

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



Ibn Marwan e a *fitna*: Islamismo e Feudalismo no Gharb al-Andalus

Augusto Fernando Tiago Santos Nunes

Tese de Mestrado

Mestrado em Historia do Mediterrâneo Islâmico e Medieval

Historia

2014

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



Ibn Marwan e a *fitna*: Islamismo e Feudalismo no Gharb al-Andalus

Augusto Fernando Tiago Santos Nunes

Dissertação orientada pelo Prof^o Doutor Hermenegildo Fernandes, e co-orientada pela Prof^a Doutora Susana Gomez Martinez

Mestrado em Historia do Mediterrâneo Islâmico e Medieval

2014

- Agradecimentos.....	5
- Resumo	6
- Abstract.....	7
- Nota introdutória.....	8
- Estado da Arte.....	9

Capítulo 1

1. A <i>fitna</i> na dicotomia feudalismo/islamismo.....	25
1.1 A <i>fitna</i> : resenha das perturbações políticas no século IX.....	25
1.2 O que dizem as fontes.....	36
- As fontes escritas.....	37
- A questão das fontes arqueológicas: fortificações e a sua tipologia.....	44
- Onomástica e etimologia enquanto fontes: algumas considerações.....	47
1.3 A <i>fitna</i> : os seus personagens na dicotomia mundo urbanos/mundo rural.....	50
- A composição social e étnica andalusi.....	50
- Ruralismo e urbanismo.....	55
- A <i>fitna</i> enquanto fenómeno social.....	58

Capítulo 2

2. Ibn Marwan e a <i>fitna</i>: os movimentos autonómicos e o poder central.....	62
2.1 O Gharb al-Andalus: algumas considerações.....	62
- Geografia.....	62
- População, etnias e cultura.....	66
2.2 Os contactos com a <i>Jilliqiya</i>	71
- A Reconquista e a <i>fitna</i>	71

- Itinerários e contactos.....	78
2.3 Os desafios ao poder central de Córdoba.....	82
- A fitna e as questões políticas no século IX.....	82
- O itinerário de Ibn Marwan: o Gharb em processo autonómico.....	90
- A <i>dawla</i> de Ibn Marwan.....	95
- Ibn Marwan: poder feudal ou autonomia islamizada?.....	100
Capítulo 3	
3. O fim da <i>dawla</i> dos Banu Marwan e a vitória do poder central.....	109
3.1 A ascensão de ‘Abd ar-Rahman III.....	109
3.2 O fim das dinastias autonómicas.....	113
- A submissão das <i>dwal</i> : Bobastro e Saragoça.....	113
- Submissão da <i>dawla</i> dos Banu Marwan e o fim da <i>fitna</i>	118
- Conclusão.....	122
- Itinerário de Ibn Marwan.....	125
- Cronologia.....	127
- Lista dos emires omíadas no al-Andalus de 756 a 961.....	128
- Glossário.....	129
- Mapas.....	136
Mapa 1.....	136
Mapa 2.....	137
Mapa 3.....	138
- Bibliografia.....	139

Agradecimentos

À minha esposa, Ilana, pelo apoio e incentivo que me deu em todo o meu percurso académico. Foi a grande força motriz que me permitiu atingir os meus objectivos académicos. Sem a sua ajuda, tudo teria sido mais difícil.

À minha família por tudo que me deu para a concretização dos meus objectivos. O seu apoio também foi fundamental para chegar ao fim de um dos grandes objectivos da minha vida.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Hermenegildo Fernandes por ter aceite a orientação desta tese, bem como pelos conhecimentos que me transmitiu nos seminários deste mestrado e nas reuniões de orientação. As correcções e o seu olhar crítico, foram imprescindíveis para o resultado final desta tese.

À minha co-orientadora, Prof^a Dr^a. Susana Gomez Martinez, por me ter dado a ideia para o tema desta tese, bem como pelos conhecimentos que me transmitiu nos seminários deste mestrado. As suas orientações consolidaram ainda mais o resultado final desta tese.

Ao Prof. Badr Hassanien, meu professor das cadeiras de Árabe na Faculdade de Letras, pelos ensinamentos da língua e cultura árabe transmitidos ao longo destes semestres, e pelas correcções e sugestões enriquecedoras, cujo resultado final está reflectido nesta tese.

A todos os meus professores na Faculdade de Letras, tanto da licenciatura em Historia como deste mestrado, por, ao longo destes anos lectivos, terem partilhado os seus conhecimentos, e que me permitiram dar os primeiros passos do fascinante ofício de historiador.

Ao Luís Gonçalves, doutorando em Historia nesta Faculdade, pela sua disponibilidade e paciência na elaboração dos mapas desta tese. São muito importantes, porque nos dão a percepção geográfica do assunto focado nesta tese.

Resumo

Esta tese tem como objectivo, de um modo geral, analisar o impacto social, político e até mesmo civilizacional, que levaria ao clima de guerra civil que assolou a Península Ibérica muçulmana no século IX. De um modo mais restrito, analisaremos estes acontecimentos a partir de um dos seus personagens principais, ‘Abd ar-Rahman Ibn Marwan al-Jilliqi, a figura-chave desta dissertação.

Como referência, temos o estudo de Manuel Ación Almansa sobre a mesma temática, *Entre el Feudalismo y Islam; ‘Umar ibn Hafsun en las Fuentes y Historiografía*, partindo de um outro personagem central da *fitna*: ‘Umar ibn Hafsun. Para além da obra de M. Ación, também consideramos o estudo de Jesus Lorenzo Jimenez, *La Dawla de los Banu Qasi*, uma *dawla* de grande protagonismo em toda a *fitna*.

A proposta será analisar o caso de Ibn Marwan à luz dos mesmos problemas elencados por estes dois académicos, mas tendo como cenário o *Gharb*. Estabelecemos assim um ponto de partida para problematizar dentro da questão social *occidental* e *oriental*, a que pertinentemente M. Ación acrescenta uma outra: a *islâmica*.

Palavras-chave

- Ibn Marwan – Islamização – Fitna – al-Andalus – Gharb – Dawla – Autonomias – Tribalismo

Abstract

This dissertation aims to analyse the social, political, and even civilisational impact leading to the civil war atmosphere which played havoc among the Muslim Iberian Peninsula in the 9th century. These events will be analysed, by the light of one of its main characters and the key figure of this thesis, ‘Abd ar-Rahman Ibn Marwan al-Jilliqli.

Furthermore, Manuel Acien Almanza’s study, *Entre el Feudalismo e Islamismo: ‘Umar ibn Hafsun en las Fuentes e Historiografia*, on the same theme, although approaching another *Fitna*’s main character - ‘Umar ibn Hafsun - is also used as a reference.

In addition to M. Acien’s work, a similar study by Jesus Lorenzo Jimenez, *La Dawla de los Banu Qasi*, portraying a *dawla* which played a very prominent role in the *fitna*, is taken into consideration as well.

We will analyse Ibn Marwan’s case by the light of the same problems listed by these scholars, albeit having the *Gharb* as our setting. Thus, we establish a starting point to approach the problems within the social *occidental* and *oriental* matters, to which M. Acien appositely adds another one: the *Islamic*.

Key words

- Ibn Marwan – Islamisation - Fitna – al-Andalus – Gharb – Dawla – Autonomy

Nota introdutória

Para uma melhor compreensão sobre o tratamento de fontes para esta tese, optamos por traduzir do espanhol para português as transcrições árabes que transcrevemos ao longo dos capítulos, e tendo a liberdade de fazer algum ajuste pontual que achássemos pertinente. O nosso objectivo para além de uma melhor compreensão para todos os que venham a ler este trabalho, é também uma tentativa de aproximação à terminologia na língua original, o árabe. Em muitos destes casos, fizemos um cruzamento entre algumas palavras na língua árabe e palavras na língua usada para tradução, isto no caso das obras bilingues. Nas fontes castelhanas, também optamos pela transcrição em português, para seguir uma linha coerente quanto á metodologia.

Na transcrição do árabe para caracteres latinos, optamos por não seguir uma regra específica, mas fazendo uma confluência com as várias regras de transcrição, muito importante especialmente para os sons guturais e enfáticos, muito característicos na língua árabe e não tendo equivalente no português. Assim damos como exemplo o ‘ para a letra **‘ain** ع, **kh** para a letra **rha** ح, e **q** para a letra **qaf** ق.

Nas transcrições de fontes árabes traduzidas em português, também fizemos alguns ajustes dentro da mesma metodologia seguida para as fontes acima referidas, sempre nas questões terminológicas, bem como na transcrição de antropónimos e topónimos.

Quanto à transcrição de palavras árabes para caracteres latinos, estas aparecem sempre em itálico, excepto nos termos geográficos como por exemplo Gharb al-Andalus. Contudo, quando “gharb” aparece isolado, seguimos a regra anterior para os termos em árabe. Para as palavras árabes que não sejam topónimos ou antropónimos, não usamos maiúsculas por termos em conta o facto de que na escrita árabe, não existirem maiúsculas.

Estado da Arte

Com ponto de partida desta tese, iremos analisar e comentar alguns estudos da autoria de académicos, fundamentais para percebermos a *fitna*. Assim, vamos ver o que se escreveu sobre as três principais *dwal*, os Banu Qasi de Saragoça, Banu Hafsun de Roda e Banu Marwan de Mérida. Para a análise bibliográfica de cada uma destas *dwal* e dos seus fundadores, vamos analisar os estudos de Jesus Lorenzo Jimenez para os Banu Qasi, Manuel Ación Amansa para Ibn Hafsun, e Christophe Picard para Ibn Marwan. No seguimento, vamos também analisar uma selecção de autores e obras dentro da historiografia portuguesa, cujos estudos são pertinentes para esta análise.

Apesar da existência de mais bibliográfica publicada sobre as *dwal* dos Banu Qasi e Hafsun, a opção pelos autores e respectivas obras anteriormente referidas foram tomadas apenas como paradigma de investigação e não como estudos únicos e exclusivos. No caso de Ibn Hafsun e a sua *dawla*, acrescentamos um estudo de Virgílio Martinez Enamorado¹, por acharmos importante inclui-lo nesta dissertação.

Assim, este texto é dividido em duas partes, em que numa analisamos o que se escreveu sobre os personagens atrás referidos, e noutra o que a historiografia portuguesa diz ou não sobre Ibn Marwan e o legado islâmico. Neste caso é forçoso fazer uma comparação com o que a historiografia espanhola fez para Ibn Hafsun.

Não conseguimos entender provavelmente a *fitna* sem primeiro analisarmos as questões sócio-ideológicas e étnicas, porque aparentemente são a chave para a compreensão do que despoletou a turbulência verificado ao longo do século IX no al-Andalus, e que culminou com a instalação do califado de Córdoba no início do século X.

O que aconteceu no al-Andalus em termos de instabilidade, passa pela problemática política e tribal vinda do Oriente, e pela herança romana e visigoda. A questão da *fitna* e da instabilidade que anteriormente assolou o período dos *Awliya*, bem como o período seguinte, o do emirado omíada de Córdoba, têm a sua raiz nesta questão que entra também na complexidade que encontramos neste estudo de caso.

Quando analisamos toda a história do al-Andalus, deparamo-nos com um grande número de acontecimentos que demonstram uma estrutura político-social agitada e de

¹ Virgilio Martinez Enamorado, *Al-Andalus desde la Periferia – La formacion de una Sociedad Musulmana en Tierras Malagueñas (Siglos VIII-X)*

grande complexidade. De pequenas turbulências a revoltas de dimensões consideráveis, dão-nos uma ideia de um território instável. Sendo uma amálgama de sensibilidades sociais, políticas e étnicas, podemos encontrar parte da explicação na turbulenta sociedade visigoda, turbulências estas que, em parte, entram na sociedade hispano-muçulmana com os *muwalladun*. A sociedade feudal vigente anterior a 711, não desaparecia imediatamente com a subjugação militar após a batalha de Wadi Lakka², pois muitos senhores locais conseguem manter o seu estatuto com tratados como o de Tudmir.

Com a conquista em 711 e a partir desta data, uma nova configuração social é imposta pelos vencedores, submetendo pela força ou pela negociação os vencidos e neste último, inclui-los na nova realidade. A inclusão leva a antiga aristocracia visigoda à adaptação por questões tributárias, mas também por questões civilizacionais, (apesar desta última ser discutível) nascendo assim uma nova classe social. Os *muwalladun* como se designa em árabe essa nova classe social *andalusi*, ficam isentos do pesado imposto *per capita* cobrado aos não crentes: a Jizya.

No lado muçulmano, as questões políticas e sociais não eram na sua essência muito diferentes. Embora numa lógica hegemónica avassaladora em quase todo o Mediterrâneo e Oriente, o *Dar al-Islam* também sofria de turbulências e dissidências, partindo do centro do poder em Damasco para as periferias. Estas são o fruto das divisões surgidas após a morte do Profeta, e que irão assumir proporções perigosas para a união da *Umma* durante o califado de 'Ali. Estas divisões irão tornar-se permanentes com a *Shi'a* e estão na origem de uma grande instabilidade no seio do *Dar al-Islam* e consequentes dissidências a nível regional.

As lutas a oriente, consequentemente acompanharam o movimento invasor para todos os pontos do império, a que não escaparia o ocidente e as proximidades da *Ishbaniya*³. A instabilidade deve-se em muito às questões políticas trazidas pelos *junud* orientais, bem como a subalternização dos berberes. Um exemplo é o que se passou no Norte de África quando da invasão muçulmana e posterior islamização, e que irá criar pequenos estados cujas dinastias reinantes apesar de obedecerem a Bagdad, gozavam de uma grande autonomia.

² Guadalete.

³ Hispânia

O Norte de África foi conquistado por fases a partir de 647, quando os *junud* vindos do Egipto chegam à Ifriqiya. A sua conquista não teve a sua conclusão antes de 655, muito devido à presença bizantina bem como à não-aceitação das populações locais, os berberes. A resistência berbere seria marcada pela resistência liderada por uma mulher a que os árabes chamariam *al-Kahina*⁴, que travou até ao limite a dinâmica invasora dos estandartes do *hīlal-u l-islāmī*⁵.

Um facto é de que esta subjugação não se deveu não só ao poderio militar, mas sim à política de integração levada a cabo pelos invasores, que aceitavam no seu seio todos os que se submetessem pacificamente, criando assim uma rede de aliados. Esta política, tinha como objectivo além da conquista com poucos custos, o enfraquecimento ou mesmo a anulação de qualquer coligação que pretendesse enfrentar o novo poder. Concretamente, a aliança entre árabes e berberes sob a bandeira do proselitismo, é a responsável pela conquista do Norte de África.

Também a luta cismática que irá opor os partidários de ‘Ali e os Banu Umayyah em torno da questão do califado, esteve na génese dos movimentos sectários de carácter político-religioso, indo dos Kharijitas até aos Xiitas nas suas várias interpretações. Também as dissidências tribais entre os árabes vão ter um papel relevante e, estas sim, irão ter um grande impacto no Norte de África e também no al-Andalus, apesar do xiismo não ter tido nenhum impacto na Península no clima político, ideológico e religioso. O tribalismo e toda a sua estrutura e rivalidades vêm para o al-Andalus com os *junud*, esses sim com impacto no al-Andalus, na formação das elites *andalusi* e na sua estratificação social.

Nesta estratificação, os *muwalladun* que apesar de crentes, tinham um estatuto social de enorme subalternização face à elite árabe e berbere *andalusi*, o que irá trazer um enorme desconforto e mal-estar entre este novo grupo social. É precisamente neste contexto que surgem as revoltas no século IX, e que irão colocar graves problemas ao emirado de Córdoba. As proporções que irão tomar, sugerem uma fragmentação perigosa do al-Andalus em termos territoriais. Embora tenha havido algumas revoltas anteriores como a do arrabalde de Córdoba, nunca tinha surgido uma revolta das proporções que tomou a *fitna*, de autentica guerra civil, e em quase todo o território *andalusi*. Toda a herança político-social do anterior status quo que restou na Península

⁴ Sacerdotisa.

⁵ هلال الإسلام. Crescente do Islão.

após a invasão, bem como os problemas trazidos do mesmo cariz pelos invasores muçulmanos, poderão estar na origem dos muitos problemas que levaram a que o al-Andalus se tornasse na nossa opinião, num país de revoltas.

É neste contexto que surgem os três personagens que mencionamos atrás, e que iremos, em termos bibliográficos, analisar neste Estado da Arte, do que se tem estudado e publicado sobre cada um deles, para assim podermos problematizar as questões que iremos levantar nesta tese.

Ibn Marwan

Apesar de ser pouco abordado pelos historiadores, foi o primeiro protagonista da *fitna* cuja acção insurreccional foi de maior dimensão, pois teve quase todo o território ocidental do al-Andalus como o seu palco de actuação. Por esse motivo, é incontornável não falar dele quando se estuda a presença muçulmana no ocidente da Península Ibérica em particular, e na Península em geral.

Por isso mesmo, Christophe Picard lhe dá ênfase na sua obra sobre o ocidente *andalusi*, *Le Portugal Musulmam*. Como um dos grandes especialistas da presença muçulmana na Península Ibérica, e um dos maiores especialistas sobre a presença muçulmana no território designado como Gharb al-Andalus, Picard não só aborda este personagem incontornável, como também trata da acção deste muwallad em outros trabalhos importantes.

Para além da obra supracitada, Picard aborda a acção de Ibn Marwan al-Jilliqi em “La Fondation de Badajoz par ‘Abd ar-Rahman Ibn Marwan al-Jilliqi”⁶, e “Le Renouveau Urbain en Occident Iberique aux IX-X Siecles sous L’impulsion de Seigneures Muwalladun”⁷.

Não sendo uma abordagem detalhada e profunda para este personagem por ser uma obra de carácter geral sobre o *gharb*, *Le Portugal Musulmam* dá considerável atenção à acção de Ibn Marwan dedicando-lhe quinze paginas, bem como algumas referencias a ele e á sua dinastia ao longo desta obra, consoante o assunto que cada capitulo aborda. Nesta questão, Picard problematiza as reacções autonómicas do século IX com o

⁶ *Revue des Etudes Islamiques*, Nº49, 2, 1981, pp. 215-230.

⁷ *Actes des Congrès de la Societé des Historiens medievistes de L’enseignements Superior Public*, 23e Congrès, Brest, 1992, pp. 49-67.

aparecimento de uma nova força representada pelos *muwalladun*, e inclusive questiona o porquê desta força só de ter manifestado tardiamente. Para Picard, a revolta de Ibn Marwan apresenta-se como uma parte da resposta a uma questão por si levantada, pois de facto este não se revoltou contra a presença muçulmana na Península, bem pelo contrário. Ele não pretende ser uma oposição ideológica religiosa, mas pelo contrário, têm uma vontade enorme de pertencer plenamente à sociedade *andalusi*.

Mas apesar de tudo, Picard não aborda Ibn Marwan como personagem central, mas inserindo-o no contexto autonómico do século IX. Começa inclusive com a questão de Mérida, cidade de onde é oriunda os Banu Marwan e centro de revoltas anteriores à *fitna*⁸.

No artigo de Picard publicado na obra referida na nota 6, o autor revisita Ibn Marwan e a *fitna* no *gharb*, mas inserindo-o na problemática da renovação urbana no Ocidente, com a acção levada a cabo pelos senhores locais muwalladun. Dentro desta perspectiva, é forçoso falar de Ibn Marwan não só como personagem das revoltas do século IX, como também pelo seu papel de fundador de localidades e revitalizador de outras.

Quanto à fundação de Badajoz, é abordado no outro estudo publicado onde Picard analisa a questão da fundação da cidade de uma forma mais focalizada, tanto no personagem como na fundação da cidade e a sua motivação.

Ibn Hafsun

Trata-se do personagem mais falado e estudado da história do al-Andalus em contexto das turbulências de carácter autonómico que lavraram ao longo do século IX. Quanto a nós, duas razões que trouxeram a curiosidade dos historiadores para o estudo de Ibn Hafsun; a primeira deve-se ao facto da sua área de actuação ser muito próxima de Córdoba e a outra o seu pretensio oportunismo recorrendo ao proselitismo e renegando a sua condição de muçulmano com a sua conversão ao cristianismo, apesar após análise crítica ao que nos dizem as fontes esta questão não nos parecer muito sólida.

São precisamente estes dois pontos que irão torná-lo no mais famoso dos protagonistas da *fitna* pois actuando nas proximidades de Córdoba, tornou-se no mais perigoso dos inimigos do emir. Foi o único que ousou um assalto directo ao centro da

⁸ Seu pai, Marwan ibn Yunus, era governador da cidade quando foi assassinado por revoltosos contra o poder central.

capitalidade *andalusi* quando em 891 atacou a região de Córdoba, e acoossou as muralhas da Cidade. Para fortalecer a sua posição, também foi o único a desenvolver uma acção diplomática fora do contexto *andalusi*, quando apela ao apoio dos aglabidas de Qayrawan e oferece fidelidade aos abássidas, inimigos dos emires omíadas de Córdoba.

Mas a sua conversão ao cristianismo foi o acontecimento que mais despertou o interesse dos historiadores. Muitos viram este caso como a prova de uma islamização pouco convicta entre a população *muwallad*, mas outros viram a sua atitude como um acto de oportunismo e desafio ao poder central, por ser o proselitismo um pecado capital no Islão.

É neste contexto que Manuel Ación Almansa publica a *Entre el Feudalismo y Islam*, onde analisa e insere Ibn Hafsun no contexto da *fitna*, abordando a questão numa perspectiva social. Não sendo uma obra bibliográfica de ‘Umar ibn Hafsun, é sobretudo uma investigação centrada neste personagem, e inserindo-o neste complexo problema social *andalusi* dentro da questão da islamização. Ación fala da existência de formações sociais ocidentais e orientais, mas acrescenta uma outra formação a estas duas: a formação islâmica, mas aceitando que talvez a designação possa não ser a melhor possível.

Nesta investigação, realça a questão da dicotomia feudalismo/Islamização, e que entre estas formações, triunfará a islâmica. É neste ambiente de transição que insere a revolta protagonizada por Ibn Hafsun, pela quantidade de dados disponíveis que permite tornar-se num assunto privilegiado para o estudo da transição do sistema feudal, personalizado pelos senhores locais como Ibn Hafsun, e a imposição da sociedade islâmica definitiva no al-Andalus, aquando da fundação do califado de Córdoba.

Ación divide esta sua obra em três partes, em que a primeira intitulada ‘Umar ibn Hafsun en los historiadores’, aborda a questão da análise dos historiadores precisamente sobre este personagem e a *fitna*. Tal como afirma, por vezes os historiadores e académicos podem cair na tentação de analisar os dados históricos dentro do seu campo ideológico, bem como tergiversados e até falseados,⁹

Na segunda parte, analisa a questão das fontes em “‘Umar ibn Hafsun en las fuentes”, onde adverte que estas por vezes, têm que ser seguramente objecto de análise

⁹ Manuel Ación Almansa, *Entre el Feudalismo y Islam: ‘Umar ibn Hafsun en los Historiadores, en las Fuentes y en la Historia*, pp. 8

crítica profunda pelo facto de tanto os narradores da época caírem por vezes em explicações e narrações de carácter ideológico e panegírico, bem como as traduções destes originais por vezes conterem erros de carácter terminológico. Por isso adverte para o facto dessas mesmas traduções poderem induzir em erros por conterem falhas de tradução. Com diz:

Às vezes um único termo das fontes árabes converte-se em várias coisas distintas em castelhano, aceite por distintos tradutores, e mais frequentemente dá-se o processo inverso de unificar num só conceito castelhano o que são termos e conceitos distintos na língua original¹⁰.

Na sua ultima parte, com o nome “Umar ibn Hafsun en la historia”, onde Acién, sendo um historiador marxista, aborda a questão de Ibn Hafsun e a fitna dentro do materialismo histórico, ressaltando algumas falhas em que ele reconhece poderem existir nesta sua análise.

A teorização de Acien sobre o papel de Ibn Hafsun nesta sua obra, e partindo deste personagem como figura central, tornou-se numa obra com uma explicação profunda e sistemática, embora de difícil leitura para os não especialistas nesta matéria, tal como reconhece o próprio Acién.

Por ser uma revisão do papel de Ibn Hafsun nas revoltas do século IX, esta obra foi de uma enorme polémica nos meios académicos, pelo facto de levar a reescrever a história do emirado *andalusi*, e assim tornar algumas leituras historiográficas obsoletas. Foi sem dúvida um dos intentos mais sérios e ousados dentro da historiografia, que nos ajudam a compreender as sociedades islâmicas em geral e do al-Andalus em particular, em que nos poderá explicar o surgimento do Califado de Córdoba no início do século X, com a reivindicação do título califal por ‘Abd ar-Rahman III.

Achamos pertinente acrescentar a obra de Virgílio Martinez Enamorado, *Al-Andalus desde la Periferia – La formacion de una Sociedad Musulmana en Tierras Malagueñas (Siglos VIII-X)*. Trata-se de um estudo minucioso sobre o povoamento da região de Málaga em contexto rural e que aborda a questão do povoamento da região de Rayya entre os séculos VIII e X.

¹⁰ Idem, *Ibidem*, pp. 9

A sua inclusão neste estudo pelo facto de se tratar de uma obra na qual se crítica determinados aspectos concretos das propostas de Acién, havendo ainda uma oposição aos conhecidos postulados do predomínio do urbano na sociedade islâmica *andalusi*¹¹.

Tendo, aparentemente, como base a Arqueologia, esta obra é uma combinação de disciplinas, como a História e a Arqueologia, às quais se junta o Arabismo. Por isso, o autor alerta para o facto de não se tratar predominantemente de um livro de Arqueologia, visto “que o maior volume de informação manipulada vem da Historiografia”¹².

As fontes documentais também têm forte peso nesta obra, sobretudo na análise da toponímia e a terminologia, tendo como exemplo, a análise e a caracterização que as mesmas fazem a Ibn Hafsun¹³

É uma obra que contribui para o enriquecimento do debate quanto às questões essenciais da sociedade *andalusi* e, por isso, uma referência historiográfica e de consulta obrigatória em estudos sobre o mundo rural do emirado.

Banu Qasi

Esta família *muwallad* da Marca Superior foi também protagonista importante da *fitna*, embora tal como à imagem de Ibn Marwan, não tenha tido a mesma reverência que Ibn Hafsun. Apesar disso, foi sem dúvida uma dinastia que governou a região de Saragoça de uma forma autónoma. Esta região sob o signo dos Banu Qasi sempre teve uma relação oscilante em relação ao poder central de Córdova, entre a rebeldia e a submissão.

Embora estivessem na periferia, a proximidade com os reinos cristãos a norte, o *dar al-harb*, e o ambiente de conflito de intensidade oscilante com esses reinos, acabaram por lhe dar um estatuto que caucionava as suas ambições autonómicas, que levaram ao estabelecimento de uma entidade política independente, personificada por Musa, o *Terceiro Rei de Espanha*.

Tendo em conta este contexto e a sua complexidade, o historiador Jesus Lorenzo Jiménez vai dissecar toda a estrutura desta família no seu livro *La Dawla de Los Banu*

¹¹ Virgilio Martínez Enamorado, *Op. Cit.* pp. 205 e 226

¹² Idem, *Ibidem*, pp. 17

¹³ Idem, *Ibidem*, pp. 248

Qasi. Trata-se de uma obra de grande profundidade dividida em nove capítulos, o que nos dá a imagem de um tema extenso e complexo, sobre uma linhagem que vai aumentar a sua importância no contexto *andalusi* em geral, e em particular na região no extremo norte da Marca Superior.

Á imagem de Ibn Marwan, este movimento autonómico *muwallad* também se confinou a uma região periférica longe de Córdova, conseguindo consolidar-se como tal durante um período considerável. Esta obra é louvável, porque consegue trazer para a discussão um assunto que á primeira vista, tinha pouco de profundo. Um olhar atento e crítico das fontes árabes, fez com que este autor desse mais um contributo para a discussão nos meios académicos, assunto este tão importante que nos dá a imagem do que era o mosaico político e étnico do al-Andalus.

Apesar de os Banu Qasi terem liderado os destinos da região do vale do Ebro, estes vão perder influencia, que os leva a um processo de desaparecimento gradual até que este passa a total¹⁴, para aparecerem uma década mais tarde com outra revolta encabeçada pelos filhos de Musa, Lubb, Mutarrif, Fortun e Isma'il.

O autor com esta obra, pretende dar resposta a algumas perguntas relacionada com esta linhagem *muwallad* da Marca Superior, a nível das suas origens, a sua evolução enquanto força de poder, e o porquê do seu declínio. Embora sendo uma obra sobre um caso concreto no mosaico político e social do al-Andalus, dá um pouco uma perspectiva global da *fitna*, e contribuído para melhor esclarecimento sobre o mundo complexo e confuso da *dawla* dos Banu Qasi.

Ibn Marwan e a Historiografia: questões bibliográficas

Para termos uma visão alargada sobre qual o papel de Ibn Marwan na história do al-Andalus, é importante visitarmos o que se escreveu e se tem escrito sobre a *fitna*, partindo da visão que os historiadores têm sobre o assunto, e o que dizem as fontes. Sem sombra de dúvida que Ibn Hafsun é o personagem mais abordado mas embora não esquecidos, os restantes personagens da *fitna* são por vezes relegados para segundo plano, e por vezes, relegados para a penumbra do esquecimento. A nosso ver, as razões

¹⁴ Tal como Jesus Lorenzo Jimenez nos revela, as fontes a partir de 862, são omissas acerca dos Banu Qasi, ou contrariamente, são em pouco numero ou até mesmo escassas.

devem-se a duas questões centrais, já referidas anteriormente, ou seja, a ideologia e o proselitismo.

Por isso, é forçoso fazermos uma análise ao que se escreveu sobre o senhor de Badajoz, fazendo um paralelismo com o que se tem escrito sobre Ibn Hafsun. Neste ultimo caso, existem estudos em número considerável em que os historiadores expõem as suas reflexões sobre o seu papel na *fitna*. Tal como Acien Almansa expôs na sua obra já citada, as posições dos historiadores, não são nada consensuais, dando-lhe um tratamento tanto de herói, como de um simples bandoleiro. O preconceito socio-ideológico e as justificações nacionalistas de alguns historiadores, poderão no campo da especulação determinar a sua importância histórica, que em muitos casos carecem de um suporte historiográfico rigoroso.

Um exemplo é o caso de alguma historiografia espanhola colocar Ibn Hafsun como o embrião de uma pretensa “consciência nacional espanhola”, o que poderá trazer para o debate alguns anacronismos que suscitam sempre polémica nos meios académicos. Esta questão foi sempre polémica tanto na tese nacionalista, como nas teses que desmontaram a visão nacionalista. Aqui, Acien Almansa foi mais acutilante.

De acordo com Acien Almansa na obra citada, são muitos os historiadores espanhóis que abordam esta questão da *fitna* em geral e de Ibn Hafsun em particular. Também são várias as teorias sobre o papel deste *muwallad* nas revoltas do século IX, em que é visto como um herói libertador da opressão muçulmana, um embrião de uma identidade nacional que chega a ser até comparado a Pelágio. Com o facto deste personagem ser tão enaltecido pela historiografia espanhola de carácter nacionalista, e Acien o enumerar nesta sua obra, também enumera outras teorias contrárias defendidas pelos historiadores fora desta corrente ideológica. Para estes, Ibn Hafsun não passava de um bandoleiro, ideia suportada em muitas fontes que descrevem os seus actos de rapina indiscriminados, pondo em causa esse papel de herói das populações, bem como o de estandarte de uma pretensa motivação nacionalista.

Curiosamente, não vemos na historiografia portuguesa em particular e na história do al-Andalus em geral, idêntico tratamento com Ibn Marwan, o que achamos deveras curioso. É um facto que se faz pouca menção ao personagem, e em muitos casos, até o ignora, o que nos leva a interrogar porquê? Sendo um homem que liderou um movimento insurreccional contra o centralismo de Córdoba, e que governou um território que curiosamente coincide com grande parte do território do actual Portugal, não deixa de ser estranho que a historiografia portuguesa ignore este personagem, e

muito mais estranho ainda, o esquecimento a que os historiadores nacionalistas portugueses devotaram Ibn Marwan.

Por essa razão encontramos pouco material editado sobre este muwallad. Na sua *Historia de Portugal*, Alexandre Herculano não menciona uma única vez Ibn Marwan, ao contrario do que faz com Ibn Hafsun, o que não deixa de ser interessante esta questão, tendo em conta o historiador que foi Herculano. Quanto às revoltas do século IX, Herculano dedica um paragrafo à revolta do Arrabalde de Córdoba durante o reinado do emir al-Hakam¹⁵, e oito páginas à narração da *fitna*¹⁶ com uma narrativa centrada exclusivamente em Ibn Hafsun, ignorando os outros personagens.

Embora se refira a “perturbações civis da Espanha muçulmana”, não nos dá indicações sobre outros intervenientes contra o poder central de Córdoba, o que mais uma vez achamos curioso. Talvez se encontre explicação no facto de que, tal como Herculano lamenta, as fontes serem confusas de tal maneira que levavam a erros e confusões, ou então provavelmente não ter tido acesso a outras fontes complementares¹⁷.

Pelo facto de que Alexandre Herculano ter sido um historiador rigoroso e preocupado com a verdade histórica, na óptica do que se praticava no século XIX, podemos inclinar-nos para o facto deste não ter um conhecimento ampliado das fontes que noticiam a *fitna* em geral, razão essa que terá levado à ausência de Ibn Marwan na sua narrativa. Tendo em conta o que escreveu sobre a “Espanha muçulmana”, é muito curioso e especulativo o porquê desta ausência, tendo sido este um personagem cujo campo de actuação territorial foi coincidente em grande parte com o território do actual Portugal.

Outra explicação e esta talvez mais verosímil, é o facto de Herculano defender que a base genealógica portuguesa parte inequivocamente dos lusitanos¹⁸, tese esta defendida em contraponto aos historiógrafos que ignoravam o Portugal antes da sua fundação. Ao balizar nos lusitanos a génese do que vira a ser o povo português, Herculano não considera outras possibilidades na formação de Portugal, na qual se poderia inserir Ibn

¹⁵ Alexandre Herculano, *Historia de Portugal*, Vol. 1, pp. 114-115.

¹⁶ Idem, *Ibidem*, pp. 125-133.

¹⁷ Ou estando na presença dessas fontes, ela terem sido objecto de traduções pouco rigorosas.

¹⁸ Esta ideia de Alexandre Herculano está citada por Oliveira Martins, *Historia de Portugal*, Livro Primeiro; Descrição de Portugal, pp. 15.

Marwan e a sua rede de aliados na especulativa teoria da formação de uma autonomia emancipadora como uma das géneses do que se tornaria no reino de Portugal.

Na nossa opinião se Herculano citasse na sua obra Ibn Marwan, seguramente a sua tese “lusitana” poderia sofrer de falta de fundamentos sólidos, porque iria colocar muitas perguntas que de certeza colidiriam com esta sua tese. Todo o tipo de teorias do género sobre estes temas, são de considerar, mas ao mesmo tempo carecem de fundamentos sólidos devido à grande carga especulativa que carregam, pois não se consegue teorias sólidas com base na fragmentação étnica que encontramos na Península. Também não nos devemos esquecer que se estava no século XIX, o século do nascimento das ideologias entre as quais o nacionalismo¹⁹, que poderá ter tido neste caso alguma influência. Mas mesmo tendo em conta as explicações atrás referidas, a omissão por este grande historiador do século XIX à *fitna* no Garb, não deixa de ser curiosa e estranha.

Outra abordagem da História de Portugal é a de Oliveira Martins também na segunda metade do século XIX. As menções ao período islâmico em Portugal são escassas e até mesmo insignificantes, principalmente para o período anterior à fundação. A menção à presença islâmica insere-se somente no período de vida do Rei Fundador em diante, imprescindível para explicar a motivação para o alargamento das fronteiras do novel reino de Portugal para sul.

Ao contrário de Herculano, aqui deparamo-nos com a omissão do período islâmico anterior ao século XII. A omissão de Oliveira Martins ao facto de que povoaram no território outros povos vindos do Oriente e do Norte de África é na nossa opinião deliberada, o que podemos comprovar com esta sua passagem:

*Até hoje, todas as sucessivas tentativas para descobrir a nossa raça têm falhado. Latinos, celtas, lusitanos e afinal moçárabes têm passado: ficam os portugueses, cuja raça. Se tal nome convém empregar, foi formada por sete séculos de história.*²⁰

¹⁹ Embora tivesse surgido com a Revolução Francesa, foi no século XIX que teve o seu desenvolvimento como ideologia mobilizadora e dinamizadora do desenvolvimento económico e material tendo o capitalismo como catalisador. Dentro desta dinâmica, o nacionalismo tem como matriz a identidade histórica e cultural de um povo como ponto de partida.

²⁰ Oliveira Martins, *Historia de Portugal*, Livro Primeiro; Descrição de Portugal, pp. 22.

