

MARIA FILOMENA LOPES DE BARROS
Universidade de Évora

As muitas fronteiras sociais que se perspectivam na medievalidade tomam um particular significado com o fenómeno de incorporação dos muçulmanos nas várias entidades políticas peninsulares. Consubstanciando a realidade a que, historiograficamente, se convencionou denominar o mudejarismo, os *mouros* do reino português, os *moros* de Leão e Castela ou de Navarra, e os *sarracins* da coroa aragonesa, representam, em última análise, a recuperação política da realidade social dos vencidos no processo da conquista do território. O triunfo de uma *Christianitas* que veicula, pois, a legitimação de comunidades islâmicas, doravante enquadradas numa outra estrutura económica, social e cultural, que necessariamente envolve também, um outro processo, o de adaptação dos vectores identitários desse grupo minoritário.

A progressiva demarcação das fronteiras políticas no espaço ibérico, na territorialização dos diferentes poderes monárquicos, implica uma correlativa delimitação de espaços culturais (também em função de códigos linguísticos próprios), materializando uma outra definição de fronteiras que, necessariamente, engloba e transmuta o carácter dos diferentes grupos mudéjares. E, neste sentido, se poderá traçar, ao longo das centúrias da medievalidade, uma identidade dos muçulmanos em função dos contextos específicos da sua inserção territorial. De resto, o controlo destas comunidades pelo poder régio português, a partir de finais do séc. XIV,

com a correspondente homogeneização tributária, fiscal e jurisdicional, propugna, desde logo, a identidade do muçulmano *português*, cuja expressão linguística se veicula em função do código da maioria.

1. Alguns vectores comuns estruturam, contudo, a transversalidade de uma identidade islâmica, na definição da *‘ummā*, a comunidade religiosa, no seu sentido mais amplo. Inteiramente imbricado na religião, o direito formal islâmico (*fiqh*) constitui-se, necessariamente, como um factor essencial da adscrição interna destas comunidades. No entanto, as variáveis da sua produção/reprodução no novel contexto do mudejarismo, implicam, necessariamente, diferentes objectivos e aplicabilidades relativamente aos territórios onde se exerce um poder islâmico. De um direito *total*, que invade toda a esfera do quotidiano, na definição de um *homo islamicus*, movido pela conformidade social, a uma escrupulosa distinção entre o lícito (*halāl*) e o ilícito (*harām*), o puro e o impuro, ou a tradição (*sunna*) e a inovação blasfema (*bida’*), retém-se uma jurisprudência ainda estruturante, mas menos abrangente e complexa, determinado pelas condicionantes de sobrevivências destas comunidades. Dito de outro modo, o referente não será o mesmo, ao considerar-se o direito nas sociedades islâmicas e o das comunidades mudéjares, ele próprio portador de uma outra auto-consciência identitária, necessariamente dialogante e dependente das estruturas cristãs de domínio.

Os próprios mecanismos de formação e de reprodução intelectuais destas comunidades são-nos relativamente desconhecidos. A documentação sugere, contudo, algumas ilações. Os contactos com os territórios do *dār al-Islām*, Granada e o norte de África, poderão estruturar um nexo vital neste aspecto. De facto, em 1434, um muçulmano da mouraria de Valência, Abdurramen Madçor, foi capturado por barcos portugueses quando se dirigia de Almeria a Tlemcén «*por aprender e estudar*»¹. Por outro lado, esta exterioridade será muito provavelmente, complementada pela reprodução interna, pelos menos em algumas aljamas ibéricas, através das suas próprias *madrasas*. É o que se verifica, por exemplo, em Lisboa, onde, no séc. xv, se refere a *escola dos mouros*, que ficava contígua à *mesquita grande* da mouraria².

¹ ROSER SALICRÚ I LLUCH, *Documents per a la Història de Granada del regnat d'Alfons el Magnànim (1416-1458)*, Barcelona, CSIC, 1999, doc. 284, pp. 337-338.

² O edifício era constituído duas divisões térreas, duas sobradadas com sacadas e um anexo, também sobradado, com varanda, com uma área total de 48m², possuindo ainda um passadiço que cruzava a rua - Luís Filipe OLIVEIRA e Mário VIANA, «A Mouraria de Lisboa no século xv», *Arqueologia Medieval* 2 (1993), Porto, Afrontamento, p.199.

