



Néstor Vigil Montes (dir.)

Comunicación política y diplomacia en la Baja Edad Media

Publicações do Cidehus

A minoria muçulmana do reino português e os contactos diplomáticos com o *dār al-islām*

Maria Filomena Lopes de Barros

Editora: Publicações do Cidehus
Lugar de edição: Évora
Ano de edição: 2019
Online desde: 9 Julho 2019
coleção: Biblioteca - Estudos & Colóquios
ISBN eletrónico: 9791036538438



<http://books.openedition.org>

Referência eletrónica

BARROS, Maria Filomena Lopes de. *A minoria muçulmana do reino português e os contactos diplomáticos com o dār al-islām* In : *Comunicación política y diplomacia en la Baja Edad Media* [en ligne]. Évora : Publicações do Cidehus, 2019 (généré le 10 juillet 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/cidehus/6792>. ISBN : 9791036538438.

A minoria muçulmana do reino português e os contactos diplomáticos com o dār al-islām

Maria Filomena Lopes de Barros*

Resumo:

Os muçulmanos do reino português são pontualmente convocados pelo monarca para exercer funções diplomáticas no reino de Granada. Ligados à comuna de Lisboa, com que o rei mantém relações privilegiadas e homens da sua confiança, estes muçulmanos serão convocados por Afonso V, para uma missão junto ao sultão mameluco Īnāl. O monarca, embora de forma indireta, pretende intervir sobre Jerusalém, na proteção dos cristãos dessa cidade. A utilização destes muçulmanos nas relações com o dār al-islām remete para a relevância de um equilíbrio político no Mediterrâneo que passa também pelo fenómeno sociológico das minorias étnico-religiosas.

Palavras-chave: minoria muçulmana, comuna de Lisboa, Granada, mamelucos, Jerusalém

Resumen:

Los musulmanes del Reino de Portugal son puntualmente convocados por el monarca para ejercer funciones diplomáticas en el Reino de Granada. Esto se debe a que son hombres de confianza regia ligados a la comuna de Lisboa, con la que el rey mantiene relaciones privilegiadas. Por consiguiente, Alfonso V de Portugal los convocó para una misión ante el sultán mameluco Īnāl con la intención de intervenir de forma indirecta sobre Jerusalén para la protección de los cristianos de esa ciudad. La utilización de estos musulmanes es un fenómeno sociológico de las minorías étnico-religiosas, que se debe a la importancia que tenían las relaciones con dār al-islām en el equilibrio político del Mediterráneo.

*CIDEHUS. Universidade de Évora, mfbarrros@uevora.pt - Este trabalho foi financiado com fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia e os Fundos de Desenvolvimento Regional da União Europeia (FEDER) através do Programa Operacional de Competitividade e Internacionalização (POCI) e PT2020, no projecto UID / HIS project / 00057 - POCI-01-0145-FEDER-007702 / This work is funded by national funds through the Foundation for Science and Technology and the European Regional Development Fund (FEDER) through the Competitiveness and Internationalization Operational Program (POCI) and PT2020, under the UID / HIS project / 00057 - POCI-01-0145-FEDER-007702

Palavras claves: minoría musulmana, Comuna de Lisboa, Granada, Mamelucos, Jerusalén

Abstract:

The Muslims of the Portuguese kingdom are occasionally summoned by the monarch to perform diplomatic duties in the kingdom of Granada. Associated to the commune of Lisbon, with which the king maintains privileged relations, and men of his confidence, these Muslims will be summoned by Afonso V, for a mission with the Mamluk Sultan Īnāl. The monarch, although indirectly, intends to intervene on Jerusalem, in the protection of its Christians. The use of these Muslims in relations with dār al-islām denotes the relevance of the political equilibrium in the Mediterranean that also passes through the sociological phenomenon of ethnic-religious minorities.

Keywords: muslim minority, commune of Lisbon, Granada, Mamelukes, Jerusalem

O conceito de diplomacia, neste texto, infere da definição ampla de Péquignot, remetendo para as atividades de representação e de negociação políticas efetuadas em nome de um poder junto a outros poderes estrangeiros¹. Neste sentido, e sobretudo para a temática aqui analisada, não se entrará num campo teórico, discutível e discutido a nível historiográfico, sobre a maior ou menor especialização das designadas embaixadas, ou sobre a sua tipologia em função da sua funcionalidade ou objetivos². De resto, a problemática da minoria muçulmana, enquanto agente do monarca face aos poderes islâmicos, não permitiria essa abordagem, pois apenas surge na documentação de forma esparsa, lacunar, fragmentada, e, por vezes, mesmo, a nível conjectural.

Apesar disso, a pertinência deste objeto de análise não deixa de impor-se, pela própria realidade sociológica das minorias no Mediterrâneo. Como o refere Pahlitzsch, para a zona oriental, a relação entre os variados grupos étnicos e confessionais «que se moviam naturalmente entre culturas, criava uma certa unidade do espaço para lá das fronteiras estabelecidas», tornando-os naturais mediadores entre as diferentes configurações políticas³. A mesma realidade se prolonga no Mediterrâneo ocidental, constituindo os

1 PÉQUIGNOT, 2009, 2.

2 Veja-se, por exemplo, a proposta de BECEIRO PITA, 1997, e a sua aplicação à realidade diplomática do reinado D. João I, em Santos, 2005.

3 PAHLITZSCH, 2005, 47.

elementos minoritários uma privilegiada via de contatos diplomáticos entre os distintos poderes em presença.

1. Para o mundo árabe-islâmico, sobretudo os cristãos, mas também os judeus, representam uma faceta funcional e, como tal, atuante ao longo do período medieval (e para lá dele) nas relações diplomáticas com os seus congéneres latino ou greco-cristãos⁴. Entre os séculos XII e XIV, os agentes enviados pelos soberanos norte-africanos ao mundo cristão, pese à utilização pontual de alguns muçulmanos, são preferencialmente também eles cristãos, atuando quer como portadores de mensagens dos sultões, quer como efetivos negociadores políticos⁵. Uma primeira categoria, principalmente centrada nas relações com a Península Ibérica, estrutura-se em volta dos mercenários, abrangendo, uma segunda, os mercadores, catalano-aragoneses ou italianos, mais presentes no domínio ḡafsida de Tunes do que em Tlemcen ou no território merínida. Finalmente, também os judeus constam destes emissários⁶, numa tendência que, de resto, se estende igualmente aos domínios latinos.

