco chamado Francisco Duarte disse que: “um mourisco preso que se chama António cativo de um fidalgo o qual não sabe o nome”¹⁵³ ao conversar sobre a intenção de fugir para a terra de mouros disse que gostaria muito de ir desde que: “achasse companheiros”¹⁵⁴. Logo, o que influenciou na decisão do António de fugir das terras lusitanas seria a quantidade de pessoas dispostas a fugirem juntas a ele. As perguntas para António no que diz respeito aos dois primeiros pilares do Islã se dão depois de uma longa discussão sobre a tentativa de fuga a qual ele foi acusado:

¹⁵⁰ RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Niterói: EDUFF. 2021, p.108 e 251.

¹⁵¹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 12487, fl. 11. “elle nã soubera as orações de xpao por os nã querer aprender”.

¹⁵² PT/TT/TSO-IL/028/10845.

¹⁵³ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10845, fl. 2. “hum mourisco preso que se chama anto cativo de um fidalgo a q na sabe o nome”.

¹⁵⁴ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10845, fl. 2.

Perguntado se andando ele nesta vontade ele se encomendava a Mafamede que lhe desse boa viagem disse que não falava em Mafamede nem se encomendava a ele nem lhe lembrava e foi perguntado se depois de cristão batizado ele fizera algumas cerimoniaes de mouro ou rezava algumas orações da sua seita encaminhando-se a Mafamede disse que nenhuma destas coisas fizera depois de cristão batizado.¹⁵⁵

Neste momento do processo de inquirição, o inquisidor, na intenção de saber se o António, mesmo depois de batizado, mantinha as práticas muçulmanas, recebe respostas negativas para todas as suas perguntas. Pois, segundo o inquirido, ele não se encomendou a Maomé pedindo proteção para a viagem que ele iria fazer, que além dos riscos comuns de se enfrentar o mar no século XVI somava-se a isso os riscos da fuga e prisão no cárcere do tribunal. António também afirma não ter realizado nenhuma das cerimônias marcadamente muçulmanas ou fazer a *Salat*, que são as cinco orações diárias que compõem um dos pilares da fé muçulmana. Entretanto, mais para frente nos documentos do processo, mais cansado pelo frio no inverno europeu, ele apresenta outras lembranças dignas de nota que nos ajudam a entender os problemas propostos:

Que disse mais que era lembrado que encontrando ele, confesso, na cidade, dois mouros dali um se chama Aly Pedro e outro Hamu e lhe disseram que a lei de Mafamede era boa e melhor que a dos cristãos que se encomendasse a ele e isto lhe disseram por duas vezes havia isto três meses pouco mais ou menos e que a ele lhe pareceu bem isto que lhe disseram e que a lei de Mafamede era boa e por duas ou três vezes se encomendou e Mafamede e dizia ley la mahome laorala.¹⁵⁶

Nesse relato, António começa a entregar algumas práticas muçulmanas que ele mantinha e havia realizado mesmo depois da conversão forçada ao cristianismo oriundo do processo de escravização. Por, no máximo, três vezes ele se encomendou a Maomé, se encomendar nesse caso significa afirmar a fé muçulmana, ao fazer isso ele dizia a oração em árabe da profissão, a *Shahada*, efetivando, portanto, a prática do primeiro pilar. E continua:

e disse mais, que o dito Francisco Duarte lhe disse por uma vez quando andavam para fugir que se encomendasse a Mafamede que lhe desse boa viagem e ele se calou sem dizer nada e, porém, que se encomendou a Mafamede da maneira que tem dito e que também alguma vez comendo-o com o dito Francisco Duarte e com outros mouros das Gales, diziam ao começo das refeições bismila baraman baradim e ao termino diziam badareula e que de outra coisa não se lembra.¹⁵⁷

¹⁵⁵ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10845, fl. 6v. “pguntado se andando elle nesta vontade elle se emcomendava a mafamede e lhe desse boa viagem disse q non falava em mafamede nem se encomendava a elle nem lhe lembrava e foy pguntado se depois de xpao bautizado elle fizera alguas cerimoniaes de mouro ou rezava alguas orações da sua septa encaminhando se a mafamede disse q nhua destas cousas fizera depois de xpao bautizado”.

¹⁵⁶ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10845, fl. 7v-8. “Q disse mais q era lembrado que topando elle confesante na cydade dous mouros dagaly[?] hum se chama alv po o outro hamu e lhe diserao q a ley de mafamede era boa e milhor que há dos xpaos q se emcomendase a ele e isto lhe diserao p duas vezes avia isto três meses pouco mais ou menos e q a elle lhe pareceo bem isto que lhe diserao e q a ley de mafamede era a boa e p duas ou três vezes se encomendou a mafamede e dizia boy ley la mahome laorala”.

¹⁵⁷ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10845, fl. 8. “e disse mais que o dito Francisco duarte lhe disse p hua vez quando andavao para fogir q se encomendasse a mafamede que lhe dese boa viagem e elle se calou sem dizer nada e porem q se encomendou a mafamede da manela[?] que tem dito e q também algua vez comendo elle com

O relato acima é evidência central, pois apresenta nominalmente algumas das orações muçulmanas conhecidas por esses criptomuçulmanos em Portugal e as apresenta dentro de uma lógica cerimonial, sendo ditas em momentos específicos como antes de comer ou após a refeição. Primeiro, a ideia de Francisco sobre a encomenda a Maomé para que o santo e profeta de Deus os abençoasse e os desse uma boa viagem, ponto importantíssimo da fé muçulmana. Pois garantiria a proteção divina contra os males que os impedissem a voltar a viver fora do pecado e, portanto, dentro da “lei de mafamede” e a manutenção de António sobre a forma que ele conhecia de se encomendar.

Essas diferenças demonstram a complexidade das crenças muçulmanas dentro dessa comunidade mourisca, mas ao mesmo tempo como, apesar disso, ambos se reconheciam como pertencentes a globalidade dos religiosos. É dessa forma que o local e o global se comunicavam a partir da perspectiva muçulmana africana no século XVI. A percepção dessas práticas do ponto de vista africano traz inovação para a historiografia do Islã neste século.

Temos além disso, mais duas referências a orações muçulmanas, a primeira delas, como já dito, presente no Alcorão sagrado, sendo a *Bismilllah Al Rahman al rahim*, no começo do processo de oração. Essa parte é crucial para a nossa análise, afinal encontra-se a mesma alusão religiosa oratória que anteriormente, localizada no momento anterior a uma refeição. Mas mais do que isso, encontramos também mais uma oração, e é provável que o que o António chame de “badareula” seja uma pronúncia regionalizada da oração árábica *Alhamdulillah* que faz parte do costume muçulmano de se rezar após as refeições para agradecer a Deus pelo alimento, em tradução livre pode significar algo como “todos os louvores e agradecimentos são devidos a Deus”.

Olhando em perspectiva para os processos até então analisados, tendo sob foco as orações e profissão de fé ditas pelos mouriscos da Senegâmbia e do Magrebe nos casos, podemos concluir que não havia diferença nesse pilar entre as regiões. As orações encontradas foram a oração da *bismillah al rahman al rahim*, ou “Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso” que é feita por todos mouriscos magrebins (António, Manuel e Gonçalo) e também pelo António da Cunha da Senegâmbia. Portanto, apesar de ser mais realizada, segundo os relatos, antes de comer ela é entendida como uma “oração de abertura” podendo ser feita antes da realização de outras atividades, como ao acordar.

o dito Francisco Duarte e com outros mouros das gales diziao aentvada do comer bismila baraman baradim p no cabo do comer diziam badareula e q doutra cousa não he lembrado”.

Também nesse sentido a oração de agradecimento *Alhamdulillah*, ou “Todos os louvores e agradecimentos são devidos a Deus”, também se faz presente nas mesmas quatro pessoas apontadas acima sobre a oração da *Bismillah*. E finalmente, a profissão de fé presente na documentação inquisitorial sob diversas formas, mas sempre remetendo a frase *La ilah ila Allah wa Muhammad rasul Allah*, ou em português, “Não existe deus além de Deus e Muhammad é o profeta de Deus”, tem referência em ambos os casos da região da Senegâmbia e também em dois dos casos da região magrebina. Mota afirma que:

A profissão de fé compreendida como oração esteve presente em vários depoimentos. Tal constatação evidencia certa confusão diante de um dos pilares do Islã. Não obstante, as vozes dos processados e inquisidores por vezes se misturam, dificultando-nos a percepção de quem, de fato, operava a diferenciação.¹⁵⁸

Entretanto, é proeminente notarmos que a *Shahada* é “o juramento de mouro buscado pelos inquisidores”¹⁵⁹ e essas práticas demonstram o alcance da instrução islâmica na Senegâmbia, com continuidade no mundo atlântico, como demonstramos, se comparada com a instrução no Magrebe.

Também afirmarmos que para os mouriscos vindos da região magrebina o caráter religioso local do consumo de cuscuz era entendido como como traço da identidade islâmica. O mesmo não se atesta nos relatos dos mouriscos da Senegâmbia, se tratando portanto, de uma diferença entre as duas regiões. Apesar dessas especificidades locais, o global, atestado até agora por dois pilares, se mantém.

Esse capítulo então busca mostrar que, se tratando das questões das fugas dos criptomuçulmanos cativos, das orações que eles conheciam e da profissão de fé muçulmana, não faz sentido hierarquizar o islã praticado em ambas as regiões. Nosso trabalho mostra que há algumas diferenças entre eles, principalmente na leitura do papel da alimentação do cuscuz, mas que essas diferenças não tornam o islã praticado pelas pessoas ao sul do deserto inferior ao islã praticado pelas pessoas ao norte do deserto.

Ao contrário, como demonstrado, essa religião conseguia articular uma comunidade plural, do ponto de vista cultural, e os fazer lidar conjuntamente com os desafios locais tendo por ligação esse pensamento global, no século XVI e apontar semelhanças nas práticas dos pilares do Islã. No próximo capítulo apresentaremos outros processos para discutir mais especificamente sobre os ritos e as interpretações teológicas que marcam essa comunidade.

¹⁵⁸ MOTA, Thiago Henrique. Instrução islâmica na Senegâmbia e práticas de muçulmanos africanos em Portugal: uma abordagem atlântica (séculos XVI e XVII). *Estudos Históricos (Rio de Janeiro)*, v. 30, p. 49, 2017.

¹⁵⁹ Ibid, p. 50.

CAPÍTULO 2 – INTERPRETAÇÕES TEOLÓGICAS E RITOS MUÇULMANOS PRESENTES NA COMUNIDADE AFRICANA MOURISCA EM PORTUGAL

Nesse capítulo, procuraremos discutir, com base na documentação inquisitorial restante, quais indicativos os mouriscos africanos apresentavam no que diz respeito a suas crenças sobre as questões teológicas. Principalmente em comparação com as crenças cristãs do contexto em que eles estavam submetidos. Também buscaremos demonstrar os ritos que essa comunidade que se constitui em Portugal mantinha, buscando perceber manutenções e adaptações da sua vivência em África e comparar as crenças e práticas ritualísticas entre mouriscos da Senegâmbia e do Magrebe.

É interessante pensarmos inicialmente sobre a forma como a inquisição tende a lidar com interpretações teológicas que fogem da catequese católica. Trabalho clássico da historiografia brasileira é o de Mott (1993) que nos apresenta a situação de Rosa Egipcíaca. Ao tratar dos processos que lidavam com a situação da santa africana no Brasil, o autor nos apresenta sobre como os inquisidores eram preocupados com o contato entre os réus presos nos cárceres que poderiam transmitir os truques e estratégias de resposta frente às audiências. Sobre como eles se preocupavam em mudar os locais de audiência com o fim de aterrorizar os processados.¹⁶⁰

Já Laura de Mello e Souza (1986), reflete sobre como a inquisição, a feitiçaria, e o estado moderno são fenômenos centrais para o entendimento das estruturas que surgem a partir do século XVI. Partindo de um tema particular, a autora apresenta explicações sobre a expansão do capitalismo comercial e a colonização como processos que impactam as relações atlânticas. Nesse novo contexto, Europa, África e América compartilham culturas com aspectos centrais para o entendimento da sociedade no século XVI.¹⁶¹

As contribuições de Ronaldo Vainfas (1995) também são centrais. Em sua obra, o autor afirma sobre o despreparo dos inquisidores para lidarem com “heresias dos trópicos” ou qualquer tipo de situação que fugisse do já predeterminado escopo de comportamento herético esperado por eles. Permite refletirmos, portanto, sobre como os enfrentamentos culturais e interpretativos ocorriam no bojo da documentação inquisitorial. Nesse caso, não podemos

¹⁶⁰ MOTT, Luiz. *Rosa Egipcíaca: uma santa africana no Brasil colonial*. Rio de Janeiro, Bertrand, 1993.

¹⁶¹ DE MELLO, Laura et al. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. Editora Companhia das Letras, 1986, p. 277-278.

deixar de notar essas características uma vez que se objetiva encontrar narrativas pensadas pela perspectiva africana.¹⁶²

Afinal, como veremos, as interpretações africanas sobre os pilares do Islã poderiam apresentar frente aos inquisidores situações semelhantes. É relevante trazermos alguns exemplos. Como afirmado por Thiago Mota (2016), na prática da purificação *wudu*, costume ritualístico central para a realização da *Salat*, era comportamento mandinga, em uma apropriação local de uma possibilidade teológica, passar areia sobre o corpo de maneira a dar continuidade a purificação.¹⁶³ Outro exemplo, é como o *Zakat*, provavelmente foi usado para a manutenção das escolas corânicas da região da Senegâmbia, responsáveis pela formação religiosa das pessoas que analisaremos.¹⁶⁴ Sabe-se também que a ida à Meca poderia ser substituída por peregrinações menores a santuários regionais.¹⁶⁵

Portanto, buscar evidências desse comportamento ritualístico muçulmano nas fontes do século XVI nos ajuda na argumentação da hipótese sobre o desenvolvimento da religião muçulmana nas regiões estudadas em África. Além de demonstrar a irracionalidade da comparação hierárquica, observar possíveis mudanças em solo português e compreender o ponto de vista dos africanos.

É de se esperar que os dogmas mouriscos entrem em confronto direto com a catequese católica. Como já tratado, as religiões compartilham de uma origem comum e muitos dos personagens apresentados aos mouriscos não lhe eram estranhos. Entretanto, encontrar essas crenças teológicas muçulmanas é crucial, pois qualifica o debate sobre o papel das escolas corânicas no Magrebe e na Senegâmbia. Sabemos que a principal disputa teológica entre muçulmanos e católicos na Espanha, estava na ideia de trindade divina, alguns mouriscos acreditavam que os católicos adoravam três pessoas e não apenas um Deus.¹⁶⁶ Eles também não aceitavam que o Deus dos cristãos tinha mãe e filho. Algumas vezes mouriscos portugueses imaginavam que a figura de Maria fazia parte da trindade,¹⁶⁷ por outras vezes eles entendiam que não.¹⁶⁸

¹⁶² VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo, Cia das Letras, 1995, p. 169.

¹⁶³ MOTA, Thiago Henrique. *Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia: história e representações do Islã na África (c. 1570-1625)*. Curitiba: Editora Prismas, 2016, p. 299.

¹⁶⁴ Ibid, p. 301.

¹⁶⁵ Ibid, p. 309.

¹⁶⁶ COOK, Karoline P. *Forbidden Passages: Muslims and Moriscos in Colonial Spanish America*. University of Pennsylvania Press, 2016, p. 83.

¹⁶⁷ RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Niterói: EDUFF. 2021, p 161.

¹⁶⁸ Ibid, p. 162.

As bolsas de mandinga faziam parte da cultura material desses muçulmanos africanos ao redor do atlântico e dentro delas eles costumavam carregar os chamados “escritos de mouro”. Esses escritos costumavam reunir partes doutriniais do alcorão, da bibliografia do profeta e das tradições muçulmanas. Essas bolsas tinham aspecto central, pois eram utilizadas como forma de proteção espiritual cujo poder residia na fé dessas pessoas e demonstrava a circulação de saberes africanos no império português, como nos apresentam alguns autores (SANTOS, 2008; MOTA, 2018; BUONO CALAINHO, 2020; RIBAS, 2021)¹⁶⁹.

O encontro desses ritos relacionados aos pilares do Islã, somadas às orações discutidas anteriormente e ao conhecimento religioso na documentação inquisitorial, atestaria a amplitude da instrução islâmica em África. Essas orações, ritos e dogmas que foram apreendidas em suas regiões de origem e reproduzidas em Portugal criaram redes que interligavam essa comunidade mourisca. Como veremos, essas redes superaram as diferenças sociais geográficas dentro da ampla região estudada devido à condição de domínio que o processo de escravização os submeteu. Essa mobilização demonstra como local e global se relacionam para a *Umma*, que é a comunidade muçulmana planetária, a partir dos pilares do Islã.

Sabemos que a chegada dos europeus na costa da Senegâmbia causa uma mudança nas estruturas históricas econômicas da região. O comércio de ouro, marfim, peles, especiarias e pessoas escravizadas sob monopólio português se utilizou das estradas usadas para comércio interno de cola, sal, algodão e ferro e reorganizou politicamente a região.¹⁷⁰ Alguns estudos estimam que o número de escravizados retirados da região da Senegâmbia entre os anos de 1526 e 1550, e que, portanto, se tratam das mesmas pessoas processadas nas décadas de 1550 e 1560 que estamos analisando, variam entre 250 e 1000 pessoas ao ano (BARRY, 1998)¹⁷¹

Já a respeito da região do Marrocos, sabemos que os laços comerciais entre Portugal e a região durante o século XVI são marcados pela dinastia Berbere Wattasida com sede em Fez. Como resultado de disputas internas que enfraqueceram o poder político em 1530, os portugueses passaram a controlar portos marroquinos estratégicos. Mercadores confirmavam

¹⁶⁹ SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço atlântico: século XVIII*. 2008. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo; MOTA, Thiago Henrique. *História Atlântica da Islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII*. 2018. 373 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018; BUONO CALAINHO, D. *Mandingueiros negros no mundo atlântico moderno*. Trashumante. Revista Americana De Historia Social, v. 16, p. 10-32, 2020; RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Niterói: EDUFF. 2021.

¹⁷⁰ BARRY, Boubacar. *Senegambia and the Atlantic slave trade*. Cambridge University Press, 1998, p. 36.

¹⁷¹ Ibid, p. 39.

que esse comércio transsaariano de escravizados era alimentado com cerca de mil pessoas por ano.¹⁷²

Essa discussão é crucial, pois os 11 processos que analisaremos neste capítulo nos ajudaram nas nossas hipóteses acerca das relações entre globalidade e localidade no Islã no século XVI dentro da lógica de autoconsciência dessas sociedades nas particularidades que formam identidades.¹⁷³

Partindo disso, ao longo do capítulo, apresentaremos como a comunidade mourisca transformou o espaço da estrebaria em uma criptomesquita dado a condição de proibição de manifestação pública da fé muçulmana. Também apresentaremos os costumes relacionados aos outros três pilares presentes nas narrativas das memórias dessas pessoas, dentro da perspectiva africana. E finalmente faremos uma análise do contexto de disputas teológicas entre mouriscos e católicos presentes nessas mesmas narrativas.

2.1 – A estrebaria como criptomesquita: Ritos mouriscos no Portugal católico

É significativo pensarmos que esse resgate de experiências muçulmanas nos arquivos da inquisição portuguesa, sob perspectiva africana, é central. Por isso os ritos que apresentaremos aqui são ritos legitimamente africanos, apesar de serem registrados sob a ótica dos europeus. Esses cruzamentos só são possíveis graças ao objeto de estudo ser o Islã global. As práticas dos muçulmanos africanos no século XVI compunham a universalidade dessa religião, como veremos.

Nesse momento analisaremos três casos em conjunto porque eles compartilham das mesmas figuras históricas e apresentam ritos muçulmanos que ocorriam na estrebaria de Dom João, Dom Duarte e outros locais. Ribas (2005) em seu trabalho nos apresenta a existência de uma criptomesquita comandada por um marabuto chamado Duarte Fernandes que é, para ele, evidência central da existência de criptoislamismo no reino português¹⁷⁴. Para nós, apresentar a perspectiva africana desses espaços de reunião de mouriscos para realização dos seus ritos é essencial para atestar o caráter constitutivo comunitário. A amplitude da dimensão da estrebaria

¹⁷² EL HAMEL, Chouki. *Black Morocco: a history of slavery, race, and Islam*. Cambridge University Press, 2013, p. 136.

¹⁷³ BAUMAN, Zygmunt. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Zahar, 2012.

¹⁷⁴ RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Tese (Doutorado em História Moderna – sociedades islâmicas). Universidade de Lisboa. Lisboa. 2005, volume I. p. 351.

como lugar de prática religiosa muçulmana será evidenciada pela interpretação da documentação.

Nossa análise começa com o caso de João de Pêra Longa, ou Joane de Pêra Longa.¹⁷⁵ O seu processo foi produzido entre as datas de 06 de julho de 1562 e 09 de dezembro do mesmo ano, ele era cativo de João Álvares de Andrade e tinha 30 anos. Era natural de Fez na região magrebina africana e sua acusação é feita por um homem chamado Jeronimo Fernandes, que era mourisco cativo do senhor António.