À intangibilidade da reprodução intelectual dos *produtores* contrapõe-se, contudo, a tangibilidade da produção legal em várias línguas romances, numa expressão total de adaptação aos contextos específicos de vivência. Não é por acaso que estas obras, em catalão, castelhano e português, surgem na centúria quatrocentista. De facto, elas consubstanciam o evoluir de um processo de aculturação que, sem afastar o árabe, enquanto língua litúrgica e dominada por parte das elites mudéjares, invoca a gradual recorrência ao romance enquanto forma de comunicação preferencial destas comunidades. A integração muçulmana na estrutura social cristã assim o exige.

Esta mesma realidade é, de resto, invocada num destes tratados, a *Suma de los principales mandamientos y deveamientos de la Ley y Çunna* ou *Breviario Çunni* que, datado de 1462, se deve ao muftí e alfaquí da aljama de Segóvia, Isá ibn Gâbir (ou, em romance, Iça Jedih, Gebir ou Gidelli). Nesta compilação de leis e observância da *sunna*, o autor refere que o seu trabalho de tradução do *tafsîr* (comentário do Corão) pretendia ser *guia* para aqueles que «*del árábico son ynorantes, así á los propios como á los estraños*»³. O objectivo, portanto, parece bem delineado: uma tradução do direito islâmico que servisse tanto aos mudéjares (os *próprios*) como aos detentores cristãos do poder (os *estranhos*). Propósito, de resto, reiterado e especificado mais adiante:

«*Y por que los moros de Castilla con grande subjeccion y apremio grande y muchos tributos, fatigas y trabajos han descaeido de sus riquezas y an perdido las escuelas del arabigo, y para reparo desos daños muchos amigos mios trabaron de mi, especialmente los honrrados repartidores, los quales con tan gran clemencia me rogaron que quisiese en romance recopilar y traducir tan señalada escritura de nuestra sancta Ley y Çunna de aquello que todo bon moro debe saber y usar, sobre lo cual yo no me pude escusar de satisfacer su ruego*»⁴.

O encorajamento dos *repartidores*, referido pelo autor, remete, desde logo, para o interesse que os poderes cristãos revelam sobre estas questões. Com efeito, é a própria manipulação dos parâmetros identitários que faculta os mecanismos de controlo da minoria, numa legitimação veiculada e vinculada por ambos os interlocutores do processo. O conhecimento do *outro*, através da tradução, consubstancia, aliás, um vector não despidendo de apreensão de poder, em todos os tempos e culturas. Deste modo, se, sob o ponto de vista sociológico, a medievalidade hispâ-

³ Pascual de GAYANGOS (ed.), «Tratados de Legislación Musulmana. Suma de Los Principales Mandamientos y deveamientos de la Ley y Çunna», *Memorial Historico Espanõl* V (1853), Madrid, Real Academia de la História, p. 248.

⁴ *Idem*, pp. 248-249.

nica integra uma população muçulmana, também sob o ponto de vista do direito se verifica a correlativa inclusão da jurisprudência islâmica, enfatizada na sua versão romance, porquanto materializa o efectivo controlo da maioria cristã.

Um conjunto representativo destas obras em diferentes línguas romances consubstancia cabalmente esta realidade. Em catalão regista-se o anónimo *Llibre de la Çuna e Xara*, datada de 3 de Março de 1408⁵, que sobreviveu através de uma cópia, realizada aproximadamente entre 1460 e 1485⁶. A definição de *mudejarismo*, enquanto fenómeno de fronteira, não podia estar mais presente. De facto, esta produção recolhe tanto princípios da lei islâmica (*šarī'a*) como disposições normativas relativas às relações entre minoria e maioria, referindo nomeadamente disposições foralengas e privilégios reais outorgados às comunidades catalãs⁷.