De facto, ao longo da Idade Média esses agentes diplomáticos são referenciados até, pelo menos, ao primeiro quartel do séc. XIV⁷. Casos existem em que a mediação é feita por um único indivíduo como representante, junto dos poderes islâmicos, tanto de Aragão, como de Castela. Entre 1293 e 1295, Samuel *alfaquin*, conduziu várias embaixadas, em nome de uma ou outra coroa, ao emir merínida Ibn Ya'qūb e ao emir Muḡammad II de Granada⁸. De resto, como se refere na tipologia proposta por Roser Salicrú y Lluç para a coroa aragonesa, as minorias étnico religiosas confluem na diplomacia com o *dār al-islām*, juntamente com os oficiais régios de fronteira e os mercadores cristãos estabelecidos nesses territórios ou com relações comerciais com eles⁹. Contudo, uma significativa mutação se regista, a partir da centúria trecentista: em detrimento dos judeus, serão os muçulmanos que adquirem protagonismo como emissários. Efetivamente, se a minoria judaica representa, em qualquer caso, uma natural apetência de mediação cultural, a progressiva construção de uma mentalidade antisemita, refletindo-se nas perseguições do séc. XIV - nomeadamente em 1391, em Castela

4 Para o Al-Andalus, refiram-se, por exemplo, os casos do bispo Hishām b. Hudḡāyl e do médico judeu Ḥasḡāī b. Shabrūt, sob 'Abd al-Raḡmān III – cf., entre outra bibliografia: SIGNES CODONER, 2004. Nas relações entre o Egipto fatimida e Bizâncio, mencione-se o historiador árabe- cristão, Yaḡyā b. Sa'īd, enviado pelo califa al-Zāḡhir, em 1032, para negociar a paz com o imperador Romanos III - BEIHAMMER, 2012, 366-367.

5 VALERIAN, 2008, 888.

6 VALERIAN, 2008, 889-894.

7 Cf. Para Aragão: TOV-ASSIS, 1997; VERNET GINÉS, 1952.

8 ECHEVARRIA, 2013, 80.

9 SALICRÚ Y LLUC, 2008, 472-473; SALICRÚ Y LLUC, 2015, 428-433.

e Aragão, com a consequente emigração ou conversão das suas elites dirigentes – aparta-a definitivamente do seu papel diplomático nos reinos cristãos¹⁰.

As relações diplomáticas, embora exclusivamente dirigidas ao reino de Granada, serão progressivamente protagonizadas pelas grandes famílias da elite muçulmana da Coroa de Aragão, fundamentalmente valencianas (em que avultam nomes como os de Bellvís, Xupió o Ripoll) até ao seu ocaso, coincidente com o assalto à mouraria de Valência, em 1455¹¹. Um exemplo de longevidade nestas missões, é o do alcaide-mor, Ali de Bellvís, nomeado como embaixador a Granada por João I, em 1392 e, posteriormente, por Afonso, o Magnânimo, em 1417 e 1432. No último caso, foi acompanhado por outro muçulmano valenciano, o mercador Galip Ripoll, para tratar de assuntos designados como *alguns fets arduus e molt secrets*¹². Paralelamente, a mesma personagem atuou como intérprete (*turgimão*) em, pelo menos, mais duas embaixadas ao domínio nasrida (ambas para ratificar tratados) respetivamente em 1405 e 1419 - na primeira, acompanhou o *baile* geral do reino de Valência, Nicolau Pujades e, no segundo, Berenguer Mercader, filho do então *baile* geral, Joan Mercader¹³.

Como o refere Roser Salicrú y Lluc, o que pretendiam as autoridades cristãs com o envio de muçulmanos como representantes diplomáticos a terras islâmicas, ia para além do seu domínio da língua árabe. Traduzia-se, também, na questão de proximidade cultural com o interlocutor, assim como nos respetivos contactos familiares e clientelares, procurando-se, assim, despertar a empatia e, consequentemente, maximizar os resultados da respetiva missão¹⁴. Esta análise aplica-se, de resto, à maioria desses mediadores culturais¹⁵ e, simultaneamente, agentes diplomáticos, quer do mundo islâmico, quer do latino-cristão. As redes de judeus, muçulmanos¹⁶, mercenários cristãos, comerciantes¹⁷ ou, ainda, de oficiais de fronteira, não apenas garantem um apoio dos seus correligionários, familiares ou das suas relações, em geral, ao longo da incumbência que

10 SALICRÚ Y LLUC, 2008, 473; ECHEVARRIA, 2013, 82

11 SALICRÚ Y LLUC, 2008, 479.

12 SALICRÚ Y LLUC, 2008, 481-482.

13 SALICRÚ Y LLUC, 2008, 487. Em Castela parece não se verificar uma realidade similar na atividade diplomática com Granada. De resto, os mediadores culturais situam-se noutros limites sociais, que não os da minoria muçulmana do reino, nomeadamente antigos cativos, membros da guarda mourisca do rei - muçulmanos entretanto convertidos ao cristianismo – ou, ainda, membros de linhagens castelhanas ou oficiais régios de fronteira - Cf. ECHEVARRÍA, 2013.

14 SALICRÚ Y LLUC, 2015: 435

15 Cf. ECHEVARRÍA, 2013.; SALICRÚ Y LLUC, 2007.

16 Veja-se, por exemplo, o caso de Iucef Xupió, cujos serviços do filho, Ahmed, morador em Túnis, foram requeridos por Fernando I de Aragão - SALICRÚ Y LLUC, 2008, 491.

17 Sobre alguns exemplos das redes de comerciantes-embaixadores de Aragão no Egito, ver COULON, 2015, 517-518.

lhes foi cometida, como perseguem um pretendido efeito psicológico junto dos poderes com que negociam. Trata-se, pois, de utilizar a própria sociedade de fronteira do Mediterrâneo (no seu sentido cultural mais amplo) na negociação política entre os diferentes poderes dessa mesma sociedade.

Alguns aspetos terão, contudo, que se relativizar nesta análise, relativamente à minoria muçulmana. Um primeiro, que a sua atuação como representantes da coroa de Aragão não encontra eco no reino de Castela, nem nos contactos com o Oriente. Com efeito, nas relações diplomáticas aragonesas com o sultanato mameluco, vitais para a questão comercial, são utilizados apenas cristãos, homens da corte, nobres, oficiais régios ou comerciantes de longo trato, como, neste último caso, o fazem também as cidades italianas. E se, em 1290, um judeu, David b. Hasday, médico, conselheiro e secretário do monarca acompanha uma representação diplomática aragonesa ao Cairo, nenhum muçulmano de Aragão se regista nestas deslocações¹⁸. Como foi referido, de resto, essas ações diplomáticas dos agentes muçulmanos de Valência limitavam-se apenas ao reino de Granada, com o qual a mediação cultural e linguística era síncrona, mas sem monopolizar o conjunto das ações diplomáticas nesse domínio.