Jeronimo apresenta o motivo do processo contra o João de Pêra Longa, que era também a vontade de fugir para terras muçulmanas, pois a religião islâmica ao seu ver era superior ao cristianismo vivenciado em Portugal. João servia na estrebaria e era chamado assim por ter sido cativo dos frades de Pêra Longa. Entretanto, como veremos no momento inicial de sua declaração, João, ao ser perguntado sobre a quanto tempo era cristão e vivia em terras portuguesas ele diz, tentando se justificar que mesmo depois de feito cativo, queria ser cristão por vontade própria.

E depois de falar sobre quem foram seus padrinhos e tudo a respeito de sua cerimônia de iniciação ao cristianismo ele se defende juridicamente afirmando ser um bom e praticante cristão. Apesar de não ser crismado: “cada ano se confessava e tomava o sacramento e aos domingos e dias santos ia ouvir a missa e pregação quando estava na cidade e não tinha algum impedimento de doente”.¹⁷⁶

Depois os inquisidores, na tentativa padrão de avaliar o grau de cristianização do inquirido, pede que ele se benzesse e dissesse as orações cristãs e a resposta de João é uma das mais completas que temos até então porque ele: “se benzeu, disse o pai nosso, a ave maria, o credo, a salve regina, os mandamentos da lei e os pecados mortais”.¹⁷⁷ Nota-se que o conhecimento acerca da doutrina católica era bastante amplo e definitivamente maior que a média dos mouriscos analisados até agora, o que se justifica pela catequização do João no mosteiro de Pêra Longa, ou Penha Longa,¹⁷⁸ como vimos.

Ele justifica sua resposta dizendo que se tornou cristão por vontade própria e não por alguma obrigação e que por esse motivo em seu coração sempre teve claro que iria viver e

¹⁷⁵ PT/TT/TSO-IL/028/01623.

¹⁷⁶ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01623, fl. 5v-6. “cada ano se confessava e tomava o sacramento e aos domingos e dias santos hia ouvir a missa e pregação quando estava na cidade e não tinha algum impedimento de doente”.

¹⁷⁷ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01623, fl. 6. “se benzeo disse o pai nosso e ave maria e credo e salve regina e os madamos da ley e os peccados mortais”.

¹⁷⁸ É muito provável que se trate do atual mosteiro denominado Mosteiro de Penha Longa, datado de 1335 fundado pelo Frei Vasco Martins na então “Pera Longa”.

morreu na lei católica. Isso porque acreditava que nessa religião seria possível encontrar a salvação, coisa que não ocorreria com as outras. Aqui precisamos nos atentar a crença dogmática da salvação, não perdendo em conta o contexto, João reafirma indiretamente a superioridade de um dogma cristão.

Uma coisa crucial ao analisarmos as falas de João, é que ele aparentava ser firme em suas crenças cristãs depois que havia se batizado, numa tentativa de modelar o discurso as expectativas jurídicas que a documentação apresenta,¹⁷⁹ entretanto, como veremos, nos momentos em que ele vivia como muçulmano, ele mantinha alguns desejos compartilhados com as outras pessoas da comunidade mourisca portuguesa oriundos da África.

Num momento posterior, então, num contexto de coerção a história de João começa a bater com as acusações de Jeronimo, entretanto ainda tem algumas arestas para serem aparadas entre os dois relatos. Segundo a versão de João, o Jeronimo tinha a embarcação necessária para as fugas de escravizados, como viemos discutindo, mas ele tinha também dois mouriscos indianos que também queriam fugir. Existem trinta e três processos contra muçulmanos cuja nacionalidade é a Índia presentes no corpus documental dos Arquivos Nacionais Torre do Tombo/ANTT ao considerarmos as Inquisições de Lisboa, Évora e Coimbra, logo não é uma surpresa esse tipo de citação na documentação.¹⁸⁰

Mas João, admite sob provável coerção, apesar de tentar constantemente não deslegitimar suas afirmações anteriores, que enquanto ele era muçulmano, antes de ser batizado católico, ele já teve essa vontade de fugir. A ênfase que ele dá que essa vontade existiu enquanto muçulmano é crucial para alívio das penas inquisitoriais. E diz também que para ele e outros muçulmanos foi prometido que “os mouros que quisessem ser cristãos que seriam forros e ele, confesso, e outro muitos disseram que queriam ser cristãos e os mandaram a Pera Longa onde o batizaram e ensinaram onde estava perto de dois anos e depois o venderam os frades ao dito seu senhor”.¹⁸¹ Aos mouros cativos a conversão ao cristianismo era motivada pela possibilidade de se alforriar,¹⁸² entretanto o caso do João, apesar de ser essa uma das motivações para a conversão, ela não se executa de fato, sendo vendido por quem o catequizou e batizou.

¹⁷⁹ FEITLER, Bruno. Processos e práxis Inquisitoriais: problemas de método e de interpretação. *Revista de fontes. Processos judiciais como fontes para o historiador*. v.1. n.1. p. 55-64. 2014.

¹⁸⁰ RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Tese (Doutorado em História Moderna –sociedades islâmicas). Universidade de Lisboa. Lisboa. 2005, volume I. p.89.

¹⁸¹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01623, fl. 8v. “os mouros q quysesse ser xpaos q serya forros e ele confesante e outros mtos disseram que queriam ser xpaos e o mandarão a peralonga onde o batizaram e ensynarao onde etava perto de dois anos e depois o venderam os frades ao dicto seu sor”.

¹⁸² Op Cit, p. 105.

É interessante notar que o argumento mobilizado por João em sua defesa se mantém firme mesmo sendo perguntado sobre outras práticas muçulmanas que os inquisidores conheciam sobre a comunidade mourisca portuguesa. Perguntando se:

depois de ser cristão comendo com alguns mouros ou mouriscos dizia ao começo da refeição bismila e ao termino da refeição hahandurela e ley ley la mahome laa corola disse que não/ perguntando se no dito tempo fazia o cella ou se desejava de guardar as sextas-feiras e vestir nelas camisas lavadas como os mouros costumam fazer disse que depois que é cristão nunca fez nenhuma cerimônia de mouro.¹⁸³

Sobre rezar as orações da *Bismillah* e da *Alhamdulillah*, guardar as sextas e usar roupas limpas nesse dia ou fazer a *Salat*, todas essas práticas ele nega ter realizado depois de batizado cristão. É de grande valia notarmos que as falas de João vão mudando ao longo de cada momento do processo o que nos sinaliza que seu discurso é feito em contexto coercitivo, afinal como podemos observar, quanto mais tempo ele passa no cárcere mais próximo ele chega das respostas que os inquisidores queriam ter. Situações como, inicialmente afirmar que se converteu por crença na superioridade da lei cristã e em seguida falar da esperança em se alforriar, ou começar negando todas as acusações e posteriormente negar algumas em um contexto específico, são os exemplos disso que vimos até então.

Os inquisidores, entretanto, seguem firmes ao afirmar que tinham a informação que ele queria ir para terra de mouros por acreditar que a lei muçulmana era superior, que ele havia praticado os costumes muçulmanos e que ele admitisse logo por quanto tempo se manteve nesse estado de pecado, pela lógica católica. Portanto, temos mais uma evidência que esses diálogos entre inquisidor português e mourisco africano funcionaram mais como uma confirmação de uma certeza já consolidada na mentalidade de quem julgava do que uma tentativa de esclarecimento de supostas informações.¹⁸⁴

João acaba confessando, mas o contexto nos permite supor que essa confissão pode ser colocada em xeque, pois parece óbvio que os inquisidores insistiram nela por vários dias até que, sob contexto de coerção, ele altera a narrativa e confessa o suposto crime.

João havia conversado com o Jeronimo sobre uma fuga para a terra de mouros e que ele viveu com essa vontade pelo período de um mês. Apesar disso, ele se mantém firme em afirmar

¹⁸³ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01623, fl. 9-9v. "depois de se xpao comendo co alguns mouros ou mouriscos dizia ao principio do comer bismila e em acabado de comer hahandurela e ley ley la mahome laa corola disse que na/ perguntado se no dicto tpo fazia o cella ou se desejava de guardar as sextas feyras e vistir nellas camyssas lavadas como os mouros costumam fazer disse que depois q he xpao nunca fez nhuma cerymonia de mouro".

¹⁸⁴ GINZBURG, Carlo: "O inquisidor como antropólogo: Uma analogia e as suas implicações" in: *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa, Difel, 1989.

que depois de batizado não rezou as orações e nem afirmou que a lei dos muçulmanos era melhor.

Depois disso, mais uma vez eles repetem as mesmas perguntas para o João, totalizando já nove vezes em que os inquisidores retornam, buscando a resposta positiva. Lembrando que entre cada momento de inquirição, os dias no cárcere se passam e as condições em que o réu se encontra vão se tornando mais debilitadas. A resposta, entretanto, era a mesma: queria fugir, mas não realizava as práticas muçulmanas. Apesar disso, mais para frente João afirma lembrar que: “quando falou com o dito Jeronimo em ir para terra de mouros ele, confesso, disse então na prática que se iriam para lá serem mouros e viverem como outros mouros viviam”.¹⁸⁵ O que aparentemente foi dito sob coerção, se levarmos em conta o caminho que o processo tem seguido até aqui e pensarmos nas afirmações anteriores.

É relevante termos isso em mente pois a documentação do processo de João cita que esses encontros ocorrem no fosso da cidade, na ribeira e em outros locais. Apesar de não citar nominalmente as estrebarias como a de Dom João ou Dom Duarte, que veremos posteriormente, o João cativo trabalhava na estrebaria do Dom João Alvares. Esses outros locais apresentados na documentação, são essas estrebarias que, como defendemos, funcionavam como ambiente de liberdade de culto muçulmano e mesmo planejamento para as tentativas de fuga. Isso é possível de ser afirmado graças a análise conjunta com outros processos.

Por isso é importante e interessante de ser trazido para ser analisado conjuntamente o caso de António de Souza.¹⁸⁶ Produzido entre 04 de dezembro de 1561 e 18 de março de 1562, esse processo compartilha alguns personagens históricos com o caso anterior, do João de Pêra Longa, e permite cruzar informações com o objetivo de elucidar melhor os acontecimentos discutidos em ambas situações. António de Souza era mourisco cativo de Martim Afonso de Souza, tinha 30 anos e era também natural de Fez, na região magrebina africana. Era morador da cidade de Lisboa e apesar de também tentar fugir para conseguir ser livre, nesse caso em específico vamos focar na análise de ritos muçulmanos na estrebaria que ele compartilha em seus depoimentos.

Suas culpas começam, portanto, com um Martinho mourisco, preso no cárcere inquisitorial, pedindo para ser ouvido pelos inquisidores, e depois de realizar o processo padrão de colocar as mãos sobre os evangelhos e jurar dizer a verdade, começa seu depoimento.

¹⁸⁵ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01623, fl. 23. “quando falou com o dicto bieronimo em se hir pa terra de mouros elle confessante disse emtao na pratica q se hiryao pa la sere mouros e vivere como outros mouros vyvyão”.

¹⁸⁶ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10821.

A primeira culpa de António foi a de tentar fugir com outras pessoas das péssimas condições de vida e trabalho que os mouriscos cativos tinham em Portugal. Inclusive tem-se um questionamento por parte do António Fernandes, se perguntando porque continuar sofrendo com a quantidade excessiva de trabalho e açoitamento todos os dias, ou seja, é uma evidência inquestionável sobre o baixo grau de qualidade de vida passado por essas pessoas. Como já apresentado no capítulo anterior, os riscos e custos da fuga não eram baixos e mesmo assim muitas dessas pessoas preferiam corrê-lo do que continuar como estavam.

Posteriormente o Martinho diz que o António turco vai buscar o batel, embarcação que o grupo pretendia utilizar para fugir, mas não o encontra. Depois disso, o grupo se reúne com outras pessoas na estrebaria do dom Duarte:

outro mourisco que se chama André Amobarado já barbado e assim um negro mourisco que se chama António, cativo do ste do António e assim um seu companheiro que se chama Jeronimo mourisco branco, todos praticaram sobre a fuga para terra de mouros e ele, confesso, e todos os sobreditos e cada um deles disseram que eram contentes de ir e fugir para a terra de mouros.¹⁸⁷

Lá estavam Jeronimo, o mesmo que acusa o João de Pêra Longa sobre sua fuga, um André e um António. Os indícios disso são os nomes idênticos e a proximidade entre as datas dos processos, que permitem a possibilidade de se tratarem do mesmo caso de tentativa de fuga, mas com cada um dos réus julgados separadamente. Além do compartilhamento da mesma naturalidade, tanto João quanto António são naturais da cidade de Fez.

A narrativa dessa tentativa de fuga já nos é conhecida. O António Fernandes fica responsável por buscar a embarcação, mas alguns problemas acontecem e eles decidem voltar para casa e esperar o momento oportuno de realizar a ida: “para lá ser mouro e forro”¹⁸⁸, e também para: “serem livres e viverem a sua vontade”¹⁸⁹. Entretanto, na sequência do processo ele nos relata informações mais complexas sobre as práticas que ocorriam na estrebaria. Segundo António de Souza:

Ele e todos os outros falaram na dita estrebaria em Mafamede dizendo que era santo e que se encomendassem a ele que os ajudasse em esta ida e que ele os ajudaria e que principalmente diziam o dito André no santo aquela vez que se juntaram na estrebaria dos sres Dom Duarte se não em três ou quatro vezes que nisto falaram na dita fuga e que diziam todos ley lei la mahomer laçorula e assim também diziam comendo algumas vezes todos bismila barraman baraem e que ele, confesso, dizia isto com intenção de mouro.¹⁹⁰

¹⁸⁷ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10821, fl. 2v. “outro mourisco q se chama andre amobarado já barbado e assy huo negro mourisco q se chama anto cativo do ste do antonyo e assy huo seu companheyro q se chama hieronymo mourisco branco todos praticarão sobre a fugida pa terra de mouros e elle qfessante e todos hos sobredictos e cada hum deles disserao q erao contentes de se ir e fugir pa terra de mouros”.

¹⁸⁸ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10821, fl. 3.

¹⁸⁹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10821, fl. 3.

¹⁹⁰ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10821, fl. 3-3v. “elle e todos os outros fallarao na dicta strebaria em mafamede dizendo q era santo e q se emcomendassem a elle q os ajudasse em esta yda e q elle hos ajudaria e q

É perceptível, portanto, uma série de fatores que compõem os ritos muçulmanos ao qual esse grupo de pessoas compartilhavam enquanto pensavam e planejavam a sua volta para o continente africano. Conversar um com o outro sobre a santidade da vida do profeta Maomé, era entendido por essas pessoas como uma forma de conseguir benção ainda nesta vida. É possível, inclusive, concluir que esse costume tendia a se fortalecer graças às condições materiais precárias ao qual eles estavam submetidos enquanto pessoas escravizadas.

O entendimento de que essas atitudes se compõem enquanto um rito religioso, que pode ser entendido como marca da comunidade mourisca em Portugal, se assenta principalmente na evidência da repetição, característica capaz de diferenciar os ritos das formas particulares e espontâneas de vivenciar a fé. Afinal, segundo as alegações de António em seu relato, a prática da profissão de fé e da oração ocorria em todas as “três ou quatro vezes” em que eles se encontraram na estrebaria de Dom Duarte. E por fim confessa que não dizia por enganação ou pressão, a intenção dele era exatamente cumprir com as obrigações muçulmanas.

Posteriormente uma mourisca chamada Brites diz que havia um ano que se encontraram em sua casa o António de Souza, uma mourisca que ela não sabe o nome, mas que estaria presa no cárcere da inquisição e o André Soares. Brites alega ter acontecido que:

todos e cada um deles ali deram as mãos depois de comer e disseram bismilla barrabem e ley ley ka ba mahome laçorola assim falaram outras muitas coisas que ele, confessa, não entendeu e que não parecem de bom tom estas coisas, os repreendeu disso e lhes disse em português que se fossem em boa hora e que não sem mais a casa com aquilo porque não queria que o visse.¹⁹¹

As alegações da mourisca Brites têm uma clara intenção de evitar um possível encarceramento dela no futuro, pois esse encontro dos outros três mouriscos onde as orações foram realizadas ocorreu em sua casa, o que poderia incriminá-la. Mas ela é enfática ao se defender e afirmar que apesar de eles dizerem a profissão de fé e a oração muçulmana da *Bismillah*, ela os repreendeu. Se isso de fato aconteceu, nos faltam evidências para confirmar, mas a forma que ela relata para o tribunal nos demonstra que ela claramente quer garantir a sua segurança, inclusive ao afirmar também que outras coisas foram ditas, provavelmente no idioma árabe, e que ela diz não conseguir entender, mas que não parecia ser de bom tom. Em mais uma

principalmente dizia os ho dicto andre no sonto aquella vez q se ajumarao na strebaria dos sres dom Duarte se não em três ou quatro vezes q nisto fallarao em na dicta fugida e q diziao todos ley lei la mahomer laçorula e asy também dizia comendo alguas vezes todos bizmilla barraman baraen e q elle qfesante dizia isto com tenção de mouro”.

¹⁹¹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10821, fl. 4. “todos e cada hum deles ale catarao as mãos dispoys de comere e disseram bismilla, barrabem e ley ley la ba mahome laçorola e assy falarão outras mtas cousas q ella qfessante não entendeo e q he na parece bem estas cousas hos repreendeo disso e lhes disse em português q se fossem em boa hora e q lhe na sem muys a casa com aquilo pq na queria q ho visse”.

aproximação a visão dos inquisidores para que ela não seja entendida como parte do grupo nas ações incriminatórias, afirma que os mandou embora “em português” e que não queria que outras pessoas vissem o grupo saindo de lá. O relato da Brites continua e ela entrega outro mourisco:

e declarou também foi presente a dita prática que tiveram os ditos mouriscos depois de comer como dito tem um mourisco velho que foi ele e que se chama Salvador Soares Frugual mourisco também dizia com os outros ley ley l aba mahome e laçorela e bismilla e este foi um que começou de rezar o que tem dito e os outros todos diziam também com ele.¹⁹²

Mais uma vez, em suas palavras, a mourisca Brites entrega agora um Salvador Soares Frugual, um mourisco mais velho, que provavelmente pela sua idade assumia o papel de uma liderança religiosa dentro do grupo acima citado, pois além de afirmar outras vezes a mesma oração e profissão de fé, da parte anterior das afirmações, agora ela diz que quem começou a rezar foi o mourisco Salvador e que os outros diziam “com ele”, evidência central da nossa afirmação.

Hieronimo (Bierônimo ou Jeronimo) é chamado ao tribunal posteriormente para dar seu relato e diz que: “depois de comer e beber, rezaram orações de mouros bismilla, andarula e ley ley la mahome laçorola e assim cantavam canções de mouros todos juntos na estrebaria do dito Dom Duarte”.¹⁹³ Como já apresentado anteriormente, é possível entender essa prática de cantar “canções de mouros” como sendo parte dos ritos praticados pela comunidade mourisca em Portugal.

Durante as perguntas de praxe, com o objetivo de medir o grau de catequização de todos os inquiridos, António é questionado se ele era cristão batizado, se ele acreditava que Mafamede, ou Maomé, era santo e profeta e se encomendava-se a ele rezando as orações da *Bismillah* e *Alhamdulillah*, também a *La ilah ila Allah wa Muhammad rasul Allah* em algumas horas do dia. Também é perguntado se fazia alguma outra cerimônia muçulmana por acreditar que isso salvaria a sua alma. É essencial notarmos, portanto, que o inquisidor acreditava que o rito de fazer a *salat*, ou de rezar as cinco orações diárias, poderia fazer parte do dia a dia desse mourisco.

¹⁹² IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10821, fl. 5. “e declarou também foy presente a dicta pratica q tiverao hus ditos mouriscos dizeis de comer co mordito tem huo mourisco velho q foy elle y q se chama saluador soares frugual mourisco também dizia com os outros ley ley la ba mahome e laçorela e bismilla e este foy hu q começou de rezar hu q tem dicto e os outros todos diziao também co elle”.

¹⁹³ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10821, fl. 5-5v. “depois de comer e beber rezarao orações de mouros bismilla handarula e ley ley la mahome laçorola e assy cantavao canções de mouros tudo junto na strebaria do dicto dom Duarte”.

Ele também é perguntado sobre a tentativa de fuga da qual fez parte. Sobre as orações cristãs, soube se benzer e rezar o pai nosso e a ave maria em latim, dentro do padrão comparado com o conhecido por outros mouriscos da comunidade. Em sua confissão, António fala por si mesmo e disse que, como havia confirmado anteriormente, havia dois anos que tinha se tornado cristão e desde que isso ocorreu, algumas vezes ele:

comeu e bebeu na casa de uma Brianz Piz [...] também vinham comer um Salvador mourisco [...] um Diogo [...] Martinho [...] um mouro de João de Castilho que se chama Maçoude e aí um mulato que se chama António Fernandes [...] e que ao fim da refeição todos diziam abandarula raman barram e ley ley la mahome lacerala e ao começo da refeição diziam bizmila.¹⁹⁴

Sobre o que alega o António de Souza, nos cabe notar que ele reconhece alguns mouriscos pelo nome de cristão, casos como o de Salvador, também citado pela Brites, e o Diogo, entretanto um deles é identificado pelo nome de Maçoude. É sabido que se conhecer, dentro dessa comunidade, pelo nome islâmico, é um indicativo de continuidade da identidade islâmica.¹⁹⁵ Portanto, chamar algumas pessoas pelo nome cristão e outras pelo nome islâmico é um bom indicativo dessa identidade religiosa por parte dessas pessoas. E finalmente, temos mais uma confirmação dos ritos que procuramos elucidar com apoio dessa documentação: ao fim das refeições a oração de agradecimento e a renovação da fé muçulmana, ou *Alhamdulillah* e a *La ilah ila Allah wa Muhammad rasul Allah*, e antes de comer a oração que costuma preceder outras atividades, *Bismillah*.