É intrigante, e ao mesmo tempo tentador especular sobre esta passagem. Oliveira Martins fala dos povos ancestrais que habitaram no actual território de Portugal, mas ignora os povos de crença muçulmana que se estabeleceram na Península, como os árabes do Hijaz, sírios, egípcios, iemenitas e berberes, estes últimos o maior contingente. Refere-se a este período simplesmente aos moçárabes e não a estes povos o que é deveras curioso. Fica-nos a pergunta sobre o porquê desta omissão involuntária: motivos étnicos ou pura ideologia?

Apesar de em muitas obras de História de Portugal, se ignorar o passado islâmico anterior ao século XII, outros têm o mérito de o invocar. É o caso de A.H. de Oliveira Marques na sua *História de Portugal*, que embora não sendo uma análise profunda, aborda resumidamente Ibn Marwan e o seu papel na revolta. Oliveira Marques preocupa-se em descrever a presença anterior à fundação do reino de Portugal, focando as questões administrativas e políticas. É precisamente no capítulo sobre as unidades políticas que este historiador fala de Ibn Marwan num parágrafo. Embora inserindo-o no contexto *andalusi*, dá-lhe basicamente um carácter regional, centrando-o no *gharb* e no seu papel na *fitna*, com a criação de um Estado independente na região ocidental do al-Andalus. Para além desta questão, pouco mais fala, passando imediatamente para o século XI.

Na *História de Portugal* de João Medina, o tema é abordado dentro de um capítulo desenvolvido por Helena Catarino, precisamente com o título “A Ocupação Islâmica”. Fala-nos da *Fitna* do século IX, dedicando seis parágrafos a este assunto, tendo como figura central precisamente Ibn Marwan, começando com um dos acontecimentos marcantes em todo o movimento insurreccional do século IX, ou seja, o assassinato do pai de Ibn Marwan, na altura governador de Mérida.

Baseia a sua descrição dos acontecimentos nas fontes traduzidas e publicadas em *Portugal na Espanha Árabe* de António Borges Coelho, uma das compilações de fontes traduzidas, embora sobre Ibn Marwan não apresentar um conjunto de fontes abundante. Apesar de não ignorar este personagem, nem o seu mais importante aliado Sadun as-Surumbaqi, mesmo assim é assunto pouco desenvolvido, sendo mais uma descrição introdutiva e não profunda.

A *História de Portugal* de José Mattoso é dentro deste tipo de obra que mais aprofundadamente desenvolve a questão da presença islâmica medieval na Península. O capítulo dedicado a esta presença é da autoria de Cláudio Torres e conta com a

colaboração de Santiago Macias, que desenvolve num subcapítulo intitulado “Resenha dos Factos Políticos”. Este está dividido cronologicamente em quatro períodos, abordando a *Fitna* e Ibn Marwan no período correspondente.

Embora parecendo seguir a mesma linha de orientação de Helena Catarino na *Historia de Portugal* de João Medina, Macias aborda a questão da *Fitna* com um pouco mais de profundidade. Embora tendo como referência a antologia de fontes *Portugal na Espanha Árabe* de António Borges Coelho, também se apoia em outros autores como Christophe Picard, o que acaba por tornar o seu texto um pouco mais rico em relação às obras de *Historia de Portugal* anteriores. Embora também de modo resumido, este aborda a acção de Ibn Marwan na *Fitna* dentro do contexto da obra referida.

De todas as obras de história de Portugal analisadas, a mais recente é a de António Borges Coelho, embora não tendo a profundidade da obra dirigida por José Mattoso. No seu primeiro volume intitulado *Donde Viemos*, encontramos uma considerável referência à presença islâmica no território do que viria a ser Portugal, seguramente baseando-se na compilação de fontes publicadas em livro da sua autoria²¹. António Borges Coelho dá um tratamento especial à presença islâmica, inserindo-a num conjunto de temas que nos dão toda a informação historiográfica sobre a formação de Portugal. E em abono do rigor, para este historiador seria impensável ignorar a presença islâmica, por ser uma temática já tratada por si para além da anteriormente citada antologia de fontes.

E como é óbvio, Borges Coelho dedica algumas linhas a Ibn Marwan e à *fitna* no contexto do Garb, num capítulo intitulado “Rebelião dos Muladis”. A par do senhor de Badajoz, Ibn Hafsun também tem um tratamento semelhante, embora não ignorando outros revoltosos no Garb que se aliaram a Ibn Marwan como Sadun as-Surunbaqi, Abu al-Malik ibn Abu Juwwad de Beja, e Bakr ibn Yahiya ibn Bakr de Ocsonoba. Este livro fecha o tema da *fitna* com duas páginas sobre as dinastias destes *muwalladun* e o seu papel nos territórios do Garb por elas controlados até à sua submissão por Abd ar-Rahman III an-Nasir.

Em resumo, interrogamo-nos sobre o porquê da historiografia portuguesa nunca ter aprofundado a acção deste personagem. Em muitos casos pura e simplesmente é ignorado, o que em alguns casos poderemos achar compreensível, mas no caso de Alexandre Herculano é um pouco mais estranho por si a omissão deste personagem. Ao

²¹ António Borges Coelho, *Portugal na Espanha Árabe*

não ter ignorado a *Fitna*, e ainda ter dedicado alguns parágrafos a estas revoltas com a pena de um conhecedor, adensa ainda mais a estranheza face a esta omissão.

Quanto às outras obras de História de Portugal aqui referidas neste Estado da Arte, exceptuando da obra dirigida por José Mattoso, são pouco desenvolvidos relativamente à questão da presença muçulmana em geral no território da península que se tornará no actual Portugal. Estas e muitas obras portuguesas de carácter historiográfico, reflectem precisamente o facto da presença do Islão não ser prioritário nos meios académicos, embora se sente uma inversão deste facto.

Curioso também é o facto de que ao contrário do que se passou em Espanha e tão bem analisado por Manuel Ación Almansa, o mesmo não se ter em Portugal aproveitado a personagem histórica de Ibn Marwan para fins propagandísticos de carácter nacionalista. Preconceito etno-religioso, com a diabolização do Islão, ou a falta de interesse provocada pela predominância do estudo da expansão portuguesa dos séculos XV/XVI? Também podemos introduzir para esta problemática a escassez de fontes traduzidas? São muitas as perguntas que ficam ao analisarmos as questões bibliográfica sobre este tema, o que nos leva a uma outra pergunta: porque não apresentaram Ibn Marwan como justificação da fundação do reino de Portugal, tal como o fizeram com Viriato?

Podemos especular, com um mero preconceito que a historiografia de um modo geral sempre teve quanto ao legado islâmico em Portugal, por ter eventualmente origem em questões ideológicas que poderão ser debatidas em outros trabalhos. Muito do que se tem estudado sobre a presença islâmica no *gharb* pela historiografia portuguesa, deve-se principalmente no contexto da formação e expansão do Reino de Portugal, mas nada de estudos aprofundados sobre “o outro lado”. Só muito recentemente, o legado islâmico começa a ter, embora lentamente, o interesse da Academia em Portugal o que é óptimo para descobrirmos as raízes do nosso passado comum.

Quanto às outras obras referidas, tratam-se de publicações tematicamente especializadas, que poderão originar alguma confusão quando lidas por não especialistas. Contudo, são obras incontornáveis embora de objectivos diferentes. M. Ación aborda o tema da *fitna* de um ponto de vista analítico pelo prisma do personagem Ibn Hafsun quanto às questões sócio-ideológicas, enquanto Lorenzo Jimenez escreve basicamente a história da linhagem dos Banu Qasi.

Quanto a C. Picard, a sua obra *Le Portugal Musulman* neste Estado da Arte, é completamente diferente das outras obras anteriormente referidas por ser muito mais

abrangente. Esta abrangência deve-se sobretudo ao facto de se tratar de uma obra que conta a história do Gharb al-Andalus em geral. Desse modo, a curta referência a Ibn Marwan é notória, embora o autor tenha optado pela não referência extensa a este *muwallad*, por não ser uma obra específica sobre alguém.

Sem dúvida que se tratam de obras com informação muito pertinente para o estudo tanto das personagens, como das suas acções. Por essa razão optamos por serem o núcleo para esta tese pela referência tanto por questões académicas como formais.

Capítulo 1

1. A *fitna* na dicotomia feudalismo/islamismo

Neste capítulo, procuraremos estudar os fundamentos e enquadramento do período de turbulências político-sociais que marcaram a sociedade do al-Andalus no decurso do século IX. Nesse sentido começaremos por delinear uma sinopse das perturbações políticas que se manifestam em especial durante a segunda metade dessa centúria sem descurar as suas raízes na história do primeiro Islão. Em segundo lugar, consideraremos o quadro de fontes disponíveis, quer as fontes escritas árabes, quer as cristãs. Também as fontes arqueológicas, bem como o estudo da onomástica e etimologia, são incontornáveis como informação complementar, permitindo iluminar zonas obscuras e visitar as fontes escritas de forma crítica. Finalmente debruçamo-nos genericamente sobre as questões sociais e étnicas por detrás da *fitna* do século IX, enquanto ponto de partida para o estudo de caso sobre os Banu Marwan que é o objectivo central da tese e que ocupará a segunda e terceira partes.

1.1. A *fitna*: resenha das perturbações políticas no século IX

Tal como referimos no Estado da Arte, as agitações políticas dentro do *Dar al-Islam*, foram sempre uma constante desde o aparecimento da *Umma* até muito para além do período cronológico em que se situa esta tese. As lutas de facções dentro das elites árabes que detinham a hegemonia política no seio do mundo islâmico desde o período dos *Khulafah ar-Rachidun*²², foram sempre uma constante e de contornos violentos. A guerra civil que surgiu logo após a nomeação de ‘Ali, como quarto califa iluminado, iria ter grandes repercussões dentro do mundo islâmico, criando um clima cismático na comunidade dos crentes provocado por dois acontecimentos marcantes: o assassinato de ‘Ali em 661 e a morte do filho Hussein em Karbala.

De facto, a tomada do poder pelos Banu Umayya irá trazer períodos de extrema agitação intercalados por períodos de calma relativa. A recém empossada dinastia omíada com o poder califal a ser exercido por Mu’awiya, teve que enfrentar facções que

²² Em árabe خُلَفَاءُ الرَّشِيدِينَ . Califas iluminados ou esclarecidos. Designação em que eram conhecidos os quatro primeiros sucessores do Profeta. Foram eles Abu Bakr, ‘Umar, Uthman e ‘Ali. (Ver glossário)

não reconheciam este na sua legitimidade enquanto Califa. Todo este clima de lutas militares originadas pelas mais implacáveis intrigas políticas, serão exportadas para todos os cantos do Império.

Os omíadas vão enfrentar ameaças muito perigosas ao seu poder protagonizadas pelos kharijitas e xiitas, bem como também pelas elites árabes cada vez mais sectarizadas quanto mais aumentava a sua dispersão, cuja motivação para além de política, era potenciada pelas rivalidades tribais muito usuais no seio desta nação do deserto, a que analisaremos mais adiante. Esta dinastia, também ela árabe, nunca pôde gabar-se de ter conseguido a unanimidade das províncias²³ no já consideravelmente vasto império islâmico.

As questões políticas atrás referidas, bem como as clivagens tribais entre os berberes no Norte de África, potenciadas pelas políticas fracturantes que grassavam no seio do Dar al-Islam, terão a sua quota-parte de influência não só na *fitna* no século IX, como também em todo o clima insurreccional que lavrou o al-Andalus desde 711, e que nos vão ajudar a compreender uma parte do porquê do clima instável vivido nesta região. Também a herança visigoda explica a outra parte desta questão. É importante saber e perceber tudo o que motivou este clima de permanente instabilidade política em todo o *Dar al-Islam* para percebermos o clima de guerra civil vivido no emirado de Córdova, precisamente porque as lutas político-sociais são determinantes na formação do emirado, com a queda dos omíadas em Damasco.

Também é importante termos em conta uma das bases que irá influenciar o tecido social *andalusi* na sua formação: a sociedade visigoda. Sem esta análise, poder-se-á ter algumas dificuldades em perceber a complexidade política e social que está na origem de todo o clima insurreccional que grassou no al-Andalus desde o período dos *awlya* até à instauração do califado de Córdova.

Na realidade, os dois mundos em confronto na Península, são pródigos em instabilidade. Os muçulmanos encontram o mesmo clima neste território como em muitas regiões do seu império, ou seja, um clima de guerra civil. E foi precisamente uma guerra civil que lhes abriu as portas para entrarem na Península. Concordando com Barbero e Vigil²⁴, podemos assumir que não temos dados concretos que permitam

²³ Mário Curtis Giordanni, *História do Mundo Árabe Medieval*, pp. 77

²⁴ Abílio Barbero e Marcelo Vigil, *La Formación del Feudalismo en la Península Ibérica*, cap. 5, pp. 201

esclarecer se a invasão foi motivada por uma casualidade, ou provocada pela decadência político-social dos visigodos.

Estes dois mundos são de facto baseados em configurações diferentes. O mundo visigodo, é uma miscigenação de tribalismo germânico e civilização romana, fruto do seu antigo estatuto de *foederati* no Império Romano. Ao se estabelecerem na província mais ocidental do Império, vão adoptando à sua raiz “barbara” a sociedade romana com o contacto com os hispano-romanos já num Império em desagregação. Ao mesmo tempo, o mundo romano deixa lentamente a sua base centralmente urbana para se reconfigurar num paradigma mais complexo, em que o campo e as grandes propriedades, aqui na forma de *villae*, têm um lugar decisivo.

Religiosamente, os visigodos professam inicialmente o cristianismo ariano, mas abraçariam a ortodoxia romana tornando a Península numa região abrangida pela autoridade eclesiástica da Santa Sé. Apesar de herdeiros da administração romana, eles continuam essencialmente com os seus costumes germânicos, em que o exemplo é a sua base legal alicerçada no Direito Consuetudinário. É precisamente toda esta complexidade que vai ser a base do feudalismo enquanto formação social e ideológica, e que irá caracterizar a transição da Antiguidade para a Idade Média.

Por outro lado, o mundo muçulmano caracteriza-se sobretudo pela formação urbana. A cidade é a entidade básica da formação social islâmica, que na realidade foi a característica das sociedades mediterrânicas, e cujo desenvolvimento quantitativo e qualitativo aconteceu em toda a Antiguidade. Na nossa opinião, o mundo urbano muçulmano, é sem dúvida a continuação dessa urbanidade por interposta influência bizantina e da Pérsia Sassânida, helenizada desde os tempos de Alexandre, o Grande.

Esta simbiose civilizacional criou a civilização islâmica, esse mundo singular na Idade Média, embora em termos urbanísticos com um toque próprio relativamente ao ordenamento e configuração urbana. Tudo isto é transportado pelos *junud* para a Península, que a partir de 711 entram na *Hispania* e se fixam no território, e cuja fixação vai determinar em parte o que se vai passar no século IX com a *fitna*.

Apesar das diferenças atrás referidas, alguns aspectos dentro da sociedade muçulmana no século VIII/IX, podem apresentar-se como feudalizantes, se tomarmos o conceito num sentido lato. É esse o caso da questão tribal e as linhagens, assim como dos micropoderes que elas sustentam. O fundo é no entanto diferente: enquanto um senhor feudal visigodo sustenta o seu poder na posse de terras, um líder tribal ou de clã,

apoia-o nos consensos e na aceitação geral baseado na sua capacidade em gerir equilíbrios entre as várias tendências no seio da respectiva comunidade.

Enquanto os visigodos têm como base os seus costumes tribais já referidos anteriormente, cruzados com a sociedade romana, o mundo muçulmano vai construir a sua componente social a partir dos laços tribais da Arábia pré-islâmica, e que se espalham pelas terras conquistadas e convertidas por via do Alcorão. Ao introduzirem a questão das linhagens de carácter tribal nos textos litúrgicos do Livro Sagrado, vão sacralizar estes conceitos sociais que se vão espalhando por todo o mundo muçulmano, a que o al-Andalus não ficaria imune. Esta problemática, no nosso entender, vai dar origem ao período insurreccional não só no al-Andalus, como também em todo o Norte de África, o que explica em parte a *fitna* e toda a sua ambiência. Outros factores vão encaixar também em toda esta problemática, que na nossa opinião, vão dar uma característica única à *fitna*, ou seja, a sua enorme e problemática complexidade.

As questões étnicas aliadas ao que atrás referimos vão ser determinantes nestes acontecimentos dramáticos. Os árabes e as suas linhagens ocupam sempre o lugar de topo na pirâmide da hierarquia social, em que vão aglomerando para si os lugares de destaque nas lideranças de poder. Os berberes que sucessivamente chegam à Península, ocupam um lugar de subalternização face aos árabes e seus *mawali* sírios, egípcios e iemenitas. Juntando a esta questão, a colocação dos *muwalladun* na base da pirâmide social *andalusi*, temos assim os ingredientes que vão incendiar o al-Andalus durante dois séculos, até à pacificação imposta por ‘Abd ar-Rahman III.

Apesar da *fitna* ter uma delimitação cronológica com início nos reinados de Muhammad I, al-Mundhir e ‘Abd Allah (852-912), este período agitado teve os seus antecedentes durante a primeira metade do século IX. Logo no início desta centúria, começou a haver um clima de descontentamento entre a população de Córdova face ao comportamento do emir al-Hakam para com o seu povo. Este descontentamento iria descambar numa revolta de grandes proporções e de contornos perigosos pelo facto de ser no coração do poder, graças ao pretense comportamento reprovável do emir omíada.

Este acto insurreccional que ficaria conhecido como a “Revolta do Arrabalde”²⁵, deu-se em 813 (198 AH) em Córdova, e iria atingir proporções tais que al-Hakam teve que empregar todos os seus meios para a travar. Após combates violentos, as tropas do emir submeteram este movimento, culminando com a captura e execução dos pretensos

²⁵ Ver glossário.

líderes da revolta, assim chamados por se tratar de uma revolta aparentemente sem uma liderança única e organizada. Neste clima de repressão, o emir pode ter sentenciado à morte alguns, embora não sendo líderes, para servir de advertência e para dissuasão a próximas tentativas de insurreição.

De facto, esta revolta iniciou-se com a prisão e execução de alguns notáveis indignados com a conduta do emir fora da regra islâmica. Ocupado com o jogo, bebida e caça, os assuntos da governação ficaram assim negligenciados, o que consequentemente trouxe alguns problemas económicos, sociais e administrativos. Mas as causas principais estão também nas pretensões dos *muwalladun* que aspiravam a um estatuto social igualitário que lhes era negado enquanto muçulmanos, face ao estatuto social hegemónico que os árabes e berberes detinham. Como no contingente *muwallad* de Córdoba já se encontrava gente instruída e erudita, mais a consciência desta comunidade para com as questões da governação se consolidava.

Nesta lógica de repressão, durante três dias, todo o arrabalde de Córdoba foi alvo de mortes, pilhagens, e destruições de toda a ordem²⁶. Após consulta do seu confidente e conselheiro ‘Abd al-Qarim ibn ‘Abd al-Wahid ibn ‘Abd al-Mugaith, este aconselhou clemência ao emir. Al-Hakam acedeu aos concelhos, mas o seu perdão tinha como condição o exílio da população do arrabalde. Permitiu que a população abandonasse a cidade num prazo de três dias²⁷, em que muitos escolheriam como terra de exílio o Norte de África onde fundaram na cidade de Fez, e com o patrocínio de Idris II, uma importante e influente comunidade *andalusi*²⁸.

A conjura esmagada antes da revolta, bem como a própria revolta, ensombrariam os últimos anos do reinado de al-Hakam, muito devido à forma impiedosa com que lidou com o problema. Tornou-se no fundo, num prisioneiro de si próprio, mas conseguiu estabelecer firmemente a sua sucessão investindo no seu filho ‘Abd ar-Rahman, sendo investido como segundo emir deste nome.

Apesar de ter um reinado de franco desenvolvimento e de amadurecimento do Estado muçulmano *andalusi*²⁹, também enfrentou um número considerável de rebeliões,

²⁶ Ibn al-Athib, *Kamil fi at-Tairh*, publicado em Cláudio Sanchez Albornoz, *España Musulmana*, pp. 163-165.

²⁷ Idem, *Ibidem*.

²⁸ Esta comunidade fundaria na cidade de Fez um aglomerado urbano que ficaria conhecido como o bairro *andalusi* ou dos *andalusiyun*.

²⁹ Hugh Kennedy, *Os Muçulmanos na Península Ibérica – Uma Historia Política*, pp. 64.

embora de gravidade diferente. O grande problema que enfrenta, era a pressão dos reinos cristãos a norte, a *jilliqiya*, e o aparecimento de uma nova ameaça vinda do mar. Tratavam-se dos normandos ou vikings, ou majuz³⁰ como os árabes os chamavam, um inimigo até então desconhecido.

Para além desta ameaça vinda do norte, e que seria suprimida pelos *junds* do emir comandados por Muhammad ibn Rurtan e o eunuco Nasr³¹, ‘Abd ar-Rahman II enfrenta algumas revoltas que dão uma ideia de um vulcão em vias de entrar em erupção violenta. Pode-se afirmar que poderíamos estar na presença dos incentivos ao que iria acontecer na *fitna*. Os mártires de Córdoba como ficariam conhecidos, incentivados por S. Eulógio de Córdoba nesta atitude desafiante levada a cabo por eles, representavam em parte, a vontade de revolta que já inflamava os moçárabes.

Também a revolta de Merida em 828, uma insurreição de *muwalladum* e berberes a que nos referiremos mais á frente, foi outro prenúncio sobre o que iria acontecer na segunda metade do século IX. Juntando os conflitos que teve de enfrentar na região de Tudmir, estes acontecimentos dão-nos indicações de um reinado com alguma contestação, mas a bem organizada administração de ‘Abd ar-Rahman II viria a anular ou relegar para a insignificância estas contestações ao poder central.

Após a morte de ‘Abd ar-Rahman II, sucede-lhe o filho Muhammad I em 852. Nesse mesmo ano, os toledanos sublevam-se contra o emir, respondendo ele com o envio do seu exército para submeter a rebelião. A reacção de Muhammad I contra este bastião *muwallad*, que ainda vai receber reforços oriundos dos contingentes berberes locais, vai ser determinada face à gravidade do problema. Os revoltosos conseguem criar uma frente bastante perigosa contra o emir, graças a uma aliança firmada com Ordonho I de Oviedo³² que permite o envio de ajuda de contingentes cristãos.

A determinação de Muhammad I foi fundamental para isolar a revolta. Após ter esmagado esta coligação em batalha próxima de Toledo³³, Muhammad I impõe

³⁰ Ver glossário.

³¹ Hugh Kennedy, Op. Cit. pp 67.

³² Hugh Kennedy, Op. Cit. pp 89.

³³ Trata-se da batalha de Guadacelete, a cerca de 30km de Toledo. Embora Ibn Idhari e outras fontes árabes hiperbolizassem os resultados, não foi uma batalha decisiva, embora tenha sido um rude golpe para os objectivos dos toledanos. Um exemplo de algum exagero dessas fontes, encontramos na discrição de Ibn Idhari acerca da batalha, em que este transcreve a fonte em que se fundamentou e que nos diz: “ (...) reuniram-se no campo de batalha e nos arredores oito mil cabeças; formou-se com elas

restrições aos movimentos dos toledanos que, impossibilitados de reagirem, vêm assim o seu movimento enfraquecer até serem definitivamente submetidos. Em Abril de 859 (Muharram 245 H), os toledanos solicitam o perdão ao emir Muhammad que lhes concede assim uma amnistia.

Embora submetidos, estes oscilaram entre a obediência e a rebelião. Com o surgimento dos movimentos autonómicos, vai haver outra configuração de forças político-militares no seio do al-Andalus, o que vai trazer graves problemas a Muhammad I e ao seu poder central. Começam assim a germinar insurreições de cariz autonómico, que irão desaguar num período de grande instabilidade conhecido como *fitna*.

Juntando aos desafios ao poder político por parte dos senhores *andalusiyun*, surge outro problema vindo do mar, que fustigam as costas atlânticas do al-Andalus e cidades cujo acesso se faz por rios navegáveis. Sevilha é um bom exemplo. Os *majuz*, já referidos mais atrás, semeiam o terror e a destruição tanto nas já referidas costas, como passam o estreito de Gibraltar para assolar as Baleares e o al-Mughrib.

Também o aumento das actividades guerreiras dos cristãos a norte, torna-se num grave problema para Muhammad³⁴, criando mais uma preocupação a ter em conta. A pressão cristã foi favorecida pelo clima insurreccional emergente no al-Andalus, que enfraqueceria a capacidade de resposta do emir, porque tanto a ameaça interna, como a externa, obrigavam às forças de Muhammad a uma perigosa dispersão.

Na Marca Superior onde se encontra a pressão cristã, a região de Saragoça, os descendentes de Cassio, um conde visigodo que se submeteu aos conquistadores e se converteu ao islamismo, funda uma dinastia, os Banu Qasi, que mantêm com os emires omíadas uma relação de insubmissão, com maior destaque para Musa ibn Musa, o *Tertium Regem in Hispania* (845-862). Musa adoptou este título como um claro e directo desafio à autoridade de Córdova³⁵, embora mantendo teoricamente boas relações com o poder central. Embora a *dawla* dos Banu Qasi, já administrasse o seu território de

um grande monte alto como uma colina (...)". (Ibn Idhari, *Bayan al-Mughrib*; extraído de Cláudio Sanchez Albornoz; *Espana Musulmana*; pp. 224). Para mais informação, ver Hugh Kennedy, Op. Cit pp. 89.

³⁴ Pedro Chalmeta, Muhammad ibn 'Abd ar-Rahman (852-886), *Historia de España – Al-Andalus; musulmanos y cristianos (Siglos VIII-IX)*, Dir. António Domingues Ortiz, pp.71

³⁵ Carlos de Ayala Martinez, El Apogeu del Emirado Omeya (822.866), *Historia General de España e América*, Tomo III, pp. 66, e também Jesus Lorenzo Jiménez, *La Dawla de los Banu Qasi*, pp. 141

uma forma autónoma, foi com Musa ibn Musa que essa mesma autonomia se tornou ampla, usufruindo da incapacidade de Muhammad I poder, naquele momento, contrariar a postura desafiante.

De facto, Musa ao desenvolver uma política diplomática própria com os reinos cristãos a norte da *Taghr al-'Ala*, também desenvolve esse tipo de actuação com o mundo carolíngio a norte da *Taghr al-Aqsa*, como se de um “autêntico terceiro rei de Espanha se tratasse”³⁶. Embora este acto de rebeldia por parte de Musa tenha sido mais tarde neutralizado por Muhammad I, mesmo não sendo essa submissão sólida, o emir após a morte do velho senhor *muwallad* passaria a controlar o território dos Banu Qasi, entregando aos filhos de Musa o controle de várias cidades importantes, respectivamente Ismail com Saragoça, Fortun com Tudela e Mutarrif com Huesca. Quanto ao quarto filho de Musa, Lubb, foi para a corte de Córdoba, e, embora tendo um estatuto de refém, distinguiu-se ao serviço de Muhammad I na liderança do exército que repele os *majuz* na sua segunda incursão a Sevilha³⁷.

É pois num contexto mais alargado que temos que observar a sedição dos Banu Marwan. Embora, como já observamos anteriormente, esta rebelião não fosse a primeira no al-Andalus, ela é sem dúvida a primeira de grandes proporções no contexto da *fitna*. O líder do movimento autonomista do *gharb*, ‘Abd al-Rahman ibn Marwan ibn Yunus, também conhecido pela *nisba* al-Jilliqi³⁸, era um *muwallad* oriundo de uma família de Mérida. O seu pai, Marwan ibn Yunus, tinha sido investido pelo emir ‘Abd ar-Rahman II como governador desta cidade até ao seu assassinato durante uma revolta contra o emir pela população desta *madina* em 828.

Ibn Marwan não partilhou da mesma lealdade do seu pai a Córdoba; revolta-se liderando um movimento composto por *muwalladun* e moçárabes em 868. Muhammad I

³⁶ Idem, Ibidem

³⁷ Al-Udhari, *Nususan al-Andalus*, publicado em Cláudio Sanchez Albornoz, *España Musulmana*, pp. 238-239.

³⁸ الجَلِّيقي Liter. “o galego”. Além deste termo designar os habitantes do reino da Galiza, era também usado de um modo generalizado para designar todos os habitantes dos reinos cristãos a norte, não importando a sua proveniência. Servia inclusive para designar em termos depreciativos todos os cristãos, vivessem no al-Andalus ou nesses reinos a norte.

reage imediatamente e impõe um cerco determinado à cidade, que a leva à submissão³⁹. Os líderes da revolta, entre os quais Ibn Marwan, foram perdoados e levados a Córdoba onde foram integrados na corte do emir com as suas famílias. Embora esta atitude dê uma imagem de magnanimidade, não passava nada mais do que uma manobra para dispersão e controlo directo dos líderes insurrectos, que visava controlar os movimentos destes, bem como privar os revoltosos dos seus líderes.

Uma vez na corte, a pacificação teria seguido o seu curso, não fosse um acontecimento que aparentemente insignificante, vai precipitar os acontecimentos que levarão à *fitna*. Hashim ibn ‘Abd al-‘Aziz, general do exército do emir e principal líder da facção *anti-muwallad* na corte de Córdoba, insulta Ibn Marwan em frente aos vizires dizendo: “*Um cão vale mais que tu!*”⁴⁰. De seguida, golpeia-o na cabeça e trata-o de uma maneira humilhante. Este acto será determinante, porque perante esta intolerável humilhação, foge de Córdoba juntamente com os seus partidários⁴¹, refugiando-se no *hisn* de Alange. Submetidos a um forte assédio das tropas de Muhammad I, e face às enormes privações com que se vê confrontado, Ibn Marwan e os seus partidários submetem-se e solicitam uma amnistia, a que o emir acede permitindo-lhe que se instale em Badajoz.

Em Outubro de 875/263 AH, o filho e sucessor de Muhammad I, al-Mundhir ibn Muhammad, liderou uma expedição contra Ibn Marwan, tendo Haxim como general⁴². Ao saber da marcha do príncipe contra Badajoz, entretanto fortificado, não tendo uma força ao nível do adversário, retira-se para o *hisn* Karkar, onde mais tarde contaria com o apoio do seu principal aliado no *gharb*, o *muwallad* Sa’dun as-Surunbaqi.

Quando já próximo dos revoltosos, Haxim lança toda a sua força num ataque temerário que iria redundar numa derrota humilhante. Da sua imprudência, resulta um elevado número de *junud* mortos em combate, e Haxim cai prisioneiro de Ibn Marwan.

³⁹ Para além da determinação do emir e a experiência dos seus *junud*, a má preparação militar da população, ditou este desfecho. Ibn al-Athir, *Kamil fi-l-Tarij*, publicado por Cláudio Sanchez Albornoz, *España Musulmana*, pp. 163-164.

⁴⁰ Ibn Idhari, *al-Bayan al-Mughrib*, publicado em Cláudio Sanchez Albornoz, *España Musulmana*, pp. 254.

⁴¹ Idem, *Ibidem*.

⁴² Por volta de 875, Haxim torna-se no *hajib* de Muhammad I. Este estatuto inerentemente lhe daria um enorme ascendente político na corte, o que o levou a encabeçar o movimento árabe *anti-muwallad*, e assim tomar atitudes que conduziriam às revoltas da *fitna*. Podemos encontrar uma explicação mais ampla por Hugh Kennedy, *Op.Cit.* pp. 89.

Segundo Ibn al-Quttiya, este é entregue a Afonso III das Astúrias, e é fixado um resgate de 150000 dinares.

Esta batalha irá dar ao “galego” um estatuto que lhe irá permitir angariar para a sua causa, todos os que no *gharb* pretendem uma autonomia de facto face ao poder centralizado em Córdoba, negada sempre pelo emir. O seu movimento ganha assim uma enorme força para enfrentar as forças do emir de uma forma mais acutilante. Mesmo tendo este no seu encalço, tem força suficiente para empreender uma dinâmica eficaz, protagonizando grandes raids em território inimigo. Chega a Sevilha, assalta Taliata (*hisn al-Talj*) onde captura toda a sua guarnição, faz acções de rapina na região de Niebla, assenhora-se de Ocssonoba, apodera-se de Monte Sacro, e devasta o oeste dessa *kura*. Com o apoio de Sa’dun, já dominava grande parte do *gharb*, da Egitânia (Idanha-a-Velha) a Ocssonoba, de Coimbra a Badajoz, fundando uma dinastia que governaria essa região até à sua submissão total por ‘Abd ar-Rahman III an-Nasir.

O outro grande movimento insurreccional na segunda metade do século IX, foi protagonizado por Ibn Hafsun, tendo como área de acção a região de Ronda e as cercanias de Córdoba. Juntamente com Ibn Marwan e os Banu Qasi, formam a frente contra o poder central, apesar das suas motivações e ambições territoriais e políticas não fossem aparentemente convergentes, embora tivessem um ponto comum: o facto de serem *muwalladun*.

‘Umar ibn Hafsun eram membro de uma família *muwallad* terratenente da região de Ronda, descendente de um nobre visigodo de Ronda⁴³ de nome Marcelo. A conversão da sua família já tinha acontecido com o seu bisavô Jaffar al-Islami, embora o *nasab* nos pudesse sugerir uma conversão bastante recente.

A sua revolta, que se iniciou em 880, e que de acordo com Ibn al-Quttiya, se deveu a um desagravo⁴⁴, revolta esta que teve a maior repercussão no al-Andalus muito devido

⁴³ Manuel Ación Almansa, *Entre el feudalismo y Islam: ‘Umar ibn Hafsun entre los historiadores e la Historiografía*, pp. 88.

⁴⁴ De facto, Ibn al-Qutiya não esclarece o motivo deste desagravo. De acordo com a sua narrativa, um dos Banu Khalid, Dawa an-Naquir, governador de Rayya “*que por alguma malfeitoria feita por ‘Umar o castigou com açoites*”, o que o levou a partir para o al-Mughrib, precisamente para a cidade de Tehort. Entretanto, outros autores referem como causa da sua fuga, o facto de ter morto um vizinho numa rixa. Se for verdade, e o seu castigo ter sido açoitado, leva-nos a outra discussão que pode ser inserido no objecto de estudo a que se propõe esta tese, que é o rigor da aplicação da *sha’ria* no al-Andalus naquele período.

ao seu teatro de actuação ser muito próximo do poder em Córdova. Foi este factor determinante que revelou ser a sua revolta de longe a mais ameaçadora, embora não tivesse a mesma amplitude que as revoltas de Ibn Marwan e dos Banu Qasi. A amplitude das suas conquistas, foi de tal ordem que chegou a dominar um território entre Algeciras e Tudmir⁴⁵, chegando mesmo a colocar Córdova e os seus arrabaldes sob ameaça directa.

A sua actuação na região a sul de Córdova, e devido à perigosidade dos raids no coração do emirado *andalusi*, leva a que Muhammad concentrasse os seus esforços militares e políticos para neutralizar este movimento. Esta opção do emir, vai beneficiar os outros movimentos autonómicos, que assim livres da pressão das tropas emirais, ficam com liberdade para implementar a sua autoridade nos territórios sob a sua tutela. Cansado e velho, Muhammad I delega no seu filho e sucessor al-Mundhir, este já um homem dos seus quarenta anos e com uma grande experiência militar, adquirida nas campanhas contra os senhores locais e nas incursões contra os reinos da *Jilliqiya*.

Tal como os outros líderes insurrectos, Ibn Hafsun estabelecerá uma dinastia fixada em Bobastro que prosseguiu nos seus objectivos iniciais até que foram submetidos por ‘Abd ar-Rahman III. Com a conquista da fortaleza de Bobastro, o principal e último bastião, sela definitivamente o destino do território sob o domínio dos Banu Hafsun.

Ibn Hafsun, que morreu em 918/305 AH, procurou dar sustentabilidade ao seu movimento recorrendo à diplomacia, procurando apoios fora do al-Andalus afim de fortalecer a sua posição no território e a sua legitimação no Dar al-Islam. O palco dessa acção, vai situar-se no Norte de África, região esta também de grande instabilidade política assolada pelas divisões entre kharijitas, fatimidas e xiitas.

Neste espírito, pede apoio aos aghlabidas de Qayrawan, apoiantes dos abássidas e inimigos dos omíadas, oferecendo em troca do reconhecimento da autoridade dos abássidas de Bagdad no território por si controlado. Na sequência, al-Mundhir, após uma enorme pressão, remete Ibn Hafsun para a sua fortaleza de refúgio em Bobastro, o que faz com que os aghlabidas perante este fracasso, abandonem as propostas de ‘Umar privando-o deste apoio importante.

⁴⁵Ibn al.Qutiya, *Ta’rkh I’fithah al-Andalus*, publicado em Cláudio Sanchez Albornoz, *España Musulmana*, Vol. I, pp. 260.

Sem dúvida, por ter sido o movimento insurreccional mais próximo do poder central, consequentemente seria o mais falado tanto pelas fontes, como pela historiografia, tornando-se no principal personagem da *fitna*, e assim também objecto de mistificações tanto ideológicas, como historiográficas.