Um segundo aspeto, remete para a figura destes agentes diplomáticos. Homens de confiança do rei, com o qual se estabeleceu um «tácito consenso mútuo e um conveniente intercâmbio de interesses e favores, serviam lealmente a Coroa, que os recompensava com um tratamento privilegiado»¹⁹. A escolha destes muçulmanos que privilegia Valência, justifica-se também, pela importância económica da cidade e das suas elites. Assim, se os Bellvís estão ligados à administração régia, já o caso dos Xupió e dos Ripoll, remete, como a de outros representantes diplomáticos, para as atividades mercantis²⁰.

2. Esta excecionalidade valenciana não se projeta nos demais reinos ibéricos. Não obstante, no reino português algumas referências pontuais remetem, igualmente, para a questão da representação diplomática de muçulmanos face aos poderes islâmicos. A *Gran Crónica de Alfonso XI* menciona o caso menos dúbio desta atividade: o envio, pelo rei português Afonso IV, do seu *azemilero mayor*, Mestre Ali, ao sultão merínida, «a rogar que le acorriese a ayudar a defender su rreyno, e que si lo fiziese que por tienpos de su vida gelo ternía en grado». Não obstante, o sultão recusaria a proposta, alegando um

18 COULON, 2015, 512-513.

19 SALICRÚ Y LLUC, 2008, 494

20 SALICRÚ Y LLUC, 2008, 490-494.

período de tréguas com Afonso XI de Castela²¹. Segundo a fonte, o episódio ter-se-ia verificado depois da derrota do almirante Manuel Pessanha, ocorrida em 21 de julho de 1337 na costa algarvia, que levaria mesmo à sua captura pelos castelhanos²².

Esta periodização é consentânea com os parcos dados da documentação portuguesa sobre esta personagem. Assim, a 17 de dezembro do mesmo ano, Afonso IV faz doação a Mestre Ali, *seu estribeiro*, de uma granja em Muge (termo de Santarém), que fora do Mosteiro de Alcobaça e incorporava casa, vinha, olival e um lagar, para aí criar *suas éguas, potros e gado*; a 26 do mesmo mês, era outorgada a essa propriedade, por pedido do seu detentor, a isenção do serviço de aposentadoria²³. A coincidência do nome, a designação de estribeiro, e a própria cronologia dos privilégios, que se explicariam pelo desempenho da referida missão diplomática, induzem à identificação deste indivíduo com o mestre Ali enviado do monarca ao Norte de África. As demais referências são incertas, podendo ser conotadas com esta personagem ou com um seu homónimo, físico do rei, no mesmo período considerado²⁴.

Apenas em finais do séc. XIV se mencionará um outro *serviço* ao rei por parte de um muçulmano, sem, no entanto, se especificar a sua natureza. Em 1391, D. João I que comprara seis mouros e os colocara sob guarda das autoridades da comuna muçulmana de Lisboa, ordena que os mesmos fossem entregues a Mafamede de Avis, seu servidor. Quatro deles seria para os conduzir a *Terra de Mouros* e aí os comutar por outros tantos cristãos cativos; os dois restantes, Mafomade Alfaie e Azmede, ambos de Granada, «*para levar a El Rey de Graada em serviço*»²⁵. Esta última referência, embora lacunar, parece apontar para uma missão diplomática ao reino granadino, num período marcado, uma vez mais, por guerra com Castela. A importância que é dada aos muçulmanos cativos desse reino, nomeando-os, ao contrário dos demais, e a enigmática alusão ao serviço do sultão de Granada, parece comportar um significado diplomático, que passaria pela oferta dos dois homens como preâmbulo de um acordo similar ao que se propunha com Mestre Ali, o de uma aliança contra Castela.

Embora nada mais se possa adiantar sobre esta missão, alguns elementos, contudo, parecem situar a figura desse emissário, membro da elite comunal de Lisboa, no contexto

21 GRAN CRÓNICA DE ALFONSO XI, 1997, II, 191. Esta informação não é consignada no artigo de LALANDA, 1989, sobre a política externa de D. Afonso IV.

22 GRAN CRÓNICA DE ALFONSO XI, 1977, II: 191; Cf. MARTINS, 2005, 62-63. Este autor, contudo, referencia o pedido de auxílio aos merínidas como anterior ao deflagrar do conflito (MARTINS, 2005, 30-31).

23 MARQUES; RODRIGUES, eds., 1992, docs. 87-88, 166-167.

24 Sobre estes elementos ver BARROS, 2007b, 325-326.

25 BARROS, 2007b, 326.

da administração régia (justificando, de resto, a designação de *servidor* do monarca). O seu nome surge também num outro documento, não datado, em que D. João I encomenda a vários muçulmanos da mesma cidade um levantamento do direito sucessório islâmico ou, dito de outra forma, *parte desses direitos* que o monarca tinha direito de herdar - tarefa cometida a mestre Bucar, ao *capelão* Apfeme ou Brafome, a Faras e, justamente a Mafamede de Avis²⁶.

A ligação com o rei e a Corte parece perpetuar-se dentro da mesma família. De facto, a partir de 1414 é referenciado um Mafamede de Avis, o Moço, provavelmente filho do anterior, personagem, ou personagens com o mesmo nome, amplamente documentadas até 1476. Os privilégios que lhe são concedidos pelo monarca na primeira data, sendo posteriormente confirmados em 1454, incidem na isenção total de serviços e tributos à comuna, ao concelho e ao rei, justificando-se *«porquanto o nos [o rei] avemos em nossa guarda e encomenda e sob nosso defemdimento a ell e todas suas coussas»*²⁷. Em 1451, são-lhe outorgados todos os bens de Brafome de Santarém que, acusado num processo de falsificação de privilégios, fugira para Castela. Propriedades que, de resto, serão cedidas, ainda no mesmo ano, ao infante D. Henrique, em troca de um empréstimo monetário. Entretanto, deve ter caído em desgraça, pois em maio de 1452 é-lhe perdoado o degredo, em Arronches, pelo facto de ter enviado um homem a combater na batalha de Alfarrobeira²⁸. A sua recuperação na confiança do soberano deve ter sido marcada pela confirmação dos privilégios, em 1454, verificando-se, a partir daí, um percurso administrativo ascendente. Assim, desempenha pelo menos por três vezes o cargo de alcaide da comuna de Lisboa: em 1457, por um período de dois anos, em 1459, por um ano, e em 1462, por três. Pelo menos na segunda data, sê-lo-á por nomeação régia (e não por eleição do comum), fundamentando o rei esta opção por pedido dos *«vereadores procurador e homens boons da dicta comuna e outros mouros dos milhores della»*²⁹. Em setembro de 1466, é nomeado coudel, numa justaposição curiosa deste cargo com Çaide, que fora nomeado em fevereiro de 1465, e Caçome de Santolai, que o será também em maio de 1466, todos por um período trienal. Como quer que seja, o desempenho parece ter sido conjunto, já que, em maio de 1476, a nomeação recai sobre um cristão, Manuel