António continua relatando sobre supostas situações e diz:

e que o dito mulato também dizia o mesmo e disse mais que também algumas vezes do dito tempo de dois anos atrás ele ia algumas vezes de noite comer a estrebaria de Dom Francisco Coutinho que mora ao arco e ali na dita Estrebaria comia com ele com o dito Martinho Demil Demilo e como o mourisco do dito Dom Francisco e que no começo das refeições diziam bizmila e no fim das refeições bandarula barraman barram e ley ley la mahome lacerala e aí cantavam cantigas de mouros e diziam que melhor foram ser mouros que cristãos porque nenhuma coisa eles aproveitavam sendo cristãos.¹⁹⁶

¹⁹⁴ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10821, fl. 9. “comeu e bebeu na casa de hua Brianz Piz mourisca q vendia vinho na rua da figla e q a hy também vinham comer hum salvador mourico q foy deley q fazia coma de mulase hum ho diogo de do frio Coutinho e martinho demelmello casy hum mouro de joam del Castilho q se chama macoude e ahy hum mulato q se chama anto Fernandes do algarur forro e non sabe de q lugar he do algarum e q veyo com hum efeivao[?] do algarum a esta cidade[...] e q acabamdo de comer todos dizyão abandarula araman barram e ley ley la mahome lacerala e a entrada do comer diziao bizmila”.

¹⁹⁵ Mota, Thiago Henrique. Instrução Islâmica na Senegâmbia e práticas de Muçulmanos Africanos em Portugal: uma abordagem Atlântica (séculos XVI e XVII). *Estudos Históricos (Rio de Janeiro)*. 2017, v. 30, n. 60, pp. 35-54.

¹⁹⁶ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10821, fl. 9v. “e q o dito mulato também dizia o mesmo e disse mais que também alguas vezes do dito tempo de dous anos aesta parte lhe hya alguas vezes denoyte comer a estrebaria de dom Francisco Coutinho q mora ao arco e ahy na dita estrebaria comya elle com o dyto martinho demil demilo e com o mourisco do dito dom Francisco e q na entrada do comer dizyao bizmila e no cabo do comer bandarula barraman barram e ley ley la mahome lacerala e ahy cantavao cantigas de mouros e diziao q melhor fora esta vem mouros q xpao porq nhua cousa eles aproveytara fazerem se xpao”.

Essas palavras de António, além de continuar a confirmar sobre o funcionamento das práticas muçulmanas realizadas pelo grupo que se encontrava na estrebaria para se alimentar, também afirma que ocorriam as “cantigas de mouros” sendo mais um relato a afirmar sobre esse acontecimento. E ao final mais uma indicação da motivação material que ajuda a explicar todas as características que configuram a comunidade mourisca portuguesa, desde a manutenção das orações e ritos quando estavam somente entre eles até as tentativas de fuga já tratadas nessa dissertação; que é o fato de numa releitura das palavras do próprio António, é melhor ser muçulmano que cristão para todas essas pessoas, porque nada do que eles faziam dava para aproveitar desde que se tornaram cristãos. E segue:

e assim falavam em Mafamede que era santo e por tal tinham e assim diziam que Cide Belabes era grande santo que assim disse mais que algumas vezes ele ia comer a estrebaria do senhor Dom Dr que está seaata que foras com o dito Martinho que aqui está preso e com um António mourisco cativo do senho Dom António e com um seu parceiro que se chama Jeronimo e com outro seu parceiro que se chama Manoell e com Maçoude mouro de Dom Dr e que ele todos no começo da refeição diziam bismila e no fim diziam handarula e ley ley la mahome lacerola.¹⁹⁷

Outra característica do Islã praticado pela população magrebina é a crença não apenas na santidade de Maomé, ponto pacífico entre muçulmanos, mas também na santidade da figura local do Cide Belabes. Isso funciona como um apoio a hipótese de que essa pluralidade dentro da religião muçulmana a aproxima do ideal de uma cidadania cosmopolita, nos moldes de evidenciar a existência de culturas distintas que se identificam por causa de um credo sendo capazes de coexistir e se organizar num contexto de dominação múltipla¹⁹⁸, afinal, eram africanos num mundo europeu, escravizados por pessoas livres e muçulmanos dentro da cristandade, estando em desvantagem em todas as micro escalas de poder social, presentes naquela sociedade no século XVI.

Nessa mesma linha, António de Sousa continua a relatar sobre a crença dele e do grupo dentro de um grau imaginário de santidade, sobre quem ocupava as maiores posições, se as figuras muçulmanas ou as cristãs. E diz:

e diziam que Mafamede era maior santo que todos cristãos e que cantavam cantigas de mouros e diziam todos que se juntassem para ir para a terra de mouros para lá ser

¹⁹⁷ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10821, fl. 10. “e asy falavao em mafamede q era sto e por tal tinham e asy diziao q cide belabes era grande santo q asy disse mais q alguas vezes elle hia comer a estribarya do sor dom dr q esta seaata q foras com o dito martinho q aqui esta preso e com hum anto mourisco cativo do sor dom anto e com hum seu parceyro q se chama jeronimo e com outro seu parceyro q se chama Manoel e com macou de mouro do dom dr e q elles todos a entrada do comer diziao bismila e no cabo do comer diziao handarula e ley ley la mahome lacerola”.

¹⁹⁸ CORTINA, Adela. *Cidadãos do Mundo—Uma teoria da cidadania*. São Paulo: Loyola, 2005. Justiça e Democracia-entre o universalismo e o comunitarismo. São Paulo: Landy, 2005.

mouro dizendo mais que Cide Belabes era melhor santo que o dos cristãos com outras muitas coisas que falavam da seita de Mafamede de que agora não é lembrado.¹⁹⁹

É perceptível nesse caso, que segundo as afirmações de António, além de tudo que ele já apresentou sobre como funcionavam esses encontros com outros mouriscos do ponto de vista religioso, eles ainda falavam sobre a religião muçulmana “outras muitas coisas”. E segue afirmando sobre seu acusador e outros mouriscos:

e que ele, Jeronimo, as sextas-feiras vestia camisas lavadas quando se vinha e assim fazia o cela lavando-se todo da maneira que fazem os mouros e que quando se deitava na cama dizia bismila barraman barran e que quando se levantava da cama dizia bala e disse mais que algumas vezes ele ia comer em uma taverna de um mulato o qual não sabe o nome e tem a mãe mourisca e porém não está com ele na taverna[...]e que aí algumas vezes se acertava a com com ele o dito Salvador que foi do rei e com o dito Manoel mouro de João de Castilho e que no começo da refeição diziam todos os três bismila e no fim da refeição diziam hamdarula e diziam que a lei dos mouros era boa e melhor que a dos cristãos e que combinaram de se retornarem para suas terras para lá serem mouros e isto aconteceu depois dele, confesso, ser cristão, a dois anos atras e que de nada mais se lembra.²⁰⁰

Depois de tudo que António alega ter ocorrido, não é de surpreender que ele tenha tido vontade de fugir junto com seu grupo. Mas, neste momento é fundamental notar que a prática de vestir camisas lavadas as sextas-feiras faziam parte da rotina semanal de Jeronimo, o que não surpreende comparando os dois processos. Isso pode significar uma tentativa de defesa tanto de João quanto de António, frente às acusações que o Jeronimo faz sobre ambos. Já é sabido que as pessoas utilizavam de todas as artimanhas possíveis para fugir das maiores punições que o tribunal poderia imputá-las. Jeronimo provavelmente esperava que ao acusar outros dois mouriscos suas punições fossem menores, mas os dois também não aceitariam isso passivamente e tentaram imputar a parcela da culpa que cabia ao Jeronimo nessa situação.

A confissão de António de Sousa continua em outro dia e ele confirma a anterior e reafirma ser verdade suas afirmações sobre o Salvador, outro mourisco anteriormente apresentado e a prática de rezar e acreditar na superioridade da religião muçulmana.

¹⁹⁹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10821, fl. 10. “e diziam q mafamede era mor santo q todos xpaos e q cantavao cantigas de mouros e diziao todos q juntassem dito pa se hir pa terra de mouros pa la ser mouro dizendo mays q cyde belabe era melhor santo q ho dos xpaos com outras mtas cousas q falavao da secta de mafamede de q agora não he lembrado”.

²⁰⁰ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10821, fl. 10-11. “e q elle confesante dizia todo o sobre dito contineao de mouro e teve vontade de fogir e hir pa terra de mouro pa la ser mouro e q elle jeronimo as sestas feiras vestia camisas lavadas quando sevinha e asy fazia o cela lavandose todo da manera q fazem os mouros e q quando se deytava na cama dizia bismsila barraman barran e q quando se alevantava da cama dizia bala e disse mais q alguas vezes elle hia comer ahua taverna de hum mulato aque non sabe o nome e tem a mae mourisca e porem não esta com elle e esta taverna esta a porta da sta na dabamda de Dinho e q ahy alguas vezes se acertava a comer com elle o dito salvador q foy del rei e com o dito Manoel mouro de joam de Castilho e q a entrada do comer diziam todos três bismila e no cabo do comer diziam hamdarula e diziao q a ley dos mouros era boa milhor q a dos xpaos e q folgarao de se tornar pa suas terras pa la ser mouro e isto passou depois de elle confesante ser xpao q foy de dous anos a esta parte e q doutra cousa não he lembrado”.

Dando sequência a análise, trazemos luz a outro processo que compartilha da mesma situação dos dois anteriores, é o processo de António.²⁰¹ Sua documentação foi produzida entre os dias de 27 de outubro de 1561 e 13 de março de 1562, o réu era cativo de Dom António e natural da cidade de Argel, onde atualmente está a Argélia, na região magrebina. O processo começa com as culpas contra António oriundas do processo contra Martinho mourisco com a mesma história que já conhecemos.

O grupo já tinha o barco e combinaram de se encontrar na estrebaria do Dom Duarte, ele cita nominalmente o António desse processo, além do António “do Martinho de Souza”, um mourisco André, o António “sem barba mancebo que serve na estrebaria”²⁰² e o Jeronimo.

Ele conta a mesma história que o António Fernandes foi buscar o barco e volta sem ele e mantém o discurso na linha de que a vontade de fugir era para ser livre e viver como quisesse e que se encomendava a Maomé dizendo as orações que os outros também costumavam dizer, *La ilah ila Allah wa Muhammad rasul Allah e Bismillah*, além de admitir que todos do grupo eram amigos. Na sequência do processo, em sua confissão, António diz ser cristão batizado, mas que mesmo depois de batizado por muitas vezes realizou as práticas da religião muçulmana, principalmente ao lado de um João Coelho e do André e que eles gostariam de fugir para “viverem em sua lei de mouro”.²⁰³ Ele ainda diz:

por algumas vezes com os sobreditos mouros e mouriscos assim antes e depois das refeições diziam todos bismila e bamdarula e assim cantavam algumas cantigas de sua terra[...] confesso, os ditos mouros e mouriscos desejavam fugir para sua terra para lá ser mouro como antes eram e diziam as ditas orações com coração de mouro e se encomendavam a Alá rogando a Alá que os levasse para sua terra e que neste tempo ele tinha a Mafamede por santo e profeta de Deus e se encomendava a ele dizendo que o levasse para sua terra²⁰⁴.

Essa afirmação de António nos apresenta uma possível situação onde a pessoa se encomendava a Alá, que é a palavra no idioma arábico cujo significado é Deus. Até agora em todos os casos que analisamos as pessoas tendiam a se encomendar para “Mafamede”, ou Maomé, que é o último e maior profeta de Alá segundo a teologia muçulmana. As alegações de António continuam com ele dizendo que seus companheiros faziam as mesmas coisas, tudo isso

²⁰¹ PT/TT/TSO-IL/028/10858.

²⁰² IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10858, fl. 2v.

²⁰³ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10858, fl. 4v. “vivere em sua ley de mouro”.

²⁰⁴ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10858, fl. 4v-5. “qfessante por alguas vezes com os sobre dictos mouros e mouriscos asy antes de comer como depois diziao todos bismila e bamdarula e asy cantavao alguas cantigas de sua terra[...] qfessante os dictos mouros e mouriscos desejavam fogir pa sua terra pa laa ser mouro como dantes ho era e dizia as dictas orações cõ coração de mouro e se encomendava alaa rogando alaa q o levase pa sua terra e q neste tempo ele tinha a mafamede por santo e profeta de deus e se encomendava a elle dizendo que o levase pa sua terra”.

passava-se na mesma estrebaria citada também por outras pessoas e essa prática coletiva se dava em árabe.

A confissão de António ao ser entendida em conjunto com as de António de Sousa e João de Pera Longa nos permite juntar as evidências para encontrarmos os ritos religiosos muçulmanos presentes nessa parcela da comunidade mourisca mais do que tentarmos defini-los.²⁰⁵ Antes de finalizar sua confissão ele confirma que também Gaspar e Jeronimo faziam parte do grupo. Entretanto, uma coisa interessante de se notar é que o grau de catequização de António era muito maior do que a maioria dos outros mouriscos. Além de saber rezar as orações muçulmanas em árabe, ele sabia rezar as orações cristãs em português, além de saber os artigos da fé e os mandamentos, ele só não soube citar todos os pecados. Num momento posterior ele ratifica tudo como de costume.

Portanto, os costumes ritualísticos mouriscos desse século, encontrados até aqui são as práticas de cantar canções de mouros e de conversar sobre a vida de Maomé. Essas práticas aproximavam pessoas das lembranças sobre sua terra, afinal ao cantar ou conversar sobre a vida do profeta eles estavam reproduzindo costumes apreendidos em África. Também podemos perceber a prática de rezar as orações apresentadas anteriormente sempre antes e depois das refeições, o que demonstra ser característica ritualística.

O local mais comum que eles realizavam essas práticas eram nas estrebarias ao longo da cidade de Lisboa, que funcionavam como criptomesquitas²⁰⁶. Como vimos, essas estrebarias ocupavam uma vasta dimensão no papel de lugar de prática religiosa para essa comunidade. Em nenhum momento se torna evidente o motivo dessa escolha, mas é possível levantar hipóteses: o local provavelmente era pouco visitado por cristãos, o que permitia a vivência dos ritos mouriscos em segurança; também a forma fechada do local fornecia privacidade; além da presença dos animais que podiam ajudar alertando a aproximação de alguém novo no ambiente.

2.2 – Vivenciando África em Portugal: Costumes mouriscos em Lisboa

Uma vez esclarecido o papel central das estrebarias na manutenção das práticas muçulmanas em Lisboa no contexto da escravização atlântica, é primordial refletirmos sobre o ponto de vista africano acerca destes costumes que estão presentes nas documentações inquisitoriais com que trabalhamos. A interpretação dos inquisidores sobre as práticas

²⁰⁵ GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004.

²⁰⁶ RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Niterói: EDUFF. 2021, p. 225.

mouriscas não obstante estavam limitadas a uma leitura cristã torta sobre um erro comunicativo ou interpretativo. Entretanto, tendo isso em mente, é possível reorganizarmos as lógicas plurais que compunham o bojo das respostas dentro das fontes.

Essa narrativa sobre as terras africanas presente imensamente nos discursos quanto as tentativas de fuga, a prática de preparar o cuscuz, a presença da musicalidade em conjunto com a fé e todos os aspectos que os caracterizavam enquanto africanos e muçulmanos, são passíveis de constituírem uma ligação entre essas pessoas. E nesse momento buscaremos aproximar um pouco mais todas essas coisas, para além do trabalho dos inquisidores. Buscamos entender o que isso nos demonstra sobre a globalidade desse islã dentro de sua localidade plural.

Esse tipo de ligação transatlântica com um rito específico e marcadamente africano, com evidente marco de vontade de mudança e relação de afetividade com o passado, se expressava através da comunicação, planejamento, vivências e rotina dessas pessoas em uma central esperança de superação da condição de cativo conseguiam significar a vida em Portugal como uma continuação do Marrocos²⁰⁷ e por isso é importante identificarmos elas no contexto lisboeta.

Olhar para essa documentação com o enfoque metodológico de evidenciar a perspectiva africana desses mouriscos ajuda a entender as formas de resistência que esses agentes históricos articulavam na constituição das suas relações sociais. O enfrentamento dos dogmas católicos que eram *mainstream* na Europa no século XVI era central para alcançar isso e se efetivava em múltiplas possibilidades do dia a dia, desde a alimentação, na realização de alimentos tradicionais africanos como o cuscuz, até a ingestão de carne em dias proibidos pela igreja.²⁰⁸ A realização das orações que circundavam as refeições, como já tratado, ou a preocupação com o abate *Halal*.

Para isso apresento João de Souza,²⁰⁹ seu processo se deu entre 05 de outubro e 12 de dezembro de 1562. Ele era mourisco cativo de Fernão Lopes de Souza, tinha 30 anos, natural de Tetuão, na região magrebina africana e morador da cidade de Lisboa, quando processado. Sua denúncia é feita por um soldado, também de nome João, que acaba vendo um barco onde alguns mouros tentavam fugir, no meio deles estava o João de Souza, que pelo relato do soldado, afirma ser mouro e se chamar Asem.

²⁰⁷ BARROS, Maria Filomena Lopes de. Cumprir Marrocos em Portugal: a comunidade mourisca de Setúbal no século XVI. 2020. In: *Entangled peripheries. New contributions to the history of Portugal and Morocco*. Ed. Francisco Javier Martínez. Évora, CIDEHUS. 2020.

²⁰⁸ BARROS, Maria Filomena Lopes de; TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva. Cristãos (ãs)-Novos (as), Mouriscos (as), Judeus e Mouros. Diálogos em trânsito no Portugal Moderno (séculos XVI-XVII). 2013, p. 29.

²⁰⁹ PT/TT/TSO-IL/028/01626.

A confissão do João ou Asem, seu nome árabe, é complexa ao demonstrar múltiplas formas que essas pessoas reagiriam em provável situação de coerção, como aparenta ser o caso do Asem. No dia 12 de outubro, quando ele dá o seu primeiro relato, ele insiste em tentar justificar todos as suas ações com base na transferência de responsabilidade. Logo depois das juras ele afirma que tinha amizade com um mourisco chamado Alle, outro exemplo de pessoa que se refere a outrem pelo nome islâmico, que supostamente havia lhe dado um “toco que o fez ficar sem sentido e perdido todo o juízo”²¹⁰. Ainda segundo alega Asem, Alle “lhe meteu em um barco junto dos mouros de Dom Garcia e com outros mouros”.²¹¹ Asem claramente esperava que ao retirar de si toda a responsabilidade seria liberado pelo tribunal da inquisição.

Ele continua e diz que só retoma ao juízo no outro dia pela manhã quando já estava dentro do barco, alegando que além dele havia mais sete pessoas nesta tentativa de fuga e logo que perguntou para onde eles iriam e recebeu como resposta de Alle “para sua terra”²¹². Além de retirar de si a responsabilidade de ser encontrado em uma embarcação tentando fugir, ele ainda diz que “os ditos mouros o fizeram rezar ao seu modo dizendo leylala mahome laçorola para que Deus e Mafamede os ajudassem e os levassem para sua terra”.²¹³ Não é minha intenção aqui fazer qualquer tipo de juízo de valor sobre como essas pessoas se comportavam ao serem confrontadas por um tribunal com poder de até tirar-lhes a vida, meu objetivo é apenas constatar esse comportamento e levá-lo em conta. Na segunda parte de sua confissão, em outro dia, muito provavelmente ele fala em situação de coerção, pois decide confessar e mudar o seu discurso de maneira muito ampla.

Inclusive, segundo seu relato, a resposta ao soldado que o denunciou de que seu nome era Asem, e que ele não era cristão, foi dada porque os outros mouriscos supostamente o tinham ameaçado. Ainda, aparentemente tentando aliviar o seu lado, diz que por muitas vezes tentou convencer seu amigo Alle a se converter ao cristianismo e que ele, Asem, era “cristão de coração”.²¹⁴ Ainda assim, ele confessa que dizia as orações da *Bismillah* e *Alhamdulillah*, respectivamente, antes e depois das refeições.

Ele também nos diz que conheceu um mouro chamado Babmem que supostamente disse que caso ele quisesse o levaria para as terras de mouro. Segundo alega Asem, ele responde

²¹⁰ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01626, fl. 5v. “toco q o fez ficar sem sentido e pdido todo o juízo”.

²¹¹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01626, fl. 5v. “lhe meteu em hum barco juto dos mnhos de dom Garcia e com outros mouros”.

²¹² IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01626, fl. 6. “pa sua terra”.

²¹³ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01626, fl. 6. “os dictos mouros o fizerã rezar ao seu modo dizendo leylala mahome laçorola pa q deus e mafamede os ajudasse e os levasse pa sua terra”.