1.2. O que dizem as fontes

A *fitna* encontra-se bem difundida pelas fontes árabes contemporâneas e posteriores ao século IX, sejam elas crónicas ou panegíricos. Também encontramos textos dispersos traduzidos e reunidos em algumas compilações de fontes. Mas as fontes principais que trazem à luz da historiografia estes acontecimentos marcantes no al-Andalus durante o século IX, foram o *al-Bayan al-Mughrib* de Ibn Idhari, o *al-Muqtabis* de Ibn Hayyan, e a *Crónica anónima de 'Abd ar-Rahman III*. Além destas, temos o *Farikh Iftitah al-Andalus* de Ibn al-Qutiyah, que se insere no leque de fontes atrás referido.

A história do al-Andalus tinha algumas questões nebulosas pelo facto de que até a pouco tempo, poucas fontes estarem traduzidas do árabe. Apesar de no século XIX o interesse por esta matéria se ter começado a manifestar entre os académicos, somente no século XX muito dessas fontes foram tratadas e traduzidas. Curioso é o facto de muitas desses trabalhos terem trazido para a discussão no mundo académico as discrepâncias entre o que os textos nos dizem e as fontes arqueológicas, o que se torna notório em muita informação referente ao período de crise do emirado na segunda metade do século IX; a *fitna*.

Mas o que nos dizem estas sobre Ibn Marwan e os seus seguidores? Todas nos dão um relato equivalente dos acontecimentos, diferindo entre si em relação no tipo de visão dos acontecimentos, embora por vezes encontremos relatos que no fundo, reflectem a visão ideológica do cronista, e que na sua essência não diferem muito entre si.

Por vezes, as fontes escritas têm grandes problemas a nível de informação errónea, o que deixa um historiador “bloqueado” na análise e tratamento dos dados disponíveis por essas. Para isso, o recurso às fontes arqueológicas neste caso, e o cruzamento com as fontes escritas, são por vezes de uma importância vital para o apuramento da verdade histórica, apesar destas por vezes serem parcialmente esclarecedoras. Assim, o investigador tem que recorrer a outros tipos de fontes, para além das que referimos anteriormente. Por isso no estudo do al-Andalus, são as fontes arqueológicas, a etimologia e a onomástica, apoios indispensáveis para corroborar as fontes escritas.

Com isto, analisemos o que nos dizem essas mesmas fontes sobre Ibn Marwan e a questão da *fitna*, bem como de outras informações que se ache de grande pertinência.

As fontes escritas

Apesar das fontes escritas não serem de grande abundância relativamente a Ibn Marwan, temos relatos sobre a sua acção em número suficiente que permite ter mais do que uma noção sobre este personagem da *fitna*, bem com a sua própria *dawla*. De um modo geral, estas fontes foram traduzidas graças ao aparecimento de historiadores com conhecimento da língua árabe, bem como estudos elaborados ao nível da filologia. Continuam ainda como referencia as traduções dos incontornáveis Dozy e Lévi-Provençal.

Mas o que nos dizem os cronistas árabes sobre ele e a sua actuação no contexto das revoltas *andalusiyun* do século IX?

O *al-Bayan al-Mughrib*⁴⁶ de Ibn Idhari, é uma das fontes que a par com o *Muqtabis*, noticia substancialmente a *fitna* e a acção dos vários *ashab* intervenientes na *fitna*. Escrito no século XIV por Ahmad ibn Idhari al-Marrakushi, é uma fonte com muita matéria informativa sobre estes acontecimentos, tal como se corrobora com a quantidade de textos extraídos e publicados por Sanchez Albornoz e publicados em *España Musulmana*. Por ser uma fonte primária bem documentada sobre a *fitna*, não negligencia o papel de Ibn Marwan, e fala muito da acção deste e do seu papel no contexto das revoltas do século IX.

Podemos observar como exemplo, o relato da fuga de Ibn Marwan para Alange e o conseqüente cerco imposto a esta estrutura fortificada por Muhammad I, que os levaria à capitulação. Pela mão de Ibn Idhari, não vislumbramos qualquer referência desdenhosa para com este *muwallad*⁴⁷. Um relato dos acontecimentos pela crónica por si escrita, dá-nos a data da fuga de Córdoba de Ibn Marwan e seus partidários:

⁴⁶ *Kitāb al-Bayān al-Mughrib fī Akhbār al-Andalus wa al-Mughrib*. (كتاب البيان المغرب في اخبار الاندلس) (والمغرب).

⁴⁷ Ao contrário, Ibn Hayyan enquanto defensor dos Banu Umayyah *andalusi*, foi um contundente crítico dos revoltosos não poupando nos adjectivos pouco lisonjeiros.

*Em 261 (16 de Outubro de 874), Ibn Marwan al-Jilliqi fugia de Córdoba com guerreiros de Mérida internados como ele na capital, e foram ocupar a fortaleza de Alange*⁴⁸

Nesta citação, deparáramo-nos com a questão das datas⁴⁹, que no caso das fontes árabes traduzidas podem trazer-nos alguns problemas relativos à conversão para a data gregoriana, e por sua vez, ficamos perante datações pouco ou nada certas⁵⁰. Por isso, é conveniente reformularmos os cálculos, recorrendo a fórmulas mais actualizadas de conversão do calendário islâmico para o calendário juliano pelas razões evocadas na nota 46.

O *Akhbar Muluk al-Andalus*⁵¹ de Ahmad ibn Muhammad ar-Razi, este quase um contemporâneo destes acontecimentos, é uma obra que na sua língua original, o árabe, está dada como perdida, embora tenha chegado até nós graças a uma tradução em castelhano a partir da tradução directa do árabe para português que está, tal como o original, perdida. Esta tradução insere-se no ambiente cultural do rei D. Dinis de Portugal, tendo sido ordenada por um dos seus magnates, Pêro Anes de Portel. Graças a esta tradução, esta fonte primária não desapareceria e chegaria até nós.

Quanto à sua estrutura, divide-se em dois períodos da história do al-Andalus (período pré-islâmico e período dos emires) além de apresentar uma descrição corográfica dos locais no al-Andalus. Nas suas descrições das localidades ligadas a Ibn Marwan, não encontramos qualquer referencia a este personagem, e quanto a referencias à *fitna* somente uma passagem insignificante sobre Ibn Hafsun quando se refere a al-Mundhir:

⁴⁸ *Al-Bayan al-Mughrib*, publicado em Cláudio Sanchez Albornoz, *España Musulmana*, pp. 253.

⁴⁹ De acordo com Sanchez Albornoz, o texto que publicou, foi extraído da versão francesa de Fagnan.

⁵⁰ Este é um problema que as fontes árabes colocam. Pelo facto do calendário muçulmano ser lunar, as datas por vezes não coincidem com o calendário gregoriano, que é solar. As traduções mais antigas, por recorrerem a fórmulas de conversão pouco coerentes e exactas, podem dar informações pouco rigorosas sobre a datação de acontecimentos., Por isso é importante termos acesso ao texto árabe original, e recorreremos às fórmulas de cálculo mais modernas e rigorosas. Apesar de aparentar ser uma questão de pormenor insignificante, pode trazer alguns problemas a um investigador, e assim desvirtuar todo o trabalho de investigação. Por isso, as traduções têm que ser vistas de uma maneira cuidada para não se cair em dados erróneos.

⁵¹ Em árabe أخبار ملوك الاندلس

*Depois que morreu Muhammad, foi coroado emir o seu filho que tinha o nisba al-Mundhir. E quando foi coroado, estava com a sua gente sobre 'Umar ibn Hafsun que se tinha rebelado.*⁵²

Ao contrário da obra atrás referida, o *Kitab ar-Rawd al-Mi'tar* de Muhammad ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyari faz uma pequena referencia a Ibn Marwan. Apesar de ser uma obra de cariz geográfico e muito baseado nas descrições de Muhammad al-Idrisi, na descrição de Badajoz este refere-se ao nosso personagem enquanto fundador desta cidade:

*(...) Badajoz é de fundação moderna: foi construída por 'Abd ar-Rahman ibn Marwan, chamado de al-Jilliqi, com a autorização do emir 'Abd Allah (...)*⁵³

Esta informação sobre quem autorizou a fundação desta *madina*, contradiz outras fontes como o *Iftitah al-Andalus* de Ibn al-Quttiya, que situa a fundação no reinado de Muhammad I, como este nos relata:

No final quando o emir Muhammad já não podia aguentar mais o desgosto e cuidado que isto lhe produzia, mandou um emissário da sua confiança que lhe disse:

- Ibn Marwan, isto é já demasiado e não convêm a ti nem a mim. Que planos são os teus?

Ele respondeu:

- O meu plano? Pois é o seguinte: permitam-me fazer o que quiser em Albaxardal. Construirei ali uma cidade, povoa-la-ei e mantereí a oração em teu nome. (...)

*(...) O resultado foi que o autorizou a fortificar Badajoz na parte de cá do rio para que desta maneira estivesse em defesa dos muçulmanos, consoante se estabelecera em condição.*⁵⁴

⁵² Al-Razi, *Crónica del Moro Rasis*, Cap. CLVI, pp. 374-375.

⁵³ Al-Himyari, *Kitab ar-Rawd al-Mi'tar*, trad. por Maria Pilar Maestro González, pp. 98

⁵⁴ *Iftitah al-Andalus*, publicado por António Borges Coelho, *Portugal na Espanha Árabe*, pp. 190-191 e Cláudio Sanchez Albornoz, *España Musulmana*, pp 257-258.

No já referido *Akhbar muluk al-Andalus*, na sua descrição de Badajoz, al-Razi não faz referência directa ou indirecta ao seu fundador Ibn Marwan, o que pode parecer estranho por ter sido escrita no século X. Esta lacuna por parecer estranha face às referências ao *sahib* desta *madina* do *gharb*, deixa terreno para as especulações de quem trabalhe a referida fonte. Terá sido deliberada, ou simplesmente falta de informação por parte do autor? Ou por outro lado, um problema de tradução do seu original para português, que pela perda destas duas versões, não se poder fazer uma confrontação clarificadora sobre esta questão? Inclinamo-nos para a falta de informação clara ou de alguns detalhes, a exemplo do que encontramos ao longo desta fonte. Neste caso, a datação ou a ausência dela em alguns casos terá influência, porque não se faz história sem datação⁵⁵

Para reformular sobre convulsões políticas e sociais que ensombraram o Estado omíada da Península Ibérica nos séculos VIII a X, a melhor fonte primária disponível é sem dúvida o *Muqtabis* de Ibn Hayyan⁵⁶. Só nos chegaram até nós os volumes II, III e V destas crónicas que noticiam as acções dos soberanos omíadas *andalusi* e dos acontecimentos marcantes no período emiral. No *Muqtabis* V, temos praticamente a história de 'Abd ar-Rahman III e de todo o período que ditou o fim da *fitna*.

Também para este período, há a registar a *Crónica Anónima de 'Abd ar-Rahman III*, embora não mais rica em notícias e informações que o *Muqtabis*. Sendo fontes com um nível de informação que se completam uma à outra, esta é mais uma crónica sobre a acção deste emir omíada *andalusi*. Estas duas obras, são incontornáveis para o conhecimento da acção de an-Nasir, e do fim das autonomias *andalusi* do século IX/X.

Embora as fontes cristãs como a *Crónica de 1344* e a *Primeira Crónica Geral de Espanha*, tenham usado na sua redacção fontes árabes, foram escritas alguns séculos depois e as suas referências ao seu período de convulsões étnico-políticas do século IX são escassas ou inexistentes. Apesar disso, temos uma referência a Ibn Hafsun⁵⁷ e à sua insurreição contra o poder central de Córdova, muito resumida. Contudo, nenhuma referência aos outros *ashab* insurrectos. Por serem crónicas cristãs, é curioso que pouco se refiram ou puramente ignorem a revolta dos Banu Qasi, dada a proximidade

⁵⁵ Jean-Pierre Molénat, *Historiographie d'al-Andalus. Un essai de mise au point*, *Clio*, Nº 16/17, pp. 19.

⁵⁶ Abū Marwān Hayyān ibn Khalaf ibn Husayn ibn Hayyān al-Qurtubī,

⁵⁷ *Primeira Crónica Geral de Espanha*, Cap. 659, pp. 378.

geográfica com os reinos cristãos a norte da Marca Superior e as relações bélicas e diplomáticas que ambos os lados praticavam.

As fontes escritas são em muitos casos, exercícios panegíricos levados a cabo pelos seus autores. Por isso, é muito frequente vermos as personagens da *fitna* retratadas de forma negativa pelos cronistas árabes. Embora para estes casos tenhamos que analisar de forma crítica, a informação sobre os emires não é de desprezar, apesar da sua vocação panegírica. Como exemplo, podemos concluir que Muhammad I foi um governante de grandes qualidades. São algumas passagens do *Akhbar Majmu'a* que nos dão estes relatos do emir:

O emir Muhammad (...) era bondoso (...)

*O emir Muhammad ibn 'Abd ar-Rahman era bondoso, abstinente do ilícito, controlador da sua cólera, sofrido, erudito e muito entendido em aritmética*⁵⁸.

Também o al-Bayan al-Mughrib é coincidente na evocação das qualidades do emir quando diz que *Muhammad cuidava dos interesses do seu povo, e zelava pelas suas comodidades*, o que nos dá já com alguma clareza o tipo de governante que foi Muhammad I. Estes elogios encontrados nas fontes, dá-nos uma ideia de uma carga panegírica do texto de Ibn Idhari, mas também temos que levar em conta que pode estar a dizer-nos os reais atributos deste governante *andalusi*.

Curioso é que não vislumbramos em Ibn Idhari contundência para com os insurgentes da *fitna*, excepto em relação a Ibn Hafsun e Ibn Marwan. Estamos aqui perante um aparente caso de visão ideológica nas *akhbar*⁵⁹ dos acontecimentos publicados no *al-Bayan*, tal como verificamos nestes dois exemplos:

(...) O rebelde Shaad de Elvira, era um companheiro de hipocrisia de Ibn Hafsun e se entendeu com ele para assolar o país.

⁵⁸ *Akhbar Majmu'a*. As duas passagens foram extraídas de Cláudio Sanchez-Albornoz, *España Musulmana*, pp. 253 e 268.

⁵⁹ Sing. Khabar. (خَبْرٌ خُ) Notícias sing. Notícia.

*'Abd ar-Rahman ibn Marwan, chamado de al-Jilliqi, instalou-se em Badajoz e Mérida, separou-se da comunidade dos crentes, protegeu e frequentou os cristãos com preferência aos muçulmanos.*⁶⁰

É importante analisarmos o que nos diz esta fonte, pela grande carga ideológica aqui contida. A razão que encontramos para estes epítetos por parte de Ibn Idhari, pende-se seguramente por questões religiosas provocadas pelas acções levadas a cabo por estes dois personagens, que formará assim a visão ideológica deste cronista muçulmano. A apostasia era aos olhos do Islão um crime punido pela *Shari'a* com a pena capital, e socialmente inaceitável, pois pior que um *kaffir* era um apóstata. Foi precisamente este tipo de crime que Ibn Hafsun cometeu quando se converteu ao cristianismo, como nos noticia o *al-Bayan al Mughrib*:

*Em 286 H, Ibn Hafsun professou publicamente o cristianismo, o que havia ocultado até aquele momento; concluiu tratados com os cristãos, conspirou com eles e afastou-se dos muçulmanos, a que os combateu abertamente.*⁶¹

Para Ibn Marwan, embora não tenha renunciado ao Islão como o *sahib* de Bobastro, também merece a reprovação por parte de Ibn Idhari, mais pelo facto por proteger os seus aliados moçárabes no *gharb*, bem como ter celebrado uma aliança com Afonso III das Astúrias. Quando acossado pelo *jayysh* do emir Muhammad, não teve pejo em refugiar-se no território do reino astur e reagrupar o seu *jund*.

Embora a apostasia fosse para os muçulmanos um crime inqualificável, a traição não o era menos. Apesar de ter continuado na comunidade muçulmana, para os olhos de Ibn Idhari e de muitos *andalusiyun*, Ibn Marwan era o *traidor ímpio*⁶² tanto por ter estado sob protecção de Afonso III, como por ter participado no fossado do monarca astur em território muçulmano⁶³. Também formalizou um pacto com o inimigo cristão⁶⁴ o que era imperdoável na sociedade islâmica *andalusi* em guerra dentro do espírito de *jihad* com os reinos da *Jilliqiya*.

⁶⁰ *Al-Bayan al-Mughrib*, publicado em Cláudio Sanchez Albornoz, *España Musulmana*, pp. 287-288.

⁶¹ *Idem*, pp. 281.

⁶² *Idem*, pp. 266

⁶³ Assunto a ser desenvolvido no ponto 2.2.

⁶⁴ Ibn Hayyan, *Muqtabis*, publicado por Cláudio Sanchez Albornoz, *España Musulmana*, pp. 267.

Tal como M. Acien Almansa sustenta⁶⁵, e de encontro ao que atrás referimos, os autores para além da tendência panegírica, também interpretavam os acontecimentos por si narrados, facto esse também verificado por todos aqueles que estudam essas fontes, também carregados de ideologia nas suas interpretações. Assim, centremo-nos em aspectos concretos que nos são fornecidos por essas fontes, neste caso concreto, as que se referem a Ibn Marwan em particular e á *fitna* em geral, tendo em consideração a visão de carácter ideológico das outras crónicas dos acontecimentos em análise.

Por isso, é importante analisar o que nos dizem as fontes quanto a Ibn Marwan comparando com o que dizem para os outros personagens. Aqui encontramos muitas visões sobre os acontecimentos, percebendo qual a visão ideológica que o cronista tinha sobre os acontecimentos por si relatados.

Al-Quttiya no seu relato, fala-nos no seguinte:

*Nos tempos do seu reinado (Muhammad), houve algumas revoltas. A primeira contra o emir, foi iniciada pelo mestiço ou renegado ‘Abd ar-Rahman ibn Marwan, também conhecido por al-Jilliqi (...)*⁶⁶

Analisando este texto na íntegra, apesar de descrever os acontecimentos com uma aparente distância, o autor não esconde alguma carga ideológica, apelidando “*renegado mestiço*” ao líder do movimento insurreccional do *gharb*.

Mais contundente é Ibn Hayyan, que chama a Ibn Marwan no *Muqtabis traidor ímpio*, por se ter aliado a Afonso III das Astúrias⁶⁷. De facto, as fontes árabes aparentemente dão pouco ênfase à acção de Ibn Marwan e ao seu movimento, o que não deixa de ser significativo este facto pela dimensão do território sob o seu controlo, muito maior que o dos outros movimentos, e a narração dos factos não é tão aprofundada como o que verificamos em Ibn Hafsun.

Apesar de encontrarmos descrições da acção de Ibn Marwan em quantidade razoável, não se compara com o que encontramos para Ibn Hafsun. Para o senhor de Ronda, as fontes são mais abundantes, detalhadas e profundas, o que se explica com o facto da acção de ‘Umar se desenrolar nas proximidades do poder central, despertando

⁶⁵ Manuel Acien Almansa, *Op. Cit.*, pp. 8.

⁶⁶ Ibn al-Quttiya, *Iftitah al-Andalus*, publicado por António Borges Coelho, *Portugal na Espanha Árabe*, pp. 189-190 e Cláudio Sanchez-Albornoz, *España Musulmana*, pp 257.

⁶⁷ Ibn Hayyan, *Muqtabis*, publicado por Cláudio Sanchez-Albornoz, *España Musulmana*, pp. 267.

assim a atenção dos cronistas. Ao contrário, Ibn Marwan teve como palco uma região afastada da capitalidade *andalusi* e dos grandes centros urbanos a sul, onde a islamização aparentemente era mais efectiva.

Também juntemos o facto de o *gharb* não ser uma prioridade para os emires omíadas, o que levou a que esta região pudesse ter sido “negligenciada”. Pelo facto da sua importância ser reduzida, levou de certeza que a cronística árabe não ter tido a atenção que esta parte da *fitna* merecia. Pode ter sido também esta questão decisiva para que a historiografia acabasse por não dar a ênfase que já referimos no Estado da Arte.

A questão das fontes arqueológicas: fortificações e a sua tipologia.

A análise das fontes arqueológicas para este período é de primordial importância para o estudo das insurreições no século IX em particular, quer no âmbito da *fitna*, que em outros âmbitos nesse século. São os vestígios físicos que demonstram e corroboram as informações fornecidas pelas fontes escritas, ou acrescentam mais pistas. Estes vestígios são de vários tipos, sejam artefactos, inumações ou de conjuntos edificados.

Para o nosso estudo, interessa-nos sobretudo a arquitectura militar, e outras construções de âmbito civil, que neste contexto se associam. Para este último caso, temos a chamada Catedral de Idanha-a-Velha, cuja estrutura nos poderá dar pistas sobre as várias questões que iremos analisar em diante.

A história do al-Andalus tinha alguns problemas levantados pela escassez tanto de fontes escritas traduzidas, como fontes de arqueológicas. Com o surgimento de um maior número de fontes traduzidas e trabalhos arqueológicos de campo desde há alguns anos, o cruzamento das informações daí recolhidas, trouxe-nos informações e algumas interrogações surgidas, por exemplo, pelas várias discrepâncias entre o que nos dizem as fontes escritas sobre um determinado sítio e o que os registos arqueológicos nos revelam. Com a publicação de traduções mais trabalhadas e completas dessas fontes escritas, este problema torna-se ainda mais notório. Quanto às fontes escritas, temos que ter em conta que muitas crónicas sobre acontecimentos no século IX-X, foram escritas em época tardia, décadas após os acontecimentos aqui analisados.

No caso de Ibn Marwan, a questão das fontes arqueológicas reveste-se de complementar importância fundamental, por serem de grande ajuda na compreensão das motivações, a sua acção no terreno, e o que sustentou o seu movimento no final do

século IX. Com sucessos e revezes, são as fontes arqueológicas a chave de algumas interrogações a que se depara a historiografia sobre a questão da *fitna*.

Corroborando com o que atrás referimos, podemos verificar o exemplo da fortificação de Alange (*hisn al-Hansh*) nas proximidades de Mérida. Esta estrutura fortificada albergou Ibn Marwan e os seus seguidores após fugirem de Córdoba, e aí se prepararam para enfrentar as forças do emir Muhammad I. Tal como nos diz Ibn Idhari sobre este acontecimento:

*Ibn Marwan fugiu de Córdoba com os junud de Mérida internados com ele na capital, e foram ocupar o hisn al-Hansh. O emir Muhammad cercou-os durante três meses. E o sufoco foi de tal modo que tiveram que comer os seus próprios cavalos. Interceptou-lhes o fornecimento de água, empregou máquinas de cerco e Ibn Marwan teve que se submeter e solicitar o perdão.*⁶⁸

Estudos arqueológicos dão-nos mais pistas sobre esta questão. Uma análise aos vestígios físicos em Alange, dão-nos informações sobre um conhecimento sólido de hidráulica, o que explica em parte o porquê de terem aguentado 3 meses o forte assédio das tropas do emir, tal como Ibn Idhari nos noticia:

*Escavaram poços no seu interior e lhes deparou Allah, neles, água doce e corrente próxima de onde estavam quando pensavam em render-se (...). Construíram muros em poços, que os protegiam dos ataques e levantaram sobre eles pesadas tábuas revestidas de pele de vaca. Escavaram galerias subterrâneas para trazer água e frequentavam aqueles poços por aquelas galerias.*⁶⁹

Os vestígios arqueológicos corroboram a descrição de Ibn Idhari⁷⁰, embora utilizações posteriores em épocas e contextos diferentes terem efectuado alterações⁷¹, ou mesmo a acção do tempo ter destruído alguns desses vestígios.

⁶⁸ *Al-Bayan al-Mughrib*, publicado por Cláudio Sanchez Albornoz, *España Musulmana*, pp 253.

⁶⁹ *Al-Bayan al-Mughrib*, citado em Bruno Franco Moreno, *I-II Jornadas de Arqueología e Historia Medieval La Marca Inferior de al-Andalus*, pp. 283.

⁷⁰ Ver este estudo citadi na nota anterior, bem como Adel Sidarus, *Ibn Marwan* Nº1, pp. 20.

⁷¹ Não esqueçamos que esta fortificação foi posteriormente ocupada pela ordem de Santiago, em ambiente de *Reconquista*.

Este tipo de estrutura hidráulica encontra-se também em fortificações com a do Monte Amaia, conhecido posteriormente por *hisn Amaia Ibn Marwan*, a actual Marvão⁷². Erigida de raiz ou sobre outra fortificada da época romana ou anterior, certo é que Ibn Marwan utiliza este *hisn* como seu refugio dois anos depois de Alange. Se foi uma aplicação da lição aprendida com o cerco, ou se simplesmente aplicou conhecimentos de hidráulica já difundidos em todo o mundo islâmico, não temos a certeza, embora acreditemos que tenham sido estas duas hipóteses. Ademais, estes vestígios arqueológicos ainda estão em fase de estudo detalhado.

A questão das fortificações enquanto fontes arqueológicas, é de grande importância enquanto complemento das fontes escritas, para nos ajudar a perceber o ambiente insurgente em todo o século IX no al-Andalus. Ao olharmos para um mapa com esses sítios assinalados, ficamos com a percepção do grande número de estruturas erigidas, o que corrobora com as fontes. Por exemplo, ar-Razi fala das muitas e eficazes fortificações que dependiam de Coimbra, e que se estendem ao longo da Marca Média, bem como das muitas fortificações que serviam Beja.

De facto, muitas dessas fortificações existem ainda hoje, e estão total ou parcialmente intactos nas suas várias tipologias. As *ma'quil* e outras tipologias de menor volumetria, na sua maioria desapareceram sem deixar vestígios visíveis, o que pode deixar algumas interrogações quando nos confrontamos com as fontes escritas. Neste caso como informação, resta-nos somente as crónicas, como no caso de *hisn al-Talj* que não temos a certeza da sua localização por falta de informação arqueológica. É suposto se localizar no itinerário tradicional que comunicava Córdova, Mérida e Badajoz, e de acordo com as fontes escritas, um topónimo no itinerário de Ibn Marwan.

Seguindo o itinerário deste *sahib muwallad*, encontramos outras discrepâncias entre as fontes escritas e as fontes arqueológicas, ou a ausência destas últimas. Ainda hoje existem dúvidas se o *hisn Karkar* das fontes escritas corresponde ao actual topónimo Albuquerque nas proximidades de Badajoz, ou Carquere próximo de Lamego.

O esclarecimento que a arqueologia podia trazer para o estudo desta questão, é complicada pelo facto das localizações nas fontes escritas por vezes serem confusas ou impossíveis de confirmar pela ausência de vestígios físicos. Apesar deste problema, temos matéria suficiente para interpretar o que nos dizem as fontes arqueológicas, e

⁷² Adel Sidarus, *Ibn Marwan* N°1 pp. 253

assim ter pelo menos algumas ideias de como se movimentou Ibn Marwan e os seus clientes e apoiantes.

O número de estruturas fortificadas encontradas no *gharb* erigidas no século IX, dá-nos a ideia de uma região em permanente conflito. Com a informação das crónicas e as referidas fontes arqueológicas relativas a estas estruturas, dão-nos informação de uma sociedade em armas, tanto para defesa contra a ameaça cristã, como contra os rivais internos. Para além de *hisn*, *ma'quíl*, *burj* e outra tipologia de menor volumetria, temos o amuralhamento das urbes de grande e média dimensão, as *mudun* amuralhadas, e as *qala'*. É seguramente um fenómeno que não foi exclusivo do *gharb*, muito pelo contrário. Outras regiões do al-Andalus foram alvo de uma proliferação de estruturas amuralhadas do século IX, sejam na região da Marca Superior ou a sul⁷³, revelando um curioso paralelo em todo o al-Andalus.

Onomástica e etimologia enquanto fontes: algumas considerações.

Saber a origem dos nomes actuais pode desvendar alguns enigmas, em parte provocados pelos textos das fontes. Apesar de muitos nomes aparentarem ser de origem árabe, são no fundo arabizações de nomes romance e visigodos, ou ainda, nomes arabizados por via moçárabe.

Os estudos etimológicos podem fornecer pistas importantes sobre o nível de arabização do território do emirado, o que para o nosso trabalho é importante por nos ajudar a perceber a questão social e a islamização.

Não iremos fazer nenhum aprofundamento sobre qualquer estudo etimológico, ficando esse assunto para outros trabalhos. Não é esse o nosso propósito, mais sim analisar de modo genérico as questões que se prendem com os nomes enquanto fontes, ou um complemento a essas.

Alguns estudos discutem a origem do topónimo Marvão, relacionando-o somente com o nome árabe Marwan. João de Sousa na sua explicação sobre a sua etimologia, só se refere como “*Hé também nome de huma villa na comarca de Portalegre*”⁷⁴, enquanto David Lopes deixa a dúvida da sua relação com o nome Marwan. Contudo, a sua

⁷³ Neste caso é incontornável o estudo de Manuel Ación Almansa: Poblamiento y fortificación en el sur de al-Andalus. La formación de un país de husun.

⁷⁴ João de Sousa, *Vestígios da Língua Árabe em Portugal, ou Lexicon Etymologico das palavras e nomes Portuguezes que tem Origem Árabe*, pp. 120

explicação fica-se pela onomástica, pois só se refere que é “*nome próprio de homem, muito vulgar em árabe*”⁷⁵

Adel Sidarus num seu trabalho sobre Marvão⁷⁶, transcreve um trecho do historiador andalusi do século X, Isa ibn Ahmad ar-Razi, filho do “mouro Rasis” Ahmad ibn Muhammad ar-Razi, em que está inequivocamente a relação do topónimo com o próprio Ibn Marwan⁷⁷.

A etimologia de Marvão é um bom exemplo de como um nome pode ser uma pista omitida em alguma fonte, ou a comprovação da veracidade destas, apesar de na região em que os Banu Marwan governaram ou exerceram a sua influência, não encontrarmos étimos com uma relação tão íntima com um *sahib* como o caso de Marvão. Nem mesmo Batalyaws, a actual Badajoz, de fundação de raiz por Ibn Marwan.

Apesar da identificação deste topónimo ser inequívoco, outros ainda apresentam algumas dúvidas por várias razões, em que uma delas é a pouca existência ou mesmo ausência de vestígios arqueológicos. É o caso do já anteriormente referido topónimo Karkar ou *hisn* Karkar, acerca do qual ainda hoje existe a dúvida em relacioná-lo com o actual Albuquerque, topónimo localizado entre Marvão e Badajoz. Apesar de muitos académicos defenderem esta hipótese, outros ligam Karkar a outro topónimo Carquere⁷⁸, nas proximidades de Lamego, o que nos parece improvável por se afastar geograficamente do itinerário primário de Ibn Marwan.

Outro exemplo de uma identificação com dúvidas é a relação que os topónimos Albaxarnal (البشرنل) e Albash (البش) podem ter com a actual Elvas. Embora as investigações ainda não sejam conclusivas, não é de rejeitar esta relação. De facto, não é impossível que estejamos perante “uma má grafia de um topónimo possivelmente pouco conhecido então, e que poderia ser Albash”⁷⁹.

Os antropónimos podem ser uma fonte para o investigador, e no caso da história do al-Andalus muitas vezes imprescindível. Como já vimos no caso de Marvão e a sua ligação com o nome Marwan, são pistas muito importantes para desvendar algo não muito claro nas restantes fontes ou até dados omissos, pois contêm informações

⁷⁵ David Lopes, *Toponymia árabe de Portugal, Nomes Árabes de terras Portuguesas* pp. 28

⁷⁶ Adel Sidarus, Amaia de Ibn Marwan: Marvão, *Revista Ibn Maríán*, Nº 1, pp. 13.

⁷⁷ Passagem extraída do *Muqtabis* II, e publicada no artigo referido na nota anterior.

⁷⁸ Bruno Franco Moreno, *Op. Cit.* pp. 283

⁷⁹ Fernando Branco Correia, *Elvas na Idade Média*, pp. 54.

importantes sobre a genealogia de um indivíduo, a sua relação com um topónimo, região, e tribo, bem como a toponímia.

No caso específico da antroponímia árabe, esta informa-nos sobre o nome próprio do indivíduo (*ism*), o seu patronímico (*nasab*), o seu primogénito (*kunya*), a região onde nasceu, origem da família, profissão (*nisba*), e por fim o título de honra (*Lakab*)⁸⁰. Ao analisarmos o onomástico *andalusi*, deparamo-nos com a origem étnica e social de um indivíduo, se são de origem oriental, magrebina ou autóctone. No caso destes últimos, vemos quando se deu a conversão da sua família⁸¹. No caso de Ibn Marwan, o seu nome completo ‘Abd ar-Rahman ibn Marwan ibn Yunus al-Jilliqi contém algumas pistas importantes que nos podem servir de fontes sobre as origens deste personagem. Sabemos que a conversão da sua família se deu com o seu avô Yunus, que nos parece ter sido um tipo de conversão nos finais do século VIII. Para além do patronímico, temos uma pista segura que inequivocamente nos diz que é um *muwallad*, que é a sua *nisba* al-Jilliqi⁸².

Também a onomástica árabe foi adoptada por não muçulmanos no al-Andalus. A arabização da sociedade que tanta preocupação provocou em Álvaro de Córdova, levaria os cristãos (moçárabes) a usarem a mesma estrutura, e apesar de serem antropónimos cristãos, estes eram arabizados. Até mesmo os judeus não escaparam a esta influência hegemónica. Se consultarmos os documentos notariais do século IX/X publicados no *Livro Preto da Sé de Coimbra*, ou o *Livro de Testamentos do Mosteiro do Lorvão*, encontramos imensos casos destes. Estas compilações de documentos de tipo notarial desde o século VIII, revelam-nos a grande influência da cultura arábico-islâmica na região de Coimbra, graças à onomástica. Como não temos este tipo de fontes para a restante zona centro do actual Portugal, não temos dados concretos sobre o mesmo processo mais para leste desta região, na zona de itinerário de Ibn Marwan.

⁸⁰ Ver Onomástica Árabe no glossário.

⁸¹ Por vezes, esta questão tem que ser analisada com algumas reservas.

⁸² Para uma explicação mais completa sobre este epíteto, ver glossário

1.3. A *fitna*: os seus personagens na dicotomia mundo urbano/mundo rural

A composição social e étnica *andalusi*

Para uma análise da *fitna*, é inevitável fazer uma abordagem às questões sociais adjacentes. Defendemos, na esteira de M. Acien, que as principais motivações da *fitna* estão intrinsecamente ligadas às questões sociais, e em particular a um tipo de estratificação social. Embora questões de natureza étnica possam parecer o “leitmotiv” par as revoltas do século IX, a causa dos movimentos autonómicos a que elas dão lugar, deve ser antes procurada em razões de carácter sociopolítico.

Para melhor compreendermos estas questões, é importante analisar que tipo de sociedade era a *andalusi*, como se constituía enquanto comunidade, e inevitavelmente fazendo a ponte entre o *status quo* anterior a 711, e como ele progrediu em contexto islâmico.

A realidade *andalusi*, mostra-nos um país multi-etnico e multi-religioso, apesar das restrições impostas pelas linhagens elitistas árabes ou de origem árabe, bem como das restrições emanadas da *shari'a*. Por isso, encontramos na sua composição étnica, os árabes de várias procedências, os berberes, e os hispano-muçulmanos ou *muwalladun*. Também de origem autóctone, temos os não convertidos ao islão, que continuaram a professar o cristianismo e o judaísmo, neste caso, os moçárabes e os judeus.

No século IX, a sociedade de onde surgem Ibn Marwan e os restantes personagens da *fitna*, já apresenta alguma consolidação em termos de estratificação. Os *muwalladun* já professam o Islão de uma forma mais convicta, embora possa transparecer à primeira vista o contrário. A comprovar, são as informações de que os revoltosos lutavam somente contra o poder central, nunca renegando a fé muçulmana, colocando as suas motivações no âmbito político e ideológico. A excepção foi inequivocamente Ibn Hafsun, que parece aos olhos da *shari'ia*, um crime de apostasia. Esta sua atitude, aparentemente deveu-se mais a oportunismo político e afronta ao poder, do que a convicção religiosa. Parece-nos que essa conversão, mais se deveu ao seu falhanço diplomático com as outras potências dentro do *Dar al-Islam*⁸³, que lhe fragilizaram a sua posição dentro do al-Andalus, e que o obrigaria a procurar outras fontes de apoio, neste caso, no mundo cristão.

⁸³ Neste caso, devemos observar a sua tentativa de acção diplomática com os aghlabidas de Qayrawan.

Na origem da *fitna*, os ingredientes sociais são talvez os mais importantes, por aparentemente explicarem a motivação insurgente dos *muwalladun* no século IX. Na primeira fase da presença muçulmana na Península Ibérica, os primeiros autóctones convertidos, são os magnates visigodos que com este gesto, mantiveram o seu anterior estatuto e as suas possessões territoriais. Para além de Tudmir, outros assinam pactos semelhantes como foi o caso de Cassius, fundador da *dawla* dos Banu Qasi.