26 BARROS, 2007a, 399.

27 BARROS, 2007a, 697.

28 BARROS, 1998, 45-46.

29 BARROS, 2007a, 359-360.

Pestana, cavaleiro da casa do rei, porquanto, refere o documento «*os mouros que o dicto officio de nos tinham acabaram de servir o tempo da sua carta*»³⁰.

O percurso dos homónimos Mafamede de Avis (o Velho e o Moço, pelo menos) parece, pois, contemplar, como se verifica com os valencianos Bellvís, uma especial ligação à administração régia, embora numa escala menos significativa, dada a ausência de um alcaide-mor dos muçulmanos em Portugal, ao contrário do que se verifica na Coroa de Aragão.

3. Os serviços ao monarca em território islâmico constituem-se numa referência continuada no que à minoria muçulmana se refere, sobretudo no âmbito da expansão do séc. XV. Não obstante, o conceito revela-se amplo e, em alguns casos, mesmo, com um sentido inescrutável³¹. A documentação não menciona nenhuma posterior missão diplomática destes agentes, com uma única exceção que, apenas recai, com algumas reservas, nesse conceito.

Um manuscrito, preservado na Biblioteca Nacional de França (BNF, Ms. 4440), conserva um traslado de uma carta, dirigida pelos muçulmanos de Lisboa ao sultão mameluco Īnāl (857/1453-865/1461), datada de rabi' II 658 – abril de 1454. Inserida numa recolha de documentos, geralmente designada pelo termo *munša'āt* (recolhas de *inšā'*, de redação), estas cópias, reunidas pelos próprios secretários mamelucos, ou por eles selecionadas em arquivos, têm como objetivo servir de modelo para os propósitos da chancelaria³². O manuscrito de Paris, composto de 210 fólios, é provavelmente, obra de um secretário em atividade até ao início do reino do sultão Qāyṭbāy (872/1468-901/1496)³³. A segunda parte³⁴ contém um conjunto de missivas que constituem um testemunho das relações diplomáticas entre o estado mameluco e os demais poderes islâmicos, nos reinados de Ġaḩmaq (842/1438-857/1453), Īnāl (857/1453-865/1461) e ḩuṣṩadām (865/1461-872/1467). Os otomanos (13 cartas, 4 recebidas e 9 expedidas) e os timuridas (10 cartas, 4 recebidas e 6 expedidas), destacam-se nesta relação epistolar, que passa, contudo, por uma variedade de poderes, nomeadamente o principado dos Qarā

30 BARROS, 2007a, 415-416. Algumas outras referências documentais contemplam esta(s) personagem(ns): em 1464, mencionando-o como sogro do oleiro Bonombre (BARROS, 2007a, 471) e, em 1471, figurando como testemunha de um contrato de casamento de muçulmanos de Lisboa (BARROS, 2014A, 561).

31 Veja-se, por exemplo, o caso de Jufez, muçulmano de Lisboa, a quem D. Afonso V outorga licença para viver em *Terra de Mouros*, voltando livremente ao Reino quando lhe aprouver, «*porquanto esperamos que aja de tornar a nossos Regnos com alguumas cousas de noso serviço e per esta para sempre lhe seguramos sua pessoa mercadorias e cousas que consigo trazer e leuar*» (1469-05-20) – Arquivo Nacional da Torre do Tombo (doravante ANTT), *Chancelaria de Afonso V*, livro 31, fl. 43. Para outros elementos ver BARROS, 2007a: 438-439.

32 BAUDEN, 2007, 3

33 BAUDEN, 2007, 6.

34 Para a descrição do manuscrito ver BAUDEN, 2007, 5-6.

Qoyunlu, os hafşidas de Tunes, os Qaramânidas de Konya, o emirado ayyūbida de Hış Kayfā (vassalo dos mamelucos), o sultanato rasūlida du Yémen ou o reino nasrida de Granada – este último reduzido a duas missivas com pedido de ajuda militar, nunca concretizado³⁵.

Entre estes treslados, insere-se, significativamente, o da referida missiva dos muçulmanos de Lisboa (fls. 58 v.- 60)³⁶, a única que, de facto, não se relaciona com a diplomacia entre poderes políticos islâmicos³⁷. Indiretamente - porque a percepção do anónimo secretário, responsável por esta compilação, não é de facto, essa, razão pela qual a inseriu nessa coletânea, numa motivação que atenta, igualmente, no que seria considerado como uma expressão escrita modelar deste tipo de missivas.

A missão desses muçulmanos, conforme é declarado no documento, emana do soberano português, Afonso V. Assim, depois das extensas fórmulas rituais de saudação ao Sultão İnāl e da identificação dos seus remetentes, os *seus escravos/servos ğurabā*’, muçulmanos moradores em Lisboa e nos seus arredores, estes explicitam a razão da carta. O rei de Portugal recebera queixas do clero de Jerusalém pela destruição dos lugares de peregrinação e da proibição de reconstruir ou restaurar as suas igrejas, muitas das quais tinham sido mesmo transformadas em mesquitas. Solicitavam, por isso, ao monarca que retaliasse sobre os muçulmanos do seu reino, destruindo-lhes os seus lugares de culto e impedindo-os de praticar a sua religião. Estes muçulmanos tinham sido, então, coagidos pelo rei a escrever ao Sultão no sentido de encontrar uma solução para o problema, rogando-lhe que, embora sem conceder novos privilégios aos cristãos, lhes permitisse, contudo, reconstruir as suas igrejas. Para o efeito, enviavam dois homens, eruditos no Corão e de nobre ascendência, os *faqīh/s* Abū al-‘Abbās b. Aḥmad b. Muḥammad al-Ru‘aynī e Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Wandājī³⁸, os emissários desta carta. O escatocolo da missiva conclui com a data, rabi’ II 658 (abril de 1454)³⁹.