²¹⁴ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01626, fl. 6v. “xpao de coração”.

positivamente ao convite do homem e depois é informado que existem também outros companheiros para realizar a travessia, comportamento comum como atestado no primeiro capítulo dessa dissertação e em outras obras. Asem diz que essa fuga somente não aconteceu, pois o Babmem adoece. Ele pede perdão e diz que não tem mais vontade de fugir. Ao tentar medir o grau de catequização do réu, podemos perceber que seu conhecimento sobre a doutrina cristã estava dentro da média dos casos estudados na presente investigação, conseguia se benzer e rezar o pai nosso e ave maria, mas não conseguia rezar o credo católico completo.

Entretanto, no outro dia, após ratificar a primeira confissão ele afirma que havia se lembrado de mais coisas. Então alega que a cerca de três meses em encontro com um Luis Botelho, que o convida para fugir alegando ter embarcação necessária para a travessia, ele decide aceitar tal fuga. É interessante notar, que apesar de se referir a muitos mouriscos pelo nome islâmico, ele se refere ao Luis pelo nome cristão. E para sustentar o argumento de que esse ato na comunidade mourisca estava ligado a manutenção da identidade religiosa ele ainda diz que com o Luis “nenhuma amizade havia entre eles”²¹⁵.

Mais dois dias se passam e o João é chamado outra vez, agora, com certeza mais cansado ao passar dois dias encarcerado. Segundo seu relato, há dois anos atrás ele teve vontade de fugir porque a vida dele em Portugal era muito ruim enquanto escravizado. Segundo ele tudo se passou de maneira parecida com o que disse antes, ele procura o Babmen na cidade do Porto e eles conversam sobre a possibilidade de fugir. Só depois disso ele e Alle se tornaram amigos por passarem por dificuldades parecidas e terem o mesmo objetivo. Dessa vez o relato muda, depois que o Alle o avisa que tem a embarcação, ele diz que tem alguns companheiros para fugir junto e o Alle diz que os buscaria. Então João diz:

que sim iria como de fato tinha vontade de ir para terra de mouro e com esta vontade se encomendava a alla e a Mafamede que o quisera ajudar pelo mar e pela terra, rezando a noite naquele tempo quando se deitava na cama, lylalaha mohamete lacorola tendo a Mafamede por santo a assim a Cide Bellaves Cetin Tedeu também por santo.²¹⁶

Fazer a *salat*, pedir ajuda a Maomé e tê-lo como santo e também o Cide Belabes, o santo marabuto muito respeitado por muçulmanos magrebunos, mostra que todas essas práticas fizeram parte da vida de Asem também em África, onde ele as aprendeu e são mantidas em Portugal. Ele continua e muda outra vez o relato inicial, agora a fuga com seu amigo e o grupo

²¹⁵ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01626, fl. 9. “nhua amizade avia entre eles”.

²¹⁶ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01626, fl. 10v-11. “q sy hiria como de fato tinha vontade de se hir pa terra de mouro e co esta vontade se encomendava a calla e a mafamede q o quisera ajudar por mar e por terra rezando a noyte na queele tpo quando sy deytava na cama leylalaha mohamete lacorola tendo a mafamede por sto e asy a cide bellabes cetin tedeu também por sto”.

de mouriscos acontece sem que ninguém o precisasse obrigar a isso, exceto as condições de vida miseráveis que ele levava nas terras lusitanas.

Asem ainda diz que essa era a verdade e que: “não disse isso na primeira confissão por vergonha e medo”²¹⁷. Sem saber, essa frase de Asem é para nós um lembrete constante de sempre nos atentarmos para o contexto em que esses documentos foram escritos e nunca nos esquecermos da relação de poder desigual que existia entre quem perguntava e quem respondia, também enriquece nossa análise da perspectiva “de baixo”.

É necessário relembrarmos os ritos que Asem, ou João, nos apresenta. Ele fazia a *Salat* cumprindo um dos pilares do Islã como vimos. Então além de canções, conversa sobre a vida dos santos, e as orações próximas das refeições, temos a prática de um pilar atestado. Teologicamente temos a afirmação sobre a santidade de Maomé e Cide Belabes o que sabemos, vai de encontro a ortodoxia muçulmana²¹⁸.

Na sequência apresentamos o caso de António de Sousa²¹⁹, seu processo ocorreu entre os dias 24 de maio de 1554 e 23 de março do ano seguinte. António era mourisco cativo do secretário de el-Rei, tinha 22 anos de idade e era natural de Arzila na região magrebina. Em Portugal ele era morador da cidade de Lisboa. Ele é acusado por um mourisco forro, chamado Cosme, que diz que ele sabia de detalhes sobre a tentativa de fuga de um grupo de mouros, dos quais um João já estava preso, e ele, António de Souza também queria fugir. Posteriormente o Cosme também:

logo disse que ele falara com o dito António de Souza mourisco sobre as coisas da seita dos mouros e de sua intenção, e perguntando-lhe ao dito António de Souza se era cristão ou mouro ele disse que era mouro e que esperava em Deus de se ir para sua terra onde estavam seus parentes, sua mãe e pai e que lá iria andar de cavalo e matar cristãos.²²⁰

A vontade de reencontrar os pais, andar a cavalo e matar cristãos é indicativo que António tinha ainda esperanças de superar a condição ao qual logo no começo de sua maioridade lhe foi submetida pelo processo de escravização atlântica que assolou inúmeras pessoas naqueles séculos. Em sua confissão ele começa respondendo às perguntas sobre sua

²¹⁷ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01626, fl. 11v. “não disse isso na dicta sua pymeira cofissao por vgonha e medo”.

²¹⁸ RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Niterói: EDUFF. 2021, p. 186.

²¹⁹ PT/TT/TSO-IL/028/10854.

²²⁰ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10854, fl. 4. “logo disse que elle falara um tom com o dito anto de Sousa mourisco acerca da das cousas da ceita dos mouros e da intenção que tinha e pguntando elle cosme glz ao dito anto de Sousa se era xpao se mouro ho dito anto de Sousa mourisco lhe disse que era mouro e q esperava em deus de se hir pa sua terra onde estava seus parentes e sua may e pay e q la havia de andar a cavalo e avera de matar xpaos”.

identidade e batismo, ao ser confrontado pelo inquisidor ele se benze e reza as orações do pai nosso e ave maria.

Ele logo confessou que de fato queria fugir, tendo recebido o convite de um João que também providenciaria a embarcação (narrativa comum a outros casos já tratados). O motivo também era voltar à religião muçulmana e conseguir ser livre. Ele diz mais que antes e depois de comer, rezava as mesmas orações que os outros mouriscos também costumavam rezar e acreditava que Maomé era mensageiro de Deus. Entretanto, ele nega que fizesse a *Salat*, se levava ou fazia o “jejum dos mouros”.

Entre confirmações da confissão, pedidos de perdão e respostas positivas para perguntas do inquisidor sobre coisas que ele lembrava, António confirma a acusação de Cosme sobre sua vontade de matar cristãos e andar de cavalo nas terras em que ele nasceu. Mas ele também acusa Cosme, sendo mais um exemplo da complexidade que o sistema de acusação inquisitorial permitia para essa sociedade, afirmando que “dissera que rezasse orações de mouros e não a dos cristãos e lhes ensinava e que também ele (Cosme) queria fugir para a terra de mouros”.²²¹

A afirmação acima é muito interessante porque nos permite levantar hipóteses sobre o papel do Cosme em África. Existe um processo nos arquivos do tribunal da inquisição lisboeta também datado de 1554 de um Cosme Gonçalves²²², como o fôlego de pesquisa de uma dissertação é limitado, esse processo não pôde ser analisado profundamente, como tenho feito com outros, mas ao aplicar os critérios metodológicos de seleção para limitação dos problemas de pesquisa ele passou por rápida análise.

Tudo indica que se trata do mesmo Cosme citado por António e é digno de nota perceber que o Cosme é nativo da região da Senegâmbia, por ser identificado como preto jalofo no processo. O processo de incorporação do Islã nessa região é marcado pelas escolas corânicas de ensino da fé muçulmana em língua árabe que permite a adesão individual para além da comunitária marcada pela prática pessoal da religiosidade islâmica²²³. Portanto o costume de Cosme, jalofo, de ensinar orações para António e outras pessoas, pode ser indicativo de que este tenha tido alguma relação com essas escolas corânicas na sua região de origem e atestar o grau de efetividade dessas escolas em África. Infelizmente essa hipótese não cabe ser respondida nesta dissertação, mas em trabalhos futuros pretendo aprofundar nessa discussão

²²¹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10854, fl. 8v. “disera q rezasse as orações de mouros e não a dos xpaos e lhes ensinava e que também ele (Cosme) quisera fugir pa terra de mouros”.

²²² PT/TT/TSO-IL/028/04184.

²²³ Mota, Thiago Henrique. Instrução Islâmica na Senegâmbia e práticas de Muçulmanos Africanos em Portugal: uma abordagem Atlântica (séculos XVI e XVII). *Estudos Históricos (Rio de Janeiro)*. 2017, v. 30, n. 60, pp. 35-54.

ampliando o leque de análise de processos. Muitos casos são, entretanto, capazes de atestar esse grau nas disputas teológicas entre mouriscos e católicos²²⁴ como também trataremos no próximo tópico.

Sobre Cosme, ele ainda compartilha que estavam sempre junto dele duas mancebas, que também queriam fugir para a África e no final ele compartilha um pouco sobre suas crenças ao dizer que: “tinha crença que Mafamede era o maior santo que estava a par de Deus e que lhe parecia então que guardar as sextas-feiras de Mafamede o salvaria e assim cria”²²⁵. O costume de guardar a sexta-feira como sendo, portanto, parte do rito muçulmano, que ele mantinha por assim o crer.

O próximo caso é de uma mulher, Catarina Velho²²⁶, já idosa, tem seu processo datado entre 27 de novembro de 1556 e 13 de maio de 1557. Mourisca cativa de Batiam Velho, tem 60 anos e é natural de Tunes, no norte da África, na região magrebina e moradora da cidade de Setúbal. Sua denúncia é feita por um Fernandes que disse:

que a via falar em coisas de mouros com Cide Belabes como se dissesse, ajuda-me Deus de manhã e dizia em árabe, ajuda-me Mafamede e Cide Belabes, que os mouros tem por santo e que por isto lhe parecia ser má cristã, e que ele a ouviu dizer isto duas vezes em um dia.²²⁷

Portanto aqui temos mais uma evidência comprobatória que a crença em um santo africano e efetivamente muçulmano fazia parte do costume desses mouriscos em Portugal e, conseqüentemente, em África, de onde vieram e viviam efetivamente as suas fés teológicas.

Em sua confissão, Catarina compartilha sua história de escravização. Foi cativa quando tomaram sua terra natal de Tunes. Seu nome de moura era Ayxa. Perguntada sobre sua catequização ela responde que é batizada, mas não era crismada, que depois de batizada passou a frequentar a igreja, mas que não entendia nada, provavelmente tinha dificuldade com o português. Mal soube se benzer e não soube também nenhuma das orações cristãs. Quando perguntada o que ela fazia quando ia às missas, disse que não fazia nada e só rezava a “Deus de cima que era maioral de todos”²²⁸. Isso era possível graças ao compartilhamento de algumas

²²⁴ MOTA, Thiago H. Wolof and Mandinga Muslims in the early Atlantic World: African background, missionary disputes, and social expansion of Islam before the Fula jihads. *Atlantic Studies*. 2021, p. 11.

²²⁵ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10854, fl. 8v. “tinha creça q mafamede era o mayor santo q estava a par de deus e q lhe parecya então q ao guardar as sestas de mafamede se salvarya e q asy crya”.

²²⁶ PT/TT/TSO-IL/028/03575.

²²⁷ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 03575, fl. 3. “que lhe vya falar em cousas de mouros com cyde belabes como se dissesse ajudame deus de manha q dizya em arabia ajudame mafamede e cyde belabes q os mouros tem por santo e q por sto lhe parecia má xpaq e elle ouvyo dizer isto por duas vezes em hum dia”.

²²⁸ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 03575, fl. 6. “deus de cyma que era mayoral de todos”.

figuras entre as duas leis, ela não entendia os dogmas cristãos, mas tinha consciência da unicidade divina.

O inquisidor pergunta a quem ela se encomendava antes de se batizar e Ayxa responde que: “se encomendava a Deus e a Mafamede e dizia bizmila e banderula e ley ley la mahome lacerola e fazia a cela e o que mais fazem os mouros e jejuava como moura”.²²⁹ Eis outra evidência de um dos pilares, a prática do jejum dos mouros que ela diz é o jejum no mês do ramadã, o terceiro pilar do Islã.

Entretanto, ao ser questionada se manteve essas práticas, inclusive rezando a Cide Belabes “que os mouros tem por santo” disse que não, depois de batizada nunca mais havia feito essas coisas. De nada adiantou, nesse primeiro momento, a fala do inquisidor de que o tribunal tinha informação que ela havia pedido ajuda como os muçulmanos pedem depois de batizada, em alusão a denúncia, pois ela voltou a negar.

Em outro dia o inquisidor mantém as mesmas perguntas e Ayxa mantém as mesmas respostas. Ambrósio, o inquisidor, abre o jogo sobre a denúncia e pergunta se ambos já conversaram sobre as coisas de mouro e ela se mantém firme e diz que não. Ainda completa dizendo que antes de ser batizada ela se encomendava a Cide, mas que depois de cristã não mais fez isso, inclusive argumentando, buscando convencer o inquisidor, que ela havia se tornado cristã por vontade própria.

Entretanto, seja vencida pelo cansaço ou em coerção, levando em conta o que ela havia alegado até aqui, ela admite que uma vez na frente do acusador, buscando ajudar uma pessoa “disso que não fosse mal por amor de Deus e de Cide Belabes”²³⁰. Mas logo tenta se proteger dizendo que não disse nada mais do que a acusam, e que também não disse isso por crer que Cide Belabes era santo. Nesse momento a provável situação dela piora muito, pois muda completamente o tom e decide se confessar dizendo que:

estava cega até agora e o nosso senhor Jesus Cristo lhe abriu os olhos para que se confesse a ele e confesse suas culpas as quais são que ela depois de ser cristã até hoje que faz essa confissão sempre foi moura em seu coração e lhe pareceu que a lei dos mouros era boa para a salvação e melhor que a dos cristãos crendo que Mafamede era santo e profeta de Deus e que Cide Belabes também era santo jurando por eles e se encomendando a eles como santos e assim jejuou alguns jejuns de mouros posto que poucos por sua idade e vestia algumas vestes e camisas lavadas em sextas-feiras e diziam bismila antes das refeições e bandarula depois das refeições e leyleyla mahome

²²⁹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 03575, fl. 6. “se encomendava a deus ycade e a mafamede e dizya bizmila e banderula e ley ley la mahome lacerola e fazya a cela e o mays q fazem os mouros e jejuava como moura”.

²³⁰ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 03575, fl. 11. “disse que no fosse mal por amor de deus e cyde belabes”.

lacarola e assim se lembra que três vezes comeu cuscuz depois de cristã que se levava algumas pessoas que faziam e davam por morte de alguns defuntos.²³¹

Em suas alegações, conseguimos exemplos de como ela vivenciava a sua fé muçulmana. Crendo em Maomé e em Cide Belabes como santos, fazendo o jejum do ramadã, guardando as sextas e rezando as orações. Entretanto, aqui temos mais um exemplo de uma prática cultural magrebina, comer cuscuz, que é entendida por essas pessoas como prática religiosa, como vimos também em outros processos, mesmo a alimentação não sendo uma prescrição religiosa. É determinante atestar também que ela fez poucos jejuns por causa da idade avançada, o que é indicativo do grau de islamização que ela recebeu em África, pois o jejum de fato é dispensado para grávidas, doentes e idosos, como o caso dela. Seu relato segue:

e ela, confessa, comeu todas estas três vezes encomendando as almas por que lhe davam a Deus e a Mafamede e na sua terra lhe dizem que quando se doa cuscuz pela alma de algum defunto lhe tira a terra da boca e lembrando-lhe sua terra tinha desejo de voltar para lá e todas essas cerimoniais que confessa as fez depois de cristã.²³²

Nesse momento se tem prova da dimensão religiosa da cultura em torno do cuscuz. O recorte de gênero dentro da perspectiva dos mouriscos, apesar de não ser o enfoque da dissertação, apresenta pesquisas cruciais na explicação dos papéis das mulheres nessa sociedade e na sua relação com a realização desta refeição para os mortos. Essa prática denominada *hazima* tinha na figura feminina sua centralidade organizatória.²³³ Vinculado ao papel de cozinheira do cuscuz, temos evidência de sua responsabilidade enquanto mobilizadora do costume local africano, pela perspectiva de uma africana, ao acessarmos essas memórias.

Além de uma evidência que a alimentação do cuscuz é uma prática cultural regional, afinal “na sua terra lhe dizem”, ainda temos uma explicação do porque essa atitude era feita por as pessoas do Magrebe, para “tirar a terra da boca” dos defuntos. Além de que ao se lembrar desse costume teve vontade de retornar para África. As evidências sobre o papel mobilizador

²³¹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 03575, fl. 12v. “estava cega ate agora e o nosso sur jhus xpo lhe abryra os olhos pa se confesse a ele e confesse suas culpas as quaes sa q ela depois de tornada xpaa ate aje q faz essa confissão sempre foy moura em seu coração e lhe pareceu que a ley dos mouros era boa pa a salvação e melhor q a dos xpaos crendo q mafamede era santo e profeta de deus e q cide belabes também era santo jurando por elles e se encomendando a elles como a santos e asy jejuou alguns jejuns de mouros posto q poucos por sua idade e vistia algumas vestes e camisas lavadas em sestas feyras e dizia bismilla antes de comer e bandarula depois de comer e leyleyla mahome lacarola e asy lhe lembra que três vezes comeu cuscus depois de xpaa q lhe levava algumas pessoas q faziam e tava por a morte de alguns defuntos”.

²³² IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 03575, fl. 13. “e ella cofessante o comeo todas estas três vezes emcomendando as almas por que lhe dava a deus e a mafamede e na sua terra lhe dizem que quando se doa cuscus por a alma dalgum defunto lhe tira a terra da boca e lembrando lhe sua terra tinha desejo de se tornar pa laa e todas estas cerymonyas que fez e cofesa as fez despois de xpaa”.

²³³ BARROS, Maria Filomena Lopes de; TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva. Cristãos (ãs)-Novos (as), Mouriscos (as), Judeus e Mouros. Diálogos em trânsito no Portugal Moderno (séculos XVI-XVII). 2013, p. 27.

desse sentimento nas narrativas subalternizadas pelos africanos nos permitem afirmar com tranquilidade sua influência enquanto mobilizadora desta comunidade.

Do processo de Maria Bernardes²³⁴: mourisca, cativa da irmã da comendadeira de Santos, Dona Joana, Maria tinha 50 anos e era natural de Tunes, na região Magrebina e moradora da cidade de Lisboa. Seu processo ocorreu entre os dias 30 de julho de 1556 e 23 de outubro de 1557, no qual encontramos evidências sobre outros pilares do Islã:

naquele tempo ela, confessa, quando comia rezava a oração da bizmila e assim dizia ley ley la mahome lacorola e nas cantigas que cantava nomeava a Mafamede e as mesquitas de sua terra e quando queria se encomendara a Deus e lhe dizia em árabe, senhor lembra de mim, tira-me do cativeiro, dá-me saúde e outras coisas semelhantes a estas e faziam e abaixavam como em sua terra e assim quando morriam algum mourisco ou mourisca se juntavam a todos [...] e faziam sua carpinha ao modo de sua terra e pediam a Mafamede que levasse aquela alma ao paraíso e assim pediam esmolas entre si para cuidar dos pobres os quais pediam pelo amor de Deus e de Mafamede.²³⁵

Sobre os detalhes de como funcionavam essas práticas mouriscas em Portugal, além das orações e profissão de fé que já discutimos, as canções tinham o intuito de nomear Maomé e as Mesquitas de sua terra. Como apresentamos anteriormente, de fato, essas músicas funcionavam como marcador geográfico dos locais sagrados em África. Ela ainda confessa que conversava pessoalmente com Deus em árabe, o que indica o conhecimento de que a linguagem divina era a arábica e deveria ser mantida, pedia por liberdade e saúde, como esperado dadas as condições sociais em que se encontrava. Mantinham os ritos de pedir a Maomé que recebesse as almas dos defuntos e mantinham o *Zakat*, ou a esmola, para ajudar os mais pobres dentro da comunidade.

Para finalizar, como veremos, ela ainda demonstra conhecimento sobre o Ramadã e a Páscoa do Carneiro, mas alega não realizar essas cerimônias muçulmanas, “e não é lembrada que depois de cristã jejuasse ramadã nem fizesse pascoa do carneiro nem outra cerimonia nenhuma que fizesse de mouro”.²³⁶ Essa festa que ela fez referência é a *Eid al-Fitr*, que é a celebração que marca o fim do jejum do ramadã, por isso faz sentido ela citar os dois momentos em sequência. As comemorações do fim do ramadã incluem “banquetes que reúnem familiares

²³⁴ PT/TT/TSO-IL/028/03184.

²³⁵ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 03184, fl. 11-11v. “no qual tempo ella confessante quando comya rezava a oração da bizmila e asy dizia ley ley la mahome lacorola e nas cantigas q catava nomeava mafamede e as mysquitas de sua terra e quato se queria encomendara deus lhe dizia em arabia sur lembra de mim tireme do cativeyro dame saúde e outras cousas semelhantes a estas e faziam e baichavam como em sua terra e asy quando morryao algum mourisco ou mourisca se ajuntava todos no rosy de setubal e faziam sua carpinha ao modo de sua terra e pediao a mafamede q levasse aquella alma ao parayso e asy pediao esmolas entre sy pa casamos de pobres os quaes pediam pa mor de deus e de mafamede”.