Diferentemente se apresentam as denominadas *Leyes de Moros* (cuja edição remonta já a 1853⁸) e que, como o *Breviário Sunni*, se insere no âmbito cultural castelhano. Se a sua expressão é romance, já o seu conteúdo se delimita em função tão somente do direito islâmico, sem qualquer contaminação externa. Trata-se, com efeito, de uma tradução (se bem que parcial, fragmentada e abreviada), do tratado jurídico *Kitāb Al-Tafrīṭ*, de Ibn Al-Gallāb (m. 988), largamente difundido entre os mudéjares e mouriscos peninsulares, como o testemunham os trabalhos de Soha Abboud-Haggar⁹. Este caso concreto remete para apenas 11 dos livros jurídicos de *Al-Tafrīṭ*, sobre um total de 31, constituindo o último item (título CCCVIII «De como se han de fazer los almahares») um formulário para a celebração do contrato matrimonial, traduzido do árabe, mas que não integra o tratado origi-

⁵ Carmen BARCELÓ (ed.), *Un tratado catalán medieval de derecho islámico: El Llibre de la Çuna e Xara dels Moros*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1989, p. XIV.

⁶ *Idem*, *Ibidem*, p. XIII.

⁷ *Idem*, *Ibidem*, pp. XI-XIII. Sobre o seu conteúdo ver: G. WIEGERS, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado. Yça of Segovia. His antecedents and successors*, Leiden, Brill, 1994, pp. 59-60.

⁸ A recuperação do original, perdido desde finais do séc. XVIII, irá propiciar uma nova edição tão necessária desta obra, e possivelmente, a revisão da datação do códice (que o editor refere ser do séc. XIV), em cujo labor se empenha Soha ABBOUD-HAGGAR, num trabalho iniciado sob a direcção de Álvaro Galmés de Fuentes – cf. Soha Abboud-Haggar, «Los arabismos de 'Leyes de Moros', revisados desde su manuscrito original recuperado», in *Hommage à l'École d'Oviedo d'Etudes Aljamiado*, dir. Abdeljelil Temimi, Zaghuan, Fondation Temimi, 2003, pp. 33-34.

⁹ Ver, por exemplo, Soha ABBOUD-HAGGAR, «Las *Leyes de Moros* son el libro de *Al-Tafrīṭ*», *Cuadernos de Historia del Derecho* 4 (1997), Madrid, UCM, pp. 163-201; *El Tratado Jurídico de Al-Tafrīṭ Ibn Al-Gallāb. Manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra*, 2 vols., Zaragoza, Institución «Fernando El Católico», 1999.

nal¹⁰. Correspondendo a uma elaboração segundo o sistema dos *furū‘* («ramificações»), ou seja das aplicações que desenvolvem a prática da lei (em contraponto aos fundamentos da lei (*uṣūl*), a parte teórica da jurisprudência), que se dividiu em dois grupos: *al-‘ibādāt* (questões relativas ao culto) e *al-mu‘amalāt* («actos ou feitos jurídicos»)¹¹.

Curiosamente o código contempla, apenas, a segunda parte desta problemática, reduzindo-se, como o referiu Pascual de Gayangos, a um «mero código civil»¹². Tal facto, pode revestir-se de um carácter intencional, remetendo uma vez mais, para a pressão do exterior na apreensão e domínio de uma realidade que lhe é estranha, em consonância, de resto, com a justificação apresentada por Isā ibn Gābir para a feitura da sua obra. O interno e o externo juntar-se-iam, pois, numa tradução que, excluindo as questões culturais, se revela bastante interessante para o poder cristão enquanto possibilidade de manipulação dos parâmetros jurídicos da minoria, mormente na questão tributária e de jurisdição interna das comunidades mudéjares. De resto, a expressão de «código civil» é de si, exagerada, pois a aplicabilidade de uma jurisprudência islâmica total no contexto sociológico do mudejarismo constitui-se impraticável. Refira-se, como exemplo, a questão da pena de morte, invocada a propósito do homicídio (Título CLIV, «De quando matan omen et querellan los parientes de uno»)¹³ ou do adultério praticado por indivíduos casados (Título CLXVIII «De los tormentos del fornicio»)¹⁴, para os quais se preconiza a lapidação.

A estrutura interna do texto releva, necessariamente, para o contexto interno do mudejarismo castelhano, transformando esta tradução num produto único, distinto das demais cópias, tanto em caracteres romances, como em árabes¹⁵. Assim, para além do já referido carácter fragmentário da obra relativamente ao tratado original, também alguns livros se encontram incompletos, verificando-se, ainda, a interpolação de resumos explicativos de termos jurídicos ou de comentários «se-

¹⁰ Soha ABBOUD-HAGGAR, «Las Leyes de Moros son el libro de *Al-Tafrīṭ*», p. 176.