Estes tratados levaram inevitavelmente à sua conversão ao islamismo, mantendo assim o seu anterior estatuto perante os novos senhores, com bases ainda mais sólidas e com uma situação tributária mais favorável. Assim, boa parte dessa aristocracia visigoda, manterá os seus anteriores privilégios com a celebração deste tipo de pactos, privilégios anteriores esses que indiciam a feudalização da sociedade visigoda, e o porquê da fraqueza do seu poder central.

Quanto à restante população no final do século VIII, o islamismo ainda não apresentava sinais de implantação. De facto, só se encontrava difundido entre a população árabe e berbere que eram estrangeiros no território. Como já vimos, os *muwalladun* eram ainda compostos somente pela aristocracia autóctone e a sua descendência, antes que o processo de islamização engrossasse as suas fileiras

Com efeito, no século IX, o número de convertidos ao Islão, aumenta exponencialmente, trazendo ao território uma nova configuração social. Existem muitos defensores da existência de um proselitismo motivado por interesses materiais, para escaparem por exemplo, ao pagamento da *jizya*. É um facto de que a exemplo dos magnates visigodos, os outros sectores autóctones podem ter sido motivados por questões económicas, físicas e sociais em busca de um *status quo* mais favorável, mas também temos que considerar uma certa acção missionária levada a cabo pelos *imams* ou outros agentes.

Seguindo uma ideia de Cláudio Torres, são os mercadores e eruditos que trazem o Islão para a península, e não os *junud*⁸⁴, apesar de encontrarmos nos primeiros tempos a contradição desta ideia, pelo facto das primeiras conversões serem as dos magnates em ambiente de acções militares, e cujas assinaturas dos tratados e consequentes conversões ao Islão, são no fundo as formalizações das suas capitulações perante a força militar islâmica.

⁸⁴ Ideia transmitida por Cláudio Torres em seminários e palestras a que assistimos enquanto mestrando no Mestrado de Historia do Mediterrâneo Islâmico e Medieval.

A islamização na Península foi um processo lento, a conversão da restante população dá-se precisamente em ambiente de relativa paz, e embora a instabilidade política que verificamos no período dos *awliya* tenha sido um período de grande conflitualidade, não se reflectiu directamente nas populações⁸⁵.

Assim, esses contactos vão trazendo para o seio da Península Ibérica a mensagem do Profeta que, embora de uma forma não tão forte como o foi em outras regiões conquistadas pelos *junds* califais, vai ganhar uma notoriedade tal, que levará a uma nova reconfiguração social que já se reflectia no território no século IX.

Um dos factos que fazem com que o Islão seja atraente para os povos cristianizados da Península, é uma questão de cariz dogmático baseado na tolerância para com a *ahl al-kitab*⁸⁶. Por este motivo, os Estados islâmicos medievais em geral, e o Estado omíada *andalusi* em particular, levavam em conta a mensagem do Profeta cultivando essa tolerância, desde que os não crentes seguissem as seguintes imposições: pagamento da *jizya*, não insultar o Profeta, respeitar o Alcorão e não tentar o proselitismo para com os crentes⁸⁷.

⁸⁵ Esta conflitualidade verificava-se entre grupos formados nas elites governantes que colocavam ou retiravam do poder um *wali* por via de golpes palacianos. Na maioria dos casos eram actos de grande violência, resultando sempre no assassinato do *wali*.

⁸⁶ هل الكتاب – Gente do Livro. É a designação que o Alcorão se refere a cristãos e judeus. São várias as referências a estas duas religiões por terem em comum a mesma divindade, embora por vezes se refira a estes de uma forma crítica mais por razões dogmáticas, do que religiosas de fundo. A devoção ao mesmo Deus, e o respeito que todos os muçulmanos devem ter para com as *Gentes do Livro*, ajuda em parte a perceber a razão da conversão entre as pessoas de extractos mais baixos da população autóctone. A grande divergência de fundo, está na crítica que o Alcorão tece sobre alguns dogmas da ortodoxia católica, como por exemplo, a questão da Trindade (Sura 5, Versículo 73), e a idolatria (Sura 5, Versículo 82). A grande evocação do conteúdo da Bíblia (Livro considerado sagrado para os muçulmanos) nas primeiras suras, também poderão ter tido um impacto na passagem da mensagem do Islão entre as gentes não crentes no território *andalusi*, o que na nossa opinião poderá ter motivado um Islão no al-Andalus menos rigoroso, em comparação com outras partes do *Dar al-Islam*.

⁸⁷ A não observação destas regras eram punidas com a pena capital, excepto o pagamento da *jizya* que estava sob outra moldura penal. Foi precisamente por insultos ao Profeta que Maria e Flora, as Mártires de Córdoba, foram executadas a mando do emir ‘Abd ar-Rahman II, embora, este tenha mostrado no início alguma relutância em confirmar a ordem de execução. O movimento de S. Eulógio a que este acontecimento se insere, foi um dos movimentos insurreccionais do século IX, embora as suas motivações fossem mais de cariz religioso que político.

Um outro motivo para o aumento da população islâmica, está associado ao aumento da população do al-Andalus, não só devido às migrações via Norte de África,⁸⁸ mas pelo crescimento demográfico entre os *muwalladun* e *baladiyun* em geral, motivados pela melhoria das condições de produção agrícolas relacionadas com a cidade, melhorando consequentemente as condições de salubridade e qualidade de vida⁸⁹. A esperança de vida aumenta graças à melhor alimentação proveniente da produção agrícola, e às melhores condições de higiene nas cidades e suas cercanias, tornando atractiva a deslocação do campo para as urbes.

Outros grupos da sociedade inseridos na sociedade andalusi, são os cristãos e os judeus. Os Cristãos vivem no al-Andalus com o estatuto de *dhimmi*, gozando de uma certa tolerância e liberdade de culto, desde que respeitassem as imposições que o estado muçulmano omíada impunha. Embora tivessem liberdade de culto, os seus locais de culto sofriam algumas restrições no exercício da liturgia. Apesar dessas restrições, a estrutura hierárquica mantinha-se nos moldes anteriores a 711.

A população cristã, vai lentamente adoptando os usos e costumes islâmicos que os levará a confundir-se com a população islâmica *andalusi*. Apesar de adoptarem lentamente a língua árabe em detrimento do latim, como Álvaro de Córdova tanto lamentava, em termos litúrgicos o latim, bem como a liturgia hispânica isidoriana ainda resistirem. Por esse facto, esses Cristãos ficariam conhecidos como moçárabes.

Embora inseridos no contingente populacional do território, os judeus aparentemente resistiam cultural e socialmente à influência árabe. Estavam integrados na sociedade andalusi também com o estatuto de *dhimmi*, tendo as mesmas obrigações exigidas aos cristãos. Apesar de serem uma comunidade um pouco fechada em si, estavam ligados a um mundo em rede ligando judeus em toda a bacia mediterrânica, criando um escudo que barrava qualquer influência estranha à sua comunidade.

Embora possuindo um estatuto subalterno em relação aos muçulmanos, alguns membros destas duas comunidades possuíam cargos importantes no aparelho de Estado omíada, embora tivessem o combate entre os muçulmanos das elites, com destaque para a elite árabe.

Em paralelo à população autóctone, temos a população que se fixa no al-Andalus vinda de vários pontos do *Dar al-Islam*. São no início os *junud* vindos da Síria, Egipto,

⁸⁸ Manuel Ación Almansa, *Op. Cit.*, pp. 115.

⁸⁹ Idem, *Ibidem*.

Iémen, os descendentes da elite árabe oriunda do Hijaz, e em maior número os berberes do *al-Mughrib*. Após a conquista, fixam-se em vários pontos da Península, iniciando o povoamento muçulmano. Estes primeiros contingentes de árabes e os seus descendentes, são conhecidos como *baladiyun* e vão constituir um grupo social com alguma hegemonia sócio-política, formando a elite governativa que liderará os destinos do emirado no século VIII/IX, alimentando assim o fogo que irá consumir em revoltas o al-Andalus no século IX.

Os contingentes que chegaram depois, vão encontrar resistência ao seu estabelecimento que degenerará em alguns conflitos armados. Estes conflitos foram em muitos casos resolvidos de forma arbitral, chegando a consensos entre as partes quanto aos territórios a partilhar, tal como nos conta Ibn al-Khatib:

(...) Estabeleceu o jund de Damasco na região de Elvira, o jund do Jordão em Rayya, o da Palestina em Sidónia, o de Emesa [Homs] em Sevilha, o de Qinnasrina em Jaén e o do Egipto uma parte em Beja e outra em Tudmir. Para a sua subsistência, atribuiu-se aos árabes da Síria a terça parte do que produziam as terras dos cristãos. Os berberes e baladiyun continuaram sendo os associados e hospedes dos cristãos, conservaram as suas alcarias e não se lhes tomou nada. E quando os sírios viram as terras que lhes tinham sido atribuídas, e que eram parecidas com as da sua terra, sentiram-se bem (...). Contudo, os que entre eles ao chegar ao al-Andalus, estabeleceram-se em lugares que lhes era agradáveis, não abandonaram as suas moradas; permaneceram ali como baladiyun (...).⁹⁰

Esta passagem, dá-nos uma ideia quanto ao povoamento e dispersão das gentes que vieram do Oriente e Norte de Africa no al-Andalus, compondo assim o mosaico de facções que formará a sociedade islâmica *andalusi* dominante, e que vai ser um dos catalisadores das revoltas que assolarão o al-Andalus.

Também nos transmite a ideia de uma conflitualidade tribal, em que baseado em rivalidades tribais e étnicas, verificamos um clima de conflitualidade iminente. Apesar de unidos pela Fé, as vantagens económicas, sociais e políticas trarão a união entre os

⁹⁰ Lisan ibn al-Khatib, *Ihata fi l-Tarikh Gharnata*, publicado em Cláudio Sanchez Albornoz, *España Musulmana*, pp 262.

crentes, que no fundo, não diferiam muito do clima de conflitualidade na sociedade feudal visigoda que os *ajnad* de Musa ibn Nusair iriam encontrar na Península.

Ruralismo e Urbanismo

Com a chegada dos *junud* à Península em 711, a configuração da ocupação geográfica vai sofrer gradualmente uma nova forma, totalmente antagónica ao que vão encontrar. Esse antagonismo é fruto de uma configuração social que se irá compor em todo o território do Império romano do Ocidente, cujo processo começa sensivelmente com a Tetrarquia de Diocleciano⁹¹.

Com o desmoronamento da parte ocidental do Império, instala-se um regime que irá caracterizar a Alta Idade Média, a que a Hispânia não escaparia ao progressivo apagamento dos poderes políticos a que o marxismo clássico chama de feudalismo⁹². Esta formação política e social ficará enraizada na sociedade visigoda até à sua capitulação perante os *junds* de Tariq ibn Ziyad, ‘Abd al-Aziz ibn Musa, e Musa ibn Nusair.

A partir de 711, dois mundos ficarão inevitavelmente em confronto; o visigodo de cariz feudal e rural, e o islâmico baseado no urbanismo e nas suas envolvências. Apesar da Hispânia ter sido a província romana que mais assimilou a romanização, irá sofrer as consequências da fragmentação do poder central em pequenos poderes locais, organização essa característica das sociedades feudais. Esses pequenos poderes, caracterizavam a formação social visigoda, embora fossem governadas por um rei. Este por sua vez, era detentor de um poder que podia não ser confirmado por alguns senhores locais com poder em todo este contexto.

⁹¹ Esta medida de Diocleciano (284-305) consistia em partilhar o seu poder entre os seus potenciais sucessores, afim de travar a instabilidade romana provocada por lutas violentas de poder. Com a divisão do poder entre dois Augustos e dois Césares, e dividindo o Império em duas partes, esta medida iria ter o efeito contrário ao pretendido, levando o Império à decadência e ao seu fim. O Ocidente entrou num período de caos e fragmentação que iria derivar para o feudalismo, enquanto o Oriente entraria num rumo secessionista face ao poder central fragmentado e fraco, a que mais tarde evoluiria para outra entidade política: o Império Bizantino.

⁹² Manuel Acién Almansa, La Ideologia Feudal, Sobre el Papel de la Ideologia en la Caracterizacion de las Formaciones Sociales. La Formacion Social Islámica, *Hispânia – Revista Española de Historia*, pp. 921-932.

Com a fragmentação da administração romana, a cidade que era a força do Império romano, vai lentamente definindo com a predominância da *villae* graças ao surgimento desses poderes locais. A partir do século IV, a urbe romana transforma-se lentamente em algo diferente, em que o exemplo mais concreto é a transformação das suas grandes estruturas monumentais, como o hipódromo, o anfiteatro, e o circo em fortificações,⁹³ ou então desmanteladas para outros fins como a criação de novas estruturas fortificadas⁹⁴. É a consequência do desaparecimento do poder central imperial, que é substituído por vários poderes regionais que se consolidam gradualmente, dando assim origem ao feudalismo.

A predominância do mundo urbano romano, a Península passa para o mundo rural. Durante os cerca de 200 anos que durou o reino visigodo, assistimos assim a um retrocesso na maioria dos casos da vida quotidiana com a subalternização das cidades, a estagnação da agricultura e a degradação das condições de vida⁹⁵, apesar desta sociedade ter absorvido muito do que o mundo clássico trouxe de civilizacional.

Com a chegada dos muçulmanos, a situação que encontram é caótica a todos os níveis, devido à fragmentação e fraqueza do Estado visigodo. Muitos defenderam que a estabilidade trazida pelos muçulmanos nos primeiros anos da conquista, bem como a sua civilização mais avançada, e a questão anteriormente exposta no ponto 2, levam à conversão imediata das populações, rendidos e fascinados por essa superioridade e pela melhoria das suas condições de vida que daí advinham. Hoje é claro que nada se processou desse modo, mas sim se desenrolou num processo lento e gradual. Essa conversão imediata deu-se sim com alguns magnates visigodos que celebraram tratados com os invasores como já referimos.

Uma vez instalados e consolidados na Península, os *junds* trouxeram a civilização árabe-muçulmana e o seu paradigma urbano. Muitos dos defensores de que os árabes assimilaram alguns itens de uma pretensa identidade hispânica, defendem que a questão do urbanismo é interiorizada pelos árabes via herança romana, que no fundo nunca se dissipou da península. No nosso entender, esta tese tem alguns problemas de sustentação pelo facto de que, tal como já referimos, a cidade estar decadente e por isso,

⁹³ Cláudio Torres e Santiago Macias, *O legado islâmico em Portugal*, pp. 26.

⁹⁴ Trata-se do aproveitamento de pedra para a construção de muralhas, amplificando assim a área a ser protegida em redor da primeira estrutura fortificada.

⁹⁵ Fernando Aznar, *España Medieval*, pp. 7-8

não nos parecer que esta situação pudesse impressionar os invasores, muitos oriundos de cidades de estrutura social sólidas e em evolução.

O urbanismo é reintroduzido na península pelos muçulmanos apesar de termos poucas cidades por eles fundadas. Apesar de mais ligado à configuração topográfica da cidade, o urbanismo e a sua importância não estão dissociados das questões sócio-económicas. É com este espírito que se vão revitalizar os assentamentos urbanos em semi-abandono (alguns mesmo abandonados), e reconfigurar a economia do território Peninsular. Esta revitalização da rede de assentamentos urbanos, relaciona-se mais com a nova estrutura sócio-económica do que propriamente com a vontade política das elites⁹⁶.

A questão deste fenómeno na civilização islâmica é adquirida não no Ocidente, mas sim no Oriente onde existiam os grandes aglomerados urbanos cheios de vitalidade tanto no mundo islâmico, como no mundo bizantino.

A cidade islâmica no al-Andalus não se confina somente ao núcleo físico urbano, ou seja, a urbe. Os seus arrabaldes, bem como as alcarias e outros tipos de povoados, vão dar uma configuração única no ordenamento territorial andalusi. A produção e toda a actividade económica com o comércio à cabeça, são o pulsar de toda a vida da urbe islâmica, o que se reflecte depois na interferência do poder central através da imposição das várias tributações a que os seus habitantes estavam assim sujeitos.

Muitos defendem que a cidade islâmica medieval era caracterizada por um urbanismo “irracional e labiríntico”⁹⁷ em comparação com a urbe do mundo clássico, o seu oposto. Esta visão foi adoptada pelos historiadores do século XIX, e deformada pelo colonialismo europeu que começava assim a dar os seus passos sobre o outrora orgulhoso espaço civilizacional islâmico. Para eles, a cidade islâmica que encontraram, caótica e desordenada, era o paradigma de toda a cidade islâmica ao longo dos séculos, o que não corresponde à verdade e é redondamente desmentido tanto pela Arqueologia como pela Historiografia modernas.

Qualquer cidade em qualquer civilização, onde se tenha exercido um poder central forte, tende a ser planeada em linha recta e esquemas ortogonais⁹⁸. No mundo islâmico existem imensos exemplos como Samarra, e Madina az-Zahara, cujos traçados são

⁹⁶ Ideia transmitida por Susana Gomez Martinez no âmbito da orientação desta tese.

⁹⁷ Cláudio Torres e Santiago Macias, *O Legado Islâmico em Portugal*, pp. 26.

⁹⁸ Idem, *Ibidem*.

rigorosamente em esquadria, e de urbanismo bem definido. Uma característica que diferia a cidade islâmica e a cidade do mundo romano, era a sua fortificação. De facto, a cidade ou *madina* era sempre amuralhada total ou parcialmente⁹⁹, e se tivesse mais que uma mesquita, era obrigatório a construção da mesquita *al-jama*. A sua localização era sempre estratégica e defensável, e de acordo com a sua importância, ainda protegida por uma rede de fortificações de várias tipologias, mas prioritariamente por um circuito de *husun*.

A questão do urbanismo não está dissociada das autonomias que se afirmaram durante a *fitna*. Muitos dos *ashab* fundaram cidades ou revitalizaram urbes existentes desde a Antiguidade ou anteriores. Este tema é seguramente incontornável quando se problematiza a questão da *fitna*, porque a cidade é o centro de todo o poder que se instala numa determinada região, seja qual for a sociedade e a sua respectiva cronologia.

A *fitna* enquanto fenómeno social

Na análise sobre as motivações da *fitna*, fica-nos inicialmente uma questão: houve apoio social convicto das populações aos movimentos autonómicos do século IX, ao ponto em que possamos qualificar a *fitna* como fenómeno social? No nosso entender, achamos que a resposta pode ser de difícil formulação, porque as fontes por vezes ou são omissas, ou no seu contrario, pouco claras sobre o envolvimento da sociedade *andalusi*. Também o mosaico étnico e as posições que cada grupo teve, não ajudam à resposta, pois para além dos *muwalladun ta'ir* contra a hegemonia social e política das elites árabes, muitos *ashab* árabes e berberes também se revoltaram contra essas elites em contexto da *fitna*.

Apesar de algumas revoltas terem origem num personagem e suas clientelas, outras houve em que tiveram início num movimento de massas, como o caso da Revolta do Arrabalde em Córdova. Aqui a população se revoltou contra a conduta do emir al-Hakam para com essas mesmas populações, e também por ter mandado executar os notáveis da cidade enquanto pretensos líderes desse movimento. Para além destes

⁹⁹ Por vezes quando a cidade tinha um crescimento exponencial, ultrapassava a área correspondente ao núcleo inicial ficando assim uma parte fora da protecção das muralhas, conferindo uma protecção parcial até que o poder decidisse pelo amuralhamento da restante área não protegida.

motivos, tomou outras medidas impopulares como o aumento do dízimo sobre as mercadorias¹⁰⁰.

Neste ambiente instável, é incontornável abordar o movimento de S. Eulógio e a sua motivação martirial. Em termos cronológicos, muito próximo da eclosão da *fitna*, e, apesar de ser um movimento cristão, tem origem na questão da islamização. Esta questão prende-se com a perda de protagonismo sofrida pela Igreja, devido ao facto de a massa camponesa se converter em grande número ao Islão, ficando assim livre do estatuto de servos dependentes. Esta deslocação de populações foi uma das causas do crescimento demográfico exponencial das cidades, especialmente Córdoba¹⁰¹. De facto, os mosteiros sofrem uma redução da sua base produtiva devido a essas migrações para a cidade, onde encontram um sistema jurídico e social distinto, muito mais favorável e que não reconhece direitos anteriores¹⁰², livrando assim um indivíduo do já referido estatuto de servos dependentes.

A Revolta de Toledo, ou Jornada de Guadalecete, foi também um movimento popular contra o poder central de Córdoba. Este seria esmagado pelo emir Muhammad I em 859, obrigando os últimos revoltosos a pedirem-lhe o perdão a que este acedeu¹⁰³.

Mérida também se apresentou como uma cidade de revoltas, o que muito contribuiu o facto de ser uma cidade de berberes e tal como Toledo, maioritariamente muwalladun, que logicamente aspiravam à detenção e conservação do poder nessa grande *madina*. Nestas cidades e respectivas regiões limítrofes, a presença e fixação árabe eram escassas, mas mesmo assim, pretendentes ao poder. Era a velha questão de uma minoria mais dinâmica impor a sua vontade à maioria, o que não foi fácil de aceitar por estes. É curioso que esta cidade onde ‘Abd ar-Rahman ibn Marwan al-Jilliqli despontou para a contestação, tenha acontecido uma outra revolta no início do século IX, que culminaria com a morte do seu governador, precisamente Marwan ibn Yunus al-Jilliqli, o seu pai.

O povoamento do al-Andalus em geral, e das regiões insurgentes, tem um forte impacto na origem da *fitna*, junto com às questões político-religiosas e sociais. Algumas fontes não dão devida cobertura dos acontecimentos sobre o papel das bases

¹⁰⁰ Ibn al-Athir, *Kamil fi al-Tarikh*, publicado em Cláudio Sanchez Albornoz, *España Musulmana*, pp 165.

¹⁰¹ Ideia transmitida por Susana Gomez Martinez no âmbito da orientação desta tese, citando Abílio Barbero.

¹⁰² Manuel Acien Almansa, *Op. Cit.*, pp. 116

¹⁰³ *Al-Bayan al-Mughrib*, publicado em Cláudio Sanchez Albornoz, *Op. Cit.*, pp 225.

populacional, referindo-se somente às elites, sejam de que grupo étnico fosse os seus personagens. Mas o contexto social e toda a sua dinâmica enquanto factor político, não está dissociado dos movimentos autonómicos do século IX.

Por aparentemente ser confuso toda esta matéria, é importante fazer uma breve análise da *fitna* enquanto fenómeno social ou não, centrando-nos em Ibn Marwan, e comparando-o com outros personagens importantes deste movimentos. Embora as fontes nos digam que as motivações foram devidas ao movimento anti-*muwallad* encabeçado pelo *hajib* de Muhammad, Hashim ibn ‘Abd al-Aziz, certo é que também beneficiaram das tensões existentes entre *muwalladun*, *baladiyun*, e árabes recém-chegados. Também não devemos descurar a população berbere que também teve um papel social que contribuiu para a questão das autonomias no al-Andalus.

Achamos por isso pertinente fazer um enquadramento dos movimentos autonómicos do século IX enquanto fenómeno social. Mas terá sido mesmo um fenómeno social, ou simplesmente um fenómeno político?

Na realidade, esta questão é complexa, porque ao fazermos uma análise objectiva a estes acontecimentos, é claro que obtemos respostas mas depois destas, ainda nos deparamos com mais perguntas. Uma delas se coloca: terão as motivações origem nas pretensões políticas dos *ashab andalusi*, e por isso serem o *leitmotiv* de um fenómeno social de raiz autóctone, ou uma importação de fenómenos idênticos que assistimos em tantas regiões do *Dar a-Islam*, e assim motivados por uma islamização efectiva?

Embora as revoltas e os movimentos de índole político-religiosos tenham sido uma constante no mundo islâmico medieval, não nos parece que tenham estes movimentos influenciado directamente o al-Andalus e o seu mosaico social. Não temos relatos sobre movimentos em torno da *shi’a*, apesar da proximidade com o Norte de África, região que recebe desde o início da sua islamização, o movimento cismático que ainda hoje divide o Islão.

No entanto no al-Andalus, o Islão esteve sempre dentro da ortodoxia sunita, que devido à sua distância geográfica, acabou por beneficiar de uma certa imunidade às várias questões a que referimos no parágrafo anterior. Também os *andalusi* eram seguidores convictos do ramo cordovês do Malikismo, em detrimento das restantes três escolas de Direito corânico sunitas. Tal como nos dizem as fontes, a sociedade *andalusi*

parecia ter alguma resistência às influências do oriente, como o exemplo de um relato de al-Jusani¹⁰⁴, isto se tivermos em conta as bases da sociedade e não as suas elites.

A escassez de informações das fontes sobre as bases da sociedade, ou seja, a população de um modo genérico, e concordando com Acién Almansa, só podemos entrever as suas actividades a partir de indícios¹⁰⁵. Mas apesar desta falta de informação concreta, os dados que dispomos, são talvez suficientes para termos a certeza de que os movimentos autonómicos não tiveram aparentemente uma forte componente social, bem pelo contrário. De facto, encontramos referências à rejeição das bases da população aos rebeldes, de um sentido mais amplo do que à primeira vista nos parece¹⁰⁶, sendo válido tanto para o *gharb* como para o *Sharq*.

Podemos concluir que a população urbana e rural reagem na sua maioria contra os rebeldes, pois sempre que eram acossados, pediam sem hesitação apoio ao Estado cordovês. Na impossibilidade do emir não poder assegurar a defesa de uma comunidade, esta tendia a defender-se a si própria, aliando-se a um *ta'ir* que por sua vez, era rival daquele que os assediava, tentando explorar eficazmente as rivalidades entre os vários *ashab*¹⁰⁷.

Assim, não nos parece que a *fitna* tenha sido um forte movimento de cariz social a partir das suas bases, não podendo ser visto enquanto fenómeno social dinâmico. Como defendeu Acién Almansa, a proliferação de fortificações em todo o território andalusi erigidos durante o século IX, é ilustrativo do pouco apoio social das bases populacionais, sejam rurais ou urbanas. O refúgio de Ibn Marwan em terras de Afonso III das Astúrias é no nosso entender, disso sintomático.

¹⁰⁴ *Kitab Qudat Qurtuba*, publicado em Cláudio Sanchez Albornoz, *España Musulmana*, pp 240.

¹⁰⁵ Manuel Acién Almansa, *Op. Cit.*, pp 79.

¹⁰⁶ Idem, *Ibidem*.

¹⁰⁷ Idem, *Ibidem*, pp. 81.

Capítulo 2

2. Ibn Marwan e a *fitna*: os movimentos autonómicos e o poder central

Procuraremos neste capítulo analisar a relação entre os *ashab* e o poder centralizado que os emires pretendiam impor sobre o território andalusi. Assim, e como introdução, iremos fazer algumas considerações sobre a geografia *andalusi*, e o que os geógrafos árabes nos dizem sobre as diferenças físicas do al-Andalus, questão esta de primordial importância para a percepção da mancha territorial que representa as autonomias no território *andalusi*.

Seguidamente, pretendemos analisar a *fitna* em contexto de *Reconquista*, considerando os contactos entre os dois mundos divididos pelas *tughur*, e a influência que esses mesmos contactos tiveram nas conveniências político-militares de momento. Também a questão cultural e étnica aqui abordada é tão ou mais importante por serem também a chave para se perceber o porquê das revoltas no emirado durante o século IX.

Por ultimo, chegamos ao ponto-chave deste capítulo, precisamente à questão sobre as motivações autonomistas dos vários *ashab* perante o poder central de Córdoba, através do personagem desta tese: ‘Abd ar-Rahman ibn Marwan al-Jilliqi. Assim procuraremos responder às questões enunciadas neste capítulo, analisando a problemática levantada pela *fitna*, os itinerários e assentamentos de Ibn Marwan, o território por si controlado, bem como a importância da sua *dawla* enquanto entidade autónoma no *gharb* e a sua principal motivação.

2.1 O Gharb al-Andalus: algumas considerações

Geografia

Nas crónicas, o al-Andalus no seu todo, apresenta-se dividido em duas partes: o *gharb* (ocidente) e o *sharq* (orientes). Embora não seja especificada uma linha divisória clara, por norma aceita-se as suas demarcações mais ou menos coincidentes com as da antiga província romana da Lusitânia, mantendo-se também as demarcações dos antigos *conventus* romanos mais ou menos inalteráveis reflectidos nas *kuwar andalusi*. Um exemplo é a *kura* de Beja, cuja demarcação coincide de um modo geral com as linhas de

demarcação do antigo *conventus pacencis*¹⁰⁸. Outra coincidência é o facto de que este território é também em grande percentagem coincidente com o actual Portugal, nomeadamente a sua zona centro e sul, embora o território do *gharb* tenha que ser também estendido a leste, englobando os territórios do triângulo Badajoz-Mérida-Aroche. Como demarcações mais ou menos aceitáveis, consideramos como limites o norte de Coimbra e a região da Marca Média¹⁰⁹, a sudoeste a foz do Guadiana, e por fim o Oceano Atlântico a sul e oeste.

As fontes árabes não são claras em relação a essa divisão do al-Andalus em duas partes, *sharq* e *gharb*. Para os cronistas¹¹⁰, essa divisão é feita em alguns casos a partir das observações climáticas¹¹¹ muito baseadas no empirismo, apesar de essas mesmas observações fazerem todo o sentido. Na realidade o clima da Península Ibérica não é homogéneo em toda a extensão do seu território, pois como podemos depreender, o clima do *gharb* é muito diferente do norte e do leste da Península, mais pluvioso devido ao regime de ventos provenientes do *bahr muhayt*¹¹², e por isso um território com maior coberto vegetal ao contrario da árida Meseta Ibérica. O norte do *gharb*, era também uma zona montanhosa com muitos cursos de água e rios de médio e grande caudal.

O interior sul era o oposto, pois tratava-se de um território seco e semidesértico, muito fustigado por secas sazonais e normalmente de menor pluviosidade. Apesar dos constrangimentos climáticos incertos, ora com anos de grande pluviosidade, ora de grandes e penosas secas, o *gharb* sempre desenvolveu uma actividade económica considerável, assente sobretudo na agricultura dentro de conceitos económicos baseados nas *mudun*, e típico da base económica das sociedades islâmicas como já referimos na parte I.

Seguramente que a geografia vai ser determinante na formação dessa entidade que conhecemos como Gharb al-Andalus, criando realidades assimétricas a outros territórios como o sul do al-Andalus onde se fixou desde muito centro o centro do poder *andalusi*. Se a geografia influencia os comportamentos sociais e económicos, também é verdade

¹⁰⁸ Cláudio Torres, Santiago Macias, *O Legado Islâmico de Portugal*, pp. 52

¹⁰⁹ Esta linha de fronteira podia estender-se até à margem esquerda do Douro. Contudo, consideramos a região de Coimbra como fronteira no século IX.

¹¹⁰ Ahmad ar-Razi, *Crónica do Mouro Rasis*, pp. 16

¹¹¹ Cláudio Torres, *Historia de Portugal*, Vol. 1, dir. José Mattoso, pp. 366

¹¹² البحر المحيط Mar Oceano. Designação medieval do Oceano Atlântico. Mar tenebroso era também outro termo comum.

que influencia o pensamento político-administrativo, levando ao desinteresse da região pelo poder central e também à sua negligência.

Quanto aos geógrafos muçulmanos, ainda são as melhores fontes sobre a geografia andalusi para os períodos entre os séculos VIII a XII. Apesar da sua riqueza de informações, as suas obras devem ser alvo de crítica por em muitos casos, as suas informações serem sobretudo compilações de geógrafos anteriores.

Ahmad ar-Razi é o geógrafo quase contemporâneo da *fitna*, pois nasceu e viveu um século depois dos acontecimentos. A sua descrição da Península, reconhece a sua divisão em duas partes, o *gharb* e o *sharq*:

As Espanhas são duas porque se dividiram com o movimento dos ventos e pelo corrimento das águas e dos rios; pois uma Espanha é a levante do sol e a outra a poente.

*E a Espanha é contra o poente correm os rios contra o mar Grande que cerca o mundo, e chove no inverno de poente.*¹¹³

Como outra marca de separação territorial, ar-Razi determina onde fica o centro capital do al-Andalus, Córdova, fora das limitações do ocidente, apesar de nos informar de que todo o território é provido de importantes centros urbanos: vejamos que ele nos diz:

*Nas Espanhas há muitas cidades boas, e nós lhe queremos contar os nomes e términos e os rios e montes. E primeiramente contaremos Córdova, que é a mãe de todas as cidades e foi sempre morada dos maiores príncipes e reis, e de todas as partes vêm a ela.*¹¹⁴

Não deixa de ser também curioso a imagem do ocidente do al-Andalus por outros geógrafos, como por exemplo al-Himiari. Este descreve o al-Andalus no seu todo da seguinte maneira:

¹¹³ Ahmad ar-Razi, *Op. Cit.*, pp. 16

¹¹⁴ Idem, *Ibidem*, pp. 19

*A Península do al-Andalus foi assim chamada porque é de forma triangular; estreita-se por levante do qual o litoral do Mediterrâneo e o Atlântico somente estão separados por cinco jornadas de caminho através do seu território*¹¹⁵.

Na continuação, para o *Gharb* al-Himiari descreve desta maneira o território em termos físicos:

*O lado mais amplo do seu território cobre uma distância de dezassete jornadas aproximadamente; encontra-se no seu extremo ocidental, o ultimo limite da terra habitável*¹¹⁶.

Posteriormente, acrescenta à sua descrição o clima do ocidente como uma característica identitária do ocidente face às restantes regiões *andalusiyun*:

*Nada se sabe sobre o que existe para além deste Oceano (Atlântico). Nunca se conseguiu obter dados seguros sobre ele, a causa da dificuldade em navegá-lo, as trevas que o envolvem, a violência da sua ondulação, a frequência das suas tempestades, a ferocidade dos seus monstros marinhos e a força dos seus ventos como se apresentará em lugar oportuno, se Allah o permitir*¹¹⁷.

Misturado com a realidade física do *gharb*, reparamos nesta passagem a visão típica do homem medieval sobre o Atlântico, um mar de perigos, de tormentas e do desconhecido que tanto distorcia a visão dos homens, sejam cristãos, judeus ou muçulmanos. Também verificamos que estes geógrafos determinam a divisão da península Ibérica e duas partes baseados nos fenómenos meteorológicos, para além dos dados físicos.

Não é possível fazer um estudo historiográfico sem o devido enquadramento geográfico. Por isso, é importante esta questão, para percebermos qual o grau de influência, implementação no território e respectivos itinerários das *dwal* no território do emirado em ambiente de *fitna*. Temos também a noção geográfica do território

¹¹⁵ Al-Himiari, *Kitab ar-Rawd al-Mitar*, pp. 15

¹¹⁶ Idem, *Ibidem*.

¹¹⁷ Idem, *Ibidem*.

andalusi, ajuda-nos na percepção dos territórios controlados por cada *dawla* e a sua posição estratégica dentro da complexidade política no emirado.

População, etnias e cultura

A população do *gharb* e a sua dispersão étnica não é diferente do que se verificou em todo o al-Andalus. Também o *gharb* enquanto parte integrante do *Dar al-Islam*, é uma sociedade dominada pela cidade, que por sua vez, exerce uma influência quase hegemónica sobre o mundo rural.

Na realidade, o povoamento deste território organiza-se da mesma forma que em toda a Península e como consequência da invasão dos *junds*. As elites árabes e os seus *mawali* berberes vão assim ocupar as terras vagas, ou que pertenciam aos seus anteriores senhores visigodos que não formariam pactos com o conquistador. Essas terras seriam a paga pelos serviços prestados aos *junud*, que uma vez desmobilizados, não voltariam às suas terras onde a maioria ou nem sequer era proprietário de terras que garantissem uma subsistência mínima para a sobrevivência, ou viviam em zonas inóspitas.

Desde os primórdios da ocupação muçulmana até ao século IX, mais concretamente desde a chegada de ‘Abd ar-Rahman I, estes grupos étnicos digladiavam-se pelas melhores terras. Apesar desta aparente tensão, os grupos étnicos de várias procedências como da Arábia (árabes do Hijaz e Iémen), al-Maghrib (berberes) e Médio Oriente (sírios, egípcios), vão fixar e estabelecer linhagens que chegarão muito para além do período por nós tratado.

Em termos populacionais, o *gharb* tal como todo o al-Andalus, é constituído por uma população heterogénea tendo em consideração a multi-eticidade e os vários credos. Nos primórdios da presença muçulmana na Península, a população era maioritariamente cristã, indo-se lentamente diluindo na sociedade *andalusi*, ou pela conversão (*muwalladun*) ou simplesmente com a arabização (moçárabes). São os senhores visigodos os primeiros a seguirem o proselitismo, sobre o qual constituíram cada um a sua *dawla* à boa maneira árabe, e de onde são originários a maioria dos *ta'ir* da *fitna* no século IX.

Os *muwalladun*, também conhecidos e referidos pela historiografia como hispano-muçulmanos ou muladis¹¹⁸, são um grupo populacional disperso pelo território, mantendo em muitos casos a ocupação anterior a 711 que juntamente com os moçárabes, formavam o contingente autóctone. A estes juntam-se as comunidades de judeus que já habitavam o território anteriormente a 711, distribuindo-se pelas mais importantes *mudun* do *gharb* como Lisboa, Coimbra, Beja, Évora e Ocsonoba. Como complemento á ocupação urbana, estes grupos também se estabeleciam nos arrabaldes destas *mudun* e nas zonas rurais da região de cada *madina* em núcleos populacionais de menor dimensão como as alcarias.