²³⁶ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 03184, fl. 15-15v.

e amigos, uma intensa troca de presentes e atividades de entretenimento, tais como concertos musicais e parques de diversão infantis”²³⁷.

2.3 – Disputas teológicas entre mouriscos e católicos

As discordâncias teológicas entre mouriscos e católicos funcionavam como um delimitador claro dentro das terras lusitanas. Como veremos, para esses muçulmanos africanos, algumas das explicações teológicas católicas sobre a trindade, a natureza da divindade e as figuras religiosas em geral podiam não fazer sentido lógico, ou mesmo serem apenas erradas, vista por alguém com a visão de mundo muçulmana. Essas disputas funcionam como mais uma evidência de que a comunidade de muçulmanos africanos fazia parte de uma unidade global, apesar das diferenças locais.

Esses casos proporcionam uma análise dual graças aos confrontamentos capazes de apontar aproximações e afastamentos entre mouriscos e cristãos. Esse problema de identidade, característica do contexto de coexistência das três religiões de Abraão, afetava instantaneamente a vida social das pessoas que viviam sob essa realidade. Essa experiência religiosa que vai se adaptando aos interesses econômicos e políticos formava efetivamente a identidade.²³⁸

Observemos Francisco²³⁹, cujo processo ocorreu entre as datas de 23 de abril de 1553 e 02 de junho de 1554; ele que era cativo do licenciado Bernardim Esteves, tinha 25 anos, era Jalofo, da região da Senegâmbia e morador de Lisboa. Acusado por um Pedro, um negro barbacim, que disse que ao conhecer o Francisco:

o qual é jalofo cuja terra os negros creem na seita de Mafamede e que falando-lhe sobre nossa santa fé católica, como em outras muitas vezes lhe tinha falado e assim declarando que os mandamentos e um Jesus Cristo ser filho de Deus o qual Francisco lhe disse que sobre os mandamentos que sim era os de sua terra porem que Deus não tinha filho e que Jesus Cristo era criado de Mafamede.²⁴⁰

As alegações de Pedro, nos mostram como ele escolhe comunicar as coisas frente ao inquisidor, deixando claro que ele sabia que a terra dos jalofo é terra onde “os negros creem

²³⁷ PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: Religião e Civilização* – Uma abordagem Antropológica. Aparecida (SP): Editora Santuário, 2010, p. 64.

²³⁸ TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva. “Uma ‘estranha tolerância’ da Inquisição portuguesa. Belchior Vaz de Azevedo e o interesse das potências européias por Marrocos (segunda metade do século XVI).” In: *Entre el Islam y Occidente. Los judíos magrebíes en la Edad Moderna*. Casa de Velázquez, nº 83, pp. 101-123.

²³⁹ PT/TT/TSO-IL/028/04031.

²⁴⁰ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 04031, fl. 2. “o qual é jalofo na qual terra os negros crem na cepta de mafamede e q falando lhe a cerqua da nossa sta fee catholyca como outras mtas vezes lhe tinha falado e asy declarando lhe os mandamentos e um jhus x ser filho de deus o qual Francisco lhe q disse q a cerqua dos madamtos q sy era os de sua terra e pore que deus não tinha filho e q jhuus xpo era cryado de mafamede”.

na seita de Mafamede”. Sua fala permite diálogo com o conhecimento de alguns viajantes sobre a dificuldade de se realizar missões na região da Senegâmbia.²⁴¹ Também é capaz de nos aproximar sobre a visão teológica muçulmana presente na fé de Francisco, ele acreditava que Jesus não poderia ser filho de Deus, afinal Deus não tinha filho. E finalmente defende uma hierarquia entre os profetas enviados por Alá, sendo Jesus inferior a Maomé.

Ainda nas alegações de Pedro sobre sua conversa com Francisco, ele diz que havia o informado sobre um herege inglês que havia sido queimado por fazer chacota da lei cristã. Mas Francisco supostamente afirma não ter medo e reafirma outra certeza teológica de sua fé muçulmana que é diferente das certezas teológicas cristãs “não havia mais que um só Deus” em contraste à trindade católica que acredita na manifestação de Deus em três pessoas. Sabemos que essa visão teológica de Francisco é uma das disputas centrais entre mouriscos e católicos, afinal para os muçulmanos a ideia de trindade era uma contradição básica a *Shahada* que afirmava sua unicidade e era o primeiro dos pilares do Islã.²⁴²

Em sua confissão Francisco começa dizendo sobre sua naturalidade, Jalofo de nação, e responde que tem a mãe jalofo e o pai mouro, e todos os três fazem parte da religião muçulmana. E apesar da pouca idade, já haviam “cinco ou seis anos que o cativaram”²⁴³. Ele compartilha sua narrativa sobre o que aconteceu após o processo de escravização, sendo levado ao castelo de Arguim, prática comum de escravizados da Senegâmbia, afinal a feitoria de Arguim foi o “principal entreposto escravista atlântico no século XV e início do século XVI”²⁴⁴, até chegar a Lisboa e ser entregue a quem o mantinha cativo.

Ele também compartilha um diálogo com outros mouriscos, que segundo Francisco:

e que ele indo ao terreiro do paço aonde se juntava com outros mouriscos lhe diziam muitas vezes para que quando o Deus da gente branca e dos cristãos porque a gente branca come pão e faz cruz [...] e assim não há se não um só Deus nos céus e que a lei de Mafamede era boa e que ele por isso que ouvia muitas vezes tomou assim crença na lei de Mafamede e que era boa para salvar sua alma nela.²⁴⁵

²⁴¹ MOTA, Thiago Henrique. Os “Pregadores do Alcorão de Mafoma” e as missões europeias na Senegâmbia: desafios islâmicos ao proselitismo católico, Século XVII. *África [s]-Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África*, v. 4, n. 8, p. 11-31, 2017.

²⁴² COOK, Karoline P. *Forbidden Passages: Muslims and Moriscos in Colonial Spanish America*. University of Pennsylvania Press, 2016, p. 84.

²⁴³ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 04031, fl. 5-5v. “cinco ou seys anos q ho cativarao”.

²⁴⁴ MOTA, Thiago Henrique. Instrução islâmica na Senegâmbia e práticas de muçulmanos africanos em Portugal: uma abordagem atlântica (séculos XVI e XVII). *Estudos Históricos (Rio de Janeiro)*, v. 30, 2017, p. 42.

²⁴⁵ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 04031, fl. 6. “e q elle indo ao [...] onde se ajuntava com outros mouriscos lhe diziam mtas vezes pa q quano o deus da gente branca e dos xpaos pq a gente branca toma pao e faz cruz[...] e asy no há se não hum soo deus nos ceos e q a ley de mafamede era boa e q elle po isto q ouvya mtas vezes tomou asy crença na ley de mafamede e q era boa pa salvar sua alma nela”.

Nesse momento, Francisco demonstra uma forma de se ler a religião cristã naqueles tempos majoritariamente euroasiática, afinal a América havia sido encontrada pelos habitantes da Europa havia poucos anos, que é evidência central do que defendemos. Ele não dizia apenas o Deus dos cristãos como também dizia o “Deus da gente branca”, estabelecendo uma demarcação racial que também agia como agente ativo de sobreposição de hierarquia naquela sociedade.

Posteriormente ele é perguntado se fazia as orações e cerimônias muçulmanas, como o jejum depois que havia se batizado e responde que: “de noite quando acordava dizia bala bolala mafamede resarala que ao dizer Deus é grande e Mafamede seu mensageiro e que esta oração sabia ele na sua terra”²⁴⁶. Esta oração, uma provável regionalização da Shahada, Francisco traz de África e continua a rezá-la. Entretanto, sobre o jejum no mês do ramadã, ele diz que “nunca desde q está em Portugal jejuou ao modo de sua terra”²⁴⁷, em provável impossibilidade devido a sua condição de cativo, o esforço necessário para se realizar o jejum se tornava incompatível com uma jornada de trabalho abusiva e exploratória.

A procura de evitar punições maiores, Francisco pede que o liberem, pois agora ele era cristão e “não mais fala com mouro ou com jalofo”²⁴⁸. Ao ser perguntado sobre quem compartilhava com ele as conversas sobre a religião muçulmana, Francisco alega a existência de um amigo, cujo nome não consegui identificar (Abeci?) que havia fugido a cerca de quatro meses. A fuga se deu com ajuda de Francisco que o explicou sobre as rotas, e que eles conversavam muitas vezes e o amigo lhe disse que “o Deus dos cristãos não era bom se não o deus dos mouros”, o que indica o pensamento de alguns mouriscos dadas as diferenças teológicas de leitura e interpretação dos acontecimentos da tradição abraâmica. Existem também aparentes contradições entre os dogmas católicos e muçulmanos de começar a se referir a duas entidades divinas diferentes. Esse comportamento que é atestado na experiência mourisca espanhola²⁴⁹ aparece agora em mouriscos portugueses. Até o final ele compartilha sobre seu encontro com outros mouriscos.

Em outro dia, depois de perguntado pelo inquisidor se ele se lembrava de mais alguma coisa, Francisco disse que conversou em árabe com um António e esse homem lhe dizia que “o Deus dos cristãos não é bom e que o da sua terra era melhor [...] e que Deus era um só e não

²⁴⁶ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 04031, fl. 6-6v. “denoyte quando acordava dizya bala bolala mafamede resarala q ao dizer deus é grande e mafamede seu mensageiro e que esta oração sabya ele na sua terra”.

²⁴⁷ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 04031, fl. 6-6v.

²⁴⁸ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 04031, fl. 6v.

²⁴⁹ COOK, Karoline P. *Forbidden Passages: Muslims and Moriscos in Colonial Spanish America*. University of Pennsylvania Press, 2016, p. 84.

tinha pai, nem filho e que o Deus de cá dos cristãos que tinha pai, mãe e filho e que Deus não tem pai, nem mãe, nem filho”²⁵⁰. Numa clara divergência teológica entre a crença muçulmana do Deus único e a ideia de trindade cristã, para os mouriscos, Deus não podia ter pai, mãe ou filho. Francisco continua e nos diz sobre as orações que ele rezava ao se deitar, no caso, as orações da *Bismillah* e *La ilah ila Allah wa Muhammad rasul Allah*.

Em outro dia Francisco diz ter se lembrado de mais coisas e alega aos inquisidores que junto de um grupo de outros mouriscos, Hibraim, Bastiam, Gaspar, Domingos, Pedro e também algumas mulheres mouriscas, cujo nome ele não cita, haviam planejado uma tentativa de fuga conjunta para a África. Posteriormente ele diz que também junto de um grupo de mouriscos, eles defendiam a unidade de Deus e a qualidade positiva da religião muçulmana para a salvação de suas almas.

Próximo caso é o de João Drago²⁵¹, cujo processo se deu nos tribunais da inquisição portuguesa entre os dias 18 de outubro de 1555 e 1 de outubro de 1557, quase dois anos depois cativo de um Pedro Alvares Cabral. É bastante improvável que seja o famoso navegador que por muito tempo levou os créditos da suposta descoberta das terras onde hoje fica o país Brasil, uma vez que esse navegador morreu em 1520, trinta e cinco anos antes do caso em questão. Mas é bem provável que seja o seu neto, de mesmo nome, filho de Fernão Alvares Cabral. Voltando a João Drago, ele tinha 55 anos e era natural de Azamor, na região magrebina e morador da cidade de Santarém.

O processo começa com as culpas de João Drago com uma agressividade ao se referir a lei cristã e é forte indicativo de sua pouca satisfação com sua condição. Ao afirmar que a fé cristã não é mais que sua saliva cuspidada ao chão de maneira performática não deixa dúvidas sobre sua visão de mundo. Ainda buscando complementar ele afirma que a fé muçulmana era boa e nenhuma outra mais.

Em outra situação denunciada sobre João Drago ele supostamente havia conversado em árabe com outro mourisco preto, que o acusador não sabia o nome, e alguns dias depois pelas costas xingou o dito Dom Liam e zombou da cerimônia católica de celebração da missa. E o denunciante continua:

e disse mais que outro dia ouvindo ele, declarante, dizer mal de uma pessoa lhe disse, não diga isto tal porque este homem é virtuoso e santo e o dito João Drago o disse que homem vivo não era santo e que foste para a puta que pariu e daí veio a dizer que as

²⁵⁰ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 04031, fl. 8-8v. “o deus dos xpaos não é bom e que o da sua terra era melhor[...]e que deus era um só e não tinha pai nem filho e e q o deus dequa dos xpaos q tinha pay e may e filho e que deus não tem pai nem mae nem filho”.

²⁵¹ PT/TT/TSO-IL/028/09520.

imagens de santo que estavam nas igrejas não se haviam de adorar e que eram como umas bonecas de meninas.²⁵²

Nessa denúncia já podemos nos aproximar de alegações acerca da visão teológica do mourisco João Drago, ele entendia que pessoas vivas não poderiam ser santificadas, e entre xingamentos que o acusador sempre afirma que ele falava, também compartilha da crença que as imagens de santos não tinham valor teológico, pois tinham a mesma relevância que bonecas. Muitos mouriscos tinham problemas com a questão das imagens e alguns inclusive foram acusados de iconoclastia como o caso do processo de Maria Ruiz, apresentado por Karoline Cook, que teria ouvido seus irmãos Diego e Miguel, todos perseguidos pela inquisição na Espanha por ações relacionadas a religião muçulmana, afirmar que os cristãos eram idólatras que adoravam pedaços de madeira.²⁵³

Por fim, João é acusado de se ter mais por mouro que por cristão, e esse adjetivo de intensidade usado na denúncia nos indica a capacidade de trânsito entre as identidades religiosas a depender do contexto em que as pessoas estivessem inseridas. Ele também é denunciado por tratar a pessoa que o mantinha escravizado e outros cristãos de “cães” em clara ofensa pessoal que é resposta esperada dado a situação de submissão forçada em que ele se encontrava religiosa e socialmente. Ele também supostamente não rezava orações de cristão e nem ia à missa.

Posteriormente ele apresenta informações sobre um ano da fome em Azamor. Se ele tem por volta de 54 anos e ele foi cativo aos 26, significa que ele vivia enquanto escravizado por 28 anos. Ele também diz que foi cativo no ano da fome, então se ele afirma isso em 1555 o dito ano da fome em Azamor ocorreu em 1527. O que é uma informação contrastante com o que se tem na historiografia vigente. De fato, ocorreu uma crise de fome no Magrebe em 1521 que foi ampliada pelas investidas militares portuguesas e crises internas dos reinos muçulmanos da região.²⁵⁴

Ele também diz que seu primeiro senhor foi Dom Álvaro de Noronha e que ele o trouxe de Azamor para Portugal. Álvaro é filho de Fernão de Noronha, responsável por nomear o arquipélago da costa nordeste brasileira, o que faz sentido, pois é sabido que Álvaro foi governador de Azamor, terra de João Drago.

²⁵² IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 09520, fl. 4v. “e disse mais q outro dia ouvindo elle declarante dizer mal de hua pessoa lhe disse não diga isto tal porq este he homem virtuoso e santo e o dito joao drago he disse q homem vivo não era santo e q foste a puta q pario e dahy veio a dizer q as imagens de santo que estavao nas igrejas não se avião de adorar e q eram como hua bonecas de meninas”.

²⁵³ COOK, Karoline P. *Forbidden Passages: Muslims and Moriscos in Colonial Spanish America*. University of Pennsylvania Press, 2016, p. 92.

²⁵⁴ RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Niterói: EDUFF. 2021, p.101.

O inquisidor diz para João confessar tudo que ele tenha feito da religião muçulmana depois que foi batizado cristão, e esse detalhe é útil, pois a inquisição não processava pessoas de outra religião, e ele afirma que nada fez e que mesmo quando se lavava não era em referência a prática *wudu*, ou em suas palavras não se lavava com intenção de mouro.

Como vemos, João continua a alegar, em sua defesa, que nada tinha feito da religião muçulmana depois que foi batizado, e que se chamava a outros cristãos de cães era apenas em resposta a xingamento idêntico recebido por sua pessoa.

Ele também faz renúncias relacionadas diretamente aos cinco pilares do Islã, não fazia o *Hajj*, nem a *Salat*, não fazia a *Shahada* e nem tentou fugir. Não fazia a ablução e apenas se lavava para se limpar. Isso pode significar a melhor utilização dos artifícios que ele tinha em sua defesa. Entretanto, ele é admoestado outra vez e seus esforços parecem ser em vão, ele volta às duras condições do cárcere.

Eis que João confessa uma vontade de fugir. Levando o contexto em que a narrativa surge, depois de alguns dias no cárcere, é provável que ela seja dada em situação de coerção. Primeiro pelo tempo em que João demorou para se confessar, seguido pelas tentativas de justificativa prontamente ignoradas pelo inquisidor, mas principalmente pela falta de detalhes sobre a vontade de fugir de João. É provável que ele tenha preferido confessar a culpa e pedir perdão e misericórdia por isso, além de chorar e bater nos peitos, o que ajuda a sustentar a narrativa.

O inquisidor aproveita e amplia suas perguntas sobre as orações e profissão de fé muçulmana. João confirma as orações que rezava e também que fazia a *Shahada*. Aqui é conveniente notarmos que apesar de negar, na intenção de se proteger da acusação, João demonstra um grande conhecimento do significado das orações que ele fazia, demonstrando ser bem instruído na teologia muçulmana. Sabia a importância e o significado da profissão de fé, além de saber também as funções espirituais das orações da *Bismillah* e *Alhamdulillah*, o que serve de evidência central ao êxito da educação islâmica em África. E segue:

perguntado se no tempo que tem dito ou em outros depois de cristão jejuou o jejum do ramadã ou algum outro jejum sem comer todo o dia somente a noite disse que nunca jejuou tal jejum disse que o jejum do ramadã é uma vez no ano ali pelo tempo das vindimas pouco mais ou menos e dura trinta dias contando pelas luas mas que ele nunca jejuou nem fez o calla depois de cristão muito menos fez o lavatório de mouros nem outra cerimonia alguma mais do que tem dito.²⁵⁵

²⁵⁵ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 09520, fl. 10v. “perguntado se no tempo q tem dyto u em outros depois de xpaos jejuou o jejum dos ramedam ou outro algum jejum sem comer todo o dya senão a noyte disse q nunca jejuou tal jejum disse q o jeju do ramadao he hua vez no ano aly por o tempo das vindincas pouco mays ou menos e dura xxx dias cotando pelas luas mas q elle nunca o jejuou nem fez o calla depois de xpao nem menos fez o lavatoryo de mouros ne outra cerymonia algua mays do q tem dyto”.

João continua a demonstrar o conhecimento sobre como se dava outro dos pilares muçulmanos o *Sawn*, ao indicar não apenas a duração do jejum e o horário do dia que se deve praticá-lo, como também a contagem do tempo pelas luas. Ele demonstra seu grau de domínio sobre a prática, é sabido que “o seguimento do calendário lunar é elemento muito significativo da islamização do noroeste africano”²⁵⁶.

O inquisidor, como vimos, não está satisfeito com a confissão de João como ela está, outro indício de coerção para conseguir as respostas que o inquisidor já tinha. Segue querendo saber mais sobre a fuga e João comenta sobre um mourisco. Esse mourisco, conhecido pelo João pelo nome arábico de Acem, entendia das dificuldades de se fugir durante o inverno. É pertinente lembrar que por se tratar da região norte do globo os invernos tendem a ser bastante úmidos, logo com muitas tempestades, o que poderia ser o principal obstáculo para a fuga em alto mar em condições precárias e improvisadas que esses mouriscos cativos empenharam.

Nesse momento, João entrega para o inquisidor, Ambrósio, exatamente o que ele queria ouvir, a confirmação de todas as acusações feitas ao mourisco no tribunal da Inquisição. Admite ter liberdade de viver com seu coração de mouro na estrebaria do Dom Liam criticando imagens de santos e enaltecendo a fé muçulmana sobre a católica. Vemos o funcionamento do discurso, o inquisidor promete que a confissão faria bem para sua alma e que ele receberia misericórdia, João, por sua vez, confessa, mas afirma ser mouro em seu coração durante o ocorrido, tentando apelar para os mecanismos de defesa possíveis e promete nunca mais errar, não se apartar da fé ou tentar fugir. Para finalizar João admite que fazia as coisas de cristão por aparência, afinal sua crença era a de que não hóstia não estava Deus e que aquilo era só pão:

se confessava por comprimento e por não terem por mouro e que não confessava a seus confessores a crença que tinha em Mafamede e que também recebia o santíssimo sacramento por comprimento, porém não cria que na hóstia estava Deus e que não estava ali mais do que pão.²⁵⁷

Voltamos ao caso de Maria Bernardes²⁵⁸. Em suas culpas, Maria é acusada por uma Catarina Affonso de afirmar o desejo de fugir de Portugal. As acusações continuam e agora os inquisidores chamam uma mourisca de nome Antonia, que por ocasião do costume de se comer cuscuz em honra a alma dos mortos acabou encontrando com Maria nesse jantar. Mesmo não sendo especificamente sobre a Maria, essa acusação nos dá mais indicativos sobre os costumes

²⁵⁶ MOTA, Thiago Henrique. *Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia: história e representações do Islã na África* (c. 1570-1625). Curitiba: Editora Prismas, 2016, p. 305.