Todo o discurso da missiva corresponde a um necessário alinhamento com o dār al-Islām. As fórmulas de saudação e de bênção do sultão, ocupam a primeira parte, e a mais extensa, sendo apodado, entre outros epítetos laudatórios, de califa de Deus na terra⁴⁰. Segue-se a identificação destes muçulmanos, os seus pobres escravos/servos

35 BAUDEN, 2007, 7-9

36 Parcialmente traduzido por COLIN, 1935-1940, 201-203.

37 Cf. quadros finais de BAUDEN, 2007, 15-25.

38 Colin interpreta como al-Wandāhī – COLIN 1935-1940, 203.

39 BNF, Ms. 4440, fls. 58 v.- 60.

40 BNF, Ms. 4440, fl. 58 v.

ğurabā⁴¹, que seguem a religião de Muḥammad, precisando-se, depois, serem os servos da cidade de Lisboa e seus arredores, que vivem entre os infiéis e adoradores de ídolos⁴². Apenas no caso dos emissários destes muçulmanos, cuja valorização logicamente se propugna, se sai deste registo retórico de depreciação e de absoluta sujeição face ao Sultão – escravos/servos, porque numa situação anormal, de submissão em terras cristãs; ğurabā’ (sing. ğarīb), enquanto autoidentificação destes mudéjares face aos seus congéneres do mundo islâmico⁴³. O vocábulo escravo/servo repete-se, uma vez mais, na parte final da missiva, quando se resume o teor da petição. Esta auto e hétero identificação possivelmente remete para uma consciente ausência dos termos rasūl (enviado) e qāšid (emissário), que designam os portadores das cartas nos demais exemplos recolhidos neste manuscrito⁴⁴. A estes, contrapõem-se tão somente os dois faqīh/s, sem outro designativo, que representam esses muçulmanos, numa perceção do carácter semioficial desta missão.

O vocabulário, de resto, informa, noutros aspetos, do necessário alinhamento com os discursos retóricos do mundo islâmico. A hiperbólica plêiade de louvores e bênçãos ao sultão mameluco contrasta com o carácter despectivo das expressões que caracterizam os cristãos - assim na locução « que Deus os desampare »⁴⁵, como no muito utilizado termo « lixo / refugio » que caracteriza os padres e monges de Jerusalém⁴⁶ – repetido três vezes na carta – ou a própria honra do rei de Portugal e dos seus predecessores⁴⁷.

Nesta exposição, os *escravos/servos* e *ğurabā’* justificam a sua situação, enquanto minoria estabelecida no mundo cristão. De facto, este contexto de permanência constituía uma temática amplamente abordada pelas autoridades islâmicas. A obrigação legal de emigrar é, contudo, em função das fontes que sobreviveram, a que parece dominar nesta época entre os juristas (sobretudo os malikitas), como o comprova, de resto a célebre *fatwà* de al-Wanšārīsī, emitida em 1491⁴⁸. Conscientes desta limitação, os muçulmanos de Lisboa alegam, em sua defesa, que, numa primeira fase, a conquista cristã do território implicara a expulsão dos muçulmanos e a proibição da prática religiosa assim como a chamada às orações, contrariamente ao que os poderes islâmicos haviam feito com os cristãos. Não obstante, a situação mudara, posteriormente, pelo que eles

41 BNF, Ms. 4440, fl. 59.

42 BNF, Ms. 4440, fl. 59.

43 Ver, sobre esta problemática: BARROS, 2015a, 28-31.

44 BAUDEN, 2007, 11.

45 BNF, Ms. 4440, fl. 59.

46 BNF, Ms. 4440, fl. 59.

47 BNF, Ms. 4440, fl. 59 v.

48 Ver: MILLER, 2008, Capítulo 1, especialmente pp. 27-28.

ficaram no território, como amparo para os muçulmanos cativos e os pobres, e para os perseguidos, a quem ofereciam asilo⁴⁹. E, embora muitos pretendessem sair do reino, não o podiam, contudo, fazer. Esta argumentação é retomada na fase final da missiva, especificando-se que a proteção concedida aos cristãos se devia ao califa ‘Umar b. Al-Hattāb e que, se bem que não se pudesse negar a misericórdia em que viviam em território cristão dele saíam, se tal lhes fosse possível, apesar de, entretanto, terem libertado e auxiliado muitos prisioneiros muçulmanos⁵⁰.

Nesta exposição é, necessariamente, enfatizada a sua pertença ao *dār al-islām*, nas múltiplas referências e correspondentes louvores ao Profeta Muḥammad, e na expressão que justifica o auxílio do Sultão, pois, já que compartilham a mesma religião e formam um mesmo corpo, este necessariamente sofrerá se um dos seus membros se encontrar doente. Envia, pois, « dois eruditos do Sagrado Corão » e descendentes de famílias ilustres, os referidos *faqīh/s* Abū al-‘Abbās b. Aḥmad b. Muḥammad al-Ru‘aynī e Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Wandājī, que levarão a carta com o pedido dos remetentes⁵¹.

No seu conjunto, este discurso de alinhamento destes membros da minoria muçulmana do reino português (mais especificamente de Lisboa), com o poder mameluco do Cairo, revela-se consentâneo com os objetivos propugnados. Saliente-se, tanto o domínio das fórmulas protocolares – possivelmente devidas a um escrivão mameluco, se não mesmo o que copia este documento – como também o conhecimento do direito islâmico, que se justifica tanto na argumentação do que é ser muçulmano sob domínio cristão (respondendo, implicitamente, às *fatwà/s* que condenam esta situação), como à referência ao vulgarmente designado *Pacto de ‘Umar*, que iniciaria a *ḍimma*, ou seja o estatuto legal de proteção das minorias confessionais monoteístas. Neste sentido, de resto, a caracterização dos dois *faqīh/s* enfatiza a perceção que se pretende transmitir, a de uma minoria muçulmana que, não obstante, integra de direito, a *‘umma*, a comunidade islâmica global. Por isso os seus representantes são *faqīh/s* (juristas), mas compartilham, também, duas características fundamentais: uma ascendência ilustre, definidora da própria elite islâmica (*ḥāṣṣa*) e o domínio do conhecimento do Livro Sagrado.