¹¹ *Idem*, *Ibidem*, p. 171.

¹² Pascual de GAYANGOS (ed.), «Tratados de Legislación Musulmana», p. 5.

¹³ PASCUAL DE GAYANGOS (ed.), «Tratados de Legislación Musulmana. Leyes de Moros», pp. 115-118.

¹⁴ *Idem*, *Ibidem*, pp. 132-133.

¹⁵ Cf. Soha ABBOUD-HAGGAR, *El Tratado Jurídico de Al-Tafrīṭ Ibn Al-Gallāb. Manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra*, vol. 1, pp. 28-33, «Las Leyes de Moros son el libro de *Al-Tafrīṭ*», pp. 172 -174.

gundo as normas teóricas jurídicas de exposição das aleyas corânicas ou dos ditos do Profeta dos quais emana a norma»¹⁶. A relativa proficiência em direito islâmico do respectivo tradutor, assim como a adaptação à comunidade a que o texto também se destina, determinam a sua originalidade, numa conotação com o contexto específico de produção/circulação deste tratado.

De qualquer forma, a obra consigna um universo abstracto, de uma ortodoxia sunnita absoluta, universo que, de resto, também participa da teleologia de Isā ibn Gābir. Assim se entende, por exemplo, o supremo paradoxo deste último, ao incorporar no texto a interdição de viver em terra de infieis («No bibas en tierra de infieles, ni en tierra de sin justicia ...»)¹⁷. Mas, por outro lado, este discurso mostra-se bastante mais permeável às condicionantes concretas da sociologia mudéjar. Na verdade, o vocabulário de ambos os textos pressupõe uma interiorização consolidada de conceitos castelhanos, expressando, de facto, o domínio do vernáculo por parte dos seus autores e remetendo para uma contexto comunicativo comum ao conjunto da população do Reino. Neste sentido, é curiosa a oscilação entre o vocábulo *muslim*, do árabe, e *mouro*, do vernáculo, que se verifica em ambos os discursos¹⁸, denunciando, de facto, a verdadeira cultura de fronteira destas comunidades, entre os valores matriciais árabe-islâmicos e os *cristãos* dominantes.

No *Breviário Sunni*, de resto, o preâmbulo que precede a tradução propriamente dita, transmite elementos significativos da subjectividade de Isā ibn Gābir, numa consciente assumpção da autoria do texto. O individualismo nascente marca indelevelmente a obra, de resto complementar da tradução do Corão em que este autor colabora, juntamente com Juan de Segóvia¹⁹. E, neste sentido, é interessante verificar, nesse trecho, a utilização de certos vocábulos, que representam uma interiorização de percepções *cristãs*, por dizê-lo de algum modo, ou seja, expressas numa acepção comum ao conjunto da população castelhana, independentemente da sua adscrição religiosa. É o caso do já referido *mouro*, caracterização exógena destes muçulmanos, assumida como auto-identificação (face ao termo *muslim*, que

¹⁶ Soha ABBOUD-HAGGAR, «Las *Leyes de Moros* son el libro de *Al-Tafrīṭ*», p. 201.

¹⁷ Pascual de GAYANGOS (ed.), «Tratados de Legislación Musulmana. Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna», p. 251

¹⁸ Ver, por exemplo: Pascual de GAYANGOS (ed.), «Tratados de Legislación Musulmana. Leyes de Moros» tit. CCV, p. 228 («Non es *balil* el moro que dexe de fablar á su hermano el muçlim»).

¹⁹ Sobre este assunto ver: G. WIEGERS, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado. Yça of Segovia. His antecedents and successors*, Leiden, Brill, 1994, pp. 98-114; L.P. HARVEY, *Islamic Spain (1250 to 1500)*, Chicago-London, Chicago University Press, 1992, pp. 78-87; Ana ECHEVARRIA, *The Fortress of Faith*, Leiden-Boston-Koln, Brill, 1999, pp. 34-40.

surge ao longo da tradução do árabe), ou, ainda, da utilização do termo *mandamentos*, referidos ao cumprimento da *sunna*²⁰.