Mas este tipo de ordenamento territorial não é exclusivo deste grupo da população populacional. Este espaço também é partilhado pelos grupos étnicos que chegam com a invasão e posteriormente, com os contingentes de mercenários berberes e sírios que vão chegando periodicamente para a *jihad* contra os reinos cristãos a norte, ou para esmagar revoltas.

Com os primeiros *junds* de Musa ibn Nusair, governador da Ifriqiya, do seu *mawla* Tariq ibn Ziyad, e do seu filho ‘Abd al-Aziz, chegam os árabes em menor numero e os berberes em maior numero, o que faz destes o maior núcleo populacional islâmico não autóctone.

Os berberes por serem combatentes muito competentes, eram recrutados para os *junds* califais omíadas e abássidas e tendo em conta a sua tribo ou clã. Estes combatentes duros em combate, bem treinados na arte de manuseio das armas e corajosos, quando descansavam as suas armas dedicavam-se principalmente á pastorícia e a uma agricultura de subsistência. Mas também eram por vezes foco de instabilidade e tensões, o que os tornava numa ameaça em potencial para a estabilidade. Por isso, era necessário afastá-los para bem longe dos centros populacionais mais importantes, numa tentativa de anular ou no mínimo controlar o seu constante e permanente espírito de revolta¹¹⁹.

São por isso colocados nas regiões das marcas, onde a permanente conflitualidade com o norte cristão os torna numa imprescindível força combatente. Nestas regiões da periferia, vão se estabelecer em assentamentos estritamente militares e não do tipo agro-

¹¹⁸ Este termo é uma corrupção da palavra árabe *muwallad*. O plural da palavra muladi segue a regra latina e não árabe, ficando assim muladis. Por se tratar de um plural externo, uma regra gramatical dos plurais da língua árabe, o seu plural é *muwalladun*.

¹¹⁹ Cláudio Torres, *Historia de Portugal*, Vol. 1, dir. José Mattoso, pp. 373

pastoril como alguns defendiam¹²⁰, reflectindo-se posteriormente na toponímia. Uma realidade em relação à questão multiétnica no al-Andalus em geral, e no *gharb* em particular, era a sua subalternização face às elites muçulmanas *andalusi*, personificadas tanto pelos *baladiyun* como por outras linhagens árabes que vão chegando com os *junds* para a *jihad*.

Curiosamente, a vinda de árabes não autóctones ao al-Andalus não era bem-vista pelos *baladiyun*, tal como nos relata Ibn al-Khatib:

*Quando os sírios que pela nobreza do seu nascimento e por amor à gloria, eram como leões do deserto, (...) os árabes que tinham vindo antes, insurgiram-se contra eles. Quiseram em consequência que abandonassem o país tais estrangeiros. Este país, diziam, pertence-nos, pois nós o conquistamos e não há lugar para outros.*¹²¹

Esta questão é curiosa pelo facto de que estes grupos militares vindos do levante, a partir de 740/741, terem sido solicitados para conter ou esmagar as revoltas locais provocadas pelos grupos berberes que mostravam o seu descontentamento pela sua condição de subalternidade social. Neste caso, a questão dos sírios é resolvida pacificamente, dividindo-os em grupos pelo *gharb* e pelo *gharq*, sendo o ocidente contemplado com o assentamento desses árabes em Sevilha e Beja.

A restante população do *gharb* era constituída por autóctones, embora fossem de credos diferentes. Eram compostos por judeus, moçárabes e *muwalladun*, onde estes últimos foram estabelecendo *dwal* no território, como na tradição árabe. Estes últimos, vão constituir linhagens que reforçam assim o seu carácter de muçulmanos. Ao não aceitarem a sua condição de crentes socialmente subalternos face às elites árabes e berberes, estes começam a formar focos de instabilidade para reclamar um estatuto de igualdade.

Numa análise *a priori*, face à reclamação do estatuto de igualdade entre os crentes, e o estabelecimento de *dwal* como as dos árabes, parece-nos que o islamismo no *gharb*, bem como em todo o al-Andalus, terá sido interiorizado nessas populações de forma convicta, embora aparente o contrario. Acreditamos no entanto que a grande parte

¹²⁰ Idem. *Ibidem*.

¹²¹ *Ithata fi-l-Tarif Granata*, Sanchez-Albornoz, Op. Cit., pp. 261

desses *muwalladun* não soubessem dizer na perfeição a *shahada*, mas nos séculos VIII a IX, não nos parece que isso fosse um problema grave. Esta questão também se punha em alguns grupos berberes no início da islamização do Norte de África, e até mesmo posteriormente, que não falavam seguramente o árabe no dia-a-dia na perfeição.

A questão das línguas tem muito impacto na formação étnica, por também estar ligada à questão da aculturação das populações. O árabe é importado para a Península em 711 pelos conquistadores de Musa ibn Nusair, a que é reforçado posteriormente o número populacional de falantes do árabe com a chegada de novos contingentes. As várias proveniências destes contingentes, revelam-nos que o árabe não é “uma língua unificada nem bem definida”¹²², pelo facto do uso do árabe clássico aplicado no dia-a-dia sofrer consequentemente interferências vernáculas¹²³, originando assim os vários “árabes dialectais”. Por isso será o árabe clássico que por ser o idioma do Corão, falado e cultivado pelas elites urbanas e letradas no al-Andalus, a exemplo do que verificamos em todo o *Dar al-Islam*, assunto que veremos mais á frente.

Com a conversão dos autóctones que falavam o romance, estes não se desligam abruptamente da sua língua-mãe, adaptando o árabe lentamente, mas com determinação. Não sendo a única explicação, esta vai derivar num árabe muito diferente do que se falava em outras regiões do *Dar al-Islam*, que ainda hoje se reflecte nos falantes de árabe no que hoje designamos Mundo Árabe.

Tal como se verificou no período anterior a 711 com o latim falado na Península Ibérica, o romance, o árabe no al-Andalus vai sofrer também um processo de modificação fonética e ortográfica completamente diferente do que se verificava em outras paragens do dar al-Islam. A diferença era tal que levou Abu Ali al-Qali, filósofo da corte de ‘Abd ar-Rahman III a comentar:

*Quanto mais me afastado do Oriente, pior árabe falam os muçulmanos. Será que quando chegar à Hispânia vou necessitar de um intérprete para que me entendam?*¹²⁴

¹²² Frederico Corriente, *Árabe Andalusi y Lenguas Romances*, pp33.

¹²³ Idem, *Ibidem*.

¹²⁴ Citado por Cláudio Torres, *Línguas e dialectos, Historia de Portugal*, Vol. 1, dir. José Mattoso, pp.

No fundo, tratava-se de um fenómeno que foi muito para lá dos séculos IX e X, e que se verifica ainda hoje na vasta comunidade dos falantes do árabe, reflectido nos vários dialectos característicos de cada região, a que já nos referimos mais atrás. Na realidade, o árabe teve uma penetração mais lenta que a islamização, sendo que a sua aprendizagem era imperativa para os convertidos cuja língua materna era outra. Um crente só podia comunicar com Allah em árabe de acordo com as regras litúrgicas islâmicas, o que facilita a difusão desta língua no território sob domínio muçulmano.

Por isso, era natural os primeiros *muwalladun* no século VIII saberem pelo menos o básico para as orações¹²⁵, mas as gerações seguintes já serem falantes mais eloquentes. É obvio que nas condições já referidas anteriormente, o árabe entrou em competição com o romance originando um ambiente sócio-cultural de bilinguismo, resultando num processo em que muitas palavras romances são adaptadas no árabe *andalusi*, como o inverso para o romance, dando origem a étimos que ainda hoje se reflectem na toponímia do *gharb* e na língua portuguesa. Mas neste processo, o árabe *andalusi* ganha claramente vantagem, tornando-se dominante em todo o al-Andalus, embora este processo de arabização seja gradual. Neste processo inicial, a língua árabe ganha estatuto de língua urbana das classes altas, cultas e integradas na religião do Estado, relegando o romance para a língua rural, dos pobres e incultos¹²⁶.

Este processo de islamização/arabização, encontra-se em muitas fontes que reflectem esse bilinguismo. Nos documentos notariais compilados no *Livro Preto da Sé de Coimbra* e no *Livro de Testamentos do Mosteiro do Lorvão*, encontramos muitos desses indícios, além de outras fontes cristãs como os escritos de Álvaro de Córdova. A questão do bilinguismo vai dar origem a outro fenómeno, que são as diferenças dialectais do árabe dentro do al-Andalus. No século XI, o cordovês Ibn Hazm dizia:

Notamos que quem ouve a fala dos habitantes de Fahas al-Vallut que está à distância de uma só noite de Córdova, quase chega a pensar que se trata de outra

¹²⁵ Embora não de modo eloquente, pelo menos sabiam recitar o credo muçulmano (*Bismillah ar-Rahman ar-Rahim* / بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) e a profissão de fé ou testemunho (*shahada* / شَهَادَة) (la ilah il-llah, Muhammad Rasul Allah / لا إله إلا الله مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ) bem como recitar os mais importantes versículos do Alcorão, como todo o muçulmano. No geral, quanto ao número de falantes no al-Andalus, e em particular no Gharb, acreditamos que já no Século IX pudesse haver uma grande percentagem da população arabófona, não só entre os muçulmanos como também entre cristãos e judeus.

¹²⁶ Nesta condição estão os cristãos autóctones, que mantiveram o seu estatuto anterior à invasão.

*língua distinta da dos habitantes de Córdoba (...). Também notamos que por vezes o vulgo altera as palavras da língua árabe, afastando-se tanto da raiz originária da voz que passa a ser outra língua*¹²⁷.

Embora esta análise tenha sido feita cerca de dois séculos depois da questão da *fitna* e do que esteve na sua origem, acreditamos que era um fenómeno já em progresso no século IX, e que pode dar algumas pistas sobre os acontecimentos no *gharb* em particular, e no geral, em todo o al-Andalus.

A componente cultural e étnica, bem como a sua implementação territorial, respondem em parte ao que levou ao clima de guerra civil no al-Andalus durante o século IX. Por isso, é pertinente perceber esta questão, para tentar encontrar a chave que nos poderá levar à percepção do grau de islamização e a sua influência civilizacional nas reivindicações dos *muwalladun*. Esta é uma das questões indissociáveis ao estudo da *fitna*.

2.2. Os contactos com a *Jilliqiya*.

A Reconquista e a fitna

Não podemos abordar a *fitna* no seu todo, sem abordarmos de forma directa ou indirecta a guerra entre os dois mundos na *Hispania*, que ficará conhecida como “Guerra de *Reconquista*”. Não é nosso objectivo fazer uma abordagem profunda ao tema, já muito debatido pela historiografia, por não ser uma questão central ao nosso tema. Contudo, o estado de guerra entre o al-Andalus e a Península cristã, entra na questão da *fitna* de uma forma indirecta.

Com o conceito de Reconquista, vem também o conceito de Marca ou *Taghr*, a que aparentemente nos dá a ideia de uma zona estática divisória entre os dois mundos que impedia a passagem para um dos lados. Mas a *taghr* era uma zona de grande mobilidade onde os *ashab* detinham alguma autonomia face ao poder central devido à distância do centro político *andalusi*. Essa autonomia muito de cariz militar, vai aos poucos evoluir para autonomias regionais cujos espaços evoluem para entidades quase independentes de Córdoba. O exemplo mais vivo, é o dos Banu Qasi.

¹²⁷ Idem, *Ibidem*.

O Norte cristão no século IX, a *Jilliqliya* das fontes árabes corresponde ao território formado a partir do enclave que resistiu aos *junds*, sob a liderança de Pelágio, e que posteriormente passou a corresponder a todo o território norte da Península, tendo como referencia geográfica a margem directa do Douro, isto para os limites do *gharb*. Contudo, no século IX já o território cristão se estendia um pouco mais para sul dessa Marca, mas sem uma ocupação efectiva. Nesta região, ficava uma terra de ninguém onde passavam populações e os exércitos de ambos os lados em ataques de razia, que na maioria das vezes, não eram mais que motivados pelas oportunidades de saques proveitosos.

Embora em ambiente da *fitna*, essas motivações de ambos os lados tenham prevalecido, houve momentos em que *ashab* selaram acordos e alianças com os reinos cristãos por questões políticas. Apesar de haver um estado de guerra contra os *kuffar*, os revoltosos negociavam apoios com os reis cristãos contra os seus próprios compatriotas, tendo em conta as fraquezas políticas de momento. Também os cristãos sem força económica e militar para uma investida determinada contra o al-Andalus em busca de novos territórios, tinham que negociar com os poderes territoriais muçulmanos. Apesar da fraqueza *andalusi* provocada pela desunião da *fitna*, a verdade é que os reinos cristãos também enfrentavam rivalidades e desconfianças entre si que os enfraquecia enquanto força homogénea. Também a desconfiança face ao mundo carolíngio e a sua interferência com intuítos hegemónicos, obrigava os reis e senhores peninsulares a dividirem as atenções.

Apesar desta aparente “detente”, o estado de guerra sempre imperou entre os dois mundos, mesmo com acordos pontuais entre senhores dos dois lados da Marca, tal como veremos mais à frente. No *gharb* temos um caso que vai ter repercussões em muitos aspectos, como é o caso da aliança de Ibn Marwan com Afonso III das Astúrias, com objectivos políticos claros para alimentar a sua pretensão autonómica, reforçando assim os seus argumentos face a Córdova. Aparentemente, nada unia Ibn Marwan a Afonso III, a não ser interesses momentâneos.

No caso dos Banu Qasi temos, para além de interesses políticos momentâneos, os laços de parentesco a pesarem na formação dessas alianças. É o caso da aliança entre Musa ibn Musa, o *Tertius Regnum in Hispaniae*, e o senhor de Pamplona Iñigo Arista. Esta aliança assente em laços de parentesco de grande proximidade, permitiu o nascimento do reino de Navarra e o aumento do poder de Musa ibn Musa na Marca

Superior¹²⁸. Esta vinculação clânica e consequente hierarquização política, inquietaria tanto o Estado cordovês com os carolíngios a norte¹²⁹, firmando uma aliança entre o reino de Navarra e os territórios sob o domínio da *dawla* dos Banu Qasi baseados nessa relação parental contra os francos e asturianos, bem como contra os emires omíadas, terminando somente com a queda dos senhores de Saragoça, já no século X¹³⁰.

Esta dualidade que no fundo era um jogo diplomático tão ou mais importante que as acções militares, levou a muita especulação por parte da historiografia que sustentava assim a tese de que a herança visigoda nunca se tinha dissipado em toda a península, o que não nos parece verosímil. As alianças com o mundo cristão eram tão só jogadas que tendiam a manter equilíbrios de poder que convinha a todos os protagonistas.

Analisemos então neste contexto a aliança que Ibn Marwan firma com Afonso III, dentro desses interesses momentâneos que já nos referimos anteriormente. O rei asturiano praticava uma acção política dupla: de guerra ao emirado e de apoio aos revoltosos nas regiões das Marcas. Enfraquecendo o inimigo no seu interior com estes apoios, podia assim enfrentar em acções directas o poder militar emiral, pretendendo assim tomar a iniciativa em contexto de *Reconquista*.

Ibn Marwan entra assim neste plano de conquista de Afonso III, um plano de expansão territorial em aproveitamento do clima de desunião política e social. Também esse plano de expansão, visava sacudir a pressão interna dos senhores feudais seus vassallos demasiado turbulentos. Na realidade, a sua ascensão ao poder, não foi nada pacífica, pois após a morte de seu pai. Ordonho I em 866, teve que disputar a coroa com o conde Fruela, que seria assassinado pelos *fideles regis*¹³¹. Como estes apoios tinham sempre um preço, o horizonte de novas terras e saques era quase uma inevitabilidade. Por outro lado, Ibn Marwan pretendia assim aproveitar a força militar cristã para sacudir a pressão das forças emirais que o levaram a refugiar-se em Egitânia, local que foi refúgio natural por muitos anos de Ibn Marwan e a sua *dawla*.

Esta aliança culmina com o fossado de Afonso III à *Kura* de Mérida que não estava no seu plano original acordado com o *muwallad* que culminou com o episódio de Dudal. De acordo com Ibn Hayyan, esta aliança tinha a convicção das circunstâncias de

¹²⁸ Jesús Lorenzo Jiménez, *La Dawla de los Banu Qasi*, pp. 183-189.

¹²⁹ Cláudio Sanchez-Albornoz, *España Musulmana*, pp. 178

¹³⁰ Hugh Kennedy, *Os Muçulmanos na Península Ibérica*, pp. 81, e Jesús Lorenzo Jiménez, *Op. Cit.*, pp. 323.

¹³¹ Vicente-Angel Alvarez Palenzuela, *Historia General de España e América*, Tomo III, pp. 100.

momento, como podemos observar no *Muqtabis*¹³² Com a tomada de Dudal a consequente chacina perpetrada por Afonso III, o monarca com este desvio ao inicialmente acordado com Ibn Marwan vai esfriar as suas relações pelo desagravo que lhe provocou. Este acto do rei cristão é descrito por Ibn Hayyan como uma quebra de compromisso para com Ibn Marwan, o seu aliado de momento. Simulando dirigir-se a Toledo, Afonso III muda em direcção a Dudal, onde chegado impõem um tenaz assédio.

Isto é um pequeno exemplo entre muitos, que como no ambiente de *Reconquista*, os intervenientes da *fitna*, formavam alianças com o inimigo cristão, sempre que com isso pudessem obter ganhos substanciais no fortalecimento da sua posição. Do outro lado também se aplica, pois com as instabilidades do al-Andalus, esta entidade político-social não funcionava como um todo contra o inimigo do norte, ficando assim numa posição de fraqueza e á mercê das investidas vindas do Norte.

Mas em parte, as autonomias *andalusiyun* nas regiões das Marcas também acabavam por ter um papel importante na defesa do al-Andalus. As alianças firmadas com os reinos a Norte, traziam também desconfiança porque os *ashab* tinham a noção do apetite territorial por parte dos cristãos.

Independentemente das posições a que cada senhor regional pudesse tomar, era no fundo a confrontação entre dois reis que se decidia o futuro da Península: de um lado, o já referido Afonso III das Astúrias, e do outro o emir Muhammad I. Qualquer um deles empreende campanhas contra o outro, embora com objectivos primários diferentes. Por um lado, Afonso III ambicionava ganhos territoriais, por outro, Muhammad I que se debatia com o problema interno provocado pela *fitna*, tentava rechaçar as investidas cristãs. Na realidade, a sua pretensão era acabar com o reino das Astúrias, mas os problemas internos obrigavam-no a dividir as suas forças combatentes, o que o enfraquece no ponto de vista militar.

Este enfraquecimento iria beneficiar os movimentos autonómicos, porque face à pressão dos exércitos cristãos, não era possível concentrar os seus esforços para a submissão individual desses movimentos, como iria fazer mais tarde ‘Abd ar-Rahman III. Os problemas colocados pela *fitna*, impediram o emir de empreender campanhas de fundo, como o fez em 860, 863 e 865.

Contudo, Afonso III também irá enfrentar problemas internos, provocados pelas revoltas dos seus irmãos Fruela, Odoario e Vermudo. Afonso III vai enfrentar um

¹³² Ibn Hayyan, *Muqtabis*, publicado por Cláudio Sanchez-Albornoz, *España Musulmana*, pp. 266-267.

movimento de descontentamento face às suas actividades diplomáticas que o monarca astur empreendeu com Córdoba. Apesar da extrema gravidade desta instabilidade política no seio de terras cristãs, Afonso III neutraliza esta revolta castigando duramente os revoltosos¹³³.

Apesar dos contactos entre os dois lados, como já vimos, nem sempre terem sido de espada na mão ao ponto de se formarem acordos de momento e alianças mais ou menos duradouras, havia um facto que criava uma barreira importante: a religião.

Os que celebravam pactos com a cristandade peninsular, nunca abdicavam da sua condição de muçulmanos, o que pode demonstrar em parte o grau de islamização que havia na Península no século IX. Pelos relatos das fontes, Ibn Marwan combate nas hostes de Afonso III, mas nunca renega a sua religião, bem pelo contrário. Daí o seu incómodo e choque perante a atitude pouco cristã de Afonso III para com a população de Dudal, fortificação que ele saqueia massacrando os sobreviventes.

Este problema com que se deparou Ibn Marwan, está bem narrada por Ibn Hayyan, tal como nos relata esse acontecimento:

Por fim, o pode conquistar (Dudal) e seguidamente mandou matar um grande número de defensores muçulmanos – Deus tenha piedade deles – ficando cativos todos os que nele se refugiaram. A matança em massa desagradou ‘Abd ar-Rahman ibn Marwan que não pode dissimular a sua contrariedade e mau humor¹³⁴.

Em outra passagem do texto, Ibn Hayyan dá-nos o estado de espírito de Ibn Marwan para com o rei asturiano:

O rei cristão voltou à sua terra. Quanto a Ibn Marwan que ficou na região, as suas relações com ele começaram a esfriar notoriamente. Durante algum tempo, ficou quase à beira da ruptura com o reino cristão. A matança referida afectou-o de tal modo que tanto ele como o seu amigo e companheiro de

¹³³ Vicente-Angel Alvarez Palenzuela, *Op. Cit.*, pp. 106.

¹³⁴ Ibn Hayyan, publicado por Sanchez-Albornoz, *Op. Cit.*, pp. 266

*revolta contra a autoridade de Córdoba e na aliança com o cristão, não deixaram de recordar a acção traiçoeira e aleivosa do rei da Galiza*¹³⁵.

Embora possa parecer contranatura a aliança entre um cristão e um muçulmano, na realidade este tipo de alianças era até bem natural, apesar de não ser bem vista aos olhos de alguns contemporâneos. Foram formalizadas alianças como esta entre Ibn Marwan e Afonso III das Astúrias, como fizeram também os Banu Qasi, bem como alguns senhores nos quais alguns até se passaram para o serviço de um dos lados, criando-se assim um ambiente de jogos diplomáticos quando por vários factores as armas eram inúteis.

Ibn Hayyan noticia-nos a acção de Guilherme, neto do duque Guilherme que se passou para o lado muçulmano, oferecendo os seus serviços a ‘Abd ar-Rahman II. Diz o cronista:

*No ano de 234/849, Gulyalim ibn Barbat ibn Gulyalim (Guillherme, filho de Bernardo, filho de Guilherme), que anteriormente havia presidido a uma embaixada ao emir ‘Abd ar-Rahman, conseguiu várias vitórias contra os adversários do poder de Córdoba no seu próprio país, Com um exercito poderoso, reforçado por contingentes muçulmanos, penetrou em terras dos francos*¹³⁶

O confronto entre estes dois mundos, está repleto de exemplos deste tipo de contactos. Nos conflitos, os inimigos tendem a explorar as divisões internas para fortalecer a capacidade de iniciativa. A exemplo do que transcrevemos acima, os reis cristãos procuravam apoios no seio do mundo *andalusi*, principalmente em *ashab* que se revoltavam contra o poder central de Córdoba, dividindo assim o mundo muçulmano na Península. O al-Andalus fica numa posição de fraqueza face aos reinos cristãos, que assim colocavam os territórios de fronteira sob pressão.

A aliança entre Afonso III e Ibn Marwan como já referimos, é parte de um plano do rei astur de expansão territorial para sul. Sabendo dos acontecimentos que

¹³⁵ Idem, *Ibidem*, pp 267

¹³⁶ Ibn Hayyan, *Muqtabis*, publicado por Sanchez-Albornoz, *Op. Cit.*, pp. 185.

enfraqueciam o Estado cordovês¹³⁷, aproveita a dispersão das forças do emir envolvidas na *fitna* para empreender expedições de índole expansionista.

Até à segunda metade do século IX, as fronteiras entre o reino das Astúrias e o emirado, mantêm-se estáveis, apesar de pequenos avanços levados a cabo por ambos os lados que na maioria dos casos eram avanços e ocupações temporárias e inconsequentes. De facto, as revoltas dos Banu Qasi, Ibn Marwan e outros *ashab* fronteiros, deixam o estado *andalusi* completamente enfraquecido em termos militares, e que com a perigosidade do movimento de Ibn Hafsun, deixam o emir com pouca ou nenhuma capacidade militar para actuação em profundidade, para enfrentar o cada vez mais atrevido e agressivo Afonso III.

Apesar dos senhores *muwalladun* de fronteira terem selado alianças temporárias e oportunistas com o norte cristão (e vice-versa), também houve o seu contrário, em que estes apoiavam e participavam com a sua força militar nas expedições militares dos emires ao território cristão nas célebres aceifas. Também sabemos por Ibn Hayyan que estes senhores praticavam aceifas a título individual contra território cristão. Neste caso, temos relatos da acção dos Banu Qasi mais concretamente Musa ibn Musa e do seu filho Fortun¹³⁸ que no nosso entender, tinham um carácter de afirmação de poder e autonomia, fazendo valer a sua posição em termos estratégicos no já complexo mosaico político na Península.

Neste caso em concreto, os Banu Qasi empreendem campanhas distintas de iniciativa individual: Musa participa numa aceifa individual mas em coordenação com outra aceifa dirigida pelo emir contra Alava e al-Qila¹³⁹, enquanto o seu filho Fortun actua contra um destacamento cristão que se dirige contra Medinaceli¹⁴⁰.

Apesar de serem actuações individuais, são acções concertadas com o estado central de Córdoba e dirigidas pelo Emir, o que era importante para a conservação da linha de fronteira. Estas acções foram levadas a cabo para proteger uma cidade andalusi, o que é curioso, pois tanto os Banu Qasi como outros *ashab* das fronteiras, apesar da sua vontade autonomista, tinham interiorizado o conceito de *Dar al-Islam* e *Dar al-Harb*, prevalecendo sempre a sua condição de muçulmanos quando o Estado cordovês era

¹³⁷ Pedro Gomes Barbosa, *Reconquista Cristã*, pp. 47

¹³⁸ Jesus Lorenzo Jimenez, *Op. Cit.*, pp. 152.

¹³⁹ Idem, *Ibidem*.

¹⁴⁰ Idem, *Ibidem*

ameaçado. Com a *fitna*, este conceito é em parte subvertido pelo clima de guerra civil que obriga a selar alianças com outros poderes para reforçarem a sua posição.

Itinerários e contactos

É importante fazer uma abordagem à questão do itinerário de Ibn Marwan enquanto revoltoso face ao poder central, porque este define o território por si e pelos seus aliados controlado e os assentamentos populacionais, que se transformam em afirmadores do seu poder autonómico. O percurso era facilitado pela permanência e utilização de boa parte dos caminhos herdados da Antiguidade, que assim foram utilizados pelos revoltosos tanto para movimentação de tropas, como para deslocação de populações. Neste caso em particular, analisemos o itinerário que facilitou o contacto com o mundo cristão, deixando todo o itinerário de Ibn Marwan mais detalhado e completo para análise para mais adiante¹⁴¹.

Estes caminhos asseguravam a ligação dos grandes núcleos urbanos do período romano em toda a Península, e neste caso particular, ligavam Mérida, Córdova e Sevilha. Evidentemente, outros caminhos se ligavam a norte o que facilitava esses contactos com o mundo cristão e vice-versa, em ambiente de guerra ou de paz. Além disso, estes itinerários, vão ainda assumir maior importância no al-Andalus porque ao ligarem os grandes núcleos urbanos, vão acentuar o carácter urbano islâmico na sociedade *andalusi* a que se irá reflectir nos itinerários dos rebeldes da *fitna*.

A título de exemplo, analisemos o percurso de Ibn Marwan quando abandona Córdova em 874: este dirige-se á *Kura* de Mérida, atacando todos os que se interpõem no seu caminho até chegar ao *hisn al-Talj*; no ano seguinte, estabelece-se e funda a cidade de Badajoz, onde fica até ser ameaçado por um poderoso exército do emir Muhammad I, comandado pelo seu filho al-Mundhir e secundado pelo *hajib* Hashim ibn ‘Abd al-Aziz.

Ao olharmos para o itinerário de Ibn Marwan, a tendência de movimentação foi sempre para noroeste, cujos caminhos representam em termos militares as suas linhas de fuga naturais. De facto, estes movimentos revelavam uma lógica estratégica pelo facto da região ser montanhosa e de acesso difícil a exércitos de grandes efectivos, mas facilitadora de passagem de exércitos de poucos efectivos. Também a proximidade da

¹⁴¹ Para uma melhor percepção do itinerário, ver mapa 3.

Jilliqiya e a distância considerável de Córdova, obrigava-o a deslocar-se para norte onde poderia consolidar a sua posição e ganhar novo vigor.

Aí estabelece-se nas proximidades da zona cristã apoiado com o seu mais intrépido aliado Sa'dun as-Surunbaqi no “*ermo que há entre as comarcas muçulmanas e cristãs*”¹⁴². Nestas condições Ibn Marwan estabelece contactos com o norte cristão onde firma a celebre aliança com Afonso III das Astúrias, passando assim a ser a sua região de refugio, bem como a base das suas incursões até estabelecer a sua *dawla* no *gharb* e controlar o território.

Para além da protecção, Afonso III também prestava apoio militar a Ibn Marwan como verificamos no episódio da captura do *hajib* de Muhammad I, Hisham. Tal como nos relata Ibn Idhari, Ibn Marwan quando recebe a notícia de que um exército enviado pelo sultão Muhammad I marchava contra ele, retira-se de Badajoz para Karkar¹⁴³. Hashim no intuito de cortar as linhas de fuga para o norte cristão, e numa tentativa de cerco, marcha com uma força de cavalaria e infantaria para Munt Salud, na tentativa de efectuar um mortal movimento em tenaz.

Salva a situação Sa'dun as-Surunbaqi que acompanhado de reforços fornecidos por Afonso III, monta um arдил a Hashim. Este subestimando a força de Sa'dun, lança-se contra este sem tomar as prudências que um chefe militar tem por hábito de tomar, resultando no massacre da sua força e na sua humilhante captura¹⁴⁴.

Se olharmos de novo para o mapa 3, podemos ter uma percepção do que atrás concluímos em relação à posição em Munt Salud, que criaria sérios problemas aos movimentos de Ibn Marwan e aos seus apoiantes. Se cortasse o acesso do corredor Badajoz-Marvão-Idanha, Ibn Marwan ficaria privado do apoio do reino das Astúrias e das suas linhas de fuga, o que enfraqueceria inevitavelmente a sua força militar. A acção de Sa'dun foi assim providencial, pois ao mesmo tempo que o livrou deste sério problema, aumentou o prestígio e popularidade entre os *muwalladun* revoltosos e o reforço da sua pretensão autonómica. Foi precisamente o assegurar deste itinerário que permitiu ao *Galego* retirar-se para os domínios de Afonso III, quando em 877, um exercito comandado pelo príncipe herdeiro al-Mundhir se dirigia para Badajoz, percebendo que não tinha ainda forças para enfrentar o *jund* do Estado cordovês. Aí

¹⁴² Ibn al-Qttiya, *Iftitah al-Andalus* publicado por Sanchez-Albornoz, *España Musulmana*, pp. 258, e em António Borges Coelho, *Portugal na Espanha Árabe*, pp. 190.

¹⁴³ Ibn Idhari, *Bayan al-Mughrib*, publicado por Antonio Borges Coelho, *Op. Cit.*, pp. 193

¹⁴⁴ Idem, publicado Sanchez-Albornoz, pp. 254.

permanece oito anos até regressar de novo à cidade quando rompe com o monarca astur¹⁴⁵.

Constatamos então que o apoio de Afonso III foi estrategicamente decisivo para o fortalecimento da sua posição autonómica. As suas relações entre o monarca cristão e o *ta'ir* Ibn Marwan, eram cordiais até ao episódio de Dudal. No âmbito desta aliança, Ibn Marwan enviou o cativo Hashim ibn 'Abd al-Aziz a Afonso III como prova da sua boa vontade e das boas relações entre ambos, mas também com o intuito de humilhar o poder central de Córdoba e desafiar directamente o poder do sultão Muhammad I.

A boa vontade por parte do rei cristão, manifestando-se no envio de destacamentos liderados pelos seus condes em apoio a Ibn Marwan e a outros *ashab* seguidores da causa do Galego. Tal como nos relata Ibn al-Athir, essas tropas estavam presentes e tinham um papel decisivo na sorte das armas. Transcrevemos então uma sua passagem, bem elucidativa do envolvimento do cristão nos combates:

Em 263/876, o soberano do al-Andalus Muhammad, enviou o seu filho al-Mundhir à cabeça de um numeroso exército com ordem de passar por Mérida. Adiante desta cidade e quando se dirigia para o território inimigo, al-Mundhir era acompanhado por novecentos cavaleiros do exercito regular. Mas estes foram então assaltados por um numeroso corpo de politeístas que tinham sido postos na retaguarda (...). Mas seguidamente, o filho do Galego apoiado por auxiliares infiéis, venceu a tropa de setecentos guerreiros e sob os seus golpes todos os muçulmanos foram gratificados com a morte por Allah¹⁴⁶.

Esta relação com o norte cristão e os consequentes contactos, são no nosso entender, uma das chaves decisivas para a consolidação e manutenção da sua posição autonomista no *gharb*. O apoio de Afonso III acaba por fortalecer a sua acção, tanto pelo auxílio militar, como quando pela necessidade de se retirar perante o acossar das forças do emir, Ibn Marwan fica sob protecção dada em terras cristãs. A relação e os contactos com o reino das Astúrias, somente começa a esfriar com o episódio de Dudal, em que Ibn Marwan se sentiu traído. Perante a atitude de Afonso III, na nossa opinião Ibn Marwan terá pressentido a ambição do monarca cristão, que iria seguramente passar de

¹⁴⁵ Evarist Lévi-Provençal, El Emirato Hispano-Omeya desde 852 a 912, *Historia de España*, pp. 195.

¹⁴⁶ Antonio Borges Coelho, *Op. Cit.* pp. 192

aliado a inimigo, logo que este vislumbrasse uma oportunidade para expandir os seus domínios.

Na realidade, a importância dos itinerários é do ponto de vista militar, estratégico. Se as vias romanas permitiram a deslocação das Legiões de forma rápida, continuaram a desempenhar o mesmo para além da Antiguidade. Assim, serviram de forma eficaz os *junds* das *dwal* para imporem as suas autonomias.

Nem sempre os exércitos no século IX seguiam escrupulosamente estes itinerários. Muito por questões logísticas, os *junds* tinham necessidade em fazer desvios para itinerários secundários com recursos aquíferos suficientes que permitissem satisfazer as necessidades de abastecimento de água para homens e animais¹⁴⁷. O controlo dessas vias era também uma forma de afirmação de poder, porque para além a mensagem política que transmitia, o seu controle interditava o movimento livre de forças militares num determinado território.

Se estes caminhos serviram as *dwal* nas suas movimentações contra o poder central, também serviram para ‘Abd ar-Rahman III nas suas campanhas para as trazer á obediência. Os *junds* do emir utilizaram esses mesmos itinerários principais na deslocação para os territórios rebeldes, entre eles o itinerário Córdova-Saragoça, que correspondia em boa parte ao antigo traçado romano¹⁴⁸.

Os itinerários junto às *thughur*, facilitavam o contacto entre as populações dos dois lados das marcas, devido à grande mobilidade que estes lhes davam. Embora fossem muito úteis à circulação de pessoas e bens entre os dois lados da fronteira, para um efectivo militar agressor eram preferíveis os caminhos secundários evitando assim a sua detecção.

Daqui podemos depreender a importância que estes itinerários tiveram na afirmação dos processos autonómicos no al-Andalus nesta centúria, bem como na consolidação do poder central por ‘Abd ar-Rahman III, e do seu Emirado enquanto entidade una, indivisível e centralizada.

¹⁴⁷ Jesus Zanon, Un Itinerário de Córdoba a Zaragoza en el Siglo X, *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*, vol. 7, fascículo 1, pp. 50.

¹⁴⁸ Idem, *Ibidem*, pp. 34.

2.3 Os desafios ao poder central de Córdoba

A fitna e as questões políticas no século IX

A política no al-Andalus em todo o século IX reveste-se de uma complexidade de tal amplitude, que levaria às perturbações que irão originar o clima de *fitna* em todo o território muçulmano. Apesar deste estado de aparente caos político e social, o Estado omíada *andalusi*, consolidou-se durante o reinado de ‘Abd ar-Rahman II., e instituiu-se firmemente no contexto político mediterrânico. Neste contexto, temos as acções diplomáticas com outros intervenientes políticos externos, e a tentativa de impor regimes de protectorado sobre alguns emirados menores no al-Mughrib¹⁴⁹.