²⁵⁷ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 09520, fl. 15v-16. “se cofesava por comprimento e pollo não terem por mouro e q não confessava a seus confessores a crença q tynha em mafamede e q também recebya o santíssimo sacramento por comprimento porem q não crya q na hóstia estava deus e q não estava aly a mays q pao”.

²⁵⁸ PT/TT/TSO-IL/028/03184.

ritualísticos da comunidade, rezar a Maomé e a outros santos, com especial atenção ao uso do plural pela acusadora, do Magrebe. Manter as palmas das mãos abertas e viradas para o rosto era também parte do costume ritualístico das orações coletivas da comunidade mourisca portuguesa.

Aqui temos dentro do processo de Maria, parte do processo de outra mourisca chamada Lianor de Mello, que durante sua confissão havia tocado no nome de Maria ao alegar a presença dela em uma refeição. É oportuno pensarmos o que Lianor nos apresenta ao realizar uma festa no mesmo dia da festa cristã de São João.

Segundo as alegações de Lianor, a responsável pelas orações, sermões e explicações teológicas e de comportamento durante o processo de execução pública do rito era conhecida pela Lianor pelo seu nome arábico, Maçouda. Essa parte é evidência central para fortalecer o argumento de como o nome de fato representava para a comunidade um indicativo da manutenção da identidade religiosa dos mouriscos e de que a alimentação era indicativo regional.

Portanto, no processo dessa mourisca chamada Briolania de Mendonça, Maria é acusada de zombar da fé cristã supostamente praticada por Briolania, além de afirmar a superioridade da religião muçulmana e afirmar a *Shahada* ao dizer a sentença *La ilah ila Allah wa Muhammad rasul Allah*.

Finalmente chegamos às perguntas para Maria, as quais inicialmente seguem o padrão das perguntas dos processos portugueses daquelas décadas como nome próprio, idade e nome do marido. Mais para frente ela dá algumas outras respostas sobre sua situação de cativa e mourisca.

Portanto, segundo as alegações de Maria, ela decidiu se converter ao cristianismo por ter um encontro de caráter milagroso com um frade, que ao encontrá-la enferma, a tocou e disse que ela se levantasse. O que parece ser uma narrativa construída com o objetivo de se defender, afinal mesmo que isso tenha de fato acontecido, o que não vem a questão, mesmo pela falta de evidências além de seu relato, justificar essa situação como o motivo de sua conversão era uma forma de ser bem vista pelos inquisidores, pois nela está implícita a ideia de superioridade do cristianismo.

Parte do diálogo nos apresenta uma evidência da lógica existente acerca dos questionamentos que os muçulmanos passaram sobre sua conversão. Ao mesmo tempo que batizar-se traria para ela a vantagem de poder se alforriar, se manter enquanto mouro permitirá que eles fossem resgatados do cativeiro. As afirmações de Maria são ambíguas, pois ela alega ser convencida que de fato a religião muçulmana era superior e continua:

ao sentir com eles e crer que a lei dos mouros era melhor que a dos cristãos e desejar voltar para sua terra para lá ser moura, essa crença a acompanhou até agora porto que neste tempo entrando nas igrejas e ouvindo coisas boas lhe vinha vontade de ser cristã e chorava quando via chorar outras mulheres na igreja vendo nosso senhor crucificado, porem ao voltar a se juntar com mouriscos e mouriscas e praticarem da lei dos mouros e cantar cantigas de mouros ela voltava a pensar que a lei de Mafamede era boa.²⁵⁹

Portanto percebemos como se dava essa fluidez das identidades religiosas no contexto de Portugal no século XVI. Assim como as disputas argumentativas aconteciam como apresentamos, se davam também essas situações de duplo pertencimento já que a realidade social era complexa.

Agora trataremos do caso de João Garcia²⁶⁰, cujo processo ocorreu entre os dias 06 de agosto de 1556 e 16 de outubro de 1557. Ele que era mourisco cativo da mulher de Lopo Garcia e tinha 35 anos. Morador da cidade de Lisboa, em suas culpas é acusado pela Maria Bernardes, que como tratamos acima, acusa o João, entre outros, de dizer que a lei dos mouros era melhor e que ao se manter moura ela seria resgatada e voltaria para a sua terra, além das práticas cerimoniais de cantar canções de mouro e a prática cultural da região magrebina de preparar um cuscuz em honra a alma de um muçulmano recém falecido.

Em suas perguntas, João ao afirmar suas informações pessoais, como nome, tempo que vive em Portugal e tempo de batismo, como de praxe, compartilha também uma informação sobre sua trajetória, de que “havia dez anos que ele fugiu daqui para Castela e andou em Valência e em Barcelona e por Castela cinco ou seis anos e veio ao Porto e aí se casou com uma mourisca que se chama Antónia Fernandes cativa de Brites”²⁶¹.

Sobre o conhecimento da doutrina cristã, apesar de afirmar ter sido instruído “não sou se benzer, nem disse o pai nosso todo, errou a ave maria e não soube do credo mais do que o começo”.²⁶² Posteriormente ele confessa que em um encontro com uns mouriscos chamados João Nunes, Pedro de Meneses e João de Sousa, eles conversaram sobre as andanças que ele, João Garcia, tinha feito em muitas terras, e foi perguntado pelos outros se ele queria os levar

²⁵⁹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 03184, fl. 11. “ao sentir com eles e crer q a ley dos mouros era boa e melhor q a dos xpaos e a deseiar de se tornar pa sua terra pa la ser moura a qual crença lhe durou ate agora posto q neste tempo entrando nas igrejas e ouvindo cousas boas lhe vinha votade de ser xpaa e chorava quando via chorar as outras mulheres na igreja vendo nosso sur cruxificado e pore como se tornava a juntar com mouriscos e mouriscas e praticavam da ley dos mouros e catavam cantigas de mouros lhe tornava a parecer bem a ley de mafamede”.

²⁶⁰ PT/TT/TSO-IL/028/01588.

²⁶¹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01588, fl. 4v. “avera dez anos que elle fugio daqui pa castella e andou em valenca e em barcellona e pos castella cynquo ou seys anos e se veyo ao porto e ahy se casou com hua mourisca q se chama antonia frz cativa de britiz” também disse que no tempo que esteve em porto disse que não era cativo e trabalhou “mays de hum ano em o officio dalfayate”.

²⁶² IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01588, fl. 5. “não se soube bemzer nem disse todo o pater nosso e errou a ave ma e não soube do credo mays q creio em ds padre todo poderoso”.

para uma terra que “fosse boa e ele disse que sabia de uma terra em Catalunha onde viviam muitos amouriscados e eram ricos e o quiseram lá casar a ele por ser alfaiate de que eles careciam”.²⁶³ Ele afirma que queria voltar, mas não sabia se lá seriam cristãos ou mouros. Quando perguntado se ele queria viver como mouro, disse que não. Em sua confissão ele diz que:

Passo de dois anos pouco que ele, confesso, estando nesta cidade conversou com um João Nunes mourisco forro [...] e com outro que chama João de Souza também forro [...] e com Pedro de Meneses mourisco forro [...] e com António da Gana mourisco forro [...] e que conversou com eles onde os ditos mouriscos comiam, bebiam e cantavam o dito João Meneses e os outros tais muitas cantigas que louvavam a Mafamede e diziam que era santo e profeta de Deus.²⁶⁴

Como veremos a prática de cantar e louvar a Maomé nesse caso estava diretamente contrastada com as crenças católicas:

e ele, confesso, porque via ao ditos mouriscos lhe pareceu que a lei dos mouros era boa e que Mafamede era santo e profeta de Deus e se encomendara a ele por muitas vezes e dizia lea mahomete laçarola e com estas palavras se encomendara a Mafamede e a Deus e rogava a Deus que o fizesse forro para que o pudesse servir e que isso durou dois meses ou mais que foi o tempo que andou com eles e que até agora não confessou isso aos seus confessores e que no dito tempo que andou errado ele não cria no nosso senhor Jesus Cristo nem em sua fé.²⁶⁵

Portanto, temos mais uma prova da troca de identidade religiosa a depender do contexto social, quando ele alega que retornou a religião muçulmana por ver os outros mouriscos fazendo as cerimônias. Ele afirma ter rezado a profissão de fé e segundo seus relatos suas orações pediam por alforria para que ele pudesse servir a Deus. De fato, a condição de cativo agia como limitador da realização de todos os pilares do Islã, alguns de maneira mais enfática que outros, mas as condições inegavelmente não eram as ideais:

e voltou a dizer que desde o dito tempo que conversou com os ditos mouriscos até agora sempre andou errado na fé do nosso senhor Jesus Cristo e creu que a lei dos mouros era melhor que a dos cristãos e quando ia a igreja tomava o santo sacramento

²⁶³ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01588, fl. 5v-6. “fosse boa e elle disse que sabya de uma terra em catalunha donde viviam muitos amouriscados e eram rycos e o quiseram laa casar a elle por ser alfayate de que eles careciam”.

²⁶⁴ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01588, fl. 8. “passo de dous anos pouco q ele cofesante estando neste cydade tynha coversacao com hum joam nunes mourisco forro[...]e com outro que chama joam de Sousa também forro[...] e com Pedro de meneses mourisco forro [...] e com anto da gana mourisco forro[...] o qual conversação teve com elles (fl 8v) onde os ditos mouriscos comyao e bebiam e cantava o dito joam meneses e os outros taes mtas cantigas e q louvavam a mafamede e diziam q era santo e profeta de deus”.

²⁶⁵ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01588, fl. 8. “e elle cofesante porq via aos ditos mouriscos lhe veyo aparecer q a ley dos mouros era boa e q mafamede era santo e profeta de deus e se encomendara a elle por mtas vezes e dizia lea mahomete laçarola e com estas palavras se encomendara a mafamede e a deus e rogava a deus q o fizesse forro pa q o pudesse servir e q lhe durou isto dois meses ou mays q foy o tempo q andou com elles e q ate agora não confessou isso aos seus confessores e q no dito tempo q andou erado elle não crya em nosso sur jhus xpo nem na sua fee”.

no tempo que andou errado não cria que ali estava Deus e homem e o messias e tudo que fazia de cristão era por cumprimento.²⁶⁶

Mais uma das contradições entre mouriscos e católicos é evidenciada na documentação. João não acreditava que a hóstia era Deus, como prega a teologia católica. O inquisidor então pergunta se ele fez alguma outra cerimônia muçulmana como o jejum no mês do ramadã, guardar as sextas feiras, fazer a *salat*, se lavar aos “modos dos mouros”, a “paschoa do carneyro” ou alguma oração muçulmana, ele prontamente responde que não fez nada disso. E também não se lembra de mais ninguém que cometeu os mesmos “erros”. O inquisidor afirma não acreditar na confissão, pois “lhe parecia que muito mais tempo andou ele João Garcia errado do que confessa por que não acredita que ele tomou a fé dos mouros só por ouvir algumas cantigas deles”²⁶⁷. Demonstrando dificuldade de compreensão da fluidez a respeito da identidade religiosa das pessoas naquela sociedade.

E finalmente temos o último caso a ser analisado nessa dissertação que é o de Simão Lopes.²⁶⁸ Morador da cidade de Lisboa, natural de Fez, no norte da África, Simão tinha 30 anos. Seu processo ocorreu entre os dias 28 de novembro de 1561 e 04 de dezembro de 1562. Em suas culpas ele é acusado por um Hieronimo Fernandes que supostamente havia o chamado para ir para terra de mouro para lá viverem como mouros. Em sua confissão, ele responde às perguntas iniciais e diz ter sido batizado cristão na igreja de São Nicolau em Lisboa. Logo em seguida ele confessa que:

é verdade que ele depois de cristão batizado por tempo de quinze ou vinte dias muitas vezes por esquecimento dizia ao se levantar da cama bismila e assim quando comia e ao terminar dizia halandrula e depois que se lembrava que era cristão rezava e pedia perdão a nosso senhor por que sua intenção não era dizer as ditas palavras, mas elas iam a boca e ele por costume que tinha de quando era mouro dizia.²⁶⁹

O que pode ser uma tentativa de aliviar sua pena, mas ao mesmo é um indicativo de confusão entre as identidades religiosas. Em outro dos encontros inquisitoriais ele é perguntado sobre possíveis outras cerimônias que ele realizava e admite rezar as orações da *Bismillah*, *Alhamdulillah* e ter professado a fé muçulmana ao falar *La ilah ila Allah wa Muhammad rasul*

²⁶⁶ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01588, fl. 8v-9. “e tornou a dizer q deso dito tempo q conversou os ditos mouriscos ate agora sempre andou erado na fe do nosso sur jhus xpo e creio q a ley dos mouros era melhor q a dos xpaios e quando hia a igreja e tomava o santo sacramento no tempo q andou erado não crya q aly estava deus e homem e omissias e tudo q fazia de xpao era por cumprimento e pello torempor xpao”.

²⁶⁷ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 01588, fl. 9. “lhe parecy a q mto mays tempo andou elle joao Garcia errado do que confessa por q não he de crer q elle tomasse a fee dos mouros so por ouvir cantar alguas cantigas deles”.

²⁶⁸ PT/TT/TSO-IL/028/12057

²⁶⁹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 12057, fl. 5v. “he verdade q elle depois de xpao baptizado por tempo de quinze ou vinte dias mta vez por esquecimento dizia em se alevando da cama bismila e asy quando comya e acabo de comer dizia halandrula e depois q lhe alembrava q era xpao ele rezava e pedia pdao a nosso sor por q sua juncao na era dizer as dictas palavras mas se lhe hia boca a elle por costume e q o tinha de quando era mouro”.

Allah. Finalmente ele confessa, provavelmente sob situação de coerção dado que ele já estava implorando momentos antes que não tinha mais nada para dizer e que se soubesse de algum mouro tentando fugir ele denunciaria na hora, que praticou na ida para terra de mouro com Martinho Carvalho mourisco forro, indicando um método muito comum da prática inquisitorial de pegar acusações para outros encarcerados com pessoas já bem afetadas com as condições inóspitas.

As disputas teológicas, portanto, ajudam na afirmação sobre os graus de islamização presentes na comunidade mourisca, além de oferecer evidências sobre como se dava o ponto de vista africano dentro das lógicas inquisitoriais europeias. Demonstrar essa lógica é central pois avança nas discussões historiográficas sobre o Islã em África nas duas frentes em paralelo. Como percebemos as principais discussões se davam acerca da trindade da ideia de Deus, na santidade das pessoas e suas imagens e no sacramento da hóstia enquanto retorno da figura divina a terra durante as cerimônias cristãs.

Portanto, demonstramos ritual e teologicamente como se dava o funcionamento das relações locais e globais dentro da comunidade mourisca africana em Portugal acerca do Islã no século XVI. Adaptações regionais, como no caso da figura de santos, não apartavam as pessoas da *Umma*. O Islã praticado em África, tanto no Magrebe como na Senegâmbia, tinha características de todos os cinco pilares que sustentam a fé muçulmana e em alguns casos eles eram mantidos mesmo em condições inóspitas pela comunidade mourisca cativa em Portugal. As rearticulações forçadas pelo contexto foram maiores nos pilares de caráter público, como esperado.

PARTE II

CAPÍTULO 3 – A HISTÓRIA PÚBLICA DIGITAL: PODCAST MUÇULMANOS

O historiador Bruno Leal (2017) em seu blog apresenta de maneira clara o conceito de História Pública. O que chamamos de história pública pode ser entendido a partir da trindade das instituições de ensino superior. Ensino, pesquisa e extensão são as três principais funções de como entendemos as universidades nos dias atuais. Em resumo, o ensino fica responsável por formar profissionais críticos e responsáveis para o mercado de trabalho. A pesquisa é a efetivação da prática científica contemporânea. E a extensão é o retorno social do investimento público ao qual estamos submetidos. Logo, a história pública é a democratização do

conhecimento histórico e sua saída do ambiente acadêmico para a população, é a saída da “torre de marfim”.²⁷⁰

O conhecimento histórico é central no desenvolvimento de qualquer sociedade com ambições civilizatórias, pois permite a reflexão e análise crítica sobre os movimentos sócio-históricos e a percepção das pessoas, principalmente as “de baixo”, como agentes efetivos do movimento histórico. E por isso o campo histórico de alto grau de complexidade deve ser presente em todos os aspectos da sociedade, para além de um conteúdo estático e muitas vezes entendido como sem importância na escola.

A história pública, portanto, pode ser entendida como a efetivação do ofício do historiador, com sua leitura de mundo e método específico, para fora do ambiente acadêmico, ocupando diversas posições de discussão e construção política na sociedade. Seja nos serviços do Estado ou privado, a efetivação do campo do que chamamos de história pública se dá ao enfrentarmos problemas na constituição desses outros campos com o apoio intelectual do profissional da história e sua experiência em resolver problemas do seu objeto de estudo.

O surgimento dessas discussões se dá para resolver o problema capitalista do acúmulo de mão de obra formada em história nos países do centro do capitalismo, mas efetivamente se tornou central nas discussões contemporâneas sobre o papel do patrimônio histórico e dos povos originários. Com isso, uma série de obras e disciplinas foram surgindo nas Universidades para o crescimento e consolidação do campo.

No Brasil em particular, o campo da história pública se constitui com marcas específicas da sociedade brasileira. Dando enfoque e centralidade para a interdisciplinaridade, a sua principal virtude se dá ao não se fechar num corporativismo de historiadores públicos. Ao congrega, ampliando a riqueza que a possibilidade do uso do conhecimento histórico permite, não se limita outra vez, tendo como única mudança a saída da academia (SANTHIAGO, 2016)²⁷¹.

Principalmente se nos cercamos da noção de público enquanto distribuição, isso nos obriga a não tratar os termos da história pública enquanto o “salvador das consciências do povo ignorante”. Pensar assim é ignorar justamente a riqueza histórica da população enquanto

²⁷⁰ CARVALHO, Bruno Leal Pastor de. História Pública: uma breve bibliografia comentada. (Bibliografia Comentada). In: Café História – história feita com cliques. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/historia-publica-biblio/>. Publicado em: 6 nov. 2017. Acesso: 28/12/2022.

²⁷¹ SANTHIAGO, Ricardo. Duas palavras, muitos significados: alguns comentários sobre a história pública no Brasil. *História pública no Brasil: sentidos e itinerários*. São Paulo: Letra e Voz, p. 23-36, 2016.

executor do movimento histórico. Superando relativismos e juízos de valor e focando nos processos históricos (SCHITTINO, 2016)²⁷².

Portanto, não perder de mente o enfoque humano na história é crucial no trabalho do historiador, e continua sendo quando esse ofício sai da academia. O público com quem nos intencionamos compartilhar a história, pensa, fala e age historicamente. E ajudar nessa percepção construindo narrativas racionais que organizam fontes sobre o passado é a melhor forma de aproximar o fazer científico da sociedade (ALBIERE, 2011)²⁷³.

Entretanto, mais do que apenas fazer do produto do mestrado um exercício de história pública, fizemos uma história pública digital. Uma vez que nosso podcast está disponível gratuitamente em plataformas de áudio e recortado em mídias de consumo instantâneo. Nosso desafio, apesar de aparentemente ambíguo, era complementar: produzir conteúdo denso em história do Islã e da África em contextos mais longos e ao mesmo tempo transformar isso em verbetes, de poucos segundos, para informar pessoas que não conheciam o produto.

A história digital que surge com o ensino de história através de documentos disponibilizados online, se transforma, com a democratização do acesso, em um campo de possibilidades de apoio à história pública (LUCCHESI; CARVALHO, 2016)²⁷⁴. Com o crescimento das mídias sociais o alcance das discussões históricas pode se ampliar também. O que antes estava limitado a um *blog*, que precisava de uma pesquisa específica para ser encontrado, hoje está nas chamadas redes de informação rápida, como *shorts*, *reels*, *tiktok* e *kawaii*. A principal vantagem dessas redes é que o conteúdo pode ser distribuído mesmo sem a pessoa diretamente procurar por ele. Despertando interesses, ampliando discussões e compartilhando com o público.

3.1 O podcast

O produto construído ao fim da pesquisa, foi a elaboração de um trabalho de divulgação da história do Islã a partir da construção de um material paradidático em formato de *podcast*²⁷⁵. Isso se deu pois essa é uma forma de comunicar a pesquisa com o público acadêmico e não

²⁷² SCHITTINO, Renata. O conceito de público e o compartilhamento da história. *História pública no Brasil: sentidos e itinerários*. São Paulo: Letra e Voz, p. 37-46, 2016.

²⁷³ ALBIERI, Sara. História pública e consciência histórica. ALMEIDA, Juniele Rabêlo de & ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira. *Introdução à História Pública*. São Paulo: Letra e Voz, 2011.

²⁷⁴ LUCCHESI, Anita; CARVALHO, Bruno Leal Pastor de. História digital: Reflexões, experiências e perspectivas. *História pública no Brasil: sentidos e itinerários*. São Paulo: Letra e Voz, p. 149-63, 2016.

²⁷⁵ SOUZA, Raone Ferreira de. O podcast no Ensino de História e as demandas do tempo presente: que possibilidades? *Transversos: Revista de História*, n. 11, p. 42-62, 2017.

acadêmico, atende os moldes de comunicação contemporâneos de nossa sociedade e ainda permite com que as discussões ocorram com o nível de profundidade pretendido.