O texto propriamente dito, também estruturado segundo o sistema dos *furū'*, contempla, no entanto, quer as questões relativas ao culto, quer os actos ou feitos jurídicos, inserindo-se, neste último caso, entre outras, as normativas relativas às transacções, casamento e direito sucessório, num discurso, de resto, mais contaminado pelos valores da maioria do que as *Leyes de Moros*.²¹

2. A difusão destes textos entre as comunidades mudéjares peninsulares revela-se uma questão problemática, sendo ainda impossível relacionar estas produções entre si, na sua circulação ou influência recíprocas. A verificar-se esse intercâmbio, estes tratados substituiriam os originais árabes, na elaboração e aplicação do direito islâmico possível nas comunidades muçulmanas peninsulares? De facto, Soha Abboud Hagggar comprova que a ligação destas comunidades a uma *umma* global não se esgota na tradução de obras *clássicas*, como é o caso do referido *Kitāb Al-Tafīr*. A comunicação e permuta com o *dār al-Islām* revela-se continuada, numa actualização que se verifica, por exemplo, numa obra de Ibn al-Gazarī al-Dimašqī (1350-1429), escrita na Síria em finais do séc. XIV, e traduzida em Aragão em romance aljamiado, provavelmente na primeira metade do XV²². O árabe continua, pois, a constituir-se como um veículo de união entre todos os muçulmanos, mesmo os submetidos ao domínio cristão. Não se pode, contudo, menosprezar a necessidade de tradução destas obras, que indicia uma adscrição cultural maioritária às línguas vernáculas, circunscrevendo a proficiência da língua árabe às elites mudéjares de Castela e de Aragão, com a provável excepção do Reino de Valência²³.

O mudejarismo português participa do mesmo âmbito cultural. A produção de direito islâmico em vernáculo constitui-se, de resto, como o único vestígio da criação

²⁰ Pascual de GAYANGOS (ed.), «Tratados de Legislación Musulmana. Suma de los principales mandamientos y deverdamientos de la Ley y Çunna», p. 32. Sobre esta *cristianização* ver ; L.P. HARVEY, *Islamic Spain (1250 to 1500)*, p. 87.

²¹ Sobre o seu conteúdo ver: G. WIEGERS, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado. Yça of Segovia. His antecedents and successors*, pp. 124-133; L.P. HARVEY, *Islamic Spain (1250 to 1500)*, pp. 87-97.

²² Soha ABBOUD-HAGGAR, « 'Udattu l-ḥisni l-ḥasīn de Ibn al-Ġazarī al-Dimašqī. Una muestra de la transmission de los asuntos religiosos islámicos de Oriente al Occidente mudéjar en el XV », *Anaquel de Estudios Árabes* 16 (2006), Madrid, Universidad Complutense, pp. 5-63.

²³ María Jesús VIGUERA, «Les Mudéjars et leurs documents écrits en arabe», *Minorités Religieuses dans l'Espagne Médiévale. Rêvue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 63-64 (1992), Aix-en-Provence, Edisud, pp. 155-163.

intelectual dessas comunidades, embora com contornos distintos dos que se verificam no entorno peninsular. Com efeito, essa criação restringe-se ao direito sucessório (*‘ilm al-farā’id*) e corresponde a imperativos bem definidos pela Coroa portuguesa.

Dois documentos corroboram este aspecto. O mais antigo (do qual existem duas cópias²⁴), data do reinado de D. João I (1385-1433), constituindo uma relação das normas que regem as heranças, segundo o direito islâmico. O prólogo revela que esse levantamento se constitui como uma resposta à pergunta feita pelo juiz Álvaro Peres, pelo qual o soberano ordenou que se soubesse de que modo ele próprio se constituía como herdeiro dos bens dos muçulmanos. Pergunta, de resto, formulada a quatro personalidades da aljama de Lisboa, cujos nomes são enunciados: mestre Bucar, Brafome Capelão (muito provavelmente o imã da comunidade), Mafomede de Avis e Faras.²⁵

Todas as cláusulas se subordinam, pois, a esta condicionante, sendo, por isso, maioritariamente introduzidas pela expressão «o rei herda» ou pela sua negativa («o rei não herda»). Quinze artigos remetem directamente para o direito sucessório, definindo-se as condições em que se pode fazer testamento e deixar a terça dos bens (todos os muçulmanos com mais de dez anos), e três para o casamento.