De facto este emir omíada foi muito prolífico em contactos diplomáticos com os monarcas mediterrânicos, enviando embaixadas e trocando correspondência com outros soberanos, como por exemplo, a recepção por ‘Abd ar-Rahman II de uma embaixada do Basileus em 839. Estes contactos permitiram estabelecer laços diplomáticos a tal ponto que o imperador bizantino Teófilo tentou apoios do emir *andalusi* na sua luta contra os califas abássidas no oriente, como verificamos numa carta sua em resposta ao soberano bizantino¹⁵⁰. Outra das acções diplomáticas conhecidas foi o envio de uma embaixada aos reis normandos, os *majuz* das crónicas árabes, embaixada essa liderada pelo grande poeta *andalusi* al-Gazal¹⁵¹, apesar desta iniciativa estar, por falta de provas concretas, no patamar das lendas históricas.

Esta acção diplomática empreendida por ‘Abd ar-Rahman II, dá-nos a imagem de um Estado já muito bem consolidado e amadurecido, junto com a implantação de “uma cultura muçulmana nativa e autêntica”¹⁵².

Enquanto governante, tentou sempre seguir uma política bem longe da linha de repressão levada a cabo pelo seu pai, o emir al-Hakam I. A administração, cujas estruturas perduram até ao século XI, e mostrou-se muito mais sensível às susceptibilidades islâmicas.

Apesar do al-Andalus se ter afirmado como um Estado pleno sob o signo dos omíadas, a verdade é que ‘Abd ar-Rahman começa a enfrentar algumas perturbações

¹⁴⁹ Hugh Kennedy, *Op. Cit.* pp. 79

¹⁵⁰ *Chadzwat al-Muqtabis*, publicado por Sanchez-Albornoz, *Op. Cit.* pp. 174-178

¹⁵¹ Ibn Dihya, *Matrib*, publicado por Sanchez-Albornoz, *Op. Cit.* pp. 187-191.

¹⁵² Hugh Kennedy, *Op. Cit.* pp. 64

dentro do seu Estado. Teve que enfrentar e pacificar a região de Tudmir, após os antigos tratados terem sido desrespeitados¹⁵³.

Outros dois acontecimentos irão marcar o seu reinado: as incursões dos vikings e a questão dos Mártires de Córdoba. A primeira revestiu-se de uma perigosidade considerável, pelo facto destes invasores vindos do Norte por mar terem assolado as costas do al-Andalus, sendo repelidos após saquearem Sevilha. A neutralização desta ameaça revela enquanto acção a eficácia do estado Cordovês. O outro acontecimento que também marcaria o reinado de ‘Abd ar-Rahman II, foi a serie de martírios que tiveram lugar em Córdoba, em que uma serie de cristãos instigados por Eulógio de Córdoba, proferiram uma serie de insultos ao Profeta e ao Islão, o que de acordo com a *Sha’ria*, são crimes inadmissíveis e por isso, puníveis com a pena capital. Em qualquer destes casos, a maneira com que ‘Abd ar-Rahman II lidou com estes casos, além de revelarem a personalidade do emir, também revelam a maturidade do Estado omíada, a que já nos referimos.

Mas apesar de não ser um fenómeno exclusivo do período em que reinou, o emir começa a enfrentar outro tipo de instabilidade. São disso reflexo as campanhas que empreendeu contra os revoltosos da Marca Superior, personalizados por Musa ibn Musa ibn Qasi, já uma antevisão do que seriam as revoltas que levaram à *fitna*, e que deflagraram no reinado do seu filho Muhammad I.

As revoltas não eram novidade no al-Andalus, pois foi sempre desde a sua formação um território lavrado por insurreições motivadas por questões políticas, religiosas e tribais. Al-Hakam enfrentaria uma revolta de grandes dimensões como a *Jornada do Fosso* em Toledo (807), e o “Motim do arrabalde” em Córdoba (818). A forma implacável com que o emir lidou com estas duas revoltas, e a posterior repressão decretada por ele, irá deixar sequelas e ressentimentos para o futuro contra os Banu Umayya. A política de terror seguida para fins profiláticos contra instabilidades políticas, irá trazer alguma pacificação, mas o sentimento anti-omiada entre a população *andalusi* irá manifestar-se lentamente enquanto o Estado caminha para um período de debilidade que culminará com a *fitna*¹⁵⁴.

¹⁵³ Este conflito não foi um desafio directo ao seu poder, mas sim entre os colonos árabes e autóctones que assim competiam por terras neste território.

¹⁵⁴ Daniel Cunat, *al-Andalus: los Omeyas*, pp. 48

Com a morte de ‘Abd ar-Rahman II, sucede-lhe o filho Muhammad na condução dos destinos do al-Andalus. Governou de 852 a 886, e é durante o seu reinado que as questões de carácter político irão evoluir para a *fitna*, prolongando-se para lá do período da sua governação.

Apesar do apelo à *jihad* poder ter um carácter arregimentador da sociedade *andalusi*, acabou por se tornar irrelevante. Isto deve-se ao facto de Muhammad dispensar os cordoveses do recrutamento para os *junds*, só participando com carácter de voluntariado tal como Ibn Idhari nos revela:

“Muhammad libertou-lhes (aos cordoveses) da obrigação anual de proporcionar recrutas para as campanhas de verão contra os países cristãos e confiou-lhes o cuidado de eleger eles mesmos os voluntários que tinham de partir por sua vontade para a jihad; tal excepção foi considerado como uma grande mercê pelos favorecidos por esta medida que encheram de elogios o emir e se felicitaram por viver sob o seu reinado”¹⁵⁵

Se esta medida a curto prazo fez crescer a sua popularidade a médio e longo prazo iria contribuir para uma acentuada desmilitarização da população *andalusi* que a par das questões étnicas e político-ideológicas, explicam em parte o porquê das revoltas internas e a crescente pressão cristã a norte.

Outra questão que derivará para outro sério problema político, foi o proselitismo em ritmo crescente durante o reino de Muhammad I. O grande número de convertidos ao Islão, aumenta a comunidade muçulmana no al-Andalus, que uma vez membros de pleno direito da *Umma*, querem participar de uma forma activa na política do Emirado. Esta sua pretensão vai inevitavelmente chocar com os *baladiyun*, *mawali* omíadas e berberes. Juntando aos problemas políticos originados pela conversão, vamos encontrar outros problemas de índole fiscal. Uma vez convertidos, deixam de pagar a *jizya*, diminuindo conseqüentemente as rendas tributadas pelo Estado *andalusi*.

Praticamente que, desde que foi coroado que Muhammad enfrentou rebeliões. É disso exemplo a revolta de Toledo, como nos descreve Ibn Idhari:

¹⁵⁵ Ibn Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, publicado por Sanchez-Albornoz, *Op. Cit.* pp. 264-265.

*“Desde o ano em que Muhammad subiu ao poder, os toledanos se sublevaram e aprisionaram o seu governador e não consentiram em dar-lhe liberdade (...)”*¹⁵⁶

Toledo sempre foi um grande reduto de *muwalladun* com ideias autonomistas¹⁵⁷, mas é um facto de que se tratava de uma *madina* com uma enorme comunidade moçárabe. Juntar-se-iam mais tarde alguns berberes locais que fortaleceram o movimento toledano e o tornaram mais perigoso.

Em Junho de 854, o emir marcha sobre a cidade com o intuito de a trazer para a obediência. Reagindo afirmativamente ao pedido de ajuda dos toledanos, Ordonho I envia tropas em auxílio da causa toledana. Estes iriam ser emboscados pelas tropas do emir e derrotados, *“foram passados pelas armas, cortados pelas espadas ou atravessados pelas lanças”*¹⁵⁸. A matança foi de tal ordem que os números impressionam, apesar de termos que ter em conta os exageros do cronista:

*“Reuniram-se no campo de batalha e nos seus arredores oito mil cabeças; formou-se com elas um grande monte, alto como uma colina e sobre ela os muçulmanos gritaram proclamando a grandeza e a unidade divina, louvaram Allah e testemunharam o seu reconhecimento (...). O número total de inimigos desaparecidos nesta empresa, que teve lugar em Muharam (Junho 854), chegou a vinte mil.”*¹⁵⁹

Apesar da instabilidade em grande parte motivada pelas pretensões dos *muwalladun* por se sentirem arredados das decisões do al-Andalus, houve excepções, quanto à nomeação de autóctones. Ibn al-Qutiya relata-nos um episódio curioso que nos leva a algumas reflexões:

¹⁵⁶ Idem, *Ibidem*, pp. 223

¹⁵⁷ Hugh Kennedy, *Op. Cit.* pp. 89

¹⁵⁸ Ibn Idhari, *al-Bayan al-Mughrib*, publicado por Sanchez-Albornoz, *Op. Cit.* pp. 224.

¹⁵⁹ Idem, *Ibidem*.

“A morte de ‘Abd Allah ibn Umayya, o emir Muhammad afirmou que se Gomes ibn Antonian fosse muçulmano, não o trocava por outro. Ao saber disto, deu publico testemunho de ser muçulmano e foi nomeado secretário”¹⁶⁰.

É um exemplo entre muitos sobre as conversões “oportunistas” ao Islão, mas que no fundo também demonstra a força dos moçárabes e *muwalladun* em termos políticos, enquanto potenciais agentes da governação *andalusi*. De facto, al-Qutiya dá-nos a conhecer pela sua prosa, que o emir aparentemente nomeava a sua “entourage” de acordo com as competências para o cargo, não dando importância ao estatuto sócio-religioso. Este episódio revela-nos um pouco a questão do número de conversões, bem como a importância política que a comunidade *muwallad* começa a ter no al-Andalus.

Apesar do reinado de Muhammad ter sido um período de insurreições, a verdade é que politicamente no geral, o al-Andalus sempre foi conflituoso. O período dos *waliyun* foi extremamente instável, como demonstram a sucessão de dezanove governadores em quarenta anos. Também a revolta berbere em 740, veio a demonstrar quão frágil era todo o conjunto sócio-etnico e político. As revoltas no *gharb* pelos al-Yahsubi, iniciadas por ‘Ala Mughit al-Yahsubi, são mais de índole tribal, apesar da aparente motivação política devido ao seu apoio á cauda abássida.¹⁶¹

Também com carácter tribal, outra sublevação teve lugar no al-Andalus, curiosamente entre os *baladiyun* e os árabes sírios ou *shamiyun*, *junud* que vieram neutralizar a já referida revolta dos berberes de 740, sendo este conflito resolvido com a repartição de terras, de modo a agradar as partes envolvidas no conflito, no decurso do ano de 743¹⁶².

Quanto ás questões políticas que respeitam ao *gharb*, temos nucleos urbanos que simbolizam bem as revoltas políticas e autonómicas. Primeiro, Mérida e depois Badajoz no século IX.

¹⁶⁰ Ibn al-Qutiya, *Iftitah al-Andalus*, publicado por Sanchez-Albornoz, *Op. Cit.* pp. 248-250.

¹⁶¹ Christophe Picard, *Le Portugal Musulman*, pp. 30.

¹⁶² Estes sírios eram comandados pelo *amir* sírio Balch ibn Bisr que liderou as acções contra as revoltas berberes no al-Mughrib e al-Andalus. A repartição de terras como paga aos seus homens colidiria com os interesses dos *baladiyn*, que se achavam no direito de primazia por só se encontrarem nessas mesmas terras já há alguns anos. Esta questão iria dar origem à revolta de 743. Ver também (Consultado em 17 de Março de 2014, 15:00) www.condadodecastilla.es/personajes/balch-ben-bisr

Mérida, a capital da região ocidental, era habitada por todas as etnias e religiões do al-Andalus. Árabes, berberes, muwalladun e moçárabes, e as suas divisões etnicopolíticas, trouxeram a esta *madina* uma nuvem de revoltas, algumas delas graves.

O primeiro sinal de grande instabilidade no *gharb*, é dado com a sublevação nesta cidade por volta de 828 com uma revolta liderada pelo berbere *masmuda* Mahmud ibn al-Jabbar, e pelo *muwallad* Sulayman ibn Martin¹⁶³. Curiosamente, esta revolta vai ser relacionada a Ibn Marwan por um acontecimento trágico. O seu pai e governador da cidade, Marwan ibn Yunus al-Jilliqli, é assassinado pelos revoltosos. Os insurgentes seriam derrotados em 835 por ‘Abd ar-Rahman II, que consegue pacificar a região por uns tempos. Aparentando não terem uma ligação directa com a questão da *fitna*, estas revoltas são o embrião do que será a segunda metade do século IX. A pacificação nunca foi efectiva, ficando sempre os resquícios de instabilidade.

Mais tarde, outra rebelião que nos vamos ocupar em seguida, tendo como um dos líderes Ibn Marwan, insere-se nesta tradição. Seguindo a tradição de *aman* dos árabes, o emir perdoou os revoltosos, pedindo-lhes que fossem para a sua corte em Córdova. Na realidade, este perdão não era mais do que uma maneira de os manter sob vigilância e controle, na tentativa de os manterem afastados das bases da insurreição. Um desses líderes seria Ibn Marwan, que conseqüentemente vai para a corte de Córdova com a sua gente, como já nos referimos anteriormente.

Neste ambiente, encontramos os principais ingredientes para as tensões políticas que vão estar na base da *fitna*. Na realidade, os *muwalladun* enquanto grupo político e social, só pretendiam igualdade de direitos na sociedade e na condução dos destinos do al-Andalus, negados pelas elites árabes que controlavam o núcleo da governação. Juntando à subalternização política e social, os *muwalladun* ainda enfrentavam facções cuja motivação era a hostilização convicta e intensa. Está bem patente no episódio entre Ibn Marwan e o *hajib* de Muhammad I, Hashim ibn ‘Abd al-Aziz, como nos conta Ibn Idhari:

“Em 262 (875), al-Mundhir ibn Muhammad partiu em expedição contra Ibn Marwan, tendo como general Hashim ibn ‘Abd al-Aziz. Este causara a fuga de Ibn Marwan, pois um dia encontrando-o com os vizires dissera-lhe: “Um cão vale

¹⁶³ Santiago Macias, Resenha dos Factos Políticos, Período 2 (828/213-929/317), *Historia de Portugal*, 1º Volume, dir. Jose Mattoso, pp. 421.

mais que tu”. Depois mandou chicoteá-lo na cabeça e trata da maneira mais desprezível. Foi no seguimento destes factos que este chefe tomou a fuga na companhia dos seus partidários. O relato disto seria longo”¹⁶⁴.

O episódio da fuga parece confirmar a ideia de que Ibn Marwan, os seus seguidores e outros senhores *muwalladun* estavam em prisão, porque após a fuga o emir envia forças para o capturar. Seguramente Muhammad I sabia o que aconteceria se Ibn Marwan conseguisse consolidar a sua posição. E de facto aconteceu, pois com este seu acto de rebeldia, o *Galego* inicia um conjunto de revoltas que levariam ao que ficou conhecido como a primeira *fitna*, ou simplesmente *fitna*.

A enumeração dos insurgentes feita por Ibn Idhari no seu *al-Bayan al-Mughrib*, é reveladora do clima de grande instabilidade política no al-Andalus. Vejamos o que o cronista nos revela na sua extensa lista de sublevados, no que respeita ao *gharb*:

“Enumeração dos insurgentes que sob o reinado de ‘Abd Allah, saíram da comunidade e incendiaram a guerra civil: (...)

‘Abd ar-Rahman Ibn Marwan, chamado al-Jilliqi, instalou-se em Badajoz e em Mérida e se separou da comunidade dos crentes e protegeu e frequentou os cristãos com preferência aos muçulmanos. (...)

‘Abd al-Malik ibn Abu as-Shawad, instalou-se em Beja do qual se apoderou; fortificou-se no Hisn de Mértola e aumentou o seu poder pelas construções que ele levou a cabo, e pelos aprovisionamentos com que o abasteceu. Aliou-se a Ibn Marwan, então senhor de Badajoz e com Ibn Bakr senhor de Ocsonoba, aliando-se os três para resistirem aos seus inimigos. (...)

Bakr ibn Yahya ibn Bakr, estabeleceu-se na cidade de Santa Maria, do cantão de Ocsonoba¹⁶⁵.

Curioso é a omissão de Sa’dun as-Surunbaqi desta lista, apesar de Ibn Idhari o mencionar em outras notícias na sua crónica. Também podemos considerar como insurgente do *gharb*, os senhores da região de Sevilha que se revoltaram. Esta região foi política e etnicamente das mais complexas da *fitna*, pois para além de se revoltarem

¹⁶⁴ António Borges Coelho, *Op. Cit.*, pp. 192.

¹⁶⁵ Ibn Idhari, *al-Bayan al-Mughrib*, publicado por Sanchez-Albornoz, *Op. Cit.* pp. 257-259

contra o poder central, também lutaram entre si por questões hegemónicas de motivação política e étnica.

Apesar de Sevilha e o seu território se poder inserir no *gharb*, seguiu o seu próprio caminho na *fitna*. Tal como atrás referimos, a sua complexidade étnica se deve aos vários grupos étnicos que compunham esta cidade, a mais rica e populosa depois de Córdoba. A sua população, composta por *muwalladun*, moçárabes e árabes, vem trazer um clima de tensão que eclodirá em confrontos graves. Das famílias árabes da *madina yshbilya*, destacam-se os Banu Hajjaj e os Banu Khaldun, que eram dotados de grande poder político e económico. Também havia famílias *muwalladun* com igual estatuto como os Banu Angelino e os Banu Sabarico. Os ódios étnico-tribais, apetite por saques e um desejo de criar instabilidade aproveitando a fraqueza política do emir de Córdoba, levam a cidade e a sua região à instabilidade política¹⁶⁶.

Os berberes não ficam de fora neste clima de instabilidade no século IX. Os que se sublevaram durante o reinado de ‘Abd Allah, são quase todos habitantes das regiões montanhosas, a sua orografia preferida. Outros casos de sublevações com berberes são fora deste contexto, isolados e de pouca importância¹⁶⁷, como por exemplo nas regiões de Jaén, Elvira, Alentejo e na actual região espanhola da Estremadura. Para o *gharb*, podemos citar, de acordo com Alvarez Palenzuela, o caso do berbere rebelde *nafza* Zu’al ibn Ya’ish ibn Furanik, que actuou em terras de Mérida e nesta cidade outro berbere, Ibn Takit, “que aparece como adversário de Ibn Marwan”¹⁶⁸.

Outro berbere, embora distinguido pela sua acção de puro bandoleirismo, irá ter um papel importante na *fitna*, no que concerne à região de Sevilha. Trata-se de Ibn al-Tasmashka que se destacou pelos seus actos criminosos no itinerário Sevilha-Córdova, e aumentando de audácia consoante a força política e militar do emir na região diminuía. Seria neutralizado pelo grande chefe militar *muwallad* Muhammad Ibn Galib que restabelece a ordem neste itinerário em toda a sua extensão.

De facto, o panorama político no al-Andalus no século IX, é de uma grande complexidade, como verificamos pelos acontecimentos referidos. O *gharb* não foge a essa regra apesar da sua posição periférica face ao coração político *andalusi*. A fragmentação política do emirado, vai assim facilitar a acção de Ibn Marwan e dos seus

¹⁶⁶ Alvarez Palenzuela, *Historia Geral de España*, pp. 114

¹⁶⁷ Levi-Provençal, *Historia de España*, Vol. IV, pp. 217.

¹⁶⁸ Alvarez Palenzuela, *Ibidem*.

apoiantes, todos *ashab* do *gharb*, tal como veremos pela extensão do seu itinerário que analisaremos de seguida.

O itinerário de Ibn Marwan; o *gharb* em processo autonómico

Embora as fontes árabes não dêem a mesma importância a Ibn Marwan como verificamos para com Ibn Hafsun, a sua revolta foi a de maior amplitude territorial. Poderá ter beneficiado pelo facto do *gharb* se situar geograficamente afastado da capitalidade do emirado, e assim não ser uma ameaça séria como a que protagonizou o *ta'ir* de Bobastro.

Para percebermos melhor a sua acção e termos uma noção da extensão desta acção em termos territoriais, é importante seguir o seu itinerário em toda a sua extensão, ou pelo menos o seu itinerário principal. Também importa perceber no enquadramento da sua acção quais os seus aliados, as suas motivações e afinidades, bem como o nível de apoio da população.

Como já referimos anteriormente, o seu percurso enquanto revoltoso, começa com o episódio protagonizado pelo *Galego* e o *hajib* de Muhammad I, Hashim 'Abd al-Aziz¹⁶⁹. Em 874 abandona Córdoba com os seus partidários, e dirige-se para a *kura* de Mérida, sua região natal, onde inicia a sua acção. No percurso para Mérida, dirige-se ao *hisn al-Talj*, fortificação sem identificação positiva, provavelmente situada no itinerário tradicional Mérida-Badajoz, ou seja, a meio caminho entre Córdoba e Mérida¹⁷⁰.

Na realidade, a sua ida para a região de Mérida foi uma opção natural por ser a sua região e onde podia procurar apoio entre a sua gente. De al-Talj, dirige-se para *hisn al-Hansh* (Alange), próximo de Mérida a cerca de 20Km a sudoeste desta cidade.

Nesta fortificação, o *Galego* e a sua hoste aguentaram um cerco de três meses imposto pelo emir Muhammad I. Este foi de tal determinação que ao fim desse tempo, Ibn Marwan entrou em negociações, tal como nos relata Ibn Idhari¹⁷¹.

De facto, esta passagem é elucidativa de algumas das dificuldades com que Ibn Marwan se deparou neste seu itinerário. Neste caso, o seu pedido de perdão é aceite

¹⁶⁹ Ibn Idhar, *al-Bayan al-Mughrib*, publicado por António Borges Coelho, *Op. Cit.* pp. 192

¹⁷⁰ Bruno Franco Moreno, La revuelta de 'Abd al-Rahman ibn Marwan al Yilliqi ibn Yunus en el Occidente de al-Andalus, *I-II Jornadas de Arqueologia y Historia Medieval*, pp. 287

¹⁷¹ Ver ponto 1.2.

pelo emir, a que este autoriza a instalação deste *muwallad* e a sua “entourage” em Badajoz, ainda uma aldeia sem importância¹⁷².

Ibn Marwan fixa-se neste local, e fortifica-o num claro sinal de que não tinha abandonado ou abrandado as suas pretensões autonómicas. Praticamente, funda a cidade¹⁷³ que se tornaria no centro do seu poder. Em 263/876 o príncipe herdeiro al-Mundhir, comanda pessoalmente um exército com vista à tomada da cidade, o que perante o poder militar mais forte, levaria ao seu abandono tomando Ibn Marwan o caminho para norte. A cidade seria assim ocupada por al-Walid ibn Gamin, general do exército de al-Mundhir¹⁷⁴.

Depois de Badajoz, instala-se no *hisn* Karkar e aguarda ajuda do seu aliado Sa’dun Fath as-Surumbaqi, para enfrentar a ameaça do exército do filho do emir. Existe uma polémica sobre a identificação do topónimo *Karkar*, em que vários académicos o relacionam com Carquere, sito na margem esquerda do rio Douro, enquanto outros com Albuquerque, sito no itinerário Badajoz-Marvão. Em termos etimológicos, as explicações para estes topónimos parecem verosímeis, mas geograficamente parece-nos que Carquere pela sua distância da região onde supostamente se desenrola este episódio não entra nesta equação. Podemos aceitar sim como um dos topónimos do seu itinerário, quando se refugia em terras de Afonso III, mas é muito difícil ser Cárquere a *Karkar* das fontes. Por isso, defendemos o topónimo actual Albuquerque como o mais provável para *Karkar*.

Enquanto se refugia no *hisn* Karkar, o exercito do emir vai encetar uma perseguição, com o intuito de o sitiar e levá-lo á submissão, contudo, recebe uma ajuda preciosa do seu principal aliado no *gharb*, Sa’dun as-Surumbaqi, que vindo de Munt Salut, protagoniza a celebre derrota da hoste de Hashim e da sua captura¹⁷⁵.

De Karkar, desloca-se mais para norte nas proximidades do rio Tejo, onde se estabelece em Marvão. Vejamos o que nos diz Isa ibn Ahmad ar-Razi, filho do famoso ar-Razi:

“Saíram dali (Karkar) e foram residir na região do Tejo, hospedaram-se no Monte Amaya, conhecido por Amaya ibn Marwan; é um monte elevado e

¹⁷² Levi-Provençal, *Historia de España*, vol.IV, pp. 194. Ver também Parte I, capítulo 1.2 desta tese.

¹⁷³ Ibn Himyari, *Op. Cit.*, pp. 98

¹⁷⁴ Ibn Idhari, *al-Bayan al-Mughrib*, publicado por António Borges Coelho, *Op. Cit.*, pp. 193.

¹⁷⁵ Ibn Idhari, *al-Bayan al-Mughrib*, publicado por Sanchez-Albornoz, *Op. Cit.* pp. 257.

inexpugnável a oriente da cidade de Amaya-das-Ruinas sobre o rio Sabir (Sever) ”¹⁷⁶.

Este refugio em Marvão deveu-se ao acosso das tropas de emir, mas também por contar com alguns apoios na região, como por exemplo, de algumas tribos berberes (*Butr* e *Baranis*), estabelecidas nas redondezas daquele topónimo¹⁷⁷. A partir desta posição, Ibn Marwan estabelece o seu ponto de refúgio por ser um *hisn* estratégico devido à sua posição geográfica, a sua orografia difícil e pela proximidade da zona de refúgio em terras cristãs. Foi a partir deste local que vai estabelecer um novo itinerário para a sua acção no *gharb*.

Ibn Marwan e as suas hostes, partem em direcção à região de Lisboa, onde se dedicam ao saque, mudando em direcção a sul até atingirem Oconoba, regressando a Marvão com passagem por Mértola¹⁷⁸. Contudo, Ibn al-Qutiya diz-nos que Ibn Marwan “ (...) *chega a Sevilha, internando-se nas comarcas (iqlim) do seu distrito e depreda o hisn Taliata. Levando consigo a guarnição*”¹⁷⁹. Segundo al-Qutiya, atravessa a região de Niebla e dirige-se para Oconoba, passa a controlar Monte Sacro e toda a cordilheira da *kura* de Oconoba, não sem que antes não fosse alvo de devastação¹⁸⁰.

Creemos que esta região, passa a ser por si controlada, com os apoios de *muwalladun* seus aliados. Com esta sua acção, percebe que já é suficientemente forte para impor a sua vontade ao emir. Ibn Marwan desafia abertamente Muhammad quando o emir envia emissários questionando-o sobre os seus verdadeiros propósitos. As suas motivações são as que al-Qutiya relata:

“Permitam-me fazer o que quiser de Abaxardal. Construirei ali uma cidade, povoa-la-ei e mantereí a oração, mas não me hás-de obrigar a pagar qualquer

¹⁷⁶ Adel Sidarus, *Op. Cit.* pp. 1 e Bruno Franco Moreno, *Op. Cit.* pp. 287. Preferimos a transcrição de Adel Sidarus, por além de ser um falante nativo de árabe, publica a passagem nessa língua, o que nos permitiu fazer uma transliteração crítica ao que foi transcrito por Franco Moreno. Ao transliterado por Adel Sidarus, tomamos a liberdade de dar um ligeiro cunho pessoal.

¹⁷⁷ Bruno Franco Moreno, *Op. Cit.* pp. 286

¹⁷⁸ Idem, *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Iftitah al-Andalus*, publicado por Sanchez-albornoz, *Op. Cit.*, pp. 257

¹⁸⁰ Idem, *Ibidem*

contribuição, nem a obedecer aos teus mandatos, nem a acatar as tuas proibições”¹⁸¹

Esta pretensão foi aceite por Muhammad I, e assim Ibn Marwan estabeleceu-se até que Hashim¹⁸² decide tomar de novo a iniciativa, colocando de novo al-Jilliqi sob pressão militar. Esta mensagem que envia a Muhammad, tem como leitura a sua declaração de emancipação política face ao poder central de Córdoba, aproveitando o enfraquecimento do emir, embora lhe reconheça a sua importância enquanto membro de uma família califal, ao manter o seu nome na oração de sexta-feira.

Mas também sabe que o poder político de Córdoba não tem até este momento pretensões em reconhecer *de jure* essa autonomia, parecendo que era inaceitável o clima secessionista instalado em todo o al-Andalus. Por isso, Ibn Marwan, após evacuar Badajoz, achou que militarmente não estava suficientemente forte para fazer face às tropas do emir, e retira-se para norte, passa por Idanha-a-Velha (Egitânia) e refugia-se em território de Afonso III, onde permanece oito anos.

Durante este período, estabelece uma parceria com Afonso III com benefícios mútuos, colaborando em empresas contra o inimigo comum que é o estado Cordovês. Desta vez, o seu itinerário de conquista de poder, tem outra direcção, marchando junto com as hostes do monarca astur. Tal como nos relata a *Crónica Albeldense*, sem mencionar o seu aliado Ibn Marwan:

“ (...) *na sua guerra contra os sarracenos (Afonso III) movimentou o seu exercito e entrou em Espanha na era de 919 (881), marchando assim pela província da Lusitânia, saqueando as praças de Nafza. Passando o rio Tejo, avançou até aos confins de Mérida*”¹⁸³.

Esta fonte cristã ignora o papel do aliado “sarraceno”, mas Ibn Hayyan além de não ignorar, ainda relata o papel do muçulmano e do cristão Afonso III com detalhe, na acção que iria originar o célebre e trágico episódio de Dudal¹⁸⁴. Nesta sua investida, atravessam o rio Tejo e dirigem-se à *kura* de Mérida, a região de Ibn Marwan. Depois

¹⁸¹ António Borges Coelho, *Op. Cit.* pp. 190

¹⁸² Entretanto já libertado do seu cativeiro após pagamento de considerável resgate a Afonso III.

¹⁸³ Bruno Franco Moreno, *Op. Cit.*, pp. 287

¹⁸⁴ Ver ponto 2.2. Para maior detalhe, ver Sanchez-Albornoz, *España Musulmana*, pp. 266

da conquista e saque de Dudal, o rei cristão volta para o seu território, mas Ibn Marwan fica na região.

Quando as notícias chegam a Córdoba, é enviado um *jund* liderado pelo príncipe ‘Abd Allah, que iria colocar Ibn Marwan sob pressão e sem outra alternativa senão subir o curso do Guadiana até Esparragosa de Lares (*Ashbarazuzza al-Ars*)¹⁸⁵, embora não haja certezas sobre a sua instalação neste sítio, e a arqueologia nos revelar uma utilização em época emiral.

Daqui volta para Badajoz após abandonar esta fortificação que tinha sido alvo de assédio das tropas do emir, já no reinado de ‘Abd Allah. Com este emir, as relações com Ibn Marwan conhecem um período de desanuviamento e cordialidade. O *muwallad* beneficia do facto de o novo emir enfrentar problemas mais graves e ameaçadores à estabilidade política com a ameaça de Ibn Hafsun e de alguns aliados, do que o movimento de Ibn Marwan. Dentro deste desanuviamento, então instala-se definitivamente em Badajoz, onde em clima de paz e aparente reconhecimento da sua autoridade, instala a sua *dawla* nesta *madina* por si fundada.

Olhando para o percurso de Ibn Marwan, este cobre uma área geográfica de extensão impressionante em comparação com outros rebeldes. O mais famoso de todos, Ibn Hafsun, percorreu uma área bem mais reduzida, mas beneficiando do facto da sua acção militar ser às portas do poder cordovês. Outra *dawla* rebelde mais importante, os Banu Qasi, cinge-se à região do vale do Ebro. A partir de Badajoz, Ibn Marwan passa a controlar uma grande extensão territorial, embora este território, o *gharb*, também tenham florescido outras autonomias lideradas por aliados seus, como por exemplo Bakr ibn Yahia que funda uma autonomia em Ocsonoba, que se tornaria num pequeno Estado bem estruturado e organizado, cuja eficácia foi reconhecida por ‘Abd ar-Rahman III¹⁸⁶.

Dois locais foram importantes para Ibn Marwan: Badajoz e Egitânia. O primeiro por ser uma *madina* por si fundada e sede do seu poder autonómico, o outro, o ponto de refúgio e de apoio que lhe proveu a flexibilidade estratégica que lhe assegurava a linha de fuga para território cristão, não esquecendo também Marvão como um importante *hisn* de refúgio.

¹⁸⁵ Bruno Franco Moreno, *Op. Cit.*, pp. 289

¹⁸⁶ *Crónica Anónima de ‘Abd ar-Rahman III*, pp. 155

A *dawla* de Ibn Marwan

Como já referimos anteriormente, Ibn Marwan instala-se definitivamente em Badajoz, desfrutando um período de desanuviamento e cordialidade com o emir ‘Abd Allah. Esta paz relativa deve-se em grande parte à situação vivida no coração do emirado, bem mais perigosa que no *gharb* perante as investidas cada vez mais ousadas de Ibn Hafsun. Já com al-Mundhir, Ibn Marwan tira também benefícios pelo facto do emir achar que tem preocupações mais urgentes. Essas dificuldades continuam com ‘Abd Allah que também achará por bem oportuno manter boas relações com o *sahib* de Badajoz¹⁸⁷.

Neste ambiente de guerra suspensa, Ibn Marwan instala-se em Badajoz e faz desta *madina* o seu centro de poder e sede da sua *dawla*. Esta *madina* passa a ser a capital do *gharb* durante a governação dos Banu Marwan, embora a sua autoridade não seja tão efectiva no ocidente. Os “vassalos de Ibn Marwan” como refere Lévi-Provençal¹⁸⁸, ‘Abd al-Malik ibn Abi al-Jawad (Beja e Mértola) e Bakr ibn Yahia ibn Bakr em Osonoba, também criam o seu território autónomo dentro do território controlado pelos Banu Marwan. Embora aliados, usufruem de uma autonomia efectiva face a Ibn Marwan como também aos emires.

Assim, ‘Abd al-Malik ibn Abi al-Jawad, estabelece-se definitivamente em Beja e passa a controlar Mértola, Bakr ibn Yahia ibn Bakr fixa-se em Osonoba¹⁸⁹, e Sa’dun as-Surumbaqi na região entre Coimbra e Santarém¹⁹⁰, fundando assim cada um as suas próprias *dwal*. Embora autónomos entre si, estes *ashab* formam uma aliança entre eles sob a liderança de Ibn Marwan. Mesmo com o poder do emir enfraquecido, estes aparentemente percebem que juntos formam um grupo forte que leva à dissuasão de qualquer tentativa do emir para os trazer à obediência. Como nos diz Ibn Idhari:

“*‘Abd ar-Rahman ibn Marwan al-Jilliqi instalou-se em Badajoz e em Mérida, e separou-se da comunidade dos crentes e protegeu os cristãos de preferência aos muçulmanos.*

¹⁸⁷ E. Lévi-Provençal, *Historia de España*, vol.IV, pp. 196

¹⁸⁸ Idem, *Ibidem*, pp. 217

¹⁸⁹ Santiago Macias, Resenha dos Factos políticos – Período 2 (828/213-929/317), *Historia de Portugal*, 1º Volume, dir. Jose Mattoso, pp. 422.

¹⁹⁰ Ibn Hayyan, *Muqtabis*, publicado por António Borges Coelho, *Portugal na Espanha Árabe*, pp. 194.

*‘Abd al-Malik ibn Abi al-Jawad instalou-se em Beja de que se apoderou. Fortificou-se no castelo de Mértola e acrescentou o seu poder pelas construções que nele realizou e nos aprovisionamentos com que o abasteceu. Aliou-se com Ibn Marwan, então senhor de Badajoz e com Ibn Bakr, senhor de Oconoba, reunindo-se os três para resistir aos seus inimigos*¹⁹¹.

Será portanto dentro desta realidade que Ibn Marwan e a sua *dawla* vão governar directamente o seu território e influenciar os destinos políticos de outras autonomias no *gharb*, pelo menos enquanto o *sahib* de Badajoz foi vivo.

O seu estabelecimento firmado em Badajoz é reconhecido pelo emir ‘Abd Allah¹⁹² que assim lhe reconhece a autonomia. Este acto do emir, na nossa opinião, é nada mais que o reconhecimento da falta de capacidade do Estado cordovês em lidar com os movimentos autonómicos ao mesmo tempo, pois o emir ‘Abd Allah, tal como os seus antecessores, achou oportuno manter boas relações com Ibn Marwan para fazer face aos problemas bem mais graves que enfrenta com a acção de Ibn Hafsun, este muito mais perigoso e problemático¹⁹³. O reconhecimento por parte do emir, vai ajudar a que al-Jilliqi definitivamente estabeleça sem grandes sobressaltos a sua *dawla* durante cerca de 40 anos.

A força política de Ibn Marwan, aliado ao seu carisma militar, daria a consistência e união ao *gharb* sob a sua liderança, tornando-o suficientemente poderoso para enfrentar o emir Muhammad. A sua força era já suficiente para em 886 atacar a região de Sevilha. Mas em 889, com a sua morte, o *gharb* enquanto entidade política será abalado com revoltas contra o sucessor do Galego, o neto ‘Abd Allah Ibn Marwan. Os seus aliados de Beja e Oconoba irão seguir um caminho próprio, criando pequenos estados que para além da autonomia face à *dawla* dos Banu Marwan, irão continuar na senda da desobediência a Córdova¹⁹⁴.