De facto, a perceção sobre a legitimada dos *faqīh/s* peninsulares divide, também (como a obrigação de emigrar, com que está intimamente conectada), os jurisconsultos do mundo islâmico, gerando-se uma ambivalência entre os rigoristas (que a não aceitam) e

49 BNF, Ms. 4440, fl. 59 v.

50 BNF, Ms. 4440, fls. 59 v- 60

51 BNF, Ms. 4440, fl. 59 v.

os pragmáticos (que a matizam)⁵². Não obstante, uma rede de *faqīh/s* estende-se por toda a Península Ibérica, remetendo para o estudo e aplicação do direito islâmico nas comunidades ibéricas que, de Aragão se prolonga para o reino português⁵³. O reforço retórico das proficiências dos dois emissários de Lisboa, responde, igualmente, a este provável obstáculo de reconhecimento das minorias muçulmanas pelos seus congéneres islâmicos⁵⁴.

4. O contexto da missiva remete, em primeiro lugar, para a efetiva transformação sociológica da cidade de Jerusalém, no período considerado, com as consequentes implicações para o clero cristão. O Sultão Ğaqmaq (842/1438-857/1453) publica, mesmo, um decreto que ordena a inspeção dos mosteiros cristãos, a demolição de construções recentes e a apreensão do túmulo de David, no qual inclusivamente, se exumaram os ossos dos monges aí enterrados⁵⁵. A medida insere-se num paradigma de mudança, testemunhado por vários incidentes entre a maioria muçulmana da cidade e as suas minorias judias e cristãs. Em causa, estava a estrita interpretação do direito islâmico, que impedia novas construções ou reparações nos espaços confessionais das minorias, postura instigada por Šams al-Dīn (806/1403-873/1469), juiz hanbalita de grande prestígio, conhecido pelo domínio da língua árabe e do direito islâmico e por um pietismo militante⁵⁶. A ele se deve, por exemplo, em 1452 a iniciativa de invadir a Igreja da Ressurreição, onde desmontou, com a população que o acompanhava, uma grade recentemente instalada, tendo levado a madeira, em triunfo para a Mesquita de al-Aqsā, ao som dos gritos de *Allāh akbar* e *Lā illāh illā Llāh*⁵⁷.

O que estava em causa não era o estatuto das minorias (*ḍimma*) propriamente dito, mas a reinterpretação desse mesmo estatuto, numa leitura que não apenas veiculava a interdição de construir novas igrejas e sinagogas, como também visava impedir a reparação das já existentes⁵⁸ - pese a que os sultões mamelucos, nomeadamente Ğaqmaq, tenham de facto autorizado várias reparações e reconstruções de edifícios cristãos⁵⁹. No entanto, a ação do hanbalita Šams al-Dīn, respaldado pelo apoio popular, insere-se na

52 MILLER, 2008, 29.

53 Para Aragão ver a análise geral de Miller, 2008; para Portugal, BARROS, 2015, 23-27.

54 Sobre a identificação de um destes emissários, Abū al-‘Abbās b. Aḥmad b. Muḥammad al-Ru‘aynī, ver BARROS, 2015, 30-33.

55 LITTLE, 1999, 89.

56 LITTLE, 1999, 73.

57 LITTLE, 1999, 75. Mais tarde será também ele o responsável pela demolição da cúpula de uma igreja nas proximidades da Basílica da Ressurreição, destruída por um terramoto em novembro de 1458 (LITTLE, 1999, 74)

58 Cf. sobre o direito dos *ḍimmī*: FRIEDMANN, 2012

59 LITTLE, 1999, 75.

nova sociologia de Jerusalém, como uma cidade de militância islâmica, em que o pietismo se reflete numa vivência dependente de fundações pias e dos respectivos salários⁶⁰. Estrutura-se, assim, uma outra islamização da cidade, como, de resto, do seu *hinterland*⁶¹ que remete para uma estrita interpretação das escolas jurídicas sunitas, gerando, conseqüentemente, continuados conflitos com judeus e cristãos, em todo o período mameluco⁶².

Os muçulmanos de Lisboa respondem, pois, num contexto de plausibilidade, à ação política motivado pelas queixas do clero católico de Jerusalém aos poderes cristãos ocidentais, nomeadamente a Afonso V. A custódia franciscana da Terra Santa⁶³ e a construção, na década de 1330, do Mosteiro franciscano do Monte Sião, pretensamente sobre o túmulo de David - devido aos esforços diplomáticos dos reis de Aragão e de Nápoles⁶⁴ - legitimam uma intervenção continuada, a nível diplomático, sobre essa cidade. De resto, Afonso V mantém uma relação privilegiada com os franciscanos: no ano da sua morte, retira-se, justamente para o mosteiro franciscano de Varatojo, por ele fundado, no qual teria a intenção de se retirar⁶⁵.

Outro registo remete para a situação interna do reino, na relação do monarca com os *seus mouros*, nomeadamente os da cidade de Lisboa. O discurso da missiva, de total alinhamento com o *dār al-Islām* (que conduz mesmo a uma frase de depreciação do monarca português e da respetiva ascendência) não se articula com a realidade política do reino. Com efeito, não será por mero acaso que os dois enviados nesta missão sejam, justamente, *faqīh/s* desse centro urbano. É, exatamente, a partir dos legistas de Lisboa e do conseqüente foro dessa cidade que se constituirá o paradigma institucional aplicado, a partir do reinado de D. João I, às demais comunidades muçulmanas do reino, numa uniformização, favorável aos interesses monárquicos, baseada no direito islâmico⁶⁶. É, de resto, também dessa comuna que, como foi referido, advêm algumas das personagens de confiança do monarca. Para mais, algumas inexactidões pautam o discurso retórica da missiva, como o argumento da impossibilidade de emigração dos muçulmanos de Portugal. Como nos demais reinos ibéricos, a mobilidade de judeus e muçulmanos será

60 GOITEN, 2007, 239

61 LUZ, 2002.

62 LITTLE, 1999.

63 Em 1291, o sultão mameluco outorga aos franciscanos a custódia da Igreja do Monte Sião, da Capela da Virgem no Santo Sepulcro, do túmulo de Maria e da caverna da Natividade, em Belém em troca de 32.000 *ducats* – LITTLE 1999, 87.