Não é por acaso que esta sistematização surge no reinado de D. João I. Ela é complementar de uma profunda reforma administrativa, que engloba também a população muçulmana do Reino, e que incide tanto sobre o controlo das aljamas (com a proibição do árabe, como de resto, também do hebraico nos documentos notariais) como na recuperação de uma tributação, segundo os moldes islâmicos, que advém do período da conquista do território e da outorga das cartas de foral. Deste modo, se regista um extenso diploma de sistematização dos direitos devidos pelos muçulmanos ao monarca, executado entre 1388 e 1429, cuja validação recai sobre o tabelião da aljama de Lisboa e «*licenciado em direito dos mouros*», Yūsūf b. Ibrahīm b. Yūsūf Al-Lahmī, que o assina, em árabe, como seu subscritor único.²⁶

²⁴ TORRE DO TOMBO (T.T), *Inquirições de D. Afonso III*, livro 4, fls. 14 v. – 15 v; *Gaveta 10*, maço 12, doc. 17, fls. 9 v. – 13. Um resumo do diploma encontra-se em; Maria Leonor dos Mártires MARTINS, *Subsídios para o estudo dos Judeus e dos Mouros nos reinados de D. João I e de D. Duarte*, Dissertação de Licenciatura apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1961, pp. 146-147.

²⁵ Sobre a identificação destas personagens: Maria Filomena LOPES DE BARROS, *A Comunidade Muçulmana de Lisboa* (sécs. XIV e XV), Lisboa, Hughin, 1998, p. 65.

²⁶ Maria Filomena LOPES DE BARROS, *Tempos e Espaços de Mouros. A Minoridade Muçulmana no Reino Português (Séculos XII a XV)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2007, pp. 393-404.

As condições particulares da subida ao trono deste monarca (filho ilegítimo do rei D. Pedro I), inseridas, para mais, num contexto de crise generalizada e de confronto bélico com os castelhanos, propiciam, pois, as condições para uma maximização dos proventos da Coroa em função dos seus súbditos muçulmanos. Simultaneamente consubstancia-se também um processo de progressivo controlo administrativo e de homogeneização das aljamas do Reino, apoiado no foro de Lisboa e na proficiência do seus legistas no direito formal islâmico (*fiqh*). Neste sentido, se insere a problemática do direito sucessório, que, como as demais, enforma também de um discurso ideológico da Coroa portuguesa, na sua legitimação enquanto herdeira dos pretéritos dirigentes muçulmanos²⁷.

Este diploma irá, contudo, sofrer alterações no reinado de D. Afonso V (1438-1481). O monarca, considerando «*imperfeita, e muito escura*» a anterior declaração, delega no alcaide da aljama de Lisboa a tarefa de juntar os «*mouros letrados e sabedores em sua lei*», para a corrigir e acrescentar no que necessário fosse. O resultado final será o publicado nas Ordenações Gerais do Reino, com o título significativo «*De como El Rey deve herdar os Mouros forrros moradores em seus Regnos, e Senhorios*»²⁸. Consubstancia-se, pois, o reconhecimento do direito islâmico enquanto parte integrante do corpo legislativo, se bem que numa perspectiva que, subvertendo os objectivos daquela lei sucessória, a assimila ao conceito mais lato de direito régio.

A diferença entre os dois diplomas radica, não tanto em alterações de fundo, mas no maior desenvolvimento dado, no último, às cláusulas exaradas ou na introdução de outras, anteriormente omissas. É um estilo minucioso o que, de facto, distancia os dois documentos, sugerindo que a remodelação do levantamento de D. João I se deveu ao seu carácter generalista que, por isso mesmo, deixaria ampla margem de dúvidas quanto aos critérios de aplicabilidade concreta dessa legislação. O discurso amplifica-se, pois, em função do que sugere um maior domínio do direito formal islâmico. Assim, o texto das *Ordenações*, consigna, por exemplo, a prescrição do casamento do *ego* masculino com quatro mulheres²⁹, omissa no diploma anterior, que apenas contempla uma estrutura monogâmica (singularizando sempre *a mulher*), mais consentânea, de resto, com a realidade vivenciada por essas comunidades.

²⁷ *Idem, Ibidem*, pp. 300-301.

²⁸ *Ordenações Afonsinas*, ed. MARTIM DE ALBUQUERQUE, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, Livro 2, tit. XXVIII, pp. 222-242.