Ao longo dos seus episódios, o *podcast* denominado “MuçulManos”²⁷⁶ apresentou as questões da investigação como as memórias dos processados e suas histórias de vida, lembranças sobre o Magrebe e a Senegâmbia. Também discutiu temáticas contemporâneas como a islamofobia existente no mundo ocidental e sobre a cidadania global no século XXI. Conversamos com pessoas de diversas áreas e locais do mundo para contribuir com as conversas propostas. O *podcast* conta com 4 episódios publicados.

O ensino de história através de *podcast* já não é uma novidade há pelo menos uma década. Com o surgimento dos primeiros *podcasts* amadores no Brasil datando de 2006, sua popularização se deu com o advento da internet de qualidade no país durante os anos de 2010. Uma segunda alavanca na fidelização do público ouvinte de *podcast* se deu em 2020 com a pandemia de Covid-19 e o *lockdown*. Alguns autores já trabalham com a teorização desse movimento dando o nome de nova história pública ou história pública digital.²⁷⁷

Em um contexto como o do Brasil em que a internet já está quase em todos os lares do país, essa ferramenta mostra-se relevante. Dados da pesquisa nacional por amostra de domicílio mostram que 90% dos lares têm acesso à internet. A latência, entretanto, ainda tem muito a melhorar, como aponta a pesquisa da Selectra indicando para a menor latência da América Latina. O conteúdo em áudio tem como vantagem o menor consumo de dados de internet. E outra vantagem é a possibilidade de consumir esse conteúdo em contextos de espera, como transporte público ou filas de atendimento.²⁷⁸

Os *podcasts* na categoria “História” existentes, normalmente feitos por comunicadores, raramente tratam da temática do Islã, atentando-se normalmente aos grandes homens e grandes acontecimentos. Portanto, conhecimentos relacionados ao Islã, a África e ao Oriente em geral tem uma demanda de ouvintes que ainda não foi atendida. Perceber isso me motivou a desenvolver o *podcast* e apesar disso os números alcançados me surpreenderam positivamente.

Episódio 1 – Pra quem não me conhece meu nome é Lucas, e pra quem me conhece?

²⁷⁶ Disponível em: <https://spotifyanchor-web.app.link/e/xiU8HqGYNvb>

²⁷⁷ ASSIS, Pablo. O Feed e a fidelização do ouvinte. In: LUCIO, Luís. Reflexões sobre *podcast*. Marsupial Editora, 2014; GALLINI, Stefania; NOIRET, Serge. La historia digital en la era del Web 2.0: introducción al Dossier Historia Digital. História crítica, n. 43, p. 16-37, 2011. ; LUCCHESI, A. história e historiografia digital: diálogos possíveis em uma nova esfera pública. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA: CONHECIMENTO HISTÓRICO E DIÁLOGO SOCIAL, XXVII, 2013, Natal. Anais eletrônicos. Natal: ANPUH, 2013. ; NOIRET, Serge. História pública digital. Liinc em Revista, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 28- 51, maio 2015.

²⁷⁸ PNAD. 2021. Acesso em: 28/12/2022

O objetivo do primeiro episódio era me apresentar para o público, sendo assim, falo sobre quem eu sou, sobre minha formação, sobre o projeto de pesquisa que desenvolvo e como ele se relaciona com o *podcast*.

Se apresentar, nesse caso, vai além de dizer o nome. Afinal, no contexto científico, é proveitoso deixar claro qual o ponto de vista que estará sendo tratado nas discussões e quem é a pessoa que está comunicando. Vamos tratar de temáticas principalmente relacionadas ao Islã e a África, mas é indispensável esclarecer que eu não sou muçulmano, nem africano. Entretanto, trata-se do ponto de vista de um historiador brasileiro sobre o tema, centralizando a história “vista de baixo” é igualmente válido. Deixar isso colocado para o público é central.

Compartilhar a minha trajetória de vida e meus gostos pessoais foi a primeira parte do episódio. Essa construção narrativa ajuda a explicar porque ao precisar fazer um produto para o mestrado a minha escolha tenha sido um *podcast*. A partir disso, explicar a temática do projeto de pesquisa registrado no programa com mais detalhes para apresentar ao público como vai funcionar o podcast.

Em resumo, minha trajetória de vida, até o ingresso no curso de graduação em história, foi marcada pela confiança de que a prática do estudo era a única forma de conseguir superar as condições sociais, ao meu ver, insatisfatórias que foram impostas a mim e à minha família pela sociedade. Essa crença que foi incutida em mim pelos meus pais, é o que me trouxe até aqui, e hoje vejo que mais do que conseguir viver com dignidade social, a vida de pesquisador acadêmico, que é a melhor interpretação possível do conselho que recebi e dos objetivos que almejo, é uma possibilidade de alcançar a cidadania de forma completa, mental, crítica e reflexiva.

Esse momento de discussão sobre o papel da universidade na minha vida foi muito interessante, pois a convidada do episódio deu um *feedback* parecido no momento. Ela também foi ensinada que deveria estudar para “mudar de vida”. A realidade de pobreza que assola tanto a minha família, quanto a dela, é a realidade de outras inúmeras famílias cujos filhos conseguiram ingressar no curso superior depois das políticas de democratização do acesso na primeira década deste século. Para o nosso ouvinte é essencial saber que ele está ouvindo de alguém da mesma classe social que ele, afinal a figura do intelectual normalmente era outra, o que implicava em outra linguagem e outros modos em geral.

Além disso, cito também o caráter coletivo das conquistas que alcançamos. O avô do meu pai, gostaria de enfatizar aqui que estamos falando de uma distância de quatro gerações, viveu como uma pessoa escravizada por algumas décadas. Não consigo informar qual o número

exato afinal tudo que sei sobre ele veio de relatos orais de meus familiares. Apesar de beneficiário do movimento abolicionista que culmina com a lei áurea, ele foi uma das inúmeras pessoas que nos melhores discursos sempre dizemos que “apesar de livres foram largados pelo Estado”.

No caso dele, a melhor hipótese levantada pelos meus familiares é de que a violência escravista o tornou também muito violento, descontando, dentro da cadeia de poder, em seus filhos. Meu avô, ainda muito pobre, manteve esses traços de violência, mas principalmente direcionada a proteção das posses que ele havia conquistado com seu trabalho. Meu pai, assim como o pai e o avô dele, não teve a oportunidade de estudar numa universidade, mas em algum momento de sua história de vida, ele entendeu o valor disso e passou para seus filhos. Infelizmente, quando eu tinha 10 anos ele faleceu e não tive a oportunidade de perguntá-lo sobre os motivos. Mas hoje, ao olhar em perspectiva, consigo realizar a leitura interpretativa de que cada um deles avançou até os limites que a estrutura permitia.

Por isso a importância das políticas públicas. Como realizei meu ensino médio em uma escola pública estadual, eu sabia que precisaria de uma formação complementar para prestar o Enem em 2014. Minha mãe não tinha dinheiro para me colocar em um curso particular pré-vestibular, mas eu fiz uma prova e consegui bolsa para estudar lá. Paralelo a isso, eu fui também menor aprendiz de uma empresa na área da soldagem, onde recebia meio salário mínimo e complementava o pagamento dos meus estudos. Sempre me interessei muito por história e o professor desse curso pré-vestibular foi a motivação que me faltava para me decidir a cursar a graduação.

Em 2015, ingresso na Universidade Federal de Viçosa como cotista negro. Logo no começo me decepção pois, apesar da lei 10.639 de 2003 que obriga o ensino de história da África e cultura afro-brasileira, a universidade em que me formei, só abriu uma cadeira para essas matérias em 2019. Por esse motivo, em 2017, um grupo de amigos do curso e eu decidimos realizar uma semana acadêmica com a temática de história da África para tentar conter um pouco essa lacuna em nossa formação e transformar nossa decepção em enfrentamento. A semana intitulada “Africanidades: Travessias no Tempo” despertou em mim o interesse em fazer pesquisa sobre África.

Compartilhar isso é imprescindível para entender como surge e se aprofunda o meu interesse pelo tema em questão tanto do mestrado, quanto do produto. Como digo no episódio, sempre fui muito curioso e a história da África era o ponto em que menos tive acesso a formação tanto na educação básica quanto no nível superior até finalmente serem ofertadas as disciplinas, já cursando o bacharelado.

Em 2020, também através da política de cotas, me torno a primeira pessoa da minha família a ser aprovado no mestrado que começo a cursar em 2021. Acredito ser fundamental deixar isso esclarecido, em especial, esse ano que a lei de cotas completa 10 anos e passa pela primeira revisão. Portanto, estudar o Islã em África a partir das vozes subalternizadas de pessoas escravizadas é como eu escolhi significar minha trajetória, mantendo seriedade acadêmica, mas também gosto pelo tema.

Gravar esse episódio foi muito bom e divertido, mas logo eu percebi que editar era mais trabalhoso do que esperado. Não daria conta de dedicar a edição de todos os episódios que eu tinha gravado. Três dos episódios com convidados e três sobre verbetes foram gravados, mas não foram para o ar ainda. Afinal todos os episódios foram gravados anteriormente e depois editados e publicados de acordo com o planejamento. No fim finalizamos a temporada/produto com 4 episódios e mais de 100 minutos de conteúdo em áudio no total.

Episódio 2 - Não! A África não é um país. Mas de qual África estamos falando?

O objetivo do segundo episódio era apresentar os conceitos de Senegâmbia, Magrebe e Islã Negro. Afinal, como professor da educação básica e comunicador científico, eu logo percebo que o tema que mais gera confusão na mente das pessoas é sobre a classificação geográfica da África. Apesar de parecer tema batido para nós pesquisadores da área, mesmo pessoas com formação superior já falaram comigo sobre África como se fosse um país.

Então colocar esse título é central na reafirmação que existem muitas “Áfricas” dentro daquele continente independente da ótica que você queira observar. Como a minha dissertação pretende, entre outras coisas comparar as regiões da Senegâmbia e do Magrebe, são esses os dois conceitos que apresento no episódio. Esse é o episódio que funciona como se fosse um dicionário de conceitos ou de verbetes. Como disse, a intenção era fazer um mix entre um episódio conversando com um convidado e um apresentando algum tema.

Para o conceito de Senegâmbia utilizei a definição dada por Boubacar Barry de uma zona de compartilhamento de caracteres sociais relacionados ao Islã entre os rios Senegal e Kolonté. Apresentando os países Senegal, Gâmbia, Guiné-Bissau e Guiné-Conacri no mapa da África. Para o conceito de Magrebe, a explicação passa pela linguagem árabe que nomeia aquela região como sendo o “ocidente” em relação ao Oriente Médio.

Finalmente, na ideia de Islã Negro, apresento um resumo das discussões de Triaud sobre como se deu a construção ideológica dessa ideia de um Islã marcado por características específicas que supostamente o degradaria nas regiões ao sul do deserto do Saara.

Episódio 3 - Conversando com Rahma

O objetivo do terceiro episódio é conversar com Rahma Maccarone, pesquisadora de doutorado em estudos culturais com enfoque em Islã na Georgetown University. Sua pesquisa é focada na construção de narrativas de muçulmanos escravizados nas Américas. Com enfoque em questões de raça e identidade que cercam as narrativas de muçulmanos escravizados nas américas do norte, sul e do caribe. Ampliando as explicações sobre a visão histórica da percepção desses escravizados sobre sua condição social de cativo e o papel da ancestralidade africana na construção dessa percepção. Além de compartilhar sua trajetória de vida e pesquisadora.

Episódio 4 - Como é o Alcorão?

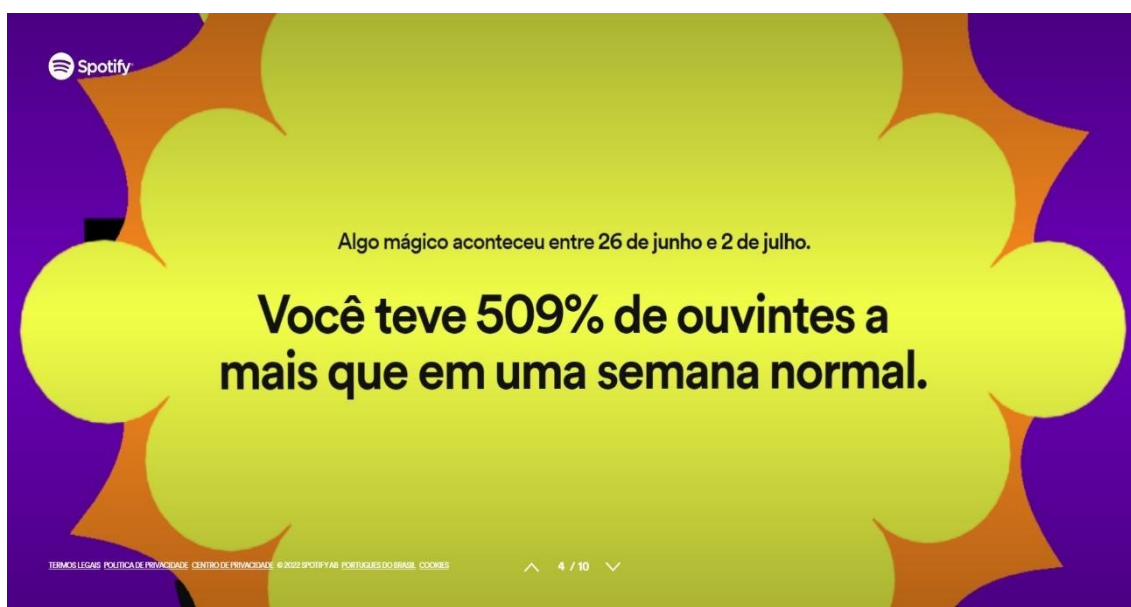
O objetivo do quarto episódio é entender a estrutura do livro sagrado dos Muçulmanos. Como se dividem os capítulos, qual a lógica de organização do texto para ajudar na leitura dele, principalmente, por não muçulmanos.

Decidimos finalizar o produto nesses 4 episódios para conseguirmos alcançar algumas métricas de alcance e diálogo com o público do programa para apresentar nesse momento. Ao longo dos 6 meses em que o *podcast* esteve no ar ele alcançou algumas marcas que compartilho abaixo (Imagens 5 a 9):

Imagem 5: Somatória de minutos do produto

Fonte: Spotify, 2022

A somatória de 106 minutos de conteúdo distribuídos ao longo dos 4 episódios é mais do que 86% dos outros programas de história disponíveis na plataforma do Spotify.

Imagem 6: Aumento significativo de ouvintes do podcast

Fonte: Spotify, 2022

Entre 26 de junho e 02 de julho o podcast conseguiu um aumento de 509% no número de ouvintes, saltando de 80 reproduções para 408. Isso aconteceu graças a um recorte no conteúdo e disponibilização por meio da plataforma TikTok. O processo de recortes no conteúdo para disponibilizar em plataformas de consumo rápido não estava inicialmente nos

planos do produto. Entretanto, depois de perceber o crescimento exponencial do número de usuários dessa plataforma e estudar um pouco sobre o uso do TikTok como ferramenta ativa de divulgação científica para pesquisadores chineses decidi fazer o mesmo.

Com isso os números de reproduções aumentaram absurdamente. Nossa experiência demonstrou que um corte consegue mobilizar cerca de 10% do seu alcance e transformar em reprodução do conteúdo inteiro. Mas transformar um conteúdo de 10 minutos em 15 segundos não é nada fácil. O desafio estava em informar rapidamente de maneira a gerar interesse. Felizmente está dando muito certo e o crescimento é constante.

Imagem 7: Compartilhamento do Podcast

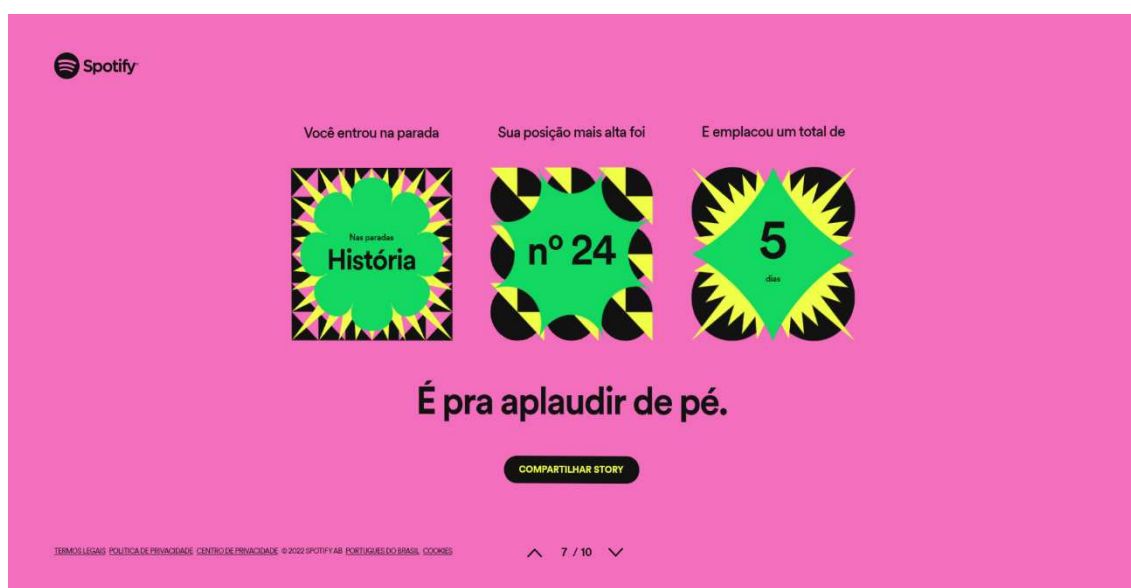


Fonte: Spotify, 2022

O MuçulManos alcançou o top 20% global de compartilhamento. Fomos um *podcast* extremamente compartilhado.

Imagem 8: Personalidade dos ouvintes**Fonte:** Spotify, 2022

A maioria dos ouvintes estava buscando por novos *podcasts* nesse tema quando encontraram o “MuçulManos”, o que demonstra a demanda pela temática e a escassez de conteúdo nesse tema.

Imagem 9: Informações gerais**Fonte:** Spotify, 2022

Entramos na parada (lista com os podcast mais ouvidos por tema) “História” sendo o 24º podcast mais ouvido por 5 dias seguidos.

Os avanços na divulgação do conhecimento histórico para além da escola, com apoio da internet, feitos de maneira séria, com respeito às metodologias de produção de conhecimento acadêmica e comunicadas de maneira popular são apoio na construção de uma democracia plena na nação. E seu alcance ainda é inimaginável. Mesmo com a retirada desses dados a cerca de um mês atrás (12/2022) das plataformas de estatística das redes, os números não param de crescer desde então, afinal o produto está a todo momento disponível online.

Esse produto se finda aqui devido a necessidade de apresentação para o programa de pós-graduação, mas ele continuará a crescer ampliando e ocupando um campo ainda em débito tanto na produção quanto na divulgação de conhecimento sobre o Islã e a África na América Latina, como um todo. A história e os historiadores só têm a ganhar com o desenvolvimento e ampliação das tecnologias de informação e informática que surgem na vanguarda da ciência da computação. Unir comunicação, história e tecnologia, mais do que um desejo pessoal, é um caminho ainda a ser construído, mas que muito tem a contribuir com a superação gradual dos desafios que se apresentam a nossa geração.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar o Islã global em perspectiva africana é sobretudo pensar na possibilidade de manutenção de uma identidade muçulmana expressa através do exercício dos cinco pilares do Islã por pessoas nascidas em África. A originalidade de um estudo comparativo que busca perceber as práticas muçulmanas de duas regiões em África (Senegâmbia e Magrebe) foi capaz de superar explicações ideológicas e coloniais sobre o Islã na região. A realização desse estudo com o uso de documentação europeia reúne dois lados do atlântico num exercício de cruzamento e reflexão necessariamente decolonial, buscando sempre o ponto de vista africano presente na documentação católica.

A busca pelo prisma africano presente apresentou resultados complexos sobre as sociabilidades desses mouriscos em Portugal. Como vimos, os processos históricos que tratamos no século XVI estavam repletos de interligações subjetivas. E a manutenção clandestina dessas práticas muçulmanas exigia o desenvolvimento de formas escondidas de exercê-las.

Os planos de tentativa de fuga, as orações, a profissão da fé, os locais que mantinham certo grau de segurança para o exercício das práticas islâmicas, os ritos e a teologia muçulmana demonstravam aspectos globais da religião. Mesmo praticado por pessoas de culturas diferentes, essas ações nos demonstram a capacidade de convivência dado o contexto de

subjugação social. Tudo isso estava presente numa narrativa construída em situação de coerção e perseguição.

Esses muçulmanos africanos escravizados, levados contra a sua vontade para Portugal e convertidos ao catolicismo, carregam uma gama de experiências plurais e heterogêneas nas suas formações que, quando vistas em conjunto, demonstram a riqueza dos processos atlânticos que ocorriam no século XVI. Como seres vivos, eles se adaptavam, conversavam, estabeleciam comunidades e efetivamente viviam. Lidando como podiam com as estruturas de poder micro e macro que a todo instante se apresentavam e também exerciam força social.

Por muito tempo a historiografia observava as formas com que os inquisidores e o tribunal lidavam com essas pessoas e os faziam responder. Sendo assim, essa pesquisa procura ir além disso e encontrar as memórias sobre as narrativas dos próprios africanos e entender como eles lidavam com a complexidade de viverem dentro da cristandade, como cativos. Nossa investigação apresentou relações capazes de constituir as sociabilidades desse grupo.