Com a morte de ‘Abd ar-Rahman ibn Marwan, sucede-lhe o seu neto ‘Abd Allah ibn Muhammad ibn ‘Abd ar-Rahman ibn Marwan ibn Yunus al-Jilliqi. Na realidade, os

¹⁹¹ Idem, *Ibidem*, pp. 199-200.

¹⁹² Al-Himyari, *Kitab ar-Rawd al-Mi'tar*, trad. por Maria Pilar Maestro González, pp. 98

¹⁹³ Ibn Idhari, al-Bayan al-Mughrib, publicado por Cláudio Sanchez-Albornoz, España Musulmana, pp. 279-280.

¹⁹⁴ Hugh Kennedy, *Op. Cit.*, pp. 91

Banu Marwan irão enfrentar à sua escala os mesmos problemas com que os emires enfrentarão com os protagonistas da *fitna*.

Apesar de contestado, ‘Abd Allah ibn Marwan al-Jilliqi possuía poder suficiente para impor a sua administração, pelo menos nas regiões vizinhas de Badajoz e Mérida. Disso é elucidativo quando decide reconstruir e repovoar a cidade de Évora, saqueada e destruída em 913 por um fossado de Ordonho II. Este acontecimento seria considerado como “*que não havia memória no al-Andalus de um desastre do Islão por parte do inimigo, mais afrontoso e terrível*”¹⁹⁵.

O rasto de morte, destruição e delapidação deixado pelas hostes de Ordonho II, criou um estado de medo e apreensão na população do al-Andalus que levaram as gentes a tomar medidas defensivas. Foi precisamente por constatar o mau estado de alguns pontos do amuralhamento desta *madina* devido a uma deficiente acção de conservação, que o rei cristão decide tentar o ataque e posterior saque desta urbe *andalusi*, explorando com êxito os seus pontos fracos¹⁹⁶.

Como reconhece Ibn Hayyan melhor do ninguém o fizeram “*os de Badajoz, a maior das cidades que melhor o fizeram graças ao seu poderio*”¹⁹⁷. Vejamos o que nos diz o cronista sobre a reedificação das muralhas da cidade:

“ (...) *Como a muralha da sua alcáçova até então era de terra amassada e adobes, obra do seu primeiro emir ‘Abd ar-Rahman ibn Marwan al-Jilliqi nos primeiros tempos em que esteve com eles, falaram com o seu senhor ‘Abd Allah ibn Muhammad ibn ‘Abd ar-Rahman ibn Marwan ibn Yunus, de que tinham decidido fortificar a zona pelo pavor que lhes tinha feito o que aconteceu com os seus irmãos de Évora*”¹⁹⁸

Esta questão é também descrita na Crónica Anónima da seguinte narrativa:

“*O resto dos habitantes do gharb e de outras regiões, se afligiram sobremaneira por esta calamidade de Évora e conceberam tão grande temor do*

¹⁹⁵ Crónica Anónima de ‘Abd ar-Rahman III, pp. 111

¹⁹⁶ Hermínia Vilar e Hermenegildo Fernandes, O Urbanismo de Évora no Período Medieval, Monumentos, N°26, pp. 7.

¹⁹⁷ Ibn Hayyan, *Muqtabis V*, pp. 83

¹⁹⁸ Idem, *Ibidem*.

*inimigo que se consagraram a reparar as suas muralhas e a fortificar os seus castelos. Os que tomaram mais a peito foram os habitantes da cidade de Badajoz, cuja muralha de adobe e taipas, era a mesma do tempo de ‘Abd ar-Rahman ibn Marwan al-Jilliqi. Assim, escreveram ao seu emir ‘Abd Allah ibn Muhammad ibn ‘Abd ar-Rahman. Comunicando-lhe a decisão que tinham tomado em fortificar a cidade.”*¹⁹⁹

Pelas fontes, verificamos que a *dawla* dos Banu Marwan continuam com força política na região, recebendo o reconhecimento das suas gentes para com o seu *sahib*. ‘Abd Allah retribui e consolida a liderança que o seu avô lhe transmitiu. Este não só os animou na sua vontade, como tomou pessoalmente a seu cargo na companhia dos seus conselheiros em vigiar a obra, reunindo operários necessários na edificação da nova muralha²⁰⁰.

O reconhecimento das suas gentes dará ao neto de Ibn Marwan a força necessária para enfrentar a queda das alianças no *gharb*. Sa’id ibn Malik que se tinha apoderado de Beja, revolta-se contra os Banu Marwan, e procura uma aliança com Yahia ibn Bakr, entretanto também em conflito com os Banu Marwan²⁰¹. Tal como Ibn Hayyan afirma, estas disputas resultam de tentativas de retirar a primazia da causa *muwallad* transmitida por Ibn Marwan à sua *dawla*, não por manifesta fraqueza do neto do galego, mas sim por pura ambição político-económica.

Farto de ataques provocados por estes às regiões controladas pelos Banu Marwan, ‘Abd Allah toma a iniciativa contra eles, contando com o apoio de um aliado seu Bakr ibn Salama. Ao saberem do avanço, Sa’id ibn Malik com o apoio de Yahia ibn Bakr saíram com o seu *jund* ao encontro do *jund* dos Banu Marwan. A determinação de ‘Abd Allah acabaria por dissuadir o ímpeto de Sa’id ibn Malik, que acabaria abandonado pelas suas gentes, e conseqüentemente a pedir negociações. As palavras de Ibn Malik transcritas por Ibn Hayyan são elucidativas:

¹⁹⁹ *Crónica Anónima de ‘Abd ar-Rahman III*, pp. 112

²⁰⁰ *Idem, Ibidem*.

²⁰¹ Ibn Hayyan, *Muqtabis V*, pp. 98.

“Se Ibn Marwan nos derrota hoje, nunca nos perdoará isto e não se conformará só em dominar-nos; entendamo-nos com ele sem arriscarmos um encontro”.²⁰²

‘Abd Allah ibn Marwan al-Jilliqi aceita as desculpas destes revoltosos após garantias de não voltarem a rebelar-se, e outorga-lhe o seu “*beneplácito e concorda em termos satisfatórios*”.²⁰³

Não foi somente esta a revolta que o neto do Galego enfrentaria. Após neutralizar a ameaça anterior um outro *sahib*, Ibn ‘Ufayr de Niebla, se rebelou e atacou as vizinhanças dos Banu Marwan. Então, ‘Abd Allah ibn Marwan empreende uma campanha contra ele com o seu *jund*, constituído por cavaleiros, infantes e arqueiros, e com o apoio do seu parente e apoiante Bakr ibn Salama, inicia uma campanha para o trazer à obediência²⁰⁴.

Após humilhar Ibn ‘Ufayr, Ibn Marwan enfrenta uma ameaça desta vez protagonizada pelo berbere *miknasa* al-Asnam, que ataca o interior do seu domínio em Badajoz enquanto ele e o seu *jund* estavam em campanha contra Ibn ‘Ufayr. Quando regressa de Niebla, ‘Abd Allah enfrenta os *miknasa* derrotando-os, causando pesadas baixas entre os seus inimigos. ‘Abd Allah ibn Marwan regressa a Badajoz com o seu *jund* “*como gloriosos vencedores, depois de ter-se renovado temor e respeito entre os seus inimigos*”.²⁰⁵ A campanha contra estes berberes *miknasa* foi dura, mas proveitosa em termos políticos e territoriais para a *dawla* dos Banu Marwan que assim se consolidam enquanto referência entre os *muwalladun* do *gharb*.

Contudo, esta questão com os *miknasa* não ficaria arrumada definitivamente. Ibn al-Faraj, chefe desta tribo berbere, reúne a sua cavalaria e parte para fustigar ‘Abd Allah ibn Marwan, atacando a sua região. Numa campanha intensa, este derrota Ibn al-Faraj após um combate final duro, fazendo-os retirar de forma humilhante, terminando assim desta forma a revolta destes berberes.²⁰⁶

Esta vitória iria consolidar definitivamente o papel de líder de ‘Abd Allah ibn Muhammad ibn ‘Abd ar-Rahman ibn Marwan ibn Yunus al-Jilliqi como *primus inter*

²⁰² Ibn Hayyan, *Op. Cit.* pp. 98.

²⁰³ Idem, *Ibidem*.

²⁰⁴ Idem, *Ibidem*.

²⁰⁵ Idem, *Ibidem*.

²⁰⁶ Idem, *Ibidem.*, pp. 100

pares entre os *muwalladun* do *gharb*. A acção militar que empreende contra os revoltosos, e da maneira com que lidou com alguns deles recorrendo à diplomacia, dão-lhe o prestígio militar e político que lhe permite controlar todo o *gharb*, tal como o fez o seu avô Ibn Marwan, líder da revolta *muwallad* do *gharb* e fundador da *dawla*. Tal como nos diz Ibn Hayyan:

“ (...) gloriosamente triunfador, depois de ter pisado os seus inimigos em todos os lugares e obrigá-los a retirarem-se humilhados, receando-o em toda a parte, reconhecendo-lhe a supremacia sobre os *muwalladun* que tivera o seu avô ‘Abd ar-Rahman ibn Marwan, e acudindo-o com lisonjas”²⁰⁷

‘Abd Allah governa Badajoz e controla o *gharb* até à sua morte em 921, sucedendo-lhe o filho ‘Abd ar-Rahman que governa até 929, ano em que é submetido por ‘Abd ar-Rahman III²⁰⁸. Apesar de muitos se terem revoltado, outros se mantiveram fiéis aos laços clientelares estreitados pelo fundador da *dawla*. A aliança entre Ibn Marwan e Sa’dun as-Surumbaqi que permitiu enfrentar com êxito os *junds* do emir Muhammad I, sobreviveria às suas mortes, como atesta o facto do filho de Sa’dun ter sido agraciado com o repovoamento da cidade de Évora, reconstruída após o saque e destruição provocado por Ordonho II.

A *dawla* dos Banu Marwan mantém-se na liderança das autonomias até ao último dos governantes marwanidas, submetido por ‘Abd ar-Rahman III e reduzido à obediência ao novo emir, resultado da sua campanha empreendida para trazer as regiões revoltosas à obediência.

Ibn Marwan: poder feudal ou autonomia islamizada?

Esta questão é de resposta complexa e controversa quando se aborda a *fitna* e as suas motivações. Fonte de muitas teorias, por vezes com grande carga ideológica, torna este assunto num alvo de acaloradas discussões. Muitos viram a acção dos *muwalladun* na *fitna* como fruto de uma identidade hispânica, partindo do exemplo de Ibn Hafsun como

²⁰⁷ Idem, *Ibidem*.

²⁰⁸ *Crónica Anónima de ‘Abd ar-Rahman III*, pp. 154

um protótipo de um novo Pelágio²⁰⁹. Outros defendem que as prevenções dos *ta'ir* eram resquícios da feudalização visigoda que ainda persistiam entre os autóctones, mesmo islamizados²¹⁰

Um estudo mais atento sobre o al-Andalus, dá-nos factos que nos direccionam para a grande complexidade da sociedade *andalusi*. Na sua análise, podemos *a priori* depararmo-nos com o que Guichard assinalou: as estruturas sociais Ocidental e Oriental²¹¹. É a partir de estudos de P. Guichard que Acien parte no estudo da complexidade da sociedade andalusi, estudo publicado na sua obra mais polémica²¹². Note-se que Acien, autor marxista, utiliza o termo “formação” em detrimento do termo “estruturas”, apesar de o conceito de “formação” social ser bastante mais complexo. A estas estruturas sociais, ou utilizando a terminologia marxista, formações sociais, na importante e polémica obra citada, acrescenta uma outra: a islâmica. Esta sua proposta gerou uma enorme polémica nos meios académicos, pois implicou a revisão de toda a história do emirado e o processo de formação do al-Andalus.

Apesar de Acien se ter centrado na figura de ‘Umar ibn Hafsun, podemos analisar a partir desta sua obra, se o que propõe também pode ser verificado no *gharb* e para outras personagens da *fitna*, como ‘Abd ar-Rahman ibn Marwan al-Jilliqi.

As revoltas que lavraram o al-Andalus no século IX, têm um paralelismo com o que se viveu de igual modo no oriente do *Dar al-Islam*, mais propriamente com as tensões que romperam com o domínio dos califas abássidas na Pérsia²¹³. Em ambos os casos, encontramos entre os nativos muçulmanos uma enorme vontade de serem cidadãos de pleno direito, que pretendem exercer o poder nas suas zonas.

Esses nativos, numa primeira fase da ocupação muçulmana, não aderiram imediatamente à religião dos novos senhores. Contudo, o contacto entre vencedores e vencidos, irá influenciar a conduta dos últimos levando muitos a seguirem o caminho do proselitismo. Na verdade, lentamente a sociedade anterior vai na verdade adaptando-se

²⁰⁹ Manuel Acien Almansa, *Op. Cit.*, pp. 22

²¹⁰ Idem, *Ibidem*.

²¹¹ Idem, *Ibidem*

²¹² Idem, *Ibidem*.

²¹³ Hugh Kennedy, *Os Muçulmanos na Península Ibérica*, pp. 89.

à cultura dos árabes vencedores²¹⁴, transformando-se radicalmente. Por um lado as conversões, por outra os moçárabes, vão ser eles os grandes impulsionadores da identidade *andalusi*, quer sejam muçulmanos, quer sejam cristãos arabizados.

No período dos *waliyun*, encontramos muita instabilidade que na maioria dos casos, não tem origens políticas, mas sim étnico-tribais, apesar de estes acontecimentos não terem sido uma excepção no seio do *Dar al-Islam*. Nesse contexto, o al-Andalus não foge a essa regra de instabilidade que no início da presença muçulmana, não envolveu os autóctones.

Estas lutas têm origem em três problemas; a distância da capital do *Dar al-Islam*, Damasco, a discórdia entre árabes, e a luta entre árabes e berberes. Estes problemas irão transitar para o século IX com as consequências já faladas anteriormente, e que vão acrescentar um outro grupo social, os *muwalladun*.

O processo de islamização do al-Andalus em geral, e do *gharb* em particular, é um processo lento e sistemático. Apesar de em tempos alguma historiografia ter advogado que o início do processo de islamização da Península, se dá imediatamente após o estabelecimento dos muçulmanos no território, os dados disponíveis dão-nos pistas para uma outra direcção. Os árabes que chegaram ao *al-Mughrib* primeiro, e ao al-Andalus depois, ainda não são portadores de uma cultura deslumbrante tal, que levasse os autóctones a aderirem convictamente. Como já falamos anteriormente, as conversões iniciais, têm lugar mais por questões materiais, do que por questões espirituais e culturais. Neste enquadramento, os berberes que vieram com os árabes, não eram ainda à época suficientemente islamizados e arabizados.

O grande impulso para a islamização do al-Andalus, dá-se com a vinda do oriente de ‘Abd ar-Rahman (I) ibn Muawiya, o sobrevivente dos Banu Umayya à revolução abássida. Ao fundar o emirado, o al-Andalus deixa de ser uma longínqua província do grande Império Islâmico para ser um Estado independente. Os seus destinos já não são mais regidos por um *wali*, mas sim por um soberano²¹⁵.

²¹⁴ A ideia de “cultura árabe” aqui expressa, deve ser entendida não como a cultura dos árabes, mas sim pela cultura islâmica, conceito esse mais amplo embora fossem os árabes os fundadores desta novel sociedade emergida no *Hijaz* na primeira metade do século VII.

²¹⁵ Pedro Chameta, *Invasion e Islamización: la Sumision de Hispânia y la Formacion de al-Andalus*, pp. 360.

O estabelecimento do emirado *andalusi*, tem como alicerces o modelo sírio dos omíadas e que se irá tornar no modelo seguido pela *dawla* dos Banu Umayya, atingindo o seu ponto máximo com ‘Abd ar-Rahman III.

As características autóctones que a islamização da Península Ibérica encontra, são o carácter elitista da estrutura visigótica e a cristianização superficial das estruturas ibéricas pré-islâmicas que vão abrir caminho para a entrada e absorção da nova cultura. Com a sua determinação, a jovem religião ir-se-á impor às estruturas existentes²¹⁶.

À questão da islamização, há que acrescentar o termo “arabização”, que tal como para o termo “islamização”, também é usado para as vertentes política, cultural, socioeconómica ou civilizacional²¹⁷. É hoje indiscutível que o emirado de Córdova a partir do primeiro emir omíada ‘Abd ar-Rahman I, foi intensificando a arabização e a “sirianização”²¹⁸ do al-Andalus. Um dos acontecimentos importantes para esse processo é a vinda dos *mawali* omíadas com ‘Abd ar-Rahman I, e que figurarão na estrutura sociopolítica e económica como estruturas-base da administração civil e militar do emirado durante todo o período emiral e que transitou para o califado.

Mas no caso do al-Andalus, temos que ter em conta a questão da realidade anterior à chegada dos *junds* árabe-berberes, personificada na existência de outros grupos religiosos, neste caso os cristãos e judeus, que ajudam a explicar o processo lento das conversões ao Islão. Este factor, bem como o enfrentamento com os reinos cristãos a norte irão condicionar o “processo de formação da sociedade islâmica *andalusi*, embora não sejam os únicos que temos de ter em conta”²¹⁹.

Durante o reinado de al-Hakam I, é já uma população islamizada que se indigna com os vícios e excessos mundanos do emir contrários à conduta de um muçulmano, e cuja indignação levou à revolta que ficaria conhecida como a “Jornada do arrabalde” de Córdova.

No reinado de ‘Abd ar-Rahman II, a islamização ganha um novo alento pelo facto da própria personalidade do emir assim o incentivar. Este príncipe omíada estabelece no al-Andalus a pompa oriental, bem como a administração, organização e moda. Seria também o dinamizador da cultura, incentivando a introdução das ciências, artes, letras,

²¹⁶ Adel Sidarus, *A Islamização religiosa do Extremo Gharb al-Andalus (séculos VII-X)*, pp. 113

²¹⁷ Idem, *Ibidem*, pp. 114

²¹⁸ Pedro Chalmeta, *Op. Cit.*, pp. 390

²¹⁹ Idem, *Ibidem*.

musica, e a cozinha, tal como se entendia no mundo abássida, o que iria dar um cunho oriental ao emirado²²⁰.

A construção de mesquitas *al-Jama'* em todo o al-Andalus, é seguramente uma das medidas mais importantes rumo à islamização, porque para além de ser uma marca de afirmação política, é um sinal do já considerável número de muçulmanos em todo o al-Andalus. Seguindo o impulso rumo à islamização iniciado por 'Abd ar-Rahman II, o seu antecessor al-Hakam I também incentivou a construção de mesquitas *al-Jama'* como por exemplo, a que mandou edificar em Santarém na primeira década do século IX²²¹.

Foi precisamente dentro deste espírito que Ibn Marwan quando funda Badajoz constrói uma mesquita na nova cidade. No fundo, toda esta cidade foi fundada dentro dos moldes de uma cidade islâmica como todos os elementos emblemáticos integrados na sua estrutura. De facto, estamos perante um acto de afirmação de poder que já vem desde o mundo Antigo, que é adaptado com veemência pelos califas abássidas, e que abona a legitimidade política e o prestígio do governante²²².

Na realidade, a Ibn Marwan enquanto dissidente, não o motiva nada que esteja fora do Islão, bem pelo contrário. Os *muwalladun* revoltosos reivindicam uma igualdade entre muçulmanos que a elite árabe dominante lhes nega, relegando-os para uma inaceitável subalternidade. Estes também querem participar nas questões políticas e religiosas no al-Andalus, e na distribuição de riquezas, o que atribui à *fitna* uma questão islâmica e não como alguma historiografia que atribui estes acontecimentos uma expressão de um espírito de “nação hispânica”, o que não corresponde à realidade.

Tal como verificamos com Ibn Marwan, temos as mesmas motivações islamizantes por parte de outro *ta'ir*, o *sahib* de Ocsonoba Bakr ibn Yahya ibn Bakr, que se impõe nesta região seguindo também o paradigma islâmico, tanto na cidade de Ocsonoba, como na refundação de Silves. A revitalização desta urbe, é levada a cabo de acordo com o paradigma de Sevilha dos Banu Hajjaj os “*senhores rebeldes de pura estirpe árabe e muçulmana*”²²³.

No centro e sul do *gharb*, encontramos muitos traços islamizantes no território, o que não se verifica em grande quantidade na região norte. De facto, não há no século IX

²²⁰ Sanchez-Albornoz, *Op. Cit.* pp. 202

²²¹ Adel Sidarus, *Op. Cit.*, pp. 125

²²² Ideia transmitida por Susana Gomez Martinez no âmbito da orientação desta tese.

²²³ Adel Sidarus, *Op. Cit.*, pp. 125

grandes dados sobre uma islamização desse território, mantendo-se em parte algumas estruturas antigas embora algumas fontes nos revelem indícios de moçarabismo²²⁴.

Tendo em conta estas questões, podemos tentar responder à questão central deste capítulo, ou seja, se de facto a estrutura das *dwal* autonomistas são poderes feudais ou autonomias islâmicas.

Na realidade, o que encontramos nas suas motivações, a que já nos referimos anteriormente, são motivações dentro da sociedade islâmica, talvez exceptuando o caso de Ibn Hafsun. Mesmo este, na nossa interpretação dos acontecimentos e, tendo em conta as fontes consultadas, também se moveu dentro deste espírito. O seu proselitismo deveu-se mais a oportunismo político em busca de apoios consistentes ao seu movimento, após os aglábidas de Qairawan lhe terem negado o seu apoio contra os omíadas. A sua conversão mais se deveu a um golpe para angariar apoios do norte cristão, que por sua vez, também era apoiado pela forte comunidade moçárabe na sua região de actuação.²²⁵

A comparação com as duas formações, a feudal e a islâmica, não deixa de ser pertinente porque os *ashab* que se envolveram na *fitna*, podem ser comparados com os senhores feudais que sempre que tivessem oportunidade, ponham em causa os laços de vassalagem para com o seu suserano. No caso dos movimentos autonómicos, somente pretendiam ser envolvidos na vida política do emirado, e nunca substituir o soberano de Córdova na globalidade da política *andalusi*. Nisso está explícito na motivação de Ibn Marwan transmitida a Muhammad I, em que este recusa qualquer obediência para com o emir, mas mantém a evocação do seu nome na oração de sexta-feira, um sinal claro de islamização e um gesto político de significativo valor.

De uma forma superficial, as motivações destes líderes autonómicos podem ser confundidas como actos de puro feudalismo, por aparentemente haver algumas semelhanças. De facto, existem alguns traços que nos podem levar a conclusões pouco rigorosas, por partirem de uma base preconcebida, como o fez alguma historiografia no passado.

²²⁴ O *Livro Preto da Sé de Coimbra*, contém documentos reveladores destes indícios, tal como analisamos no trabalho de seminário de Culturas de Fronteira no mestrado em História do Mediterrâneo Islâmico e Medieval.

²²⁵ Esta controversa questão é analisada no capítulo 3.2.

De acordo com Acién, é Pedro Chalmeta o primeiro académico que inicia a contestação à “visão tradicionalista”²²⁶, em que analisa este assunto combinando o debate sobre a existência de feudalismo com a análise das concessões territoriais, como por exemplo, as que foram dadas no *gharb*. Chalmeta conclui, citado por Acién, que a sociedade islâmica *andalusi*, é distinta da sociedade feudal²²⁷, porque a formação social islâmica se caracteriza pela hegemonia do privado e o mundo urbano²²⁸, espelhado numa primeira fase por membros da elite governante cordovesa.

Mas as premissas de que partimos, não são suficientemente fortes para aferir o grau de islamização do território andalusi, pelo facto das fontes não fornecerem referencias a indivíduos ou famílias de ulemas ou outras magistraturas islâmicas antes do século X. Ao mesmo tempo, os dados disponíveis não nos permitirem, uma clara posição, podemos ter uma ideia sobre o grau de islamização, partindo de dados sobre a aculturação das populações autóctones.

Tanto as fontes arqueológicas, como as escritas revelam-nos uma difusão do Islão, com as referências físicas e escritas sobre a construção de mesquitas anteriores ao século X. Seguramente que a edificação das referidas mesquitas por todo o al-Andalus, especialmente na região centro e sul, ajudaram à difusão desta religião, mas também nos dão uma imagem de um território com um contingente considerável de crentes, quer autóctones, quer árabes e berberes.

No processo de islamização do al-Andalus, a questão tribal e étnica é de incontornável importância. Na *fitna*, não só os muwalladun se revoltaram, como também algumas linhagens árabes e berberes como o caso do Banu Hajjaj de Sevilha. Curioso é o facto de muitas das linhagens árabes que seguiram o caminho da revolta, também combaterem os outros movimentos *muwalladun*, num sinal claro de não só contestação ao poder central omíada, como a ambição de uma posição hegemónica na sociedade islâmica.

Na realidade, o que começa a surgir no seio da sociedade islâmica *andalusi*, é uma mudança de paradigma social, um claro movimento de modernização social e civilizacional, que em parte, os acontecimentos que levaram á *fitna* explicam. A tradição oriental de sociedade de matriz sírio-arabe que caracterizou o período omíada,

²²⁶ Manuel Acién Almansa, Poblamiento y Fortificación en el sur de al-Andalus – La formación de un País de husun, *III Congreso de arqueologia Medieval Española*, pp. 141.

²²⁷ Idem, *Ibidem*.

²²⁸ Idem, *Ibidem*.

e que fazia do emir um chefe tribal, vai dando lugar a um outro paradigma social mais “aberto a apoios sociais mais amplos”²²⁹, ou seja, o espírito de clã vai perdendo força na estratificação social, as linhagens árabes e *muwalladun* vão se aparentando e até mesmo o séquito do emir já começa a perder a exclusividade da elite árabe, como já nos referimos ao longo desta tese.

Como em qualquer sociedade em processo de transformação, existem sempre sectores que resistem a essas transformações por as ver como uma ameaça ao seu *status quo*. Foi precisamente o que aconteceu no al-Andalus no século IX, com as constantes revoltas que levariam à *fitna*, não só pelos *muwalladun* como por alguns árabes e berberes. Estes desejavam participar nos destinos do Estado, combatendo a elitização do poder próximo do emir, que blindava todo o tipo de penetração fora dos círculos dos *baladiyun*.

Comparando o estatuto autonómico de Ibn Marwan e a sua *dawla* com as bases dos poderes feudais dos reinos cristãos, verificamos que dentro da sociedade islâmica, e no caso particular deste *sahib*, estamos na presença de um Estado autonómico, e ainda por cima, caucionado pelo emir ‘Abd Allah, como também verificamos em outros movimentos, mas de menor amplitude. Poderemos estar na presença de uma tradição islâmica, como se verificou em igual período em outras zonas do *Dar al-Islam*, mas a razão principal, foi a preocupação do emir em deter prioritariamente a revolta de Ibn Hafsun, esta bem mais perigosa.

Na verdade, todos os movimentos autonómicos têm uma motivação, que é a sua recusa dos seus protagonistas em serem classificados na estratigrafia social como subalternos. Esta será talvez a marca mais importante da islamização da sociedade, de uma população muçulmana autóctone já ciente dos seus direitos e deveres enquanto crentes, ao contrário dos grandes magnates visigodos recém-convertidos, relegados para uma posição subalterna e submissa.

Ibn Marwan não renega a sua condição de muçulmano, como se revela na fundação de Badajoz, cidade essa erigida sob as premissas tipicamente islâmicas²³⁰. A afirmação de Ibn Idhari de que este “*se separou da comunidade dos crentes e protegeu e frequentou os cristãos em detrimento dos muçulmanos*”²³¹ deve ser vista como uma

²²⁹ Daniel Cuñat, *Los Omeyas*, pp. 50

²³⁰ A construção da mesquita e banhos públicos, são os traços típicos da urbe islâmica.

²³¹ Ibn Idhari, *al-Bayan al-Mughrib*, publicado por Sanchez-Albornoz, Op. Cit. pp. 287-288.

visão ideológica e não como uma tomada de posição anti-islâmica. Não temos dados que abonem um anti-islamismo, bem pelo contrário. Esta frase de Ibn Idhari, pode ser interpretada como um ressentimento pela sua estadia temporária no reino de Afonso III, questão que tem que ser vista como um acto político e não religioso.

É hoje em dia já muito aceite no mundo académico o alto grau de islamização em todo o al-Andalus, embora existissem focos de descontinuidade dessa mesma islamização nesse mesmo território. A islamização também é ajudada pelo facto de, a partir do século VIII, a situação socioeconómica ter sofrido uma evolução positiva, o que dá ainda mais força para a existência de potentados muçulmanos²³². Esses potentados de forte raiz islâmica, vão modificar a sociedade *andalusi* durante o século IX, como resultado da consolidação da “mentalidade *andalusi* nos domínios cultural e político depois da primeira fase, e da conversão das famílias aristocráticas”²³³ visigóticas. Este paradigma, em comparação com a sociedade cristã feudal, demonstra a presença de dois conceitos civilizacionais radicalmente diferentes e que se confrontam entre si. O mundo cristão baseado na propriedade rural e rentismo senhorial, e o mundo islâmico, urbano e comercial, com uma estrutura de Estado organizado com as magistraturas jurídicas e religiosas nas figuras dos *qadiha*, *fuqah* e *'aliym*.

Em conclusão, temos assim a islamização do território do *gharb* que já no século IX, apresenta uma implementação bem cimentada, exceptuando a parte ocidental da Marca Média, que embora pouco islamizada, tem uma forte implementação da arabização, que é uma consequência da influência islâmica. O estabelecimento de *dwal* no território ocidental *andalusi*, á semelhança das outras regiões do emirado, reflecte a islamização da região e não a “identidade hispânica” que muitos defendiam. A excepção vai para Ibn Hafsun, que de *muwallad* muda de campo religioso, o que no nosso entender, se deve mais a oportunismo que de convicção religiosa. A recusa dos aglabidas em celebrarem uma aliança com este, no nosso entender, determina a mudança de campo, ajudado também pelo incentivo da forte comunidade moçárabe que o apoia. O crescimento económico também vai ser determinante neste processo, como se atesta com a reconstrução de cidades e o crescimento populacional.

²³² Christophe Picard, *Le Portugal Musulman*, pp. 47

²³³ Idem, *Ibidem*.

Capítulo 3

3. O fim da *dawla* de Ibn Marwan e a vitória do Poder Central

Concluindo, neste capítulo vamos abordar a ascensão de ‘Abd ar-Rahman III ao trono do emirado, em aparente clima de desagregação herdado do anterior emir e seu avô ‘Abd Allah. O novo emir, bem preparado para as questões da governação, vai encetar uma política de combate às autonomias *andalusi* de forma sistemática, até as reduzir totalmente à obediência.

Por isso, é incontornável que analisemos nesta tese a acção deste emir, porque põem cobro aos poderes autonómicos tanto pela acção militar como pela negociação. Para além da sua política de submissão das *dawal*, é incontornável que abordemos o reinado de ‘Abd ar-Rahman III como agente da consolidação da islamização em todo o emirado andalusi, e que em parte, responde à pergunta-base desta tese.

3.1 A ascensão de ‘Abd ar-Rahman III

A ascensão do neto de ‘Abd Allah marca o início do período áureo dos omíadas na Península Ibérica em todos os aspectos. ‘Abd ar-Rahman ibn Muhammad ibn ‘Abd Allah, sucedeu no trono do Emirado ao seu avô no primeiro dia do mês *Rabi I* do ano 300AH (15 de Outubro de 912)²³⁴, quando tinha apenas 21 anos (nascera em 7 de Janeiro de 891)²³⁵. Esta entronização não era consequência de uma escolha óbvia, mas a morte do seu pai Muhammad, executado a mando do emir e pai ‘Abd Allah quase imediatamente ao seu nascimento, ditará o seu futuro para a governação do emirado. Entre muitas falhas e decisões erradas e polémicas do velho emir, a escolha do seu neto foi uma decisão acertada. Cedo ‘Abd Allah o preparou para a governação como nos atesta a *Crónica Anónima de ‘Abd ar-Rahman III*:

²³⁴ *Crónica Anónima de ‘Abd ar-Rahman III*, pp. 90

²³⁵ Hugh Kennedy, *Os Muçulmanos na Península Ibérica*, pp. 103

“O seu avô, o imam ‘Abd Allah o preferiu a todos os seus filhos, e o preparou para seu sucessor. Às vezes, em algumas festas, o fazia sentar-se no trono no seu lugar, para receber as felicitações do jund”²³⁶.

Quando assume a liderança dos destinos do emirado, ‘Abd ar-Rahman, o terceiro emir omíada com este *ism*, vê-se numa posição nada fácil e encorajadora. As consequências da *fitna*, já se faziam sentir de uma forma muito grave, após o período de decadência da autoridade central que caracterizou o reinado do seu avô. A tarefa que tinha pela frente, não era fácil para um jovem de vinte e um anos por muito bem preparado que tivesse para a administração dos destinos do emirado, muito fragmentado política e administrativamente.

Uma grande vantagem, foi o apoio que recebeu imediatamente dos altos funcionários do Estado omíada, que tinham depositado nele todas as esperanças. Este apoio também iria dissuadir os seus tios de alguma tentativa de golpe palaciano com vista á tomada do poder.

Assim se senta no trono para receber o juramento de fidelidade dos súbditos na já referida data da entronização. Como sinal do reconhecimento da sua legitimidade, são os seus tios os primeiros a prestar-lhe homenagem e juramento, seguido dos irmãos do seu avô, simbolizando o reconhecimento e submissão da sua família, os Banu Umayyah, à sua autoridade. Seguiu-se depois o juramento das outras “*personalidades mais importantes entre os moradores de Córdoba*”²³⁷.

Um dos primeiros actos políticos do novo emir, foi conseguir as fidelidades dos governantes das *kuwar*. Enviou assim an-Nasir li-Din Allah²³⁸ homens da sua confiança para as várias regiões do emirado, afim de recolher entre os *awliya* as actas de juramento de fidelidade desde a Marca Superior até ao *gharb*.

Este seu primeiro acto de governação, fazia parte da sua estratégia de pacificar e trazer para a obediência as várias regiões sublevadas desde o tempo do seu bisavô Muhammad I. Assim, recorreu a uma política de paciência e prudência para minar e destruir o poder das autonomias, consistindo no bloqueio de cidades e impondo cercos de uma forma hábil e sistemática. Esta sua determinação, significava que fortaleza

²³⁶ *Crónica Anónima de ‘Abd ar-Rahman III*, pp. 91

²³⁷ *Idem, Ibidem*, pp.92

²³⁸ الناصر لدين الله; O Vitorioso da religião de Deus. *Lakab* de ‘Abd ar-Rahman III.

alguma, fosse *qa'la*, *hisn*, etc, lhe conseguia resistir por muito tempo²³⁹. A sua campanha metódica para a submissão dos rebeldes enlave por enlave, teve início a sul de Córdova, para anular a ameaça de Ibn Hafsun em Bobastro, e a dos Banu Hajjaj em Sevilha, estendendo-se às outras regiões do al-Andalus.

Outra característica importante do novo emir, era o recurso á evocação da *jihad* em que chefiou ainda grandes expedições entre 917 e 939, a última das quais resultou numa derrota desastrosa em al-Khandau (Alhandega) contra os reinos cristãos. A questão da *jihad* por parte de ‘Abd ar-Rahman III para além de dissuadir os reis cristãos de ataques contra o território muçulmano, tinha como objectivo político em se afirmar como o governante legítimo de todos os muçulmanos e assim colher o apoio sólido da população *andalusi*, um sinal claro de um já considerável índice de islamização, tanto do território, como da sociedade.

Foi neste espírito religioso, mas de contornos puramente políticos que ‘Abd ar-Rahman III adopta o título califal de Amir al-Muminin²⁴⁰, tal como nos relata Ibn Hayyan:

*“Neste ano (929), evocou an-Nasir a sua categoria de califa, e ao adoptar o titulo de Príncipe dos Crentes, exigindo aos seus súbditos este tratamento sempre que o evocassem, e o mencionassem na sua correspondência, (...) posto que era descendente de califas, estirpe recta e virtuosa de imams pios, zelosos da verdade e seguidores do caminho recto (...). A primeira evocação como tal, foi na mesquita al-jama de Córdova, pela boca do faqi e qa’di Ahmad ibn Baqi ibn Makhlad ibn Yazid, no sermão de sexta-feira, primeiro de al-hijja deste ano (...)”*²⁴¹

Não sabemos há quanto tempo pretendia desferir este golpe político, que tem repercussões, não só no al-Andalus, como também no Dar al-Islam. A evocação do título califal, para além de afirmar o seu poder centralizador e absoluto na Península, pode ser visto como o rompimento definitivo com o califado abássida de Bagdad e a afirmação como um sultão independente, sem ligações políticas e religiosas ao Oriente.

²³⁹ Hugh Kennedy, *Os Muçulmanos na Península Ibérica*, pp. 104

²⁴⁰ أمير المؤمنين - Príncipe dos Crentes; Guia Espiritual dos Crentes. Titulo califal adoptado pelos califas omíadas.

²⁴¹ *Muqtabis V*, pp. 184

Também é revelador da força política que nesta data já detém, ao ponto de fazer o que ‘Abd ar-Rahman I evitou enquanto herdeiro da legitimidade califal usurpada pelos abássidas.