64 LIMOR, 2007, 223-227.

65 AUBIN, 2006, 223.

66 BARROS, 2015b, 25-27.

controlada, a partir do séc. XIV, subordinando-se a sua saída do reino a uma correlativa licença régia.

As ameaças do rei, de proibir a religião islâmica e de destruição das suas mesquitas, deve, pois, corresponder também ao mesmo registo, puramente retórico, para despertar a empatia e facilitar um resultado objetivo desta missão. De facto, nada na política de D. Afonso V parece apontar neste sentido, tanto mais quanto, em setembro do mesmo ano de 1454 o rei confirma as isenções tributárias de quatro tapeteiros muçulmanos da cidade⁶⁷ e, em dezembro do mesmo ano, outorga um privilégio à comuna olissiponense⁶⁸.

Como quer que seja, e embora os muçulmanos enfatizem, na missiva, o facto de terem sido obrigados a escrever ao sultão mameluco pelo rei português, trata-se de uma iniciativa senão explicitamente diplomática, pelo menos para-diplomática que envolve negociação política de um poder junto a outro, estrangeiro. De resto, o protocolo da corte mameluca preconizava uma audiência privada com o sultão – no caso em que estes enviados fossem, efetivamente, por ele recebidos – em que os emissários transmitiriam a mensagem oral (*mušāfaha*) que deveriam confiar ao soberano, em nome dos seus senhores⁶⁹. Aspeto que possivelmente estaria nos planos de Afonso V, transpondo as ameaças de um discurso escrito, para uma relação de um carácter mais amplo (nomeadamente comercial), inscrita apenas na oralidade. Embora se trate de uma mera hipótese, o facto é que nenhum estudo foi ainda consagrado às relações entre Portugal e os mamelucos. Apenas se regista uma referência neste sentido, que recua a 29 de janeiro de 1293, quando o sultão al-Ašraf Kalīl assina um tratado de paz e de aliança com os representantes dos monarcas de Aragão, Castela e Portugal⁷⁰.

Não obstante, as condições e resultados desta missão são-nos desconhecidas. Noutra perspetiva, esta incumbência poderá ter iniciado e/ou prolongado um diálogo continuado que remete para a centralidade das minorias, de um e de outro lado do Mediterrâneo. De facto, logo no ano seguinte ao desta missiva, veio a Portugal o guardião do Mosteiro do Monte Sião, a quem D. Afonso V agraciou com uma esmola⁷¹. De resto, os contactos diplomáticos dos mamelucos com os poderes cristãos peninsulares intensificam-se com a progressiva conquista do reino de Granada e, posteriormente, com a chegada

67 Caçome Lobo, Caçome Láparo, Azmede Láparo e Azmede Galebo – ANTT, *Chancelaria de D. Afonso V*, Livro 15, fl. 97.

68 ANTT, *Chancelaria de D. Afonso V*, Livro 10, fl. 119 v.

69 BAUDEN, 2007, 12.

70 MARTÍNEZ MONTALVO, 1962, 375, nota 95.

71 AUBIN, 2006, 228, nota 28

dos portugueses ao Oceano Índico, utilizando, sempre, como emissários representantes franciscanos da Terra Santa⁷². A mudança de paradigma sociológico da própria Península Ibérica, com a tomada definitiva de Granada e a posterior conversão forçada de judeus e muçulmanos, impele a uma contínua negociação centrada no periclitante equilíbrio do estatuto de minorias. Aspeto que Damião de Góis consigna na sua *Crónica de D. Manuel*, ao narrar as condições da expulsão/conversão forçada em Portugal. Ao mencionar a apreensão dos filhos dos judeus que saíssem do reino, alega que o mesmo se não verificou com os muçulmanos, por estes «ocuparem a maior parte da Ásia e da África e boa da Europa», podendo haver vingança «sobre os Cristãos que habitavam na terra de outros mouros (...) E esta foi a causa por que os deixavam sair do Reino, com seus filhos, e aos judeus não»⁷³. Equilíbrio que, em última instância, pode, de facto, justificar *de per se*, a missão dos muçulmanos de Lisboa, como, posteriormente, a dos franciscanos da Terra Santa, obrigando, os diferentes poderes, ao envolvimento ativo desses elementos minoritários nas mediações diplomáticas estruturantes das suas próprias condições de vida. Em qualquer caso, em nome das minorias.

[ARIE, Rachel \(1965\) – « Les relations diplomatiques et culturelles entre Musulmans d'Espagne et Musulmans d'Orient au temps des Nasrides ». *Mélanges de la Casa de Velázquez*. Madrid. nº 1, pp. 87-107.](#)

AUBIN, Jean (2006) - *Le Latin et l'Astrolabe*. Paris : Centre Culturel Calouste Gulbenkian. Vol. 2.

BARROS, Maria Filomena Lopes (1998) – *A Comuna Muçulmana de Lisboa (sécs. XIV e XV)*. Lisboa: Ed. Hugin.

BARROS, Maria Filomena Lopes (2007a) – *Tempos e Espaços de Mouros. A Minoria Muçulmana no Reino Português (Séculos XII a XV)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2007.

BARROS, Maria Filomena Lopes (2007b) – « Os Láparos: uma família muçulmana da elite comunal olisiponense ». En *Lisboa Medieval. Os rostos da Cidade*. Lisboa: Livros Horizonte, pp. 322-334.