²⁹ «*Segundo o Direito dos Mouros o casamento antre elles deve seer feito em tal guisa, que cada huum Mouro nom aja mais de quatro molheres, ca se mais molheres receber, nom val o asamento antre elles*». - *Ordenações Afonsinas*, Livro II, tit. XXVIII, pp.235 – 236.

Ambos os diplomas participam do universo legal comum aos tratados catalão e castelhanos acima referidos, ao vincular a interpretação da escola jurídica malikita, cuja influência entrou em retrocesso no séc. x, limitando-se a sua influência, durante toda a Idade Média, ao Ocidente, e conservando-se, a partir do séc. xv, apenas no Magreb³⁰. Não obstante, uma diferença fundamental sobressai a nível dos diferentes discursos escritos. Nos portugueses, a formulação dos conceitos e dos conteúdos normativos, se bem que enunciada em termos da estrita ortodoxia malikita, não recorre, em nenhum caso, a arabismos ou a calcos semânticos derivados do árabe. Refira-se, como exemplo, o *ṣadāq* (doação legal do marido) que, nas *Leyes de Moros* e no *Breviário Sunni* surge como *alçidaque*³¹ ou *açidaque*³², e no *LLibre de la Çuna e Xara dels Moros*, em formas que variam entre *açidach* e *ocidach*³³. Nos diplomas portugueses o termo é *traduzido* para *arras*, em consonância com o que se verifica com a realidade *cristã*.

Esta adscrição absoluta à língua portuguesa poderá reflectir um trabalho consciente de adaptação, na adequação do discurso aos objectivos pretendidos, o da clarificação da complexa normativa islâmica que permitisse a sua total apreensão pela burocracia régia. Mas também poderá perspectivar uma outra direcção do discurso, menos consciente e reveladora de uma total interiorização de percepções e de conceitos, correntemente expressos no código linguístico comum. De facto, o documento joanino manifesta declaradamente que o texto corresponde ao que foi achado «*escrito e assinado*» pelos seus signatários muçulmanos, sem qualquer mediação de terceiros.

Em qualquer caso, é de sublinhar o domínio do direito islâmico e a capacidade de racionalização e da respectiva manipulação, em língua portuguesa, numa expressão bastante mais abrangente do que a decorre dos restantes códigos ibéricos, até pelo contexto particular da sua elaboração. A experiência dos letrados de Lisboa que, desde o séc. xii, se encontram ligados à Coroa na produção e elucidação de normativas do direito islâmico (sobretudo no referente à questão tributária), terão

³⁰ Soha ABBOUD-HAGGAR, «Las *Leyes de Moros* son el libro de *Al-Tafriṣ*», p.171.

³¹ Pascual de GAYANGOS (ed.), «Tratados de Legislación Musulmana. *Leyes de Moros*» tit. XXI, p. 25

³² Pascual de GAYANGOS (ed.), «Tratados de Legislación Musulmana. Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna», p. 43.

³³ Carmen BARCELÓ (ed.), *Un tratado catalán medieval de derecho islámico: El LLibre de la Çuna e Xara dels Moros*, p. 117.

contribuído decisivamente para este factor, num processo em que o direito islâmico se direcciona para o próprio *consumo* do poder cristão.

De resto, não se pode perceber até que ponto as fontes utilizadas seriam maioritariamente em língua árabe (o que consubstanciaria, de facto, um notável trabalho de tradução) ou coexistiriam com outros códigos já traduzidos em línguas vernáculas, nomeadamente em português, à semelhança do que se verifica em Castela e Aragão. É, no entanto, de referir que, pese a um discurso normativo comum, a estrutura dos textos portugueses não coincide com a do direito sucessório enunciado no *Kitāb Al-Tafrī'*, ou no *Llibre de la Çuna e Xara dels Moros*, denunciando a circulação de outras obras jurídicas ou, mesmo, de jurisconsultos oriundos do Norte de África, como resultado das conquistas portuguesas nesse território.

Mas, pese às diferenças quanto ao conteúdo ou forma, derivadas de finalidades e de contextos culturais diferenciados, o direito islâmico estrutura o percurso das comunidades mudéjares ibéricas, num discurso que, expressando-se através do malikismo, veicula uma auto-percepção de pertença a uma comunidade islâmica global.