Mesmo assim, as comunidades africanas, tendo as suas especificidades em relação ao Islã, não abriram mão das práticas dos pilares globais muçulmanos mesmo nesse contexto. Lidando, como dava, com a realidade efetiva que se apresentava. Abandonando idealismos e se entendendo como pertencentes a essa comunidade de fiéis. Unindo os esforços de superação da condição social e os impedimentos efetivamente espirituais. Afirmando certezas teológicas frente ao pensamento hegemônico católico.

A capacidade de observar a documentação para além do contexto em que ela foi pensada por quem o produziu, nos possibilitou entender os aspectos não ditos e organizar informações de uma forma própria para os estudos históricos. Criticar a documentação e perceber os sentidos que dialogam ao compará-las nos permitiu avançar em explicações e encontrar as respostas para nossas perguntas.

A construção da narrativa assenta-se nesse exercício. Senegal, Marrocos e Portugal se aproximam e se afastam à luz da relação que por eles foi estabelecida nos anos de 1500 e nos demonstram como essa multiplicidade de tradições podem renascer e enfrentar desafios postos por novas realidades. A pesquisa coube o trabalho de observar o processo histórico que efetivou essa fusão, ter clareza para separá-la e alcançar o que interessava, o ponto africano do ventre.

A riqueza desses processos, entretanto, não se finda nesse exercício. Mudar o foco, a metodologia de análise, adicionar outras fontes na intenção de comparar, outros problemas, outros recortes, tudo isso contribui no avanço dos entendimentos dessas narrativas das memórias dos muçulmanos. Mas no contexto em que construímos nosso trabalho procuramos apresentar as narrativas dos mouriscos: Álvaro Carvalho, os seis que compartilhavam o nome

Antônio, os dois xarás Antônio de Souza e os dois de nome Francisco. Catarina Velho, Catarina Afonso, Gonçalo, João de Pera Longa, João Batista, João de Souza, João Drago e João Garcia, Manuel Fernandes, Maria Bernardes e Simão Lopes. Além das outras vozes presentes na documentação nos papéis de acusadores, intérpretes e inquisidores. A narrativa sobre a memória dos africanos é muito elementar para a história e a historiografia.

Além disso, essa investigação também refletiu sobre a importância de compartilhar esse conhecimento para a sociedade em que ele foi, efetivamente, construído. Apresentar questões africanas para uma sociedade estruturalmente racista é enfrentar esse problema de frente. Assim como fazer o mesmo com as questões do Islã para uma sociedade islamofóbica ajuda na superação das narrativas sobre essa religião estabelecidas e repetidas aos montes nos meios de comunicação, em especial, após os acontecimentos do 11 de setembro de 2001.

A ampliação da discussão do objeto do Islã global e seu posterior compartilhamento em formato de produto apresentado avança como proposto. A abertura para diálogo sobre essas questões, o compartilhamento de dúvidas por parte do público, o exercício de instigação à pesquisa de questões centrais sobre o tema, efetivam o objetivo tanto da pesquisa quanto do produto para a sociedade.

A perspectiva africana do Islã é composta por narrativas, memórias, práticas, vivências e sociabilidades de pessoas que são também parte da comunidade global desse mesmo Islã. Sem perder o que os torna únicos. Focalizar no contexto de africanos para falar do Islã é importante, mas, como sempre, não totaliza o campo histórico e historiográfico sobre o tema.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABUN-NASR, Jamil M. (Ed.). *A History of the Maghrib in the Islamic Period*. Cambridge University Press, 1987.
- BARROS, José D.'Assunção. Origens da História Comparada. As experiências com o comparativismo histórico entre o século XVIII e a primeira metade do século XX. *Anos 90*, v. 14, n. 25, p. 141-173, 2007.
- BARROS, José D.'Assunção. História comparada: um novo modo de ver e fazer a história. *Revista de História comparada*, v. 1, n. 1, p. 1, 2007.
- BARRY, Boubacar. *Senegambia and the Atlantic slave trade*. Cambridge University Press, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Zahar, 2012.
- BERWANGER, Ana Regina; LEAL, João Eurípedes Franklin. *Noções de paleografia e de diplomática*. Fundação de Apoio a Tecnologia e Ciência-Editora UFSM, 2008.
- BETHENCOURT, Francisco; HAVIK, Philip. A África e a Inquisição portuguesa: novas perspectivas. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n. 5-6, 2004.
- BRETT, Michael; FENTRESS, Elizabeth. *The Berbers: The Peoples of Africa*. Malden: Blackwell Publishers Inc, 1997.
- BUONO CALAINHO, D. Africanos penitenciados pela Inquisição portuguesa. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões – Inquisição em África*. Lisboa. Ano III. Número 5/6. p. 47-63. 2004.
- BUONO CALAINHO, D. Mandingueiros negros no mundo atlântico moderno. Trashumante. *Revista Americana De Historia Social*, v. 16, p. 10-32, 2020.
- CARVALHO, Bruno Leal Pastor de. História Pública: uma breve bibliografia comentada. (Bibliografia Comentada). In: Café História – história feita com cliques. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/historia-publica-biblio/>. Publicado em: 6 nov. 2017. Acesso: 28/12/2022.
- CORTINA, Adela. *Cidadãos do Mundo—Uma teoria da cidadania*. São Paulo: Loyola, 2005.
- DA SILVA, Felipa Ribeiro. A Inquisição na Guiné, nas Ilhas de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões – Inquisição em África*. Lisboa. Ano III. Número 5/6. p. 157-176. 2004.
- DE MELLO, Laura et al. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. Editora Companhia das Letras, 1986.
- DOS REIS, Raissa Brescia; DE RESENDE, Taciana Almeida Garrido; MOTA, Thiago Henrique. *Estudos sobre África Ocidental: dinâmicas culturais, diálogos atlânticos*. 1.ed. - Curitiba: Editora Prismas, 2016.
- FEITLER, Bruno. Processos e práxis Inquisitoriais: problemas de método e de interpretação. *Revista de fontes. Processos judiciais como fontes para o historiador*. v.1. n.1. p. 55-64. 2014.
- FLEXOR, Maria Helena Ochi. *Abreviaturas: manuscritos dos séculos XVI ao XIX*. Arquivo Nacional, 2008.

- FLORINDO, Glauber Miranda. O método comparado na História: das problemáticas às novas propostas. *Revista de Ciências Humanas*, v. 13, n. 2, p. 379-390, 2013.
- GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004.
- GINZBURG, Carlo: "O inquisidor como antropólogo: Uma analogia e as suas implicações" in: *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa, Difel, 1989.
- HALBWACHS, Maurice. Memória individual e memória coletiva. In: HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.
- HALL, Bruce S. *A history of race in Muslim West Africa, 1600–1960*. Cambridge University Press, 2011.
- HAMEL, Chouki el. *Black Morocco: A History of Slavery, Race and Islam*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- HOURLANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. Editora Companhia das Letras, 2006.
- HUNT, Lynn. Apresentação: História, cultura e texto. In: *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- JOHNSON, Michelle. *Remaking Islam in African Portugal: Lisbon--Mecca--Bissau*. Indiana University Press, 2020.
- LAHON, Didier. Les archives de l'Inquisition Portugaise: sources pour une approche anthropologique et historique de la condition des esclaves d'origines africaines et leurs descendants dans la Metropole (XVI-XIXe). 2004.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida. Um pregador africano na Inquisição portuguesa: Bento de Jesus e a ideologia da escravidão em Cabo Verde no século XVII. *Revista ODEERE. Áfricas e culturas: sociabilidades e políticas no continente africano*. v.1. n.1. p. 8-31. 2016.
- MARK, Peter; DA SILVA HORTA, José. *The forgotten Diaspora: Jewish communities in West Africa and the making of the Atlantic World*. Cambridge University Press, 2013.
- MOREIRA, Beatriz Bissio. *O mundo falava árabe: A civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. Editora José Olympio, 2013.
- MOTA, Thiago Henrique. A missão jesuíta de Cabo Verde e o islamismo na Guiné (1607-1616). *Temporalidades*, v. 5, n. 2, p. 137-160, 2013.
- MOTA, Thiago Henrique. Conversão estratégica: catolicismo e política na Alta Guiné e no reino do Congo (séculos XV-XVII). *Revista 7 Mares*, v. 2, n. 3, p. 47-60, 2013.
- MOTA, Thiago Henrique. *Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia: história e representações do Islã na África (c. 1570-1625)*. Curitiba: Editora Prismas, 2016.
- MOTA, Thiago Henrique. Instrução islâmica na Senegâmbia e práticas de muçulmanos africanos em Portugal: uma abordagem atlântica (séculos XVI e XVII). *Estudos Históricos (Rio de Janeiro)*, v. 30, p. 35-54, 2017.
- MOTA, Thiago Henrique. Os “Pregadores do Alcorão de Mafoma” e as missões europeias na Senegâmbia: desafios islâmicos ao proselitismo católico, Século XVII. *África [s]-Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África*, v. 4, n. 8, p. 11-31, 2017.

MOTA, Thiago Henrique. *História Atlântica da Islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII*. 2018. 373 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

MOTA, Thiago Henrique. O Islã na África Atlântica: Transformações nos significados de comportamentos religiosos (séculos XVI – XVII). In: *África, margens e oceanos: perspectivas de história social* / organização: Lucilene Reginaldo e Roquinaldo Ferreira. – Campinas, SP : Editora da Unicamp, 2020.

MOTA, Thiago Henrique. Um coração de rei: Cultura política islâmica como antecedente das revoluções muçulmanas na África Ocidental (Senegâmbia, séculos XVI e XVII). *Varia Historia*, v. 36, p. 295-328, 2020.

MOTA, Thiago Henrique. Muslims, Moriscos, and Arabic-Speaking Migrants in the New World. *Latin American Research Review*, v. 55, n. 4, p. 820-828, 2020.

MOTA, Thiago Henrique; BA, Idrissa. Apresentação: História econômica, política e intelectual da África Ocidental: Lógicas de intercâmbio. *Varia Historia*, v. 36, p. 281-293, 2020.

MOTT, Luiz. *Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil colonial*. Rio de Janeiro, Bertrand, 1993.

NUNES, Eduardo Borges. *Abreviaturas paleográficas portuguesas*. 1981.

OTAYEK, René. L'islam et la révolution au Burkina Faso: mobilisation politique et reconstruction identitaire. *Social Compass*, v. 43, n. 2, p. 233-247, 1996.

PANTOJA, Selma. Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões. Inquisição em África*. Lisboa. Ano III. Número 5/6, p. 117-136, 2004.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: Religião e Civilização – Uma abordagem Antropológica*. Aparecida (SP): Editora Santuário, 2010.

RAHMAN, Habib Ur. *A chronology of Islamic history: 570-1000 CE*. Mansell, 1989.

RIBAS, Rogério de Oliveira. O Islam na diáspora: crenças mouriscas em Portugal nas fontes inquisitoriais quinhentistas. *Tempo*, v. 6, n. 11, p. 45-65, 2001.

RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Niterói: EDUFF. 2021

ROBINSON, David. *Muslim societies in African history*. Cambridge: Cambridge University Press. 2004.

SANTOS, Vanicléia Silva; PAIVA, Eduardo França; GOMES, René Lommez (Orgs.). *O comércio de marfim no mundo atlântico: circulação e produção (séculos XV a XIX)*. Belo Horizonte: Clio Gestão Cultural e Editora, 2018. Estudos africanos do CEA/UFMG; v. 7.

SANTOS, Vanicléia Silva et al. Cultura, história intelectual e patrimônio na África Ocidental (séculos XV-XX). *Curitiba: Brazil Publishing*, 2019.

SANTOS, Vanicléia Silva. Mulheres africanas nas redes dos agentes da Inquisição de Lisboa: o caso de Crispina Peres, em Cacheu, século XVII. *Politeia-História e Sociedade*, v. 20, n. 1, p. 67-95, 2021.

SOARES, Benjamin. The Historiography of Islam in West Africa: An Anthropologist's View. *The Journal of African History*, 55, 2014.

SOUZA, Raone Ferreira de. O podcast no Ensino de História e as demandas do tempo presente: que possibilidades? *Transversos: Revista de História*, n. 11, p. 42–62, 2017.

SWEET, James H. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2003.

THEML, Neyde; DA CUNHA BUSTAMANTE, Regina Maria. História comparada: Olhares plurais. *Revista de História Comparada*, v. 1, n. 1, p. 3, 2007.

TRIAUD, Jean-Louis. Giving a name to Islam south of the Sahara: an adventure in taxonomy. *The Journal of African History*, v. 55, n. 1, p. 3-15, 2014.

UNESCO. *Diretrizes para a salvaguarda do patrimônio documental*. 2002.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo, Cia das Letras, 1995.

FONTES

Nome	PROCESSO DE ÁLVARO CARVALHO
CÓDIGO DE REFERÊNCIA	PT/TT/TSO-IL/028/00193
DATAS DE PRODUÇÃO	1562-07-24 a 1563-01-08
Estatuto social	Mandil, cativo do Cardeal Infante
Idade	26 anos
Naturalidade	Mazagão
Região	Magrebe
Morada	Lisboa

Nome	PROCESSO DE ANTÓNIO
CÓDIGO DE REFERÊNCIA	PT/TT/TSO-IL/028/10827
DATAS DE PRODUÇÃO	1555-08-26 a 1556-06-27
Estatuto social	Mourisco cativo do duque de Aveiro.
Idade	30 anos
Naturalidade	Tetuão, África
Região	Magrebe
Morada	Lisboa

Nome	PROCESSO DE ANTÓNIO DE SOUSA
CÓDIGO DE REFERÊNCIA	PT/TT/TSO-IL/028/10821
DATAS DE PRODUÇÃO	1561-12-04 a 1562-03-18
Estatuto social	Mourisco cativo de Martim Afonso de Sousa.
Idade	30 anos
Naturalidade	Fez, África
Região	Magrebe
Morada	Lisboa

Nome	PROCESSO DE ANTÓNIO
CÓDIGO DE REFERÊNCIA	PT/TT/TSO-IL/028/10858
DATAS DE PRODUÇÃO	1561-10-27 a 1562-03-13
Estatuto social	Mourisco cativo de D. António.
Idade	-
Naturalidade	Argel
Região	Magrebe
Morada	Lisboa

Nome	PROCESSO DE ANTÓNIO
CÓDIGO DE REFERÊNCIA	PT/TT/TSO-IL/028/10845
DATAS DE PRODUÇÃO	1564-07-16 a 1564-12-01
Estatuto social	Mourisco cativo de D. Nuno da Cunha.
Idade	-
Naturalidade	Tribo dos Jalofo, África Ocidental
Região	Senegâmbia
Morada	Lisboa

Nome	PROCESSO DE ANTÓNIO
CÓDIGO DE REFERÊNCIA	PT/TT/TSO-IL/028/10862
DATAS DE PRODUÇÃO	1566-02-18 a 1567-05-04
Estatuto social	Homem preto, cativo de Simão Vaz Camões.
Idade	-
Naturalidade	Jalofo
Região	Senegâmbia
Morada	Lisboa

Nome	PROCESSO DE ANTÓNIO
CÓDIGO DE REFERÊNCIA	PT/TT/TSO-IL/028/10870
DATAS DE PRODUÇÃO	1566-02-16 a 1567-04-08
Estatuto social	Homem preto, cativo de Simão Vaz Camões, vereador da cidade de Coimbra.
Idade	30 anos
Naturalidade	Jalofo
Região	Senegâmbia
Morada	Lisboa

Nome	PROCESSO DE ANTÓNIO
CÓDIGO DE REFERÊNCIA	PT/TT/TSO-IL/028/10826
DATAS DE PRODUÇÃO	1554-01-16 a 1555-03-21
Estatuto social	Mourisco cativo de D. Pedro de Almeida.
Idade	70 anos
Naturalidade	Azamor, África
Região	Magrebe
Morada	Lisboa

Nome	PROCESSO DE ANTÓNIO DE SOUSA
CÓDIGO DE REFERÊNCIA	PT/TT/TSO-IL/028/10854
DATAS DE PRODUÇÃO	1554-05-24 a 1555-03-23
Estatuto social	Mourisco cativo do secretário de el-Rei.
Idade	22 anos
Naturalidade	Arzila
Região	Magrebe
Morada	Lisboa

Nome	PROCESSO DE CATARINA AFONSO
CÓDIGO DE REFERÊNCIA	PT/TT/TSO-IL/028/03565
DATAS DE PRODUÇÃO	1555-04-18 a 1556-06-03
Estatuto social	Mourisca cativa de Maria Cordovil.
Idade	41 anos
Naturalidade	Arzila (Asilah), Marrocos
Região	Magrebe
Morada	Lisboa

Nome	PROCESSO DE CATARINA VELHO
CÓDIGO DE REFERÊNCIA	PT/TT/TSO-IL/028/03575
DATAS DE PRODUÇÃO	1556-11-27 a 1557-05-13
Estatuto social	Mourisca cativa.
Idade	60 anos
Naturalidade	Tunes, Norte de África
Região	Magrebe
Morada	Setúbal

Nome	PROCESSO DE FRANCISCO
CÓDIGO DE REFERÊNCIA	PT/TT/TSO-IL/028/04031
DATAS DE PRODUÇÃO	1553-04-23 a 1554-06-02
Estatuto social	Escravo preto, cativo do licenciado Bernardim Esteves.
Idade	25 anos
Naturalidade	Jalofo, África Ocidental
Região	Senegâmbia
Morada	Lisboa

Nome	PROCESSO DE FRANCISCO
CÓDIGO DE REFERÊNCIA	PT/TT/TSO-IL/028/04029
DATAS DE PRODUÇÃO	1560-07-08 a 1561-06-28
Estatuto social	Mourisco, cativo de D. Simão da Cunha, chanceler-mor do reino.
Idade	30 anos
Naturalidade	Tétuão, África
Região	Magrebe
Morada	Lisboa

Nome	PROCESSO DE GONÇALO
CÓDIGO DE REFERÊNCIA	PT/TT/TSO-IL/028/12487
DATAS DE PRODUÇÃO	1556-10-02 a 1558-10-28
Estatuto social	Mourisco cativo.
Idade	37 anos.
Naturalidade	Safim, Marrocos
Região	Magrebe
Morada	Lisboa

Nome	PROCESSO DE JOÃO DE PÊRA LONGA
CÓDIGO DE REFERÊNCIA	PT/TT/TSO-IL/028/01623
DATAS DE PRODUÇÃO	1562-07-06 a 1562-12-09
Estatuto social	Mourisco cativo.
Idade	30 anos
Naturalidade	Fez, África
Região	Magrebe
Morada	Lisboa

Nome	PROCESSO DE JOÃO BAPTISTA
CÓDIGO DE REFERÊNCIA	PT/TT/TSO-IL/028/03388
DATAS DE PRODUÇÃO	1563-08-11 a 1563-12-21
Estatuto social	Mouro cativo.
Idade	-
Naturalidade	Norte de África
Região	Magrebe
Morada	Lisboa

Nome	PROCESSO DE JOÃO DE SOUSA
CÓDIGO DE REFERÊNCIA	PT/TT/TSO-IL/028/01626
DATAS DE PRODUÇÃO	1562-10-05 a 1562-12-12
Estatuto social	Mourisco cativo
Idade	30 anos
Naturalidade	Tetuão, África
Região	Magrebe
Morada	Lisboa

Nome	PROCESSO DE JOÃO DRAGO
CÓDIGO DE REFERÊNCIA	PT/TT/TSO-IL/028/09520
DATAS DE PRODUÇÃO	1555-10-18 a 1557-10-01
Estatuto social	Mourisco cativo.
Idade	55 anos
Naturalidade	Azamor
Região	Magrebe
Morada	Santarém e Lisboa

Nome	PROCESSO DE JOÃO GARCIA
CÓDIGO DE REFERÊNCIA	PT/TT/TSO-IL/028/01588
DATAS DE PRODUÇÃO	1556-08-06 a 1557-10-16
Estatuto social	Mourisco de nação, cativo da mulher de Lopo Garcia.
Idade	35 anos
Naturalidade	Norte de África
Região	Magrebe
Morada	Lisboa

Nome	PROCESSO DE MANUEL FERNANDES
CÓDIGO DE REFERÊNCIA	PT/TT/TSO-IL/028/01113
DATAS DE PRODUÇÃO	1562-01-18 a 1562-02-08
Estatuto social	Mourisco cativo.
Idade	30 anos
Naturalidade	Argel, norte de África
Região	Magrebe
Morada	Lisboa

Nome	PROCESSO DE MARIA BERNARDES
CÓDIGO DE REFERÊNCIA	PT/TT/TSO-IL/028/03184
DATAS DE PRODUÇÃO	1556-07-30 a 1557-10-23
Estatuto social	Mourisca, cativa da irmã da comendadeira de Santos, D. Joana.
Idade	50 anos
Naturalidade	Tunes
Região	Magrebe
Morada	Lisboa

Nome	SIMÃO LOPES
CÓDIGO DE REFERÊNCIA	PT/TT/TSO-IL/028/12057
DATAS DE PRODUÇÃO	1561-11-28 a 1562-12-04
Estatuto social	Mourisco cativo.
Idade	30 anos
Naturalidade	Fez
Região	Magrebe
Morada	Lisboa