72 Ver, para os Reis Católicos, Arié, 1962 e para o reinado de D. Manuel I de Portugal, Soyer, 2014 e Barros, 2015b.

73 GÓIS, 1926, 60.

- [BARROS, Maria Filomena Lopes \(2015a\) – « Muslim Minority in the Portuguese Kingdom \(1170-1496\): identity and writing ». *e-Journal of Portuguese History \(e-JPH\)*, n.º 13-2 \(Dezembro 2015\), pp.18-33.](#)
- [BARROS, Maria Filomena Lopes \(2015b\) – « Muslims in the Portuguese Kingdom: Between Permanence and Diaspora ». En *In the Iberia Peninsula and Beyond. A History of Jews and Muslims \(15th-17th Centuries\)*. UK: Cambridge Scholars Publishing, vol. 1, pp. 64-85.](#)
- BAUDEN, Frédéric (2007) – « Les relations diplomatiques des sultans mamluks circassiens et les autres pouvoirs du Dār al-islām ». *Annales Islamologiques*. Cairo. n.º 41, pp. 1-29.
- BECEIRO PITA, Isabel (1997) – « La consolidación del personal diplomático entre Castilla y Portugal (1392-1455) ». En *La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos, 1391-1445. Actas de las III Jornadas Hispano-Portuguesas de História Medieval*. Sevilha: Universidad de Sevilla. Vol. 2, pp. 1735-1744.
- BEIHAMMER, Alexander (2012) – « Strategies of Diplomacy and Ambassadors in Byzantine-Muslim. Relations on the Tenth and Eleventh Centuries ». En *Ambassadeurs et ambassades au cœur des relations diplomatiques : Rome – Occident médiéval – Byzance (VIIIe s. avant J.-C. - XIIIe s. après J.-C.)*. Metz : Université de Lorraine - Site de Metz, pp. 371-400.
- Gran Crónica de Alfonso XI* (1977) – Madrid: Editorial Gredos – Cátedra Seminário Menéndez Pidal. Vol. 2.
- COLIN, George S. (1935-1940) – « Contribution à l'étude des relations diplomatiques entre les musulmans d'Occident et l'Égypte au xve siècle ». En *Mélanges Maspero III, Orient islamique (= Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, t. 68)*. Cairo. Institut Français d'Archéologie, pp. 197-206.
- COULON, Damien (2015) – « Négociant avec les sultans de Méditerranée orientale à la fin du Moyen Âge. Un domaine privilégié pour les hommes d'affaires ». En *Negociar en la Edad Media - Négociar au Moyen Âge*. Barcelona: CSIC, pp. 503-526.
- ECHEVARRIA, Ana (2013) – « Trujamanes and scribes: interpreting mediation in Iberian Royal Courts ». En *Cultural Brokers at Mediterranean Courts in the Middle Ages*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, pp. 73-94.
- FRIEDMANN, Yohanan (2012) – « Dhimma ». En *Encyclopaedia of Islam*. Leyden-Boston: Brill.

- GÓIS, Damião de (1926) – *Crónica do Felicíssimo Rei D.Manuel* – Coimbra: Universidade de Coimbra.
- GOITEN, S. D. & GRABAR, O. (2007) – « Jerusalem ». En *Historical Cities of the Islamic World*. Leiden-Boston: Brill, pp. 224-255.
- [LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira \(1998\) – « A política externa de D. Afonso IV \(1325-1357\) ». *Arquipélago*, 1ª série. Ponta Delgada. nº 11, pp. 107-151.](#)
- Little, Donald P. (1999) – «Communal Strife in Late Mamlūk Jerusalem». En *Law and Society*. Leyden - Boston. nº 6-1, pp. 69-96.
- [LUZ, Nimrod \(2002\). «Aspects of Islamization of Space and Society in Mamluk Jerusalem and its Hinterland». *Mamlūk Studies Review*. Chicago. nº 6, pp. 133-154.](#)
- [MARTINS, Miguel Gomes \(2005\) – « A guerra esquiua. O conflito luso-castelhano de 1336-1338 ». *Promontoria*. Faro. Ano 3, nº 3, pp. 19-80.](#)
- MARQUES, A.H. de Oliveira Marques; RODRIGUES, Teresa Ferreiro (1992) – *Chancelarias Portuguesas. D. Afonso IV*. Lisboa: INIC – Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa. Vol. 2.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro (1962) – « Relaciones de Alfonso X de Castilla con el sultán mameluco Baybars y sus sucesores ». *Al-Andalus*. Madrid. nº 27- 2, pp. 349-376.
- MILLER, Kathryn A. (2008) – *Guardians of Islam. Religion Authority and Muslim Communities of Late Medieval Spain*. New York – Chichester, West Sussex: Columbia University Press.
- [PAHLITZSCH, Johannes \(2005\) – « Mediators Between East and West: Christians Under Mamluk Rule ». *Mamlūk Studies Review*. Chicago. nº 9-2, pp. 31-47.](#)
- [PEQUIGNOT, Stéphanne \(2009\) – *Au nom du roi : pratique diplomatique et pouvoir durant le règne de Jacques II d'Aragon \(1291-1327\)*. Madrid: Casa de Velázquez.](#)
- [SALICRÚ Y LLUC, Roser \(2007\) – « La diplomacia y las embajadas como expresión de los contactos interculturales entre cristianos y musulmanes en el Mediterráneo occidental durante la Baja Edad Media ». *Estudios de Historia de España*, nº 9, pp. 77-106.](#)
- [SALICRÚ Y LLUC, Roser \(2008\) – « Mudéjares diplomáticos, mediadores y representantes de los poderes cristianos en tierras cristianas ». En *Biografías Mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana \(= Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus XV\)*. Madrid: CSIC, pp. 471-495.](#)

- [SALICRÚ Y LLUC, Roser \(2015\) – «Más allá de la mediación de la palabra: negociación con los infieles y mediación cultural en la Baja Edad Média». En *Negociar en la Edad - Négocier au Moyen Âge*. Barcelona: CSIC, pp. 409 – 439.](#)
- [SANTOS, Maria Alice \(2005\) – *A sociologia da representação político-diplomática no Portugal de D. João I*. Lisboa: Universidade Aberta. Tese de Doutoramento.](#)
- SIGNES CODOÑER, Juan (2004) – « Bizancio y al-Andalus en los siglos IX y X ». En *Bizancio y la Península Ibérica. De la Antigüedad Tardía a la Edad Moderna*. Madrid: CSIC, pp. 177-246.
- SOYER, François (2014) – « Manuel I of Portugal and the End of the Toleration of Islam in Castile: Marriage Diplomacy, Propaganda, and Portuguese Imperialism ». En *Journal of Early Modern History*. Leiden-Boston. nº 18, pp. 331-336.
- TOV-ASSIS Yom (1997) – « Diplomats jueus de la Corona catalanoaragonesa en terres musulmanes (1213-1327) ». *Tamid*. Barcelona. nº 1, pp. 8-40.
- VALDÉS FERNÁNDEZ, Fernando (2013) – [«De embajadas y regalos entre califas e emperadores». *Awraq*. Madrid. nº 7, pp. 25-41.](#)
- [VALERIAN, Dominique \(2008\) – «Les agents de la diplomatie des souverains maghrébins avec le monde chrétien \(XIIe-XIVe siècle\)». *Anuario de Estudios Medievales*. Barcelona. nº 38/2, pp. 885-900.](#)
- VERNET GINÉS, Juan (1952) – « Un embajador judío de Jaime II Selomó B. Menassé ». *Sefarad*. Madrid. nº 12-1, pp. 124-154.