O emir ‘Abd ar-Rahman III, como já referimos empreende uma campanha sistemática de pacificação do al-Andalus e impõe a sua autoridade em todo o território. Mas também não descarta a questão da instabilidade fronteiriça com os reinos cristãos. Quando empreende campanhas no vale do Ebro, tem dois objectivos que é sacudir a pressão militar dos cristãos e submeter os *ashab* principalmente os Banu Qasi. Mas é primeiramente a sul que ‘Abd ar-Rahman III vai inicialmente concentrar forças na submissão dos Banu Hafsun. Um sinal revelador do grau de islamização, foi o facto de que muitos muçulmanos dessas regiões preferirem a autoridade do emir á de Ibn Hafsun, recentemente convertido ao cristianismo.

Esta conversão foi sempre polémica no seio do al-Andalus até à submissão total dos Banu Hafsun, submissão essa personalizada com a queda de Bobastro em 928. Com a sua conversão não era sustentada em provas substanciais, an-Nasir tem uma atitude curiosa, e que tem como objectivo transmitir aos *andalusiyn* uma mensagem clara. O emir, com a finalidade de desvendar o mistério da conversão ou não, quando da conquista de Bobastro, ordena que se localize a sepultura do velho rebelde e quando localizada, ordena que seja exumado o cadáver. Vejamos o que nos diz Ibn Hayyan:

“Allah revelou o segredo do hereje ‘Umar ibn Hafsun, possuidor deste castelo no seu extravio, e manifestou a sua vacilação depois de aparentar ser muçulmano, e no seu fixamento ao cristianismo e confusão com o passar do tempo, levado a exumar os seus restos do seu enterramento recente, de onde o seu maldito cadáver foi descoberto, enterrado indubitavelmente à maneira cristã”²⁴².

O emir ordenaria que o cadáver de Ibn Hafsun fosse trasladado para Córdova, onde seria içado e pregado numa estrutura de madeira para que fosse visto pelos habitantes da cidade, num gesto dissuasor para quem interessasse desafiar a sua autoridade, como nos diz Ibn Hayyan:

²⁴² *Muqtabis V*, pp. 166

“ (...) içando o corpo do maldito ‘Umar num madeiro alto entre os seus filhos crucificados anteriormente, Hakam e Sulayman, que o rodearam, embora o seu madeiro fosse o mais alto, para admoestação dos espectadores e satisfação dos muçulmanos”²⁴³.

Depois de neutralizar os movimentos insurreccionais de Ibn Hafsun e dos Banu Qasi, ‘Abd ar-Rahman III inicia a campanha de pacificação do *gharb*. A pacificação desta região em data mais tardia, justifica-se pelo desinteresse do emir por esta região²⁴⁴, um traço comum em todos os seus antecessores.

Este reinado, marca o período de ouro do al-Andalus, em que pacifica o emirado, ou pela força das armas, ou pela negociação. Com o aumento do seu prestígio no mundo mediterrânico, empreende campanhas diplomáticas com os poderes do Mediterrâneo. Como exemplo temos a troca de embaixadores entre o emir e o imperador do Sacro Império, Otão I. O império bizantino foi outra das suas preocupações em termos “geopolíticos”.

O emir viveu e governou como um verdadeiro califa, rodeado de uma grande riqueza e grandiosidade, também sustentado na pujança económica que irá caracterizar o seu reinado. Neste espírito, constrói uma cidade palatina para si, a opulenta madinat az-Zahara, marcando um momento único na cultura *andalusi*. Morreu em 15 de Outubro de 961, deixando um reinado em que manteve uma autoridade absoluta, sem aparentemente ter tido qualquer foco de dissidência.

3.2 O fim das dinastias autonómicas

A submissão das *dwal*: Bobastro e Saragoça

Com a subida ao trono de ‘Abd ar-Rahman III, o poder central de Córdoba empreende campanhas sistemáticas com vista a pacificar o al-Andalus e trazer à obediência as *dwal* que haviam imposto a sua autonomia. De facto, as campanhas contra as regiões rebeldes tiveram início logo após a sua subida ao trono (912). O seu objectivo primário foi a região a sul de Córdoba controlada por Ibn Hafsun, cuja razão já

²⁴³ Idem, *Ibidem*,

²⁴⁴ Christophe Picard, *Le Portugal Musulman*, pp. 54

evocamos ao longo desta dissertação, ou seja, a proximidade da sede do poder, e por isso, uma ameaça directa ao poder central mais considerável que as restantes.

Mas antes de submeter Ibn Hafsun e a sua *dawla*, o emir recebe boas notícias de outra região sublevada. A morte de Ibn Hajjaj pouco antes da sua entronização, fragmentou o poder autonómico de Sevilha, graças á disputa pela sucessão do velho governante de Sevilha entre o seu filho Muhammad e o seu sobrinho Ahmad ibn Maslama²⁴⁵. A disputa do poder no seio dos Banu Hajjaj enfraqueceria a coesão e força política desta dinastia autonómica, permitindo que a cidade fosse submetida à sua autoridade quando o seu *hajib* Badr ibn Ahmad entra na cidade em Dezembro de 913. A urbe ficaria assim definitivamente sob o domínio omíada.

Em Maio de 914, o emir parte de novo em campanha para Málaga e depois para oeste ao longo da costa com o objectivo de cortar os contactos de Ibn Hafsun com o Norte de África. Antes deste ano, Ibn Hafsun sofre um rude golpe quando o seu neto ‘Umar ibn Ayyub ibn Hafsun é feito prisioneiro e encarcerado em Córdova²⁴⁶.

Foi durante esta campanha sistemática de an-Nasir no sul, que em Fevereiro de 918 morre com 72 anos de idade Ibn Hafsun, vítima de doença²⁴⁷. Mas a sua morte não foi o fim do seu movimento, muito pelo contrário. Sucede-lhe o filho Já’far á frente dos destinos da sua *dawla*, que tinha sido anteriormente designado sucessor²⁴⁸.

Quanto à polémica questão da conversão de Ibn Hafsun, encontramos uma contradição. Este *sahib* ao celebrar um tratado de paz com o emir, a sua região estaria assim tacitamente sob controlo do Estado cordovês. De facto, Ibn Hafsun perante a pressão do emir, e já sem força para fazer face ao cada vez mais poderoso ímpeto militar de ‘Abd ar-Rahman III, transmite a vontade de paz, como nos revela Ibn Hayyan:

“ (...) Badr expos a an-Nasir a inclinação pacífica de ‘Umar e o seu desejo de entrar na comunidade de tal maneira que aplanou as dificuldades e o tornou possível, pois an-Nasir respondeu afirmativamente a ‘Umar e escreveu-lhe sobre a paz que pedia ”.²⁴⁹

²⁴⁵ Hugh Kennedy, *Os Muçulmanos na Península Ibérica*, pp. 109

²⁴⁶ *Crónica Anónima de ‘Abd ar-Rahman III*, pp. 108

²⁴⁷ Ibn Hayyan, *Muqtabis V*, pp. 113. Ver também *Crónica Anónima de ‘Abd ar-Rahman III*, pp. 119

²⁴⁸ Ibn Hayyan, *Op. Cit.*

²⁴⁹ *Op. Cit.* pp. 95

Se já era cristão, porque é que o emir, um convicto da *jihad*, aceitou o *amam* de Ibn Hafsun? E porque, tal como nos diz a fonte, expõe o seu “desejo de entrar na comunidade”? De facto, não nos parece que a sua conversão ao cristianismo tenha sido efectivada, pelo menos como nos descrevem os cronistas mais tardios. Apesar de Ibn Hayyan o acusar de apostasia, segundo as suas informações, a paz parece ter sido celebrado dentro do contexto dos ritos do Islão.

Na realidade, e até á sua morte, ‘Umar ibn Hafsun cumpriu escrupulosamente o que assinou com ‘Abd ar-Rahman III, pois ficaria assim estabelecida a paz e cessou a guerra, sendo o seu proceder correcto até á sua morte²⁵⁰.

A acção do seu filho Sulayman na *kura* de Jaén contra o seu governador que obedecia a an-Nasir, fez com que o sultão achasse que poderia ser mais um acto de Ibn Hafsun, o que o leva a reagir contra o senhor de Bobastro. Segundo Ibn Hayyan, Ibn Hafsun demonstrou estar inocente, e condenou inequivocamente a acção do filho, reagindo para neutralizar esta acção rebelde²⁵¹. Apesar de Ibn Hafsun o encarcerar alguns meses, após a morte do velho sahib, aquele pediu o *amam* ‘Abd ar-Rahman III. Este foi concedido e assim, integrado nas fileiras dos seus *junds*. Fica neutralizado um dos Banu Hafsun.

Voltando à questão da conversão, parece-nos que pode não ter sido convincente, ou até mesmo inexistente, visto que após a sua morte, o seu filho e sucessor Já’far ibn ‘Umar ibn Hafsun ver-se na necessidade de manifestar a todos os cristãos dos seus domínios, que eram de facto a espinha dorsal do seu movimento, que ele próprio professava o cristianismo como eles, vendo-se também na necessidade de demonstrar que o seu pai era também um seguidor da religião cristã, facto este que nos lança algumas interrogações.

Se Ibn Hafsun se tenha convertido de forma convicta, porque necessidade teve em se explicar aos seus apoiantes cristãos? O episódio da inumação do sahib de Bobastro, com todo o secretismo e à maneira cristã²⁵², ainda mais adensa o mistério.

Morto Ibn Hafsun, termina o período de paz que este firmara com o emir. ‘Abd ar-Rahman III continua com a sua campanha de submissão dos rebeldes Banu Hafsun,

²⁵⁰ *Op. Cit.* pp. 97

²⁵¹ *Op. Cit.* pp. 107

²⁵² *Op. Cit.* pp. 113-114

submetendo um dos filhos do velho rebelde de Ronda, ‘Abd ar-Rahman ibn ‘Umar ibn Hafsun, concedendo-lhe depois o *aman*. Com a morte de Já’far ibn ‘Umar ibn Hafsun, sucede-lhe á frente do movimento o seu irmão Sulayman que foge de Córdoba onde estava integrado na “entourage” de ‘Abd ar-Rahman III. Já’far seria assassinado por cristãos seguidores do seu pai, porque o acusavam de professar ocultamente o Islamismo, o que torna a questão da conversão ainda mais polémica.²⁵³ Ficam as perguntas: Ibn Hafsun cometeu um crime de apostasia perante o Islão, por pura convicção ou oportunismo político? Ou não terá mesmo acontecido esta conversão?

Com a morte de Sulayman, sucede-lhe o irmão Hafs, que vai enfrentar uma campanha do emir em Fevereiro de 928, com vista á submissão total da região. Hafs e toda a *dawla* dos Banu Hafsun, irão solicitar o *amam* ao emir, que os perdoa, fazendo-lhes várias concessões, e oferecendo-lhes altas posições nas suas fileiras, terminando assim o movimento autonomista de Bobastro. Como nos diz Ibn Hayyan, ‘Abd ar-Rahman III na senda do que vem fazendo, “Assim fez desaparecer Allah o reino da perdição dos Banu Hafsun, cortando com a sua derrota a sedição e fazendo grande mercê aos muçulmanos”²⁵⁴.

Como acto simbólico, para além do episódio da exumação do cadáver de ‘Umar, ‘Abd ar-Rahman III ordenou que na mesquita abandonada de Bobastro, se fizesse uma pregação em nome do emir, sendo extensível a todas as outras mesquitas abandonadas da região, e que se destruísse as igrejas e “santuários do politeísmo”²⁵⁵.

Enquanto que o emir se empenhava em eliminar a afronta ao seu poder por parte dos mais perigosos Banu Hafsun, ‘Abd ar-Rahman III não descurou a submissão de outros rebeldes como por exemplo as *kuwar* de Tudmir e Valência. Mas outra região merecia outra atenção especial do emir: a região da Marca Superior, sob a administração da *dawla* dos Banu Qasi.

A decadência dos Banu Qasi começa em 907, que se explica por duas causas: o prolongamento dos conflitos na região e a acção do emir an-Nasir para, a partir da 912, restaurar a sua autoridade na região²⁵⁶. De facto, os Banu Qasi se vêm confrontados tanto por lutas internas e dissidências no seio da sua *dawla*, como pela pressão dos

²⁵³ Este acontecimento ainda levanta mais a duvida sobre a questão da conversão.

²⁵⁴ *Op. Cit.* pp. 164

²⁵⁵ *Op. Cit.* pp. 167

²⁵⁶ Jesus Lorenzo Jimenez, *La dawla de los banu Qasi*, pp. 323

reinos cristãos nas suas proximidades, que os vão enfraquecer enquanto entidade homogénea. Vejamos o que nos diz Ibn Hayyan sobre esta instabilidade:

“ (...) o inimigo efectuou vários ataques contra os Banu Qasi, soberanos da Marca Superior, e cai prisioneiro ‘Abd Allah ibn Muhammad ibn Lubb ibn Qasi, sahib de Tudela, passando a ocupar o seu lugar o seu irmão Mutarrif ibn Muhammad, como ele herói esforçado e valente, muito danoso para com o inimigo. Morreu ‘Abd Allah ibn Muhammad ibn Lubb, e o seu filho Muhammad ibn ‘Abd Allah ibn Muhammad se lançou contra o seu tio, matando-o, a causa no qual tiveram lugar entre os Banu Qasi revoltas, guerras e dissidências que minaram o seu poder, perturbando a marca com as suas querelas”²⁵⁷.

De facto, a partir de 907 as lutas entre os vários poderes na região que desde 875 começaram a ser desfavoráveis aos Banu Qasi, vão enfraquecendo-os ao ponto que começam lentamente a ficarem despojados de territórios²⁵⁸. As lutas em que se vêm envolvidos com as outras linhagens muçulmanas, são personificadas principalmente pelos Banu Sabrit e pelos Banu Tulijy. Estas linhagens são ainda ajudadas involuntariamente pelos pamploneses que irrompem pela região.

Outro factor para o desaparecimento da *dawla* dos Banu Qasi, foi a campanha de ‘Abd ar-Rahman III pela restauração da autoridade central de Córdova, a partir de 912. Esta campanha metódica desencadeada, e baseada na sua tática de submissão de enclave a enclave em todo o al-Andalus, na qual a região dos Banu Qasi não escapa.

Com a morte de Muhammad ibn ‘Abd Allah em 924, os banu Qasi vêm o seu final enquanto *dawla* perdendo o sector ocidental, e poucos anos mais tarde, o sector oriental²⁵⁹. Os antigos domínios caem nas mãos dos seus inimigos tulijitas, que souberam aproveitar a nova correlação de forças no al-Andalus e granjear o apoio do emir²⁶⁰.

Na realidade, ao ficar nas mãos dos Tujilis, esses territórios passam para controlo do emir ‘Abd ar-Rahaman III que através desta *dawla*, estende a sua autoridade a mais uma região que fugiu ao controlo do poder central desde do reinado dos últimos dos seus

²⁵⁷ *Op. Cit.* pp. 104

²⁵⁸ *Ibidem.*

²⁵⁹ *Idem, Ibidem,* pp. 337

²⁶⁰ *Idem, Ibidem.*

antecessores. De facto, o emir ao conferir o controlo directo da região aos Banu Tujili em detrimento dos Banu Qasi, dão o golpe mortal a esta *dawla*²⁶¹. Os seus despojos territoriais serão assim divididos entre os Banu Tujili e os Banu Shabrit, ficando o território que essas duas *dawal* não puderam controlar nas mãos dos cristãos de Pamplona, sem que o emir fala algo para recupera-las.

Submissão da *dawla* dos Banu Marwan e fim da *fitna*

A campanha de pacificação do al-Andalus levada a cabo por ‘Abd ar-Rahman III, não tem o *gharb* na lista das ameaças graves ou mais graves. Esta linha estratégica do emir, prende-se com o facto de que esta região se encontrar afastada do coração do poder e por ter esta condição de periferia, não oferecia um perigo directo e grave. O grau de perigosidade baixo e o estatuto de região periférica, leva a que ‘Abd ar-Rahman III e os seus antecessores possam nutrir um certo desinteresse pela região. Por isso, vai ser a ultima das grandes regiões autonómicas a serem alvo das investidas dos *junds* do emir para trazer os *ashab* do ocidente à obediência.

Assim, an-Nasir parte em 929 para as “ (...) *kuwar do Gharb al-Andalus, e começou as suas conquistas ali, voltando a elas para enfrentar os que se obstinavam na dissidência*”²⁶². Previamente o emir envia mensageiros a todos os *ashab* rebeldes do *gharb* antes de dar ordem de marcha ao seu exército. O seu apelo aos rebeldes era claro: ou voltam por vontade própria para o caminho da obediência, sendo por isso recompensados, ou teriam que enfrentar as suas forças em ambiente de guerra.²⁶³

O primeiro objectivo foi logicamente Badajoz, o centro da “*rebeldia*” ocidental, a “*cova da dissensão, ninho de perdição*” como lhe chamava Ibn Hayyan²⁶⁴, onde chega em 5 de Junho de 929. Impõe imediatamente a cidade um bloqueio forte e garante as fortificações das redondezas com os infantes e ginetes²⁶⁵. Como depreendemos pelas fontes, ‘Abd ar-Rahman III segue a mesma estratégia que usou em outras ocasiões durante a campanha de pacificação, empreendendo mais uma campanha metódica e

²⁶¹ Idem, *Ibidem*, pp. 339

²⁶² *Op. Cit.*, pp. 186

²⁶³ *Op. Cit.*

²⁶⁴ *Op. Cit.* pp. 187

²⁶⁵ *Crónica Anónima de ‘Abd ar-Rahman III*, pp. 154

sistemática de cerco, submetendo peça por peça neste complexo jogo étnico-político, com todos os seus antagonismos.

A escolha de Badajoz como primeiro objectivo da campanha de submissão do *gharb*, parece-nos lógica por vários motivos: esta *madina* era o centro da *dawla* dos Banu Marwan, o mais poderoso movimento autonómico do *gharb*, e que liderava o movimento autonómico *muwallad*, o que dava aos Banu Marwan grande influencia política e militar sobre os outros *ashab*, ligados por vínculos clientelares com os senhores de Badajoz. Com a subjugação da *dawla* de Badajoz, an-Nasir pretendia dar uma mensagem clara aos outros senhores rebeldes sobre o que pretendia deles: a obediência total e inequívoca.

Assim, o emir estaciona o seu exército a 5 de Junho de 929 em frente a Badajoz, cidade sob domínio do bisneto de Ibn Marwan, ‘Abd ar-Rahman ibn ‘Abd Allah al-Jilliqi, o último da *dawla* dos Banu Marwan²⁶⁶. Os arrabaldes da cidade foram alvo de ataques das tropas do emir, compostas na sua maioria por mercenários eslavos. Estas massacraram numerosos habitantes, cujas cabeças foram levadas para Córdova, um velho ritual já visto em outras situações. Também a tática da terra queimada foi praticada pelos seus *junud*, em que estes cortaram arvores, destruíram as colheitas e incendiaram as habitações desses arrabaldes, obrigando os sobreviventes a fugirem para a segurança das muralhas da cidade²⁶⁷.

Ao fim de vinte dias de sítio intenso, o emir tem necessidade de resolver definitivamente a questão de Mérida. Parte em direcção a esta cidade, mas continua a impor forte assédio ao reduto dos Banu Marwan com um forte contingente liderado por um dos seus generais, Ahmad ibn Ishaq al-Qurashi. Badajoz é assim continuamente atacada pelo “abundante exercito” que o emir deixou a seu comando.

Retornando a Badajoz uma vez resolvida a questão de Mérida, ‘Abd ar-Rahman III intensifica a acção militar contra a cidade com mais vigor, mas parte de novo à frente de uma força para submeter Beja. Quanto à submissão de Badajoz, an-Nasir mantém as tropas sitiadas sob o comando do determinado Ahmad Ibn Ishaq al-Qurashi.

Enquanto que os Banu Marwan estão sob pressão, é a vez de ‘Abd ar-Rahman ibn Sa’id ibn Malik, senhor de Beja, “*semelhante a Ibn Marwan em rebeldia e atávico*

²⁶⁶ Sucede ao seu pai ‘Abd Allah, morto em 922, tornando-se assim o quarto e último governante da *dawla*.

²⁶⁷ *Op. Cit.* pp. 187

*atrevimto*²⁶⁸ sofrer o mesmo ímpeto do emir. Este instala o seu acampamento no primeiro de *Jumada II* (12 de Julho de 929), exigindo que se submeta, ou que assuma as consequências.

Como o *sahib* de Beja resiste, a cidade sofre um cerco á maneira de an-Nasir, implacável e determinado, que levaria o *sahib* de Beja a suplicar-lhe o *aman*, oferecendo-lhe a sua lealdade. Se an-Nasir era implacável nos assédios e para com os *ashab* que lhe resistiam até ao fim, também era clemente para com todos os que pedissem a paz e se submetessem à sua obediência. Era uma forma inteligente de resolução de problemas, porque assim submetia a cidade ou região á sua autoridade com menor dispêndio de recursos e de tempo.

Assim, o emir aceita o pedido de *aman* aos Banu Malik, e integra-os tanto na sua corte, como nas suas fileiras, conquistando Beja definitivamente em meados de *Jumada II* (26 de Julho de 929). A sua população também receberia o *aman* do Príncipe dos Crentes, sendo preservados todos os seus interesses e expectativas.

Uma vez conquistada Beja, o emir dirige-se com o seu exército para a cidade de Ocsonoba, onde chega em Agosto de 929. Na cidade estava “*o rebelde e criminoso dissidente, contumaz no erro Khalaf ibn Bakr*” nas palavras de Ibn Hayyan²⁶⁹. Na sua marcha, ‘Abd ar-Rahman III conquista *hisn ar-Riqa*²⁷⁰, uma fortaleza que obedecia a Khalaf.

Mais uma vez, an-Nasir recebe um pedido de clemência, desta vez do senhor de Ocsonoba que manifesta ao emir o seu arrependimento. Paga as tributações devidas, e **promete** que, caso o emir o confirmasse na governação, lhe seria leal, cumpriria pontualmente as suas obrigações tributárias e trataria bem os seus súbditos.

Tendo em conta a boa administração do território e a prosperidade que a população usufruía graças à boa governação de Khalaf, an-Nasir aceita o seu pedido de *aman* e o confirma na governação da região, o que foi um caso raro em todo o contexto da campanha de pacificação. Para isto contribuiu o pedido da população que testemunhou favoravelmente sobre Khalaf.

Enquanto caíam esta dinastias no *gharb*, Badajoz resistia obstinadamente às tropas do emir, mas os resistentes não resistiriam à fadiga e privações impostas pelas *junud* do emir, apesar dos duros combates protagonizados pelas partes em contenda. Quanto aos

²⁶⁸ *Op. Cit.* pp. 188

²⁶⁹ *Op. Cit.*

²⁷⁰ Ourique

Banu Marwan, tiveram o mesmo tratamento que outros tiveram em situações anteriores. ‘Abd ar-Rahman ibn ‘Abd Allah ibn ‘Abd ar-Rahman ibn Marwan al-Jilliqi, o último *sahib marwani*, recebe o *aman* de an-Nasir e é integrado no seu exército em Córdoba, juntamente com a sua família²⁷¹.

Com este acto, termina a *dawla* dos Banu Marwan enquanto entidade política autónoma, e mentora das autonomias no ocidente *dwal* do al-Andalus. A perda da iniciativa desta dinastia tem um efeito de contágio nas outras *dwal*, que sem força militar para resistirem ao poder do emir, submetem-se ao poder central de Córdoba, personalizado pelo restaurador do poder dos omíadas em todo o al.-Andalus: ‘Abd ar-Rahman III an-Nasir li-Din Allah, emir e califa.

Ao fim de 93 dias de campanha²⁷², o emir consegue levar todo o *gharb* á obediência, o que se consegue graças á sua acção política e militar, bem como à fome que grassou no al-Andalus graças a uma impiedosa seca nesse ano, as quais diminuíram o ímpeto resistente.

Pacificado o *gharb*, Córdoba volta a ter todas as regiões do al-Andalus sob o seu controlo directo, o que não acontecia há mais de quatro décadas. O fim dos Banu Marwan simboliza o fim da autonomia do *gharb*. Apesar de só controlar o eixo Mérida-Badajoz, esta *dawla* exercia uma enorme influência política sobre a maioria dos *ashab*, o que lhe conferiam um enorme poder numa grande extensão de território como era o do *gharb*.

²⁷¹ Christophe Picard, *Le Portugal Musulman*, pp. 56

²⁷² *Crónica Anónima de ‘Abd ar-Rahman III*, pp. 155

Conclusão

Esta tese organiza-se em torno das seguintes perguntas: foi de facto a islamização da sociedade que levou às revoltas da *fitna*? E qual o grau dessa islamização, caso ela fosse efectiva entre a comunidade autóctone? Apesar das respostas apresentarem alguma dificuldade, a análise do movimento de Ibn Marwan permite responder parcialmente a essas questões. Na verdade, por detrás dos vestígios de feudalismo que o caracteriza revela-se uma matriz nitidamente islâmica.

A islamização entre os autóctones, está presente nas acções de Ibn Marwan no *gharb*, como podemos observar em outras *dwal* no século IX no al-Andalus. E porque? Porque estabelece as bases de uma *dawla* de base islâmica. Os moldes com que funda a cidade de Badajoz, tipicamente islâmicos, são inequívocos. A construção deste assentamento urbano foi de acordo com a tradição muçulmana, de que a construção da mesquita é disso exemplo. Mesmo a controversa aliança que firmou com Afonso III, bem como o seu refúgio em terras cristãs, nunca deixou transparecer vestígios de apostasia, tanto da sua pessoa, como do seu movimento.

Outro dado da sua convicção islâmica, foi a manutenção da evocação do nome do emir na oração de sexta-feira. Este acto reflecte respeito para com o descendente de califas, e ao mesmo tempo, dá um sinal político de não afrontar directamente o poder central.

Constatamos que os acontecimentos que precipitaram o ambiente de guerra civil no al-Andalus no século IX, podem ter algum paralelismo com as revoltas de alguns senhores feudais cristãos, o que pode levar à tentação de tratarmos os *ashab* como fruto de remanescências de feudalismo visigodo entre a comunidade *muwallad*. De facto, existem diferenças que podem ir mesmo às comparações de tipo civilizacional. Enquanto que o senhor feudal detinha o poder enquanto proprietário rural, os *ashab* islâmicos eram sustentados politicamente pelo sistema urbano, apesar dos *husun* por si controlados nos poderem remeter para um contexto rural. Em comparação, o mundo rural cristão vivia para si mesmo, ao contrário do mundo rural islâmico que vivia para a *madina* e as suas envolvências. Não verificamos que a sua acção se baseasse no seu todo como uma reclamação do anterior status quo visigodo.

Quando deparamos com os movimentos autonómicos *andalusi* do século IX, verificamos que as suas vocações são de base islâmica, reclamando assim um lugar importante nos destinos do emirado dentro da sua estrutura social. As barreiras impostas

pelas elites *baladiyun* e berberes levaram a que procurassem para si o papel nesses destinos através da reclamação de autonomia face ao poder central de Córdoba.

Relativamente à questão da deslocação de Ibn Marwan para território de Afonso III, ficamos com a ideia de que o refúgio para norte em terras cristãs teria outras motivações para além da militar. Esta sua retirada pode estar relacionada com o pouco apoio inicial das populações ao seu movimento, como verificamos também em outras regiões do al-Andalus em igual período.

Mas a *dawla* de Ibn Marwan acabaria por se afirmar no *gharb*, estabelecendo uma rede clientelar que se coaduna com as estruturas sociais árabes, que só terminará com a campanha levada a cabo pelo emir ‘Abd ar-Rahman III para trazer as autonomias à obediência. Se o califado cordovês fundado por an-Nasir representa a consolidação do islamismo na Península Ibérica, certo é que se tratou do culminar de um processo que se desenvolveu inequivocamente antes e durante a *fitna*.

Uma das questões que podem confirmar que o movimento de Ibn Marwan é de motivação islâmica, é o facto de que é pouco ou nada referido nas teses nacionalistas dentro da historiografia, ao contrário do muito debatido Ibn Hafsun.

Na realidade, Ibn Marwan nunca foi apontado como um produto de “singularidade hispânica” que nunca se rendeu aos avanços da nova civilização invasora, e que manteve a sua identidade anterior a 711. Para sustentar esta tese, Ibn Hafsun acabou por se tornar o arquétipo do personagem que resistiu à islamização, mais reforçado ainda pela suposta conversão, muito envolta em controvérsia e especulação pelas incertezas que as fontes nos transmitem. A sua fuga para o al-Mughib pode tornar esta tese discutível, bem como as motivações do seu movimento quanto a nós idênticas aos restantes que se sublevaram um pouco em todo o al-Andalus.

Defendemos que essa pretensa “identidade hispânica” não tinha cabimento sustentável neste ambiente, porque pura e simplesmente carece de solidez. A nosso ver, no século IX já existia sim uma identidade *andalusi* com algum desenvolvimento transversal à maioria da população andalusi, de tal forma que começa a influenciar os não crentes. Os cristãos, por exemplo não escapariam à influência civilizacional que o Islão e a sua cultura exerceram sobre esses, dando origem a um novo estrato social: os moçárabes.

Apesar da islamização ser mais convicta a partir do século X, o século anterior marca a ascensão civilizacional da sociedade islâmica no emirado, que vai acrescentar a

formação islâmica teorizada por M. Ación, em que seguramente temos que incluir Ibn Marwan e a sua *dawla*.

Itinerário de Ibn Marwan

874

- Abandona Córdoba e dirige-se à Kura de Mérida, atacando todos os que se apresentavam no seu caminho, colocando sérias dificuldades à restante população da região.
- Dirige-se ao hisn al-Talj. Este topónimo devia situar-se no itinerário tradicional que comunicava Córdoba com Mérida e Badajoz. Concretamente, fica a meio caminho entre Córdoba e Mérida, numa região bem povoada no final do século IX, principio do X.
- De al-Talj, dirige-se ao qal'a ou hisn al-Hansh ou Alange, próximo de Mérida.
- Submetido a forte cerco em Alange pelas tropas do emir.

875

- No início deste ano, ficando numa posição insustentável em Alange, enceta negociações com o emir com vista à sua rendição.
- Após obter o perdão do emir, Estabelece-se e funda Badajoz.
- Abandona a cidade perante o eminente assédio das tropas do emir. Refugia-se no hisn Karkar.
- Sa'dun as-Surunbaqi parte em sua ajuda, onde unem forças em Munt Shalut. É um topónimo ligado á serra de Munt Salud, cujo hisn serviu de refugio à causa *muwallad*. Também alguns autores o localizam no concelho de Ferreira do Zêzere.
- Face ao acosso que sofre das tropas emirais, estabelece-se brevemente em Amaya (Marvão), contando com o apoio das tribos berberes como os Butr e Baranis, estabelecidas em seu redor.
- Parte em direcção a al-Ushbuna (Lisboa) saqueando a região, seguindo depois para sul, passando por Baja (Beja), Mirtula (Mértola), terminando na *kura* de Ocsonoba.

- Volta a Marvão e encontra o acosso das tribos berberes.

876

- Fixa-se em Idanha-a-Velha, um dos seus refúgios e ponto estratégico da sua linha de fuga para norte.

- Refugia-se em território de Afonso III e estabelece-se próximo de Lamego num lugar identificado como B.t.l.sh.h. (Bitra Lusa) ou Pedra lusa, na margem esquerda do Douro, onde enceta negociações com Afonso III.

881

- Fossado de Afonso III das Astúrias; regresso de Ibn Marwan com as hostes do monarca astur.

- Depois da incursão de Afonso III, volta para Badajoz. Abandona de novo a cidade perante a proximidade das tropas de ‘Abd Allah, subindo o curso do Guadiana até *hisn al-Shirgira*. Este topónimo não é certo, sendo provavelmente *hisn Ashbaraguzza al-Ars* (Esparragosa de Lares).

890

- Estabelece-se definitivamente em Badajoz em finais de 889, princípios de 890.

- Lidera no mesmo ano uma expedição de saque seguindo a antiga via romana até Mara (Sevilha), passando por Laqant (Fuente de Cantos) e Munt Mulin (Monte Molin). Não há certezas sobre esta acção.

Cronologia

- 807 – Levantamento de Toledo e Jornada do Fosso.
- 813 – Revolta do Arrabalde de Córdoba.
- 816 – Adopção do Malikismo no al-Andalus.
- 822 – Morte do emir al-Hakam; sucede-lhe o filho ‘Abd ar-Rahman II.
- 828 – Primeiro sinal de instabilidade no *gharb*, com a sublevação em Mérida de Mahmud ibn al-Jabbar e Sulayman ibn Martin.
- 835 – Esmagamento da revolta de Mérida por ‘Abd ar-Rahman II.
- 842 – Revolta dos Banu Qasi.
- 844 – Primeira incursão viking ao al-Andalus.
- 851 – Martírio de Flora e Maria.
- 852 – Morte de ‘Abd ar-Rahman II sucede-lhe o filho Muhammad I; Sublevação de Toledo
- 854 – Muhammad marcha sobre Toledo.
- 859 – Execução de Eulógio de Córdoba.
- 865 – Grande seca no al-Andalus, que duraria até 868.
- 868 – Revolta dos *muwalladun* em Mérida, sendo um dos seus líderes Ibn Marwan.
- 874 – Fuga de Ibn Marwan de Córdoba; Estabelece a sua posição em hisn al-Hansh.
- 875 – Segunda revolta de Ibn Marwan.
- 881 – Fossado de Afonso III ao al-Andalus; Saque e massacre em *hisn Dudal*.
- 886 – Morte de Muhammad I; sucede-lhe o filho al-Mundhir.
- 888 – Morte de al-Mundhir; sucede-lhe o irmão ‘Abd Allah.
- 889 – Morte de Ibn Marwan; sucede-lhe o neto ‘Abd Allah ibn Muhammad.
- 907 – Começa a decadência dos Banu Qasi, provocada por dissensões internas.
- 912 – Morte do emir ‘Abd Allah e coroação de ‘Abd ar-Rahman III.
- 913 – Morte do *ashab* de Sevilha ‘Abd ar-Rahman ibn Hajjaj; destruição e massacre em Évora por Ordonho II; conquista de Sevilha por Badr ibn Ahmad, hajib de ‘Abd ar-Rahman III e consequente submissão dos Banu Hajjaj.
- 914 – Fim da autonomia dos Banu Hajjaj.
- 918 – *Aman* a Sulayman ibn ‘Umar ibn Hafsun, e a sua incorporação no exercito do emir; Morte de Ibn Hafsun.
- 921 – Morte de ‘Abd Allah ibn Muhammad, neto de Ibn Marwan.
- 924 – Fim da *dawla* dos Banu Qasi.

- 928 – Campanha contra os Banu Hafsun; submissão desta *dawla* com o pedido de *aman* de Hafs ibn Hafsun; queda de Bobastro e exumação dos restos mortais de ‘Umar ibn Hafsun.
- 929 – Campanha contra os revoltosos no *gharb*; submissão de Beja e Ocsonoba; conquista de Badajoz e *aman* da *dawla* dos Banu Marwan
- 961 – Morte de ‘Abd ar-Rahman III.

Lista dos emires omíadas no al-Andalus de 756 a 961

- I – ‘Abd ar-Rahman I (756-788)
- II – Hisham I (788-796)
- III – al-Hakam I (796-822)
- IV – ‘Abd ar-Rahman II (822-852)
- V – Muhammad I (852-886)
- VI – al-Mundhir (886-888)
- VII – ‘Abd Allah (888-912)
- VIII – ‘Abd ar-Rahman III (912-961)

Glossário

Aceifa Transl. *Sā'ifah* الصَّانِفَة – Palavra com raiz em **صيف** / *Sāif* (Verão); Expedição militar feita por *junds* em período estival.

Aghlabidas الأغالبة – Dinastia fundada por Ibrahim ibn al-Aghlab (800-812) e que governou o emirado da Ifriqiyya de 800 a 909. Durante este período, consolidaram a sua posição económica e militar no Mediterrâneo ocidental, após os seus exércitos terem conquistado a Sicília. Esta posição era de tal forma forte, que os governantes desta dinastia se tornaram peças importantes no complexo xadrez geopolítico na orla ocidental mediterrânica.

Alcaria, transl. *Al-Qariyah* الْقَرْيَة ج الْقَرْى – Povoado rural; aldeia.

Aman امان – Protecção. É traduzido das fontes como perdão.

Al-Jamah الجامع – Mesquita principal de uma *madina*; o equivalente à catedral cristã. Palavra com raiz no verbo جمع (reunir); a mesquita onde se reúnem os crentes.

Arrabalde, Do árabe Rabad. الرَّبَض – Arredores de uma cidade muçulmana.

Balad (Bilad) pl. Buldan بلد ج بولدن – País, região, comarca.

Baladi pl. Baladiyun بلدي ج بلديون – Nome com que eram conhecidos os primeiros contingentes árabes chegados à Península Ibérica antes de 741, bem como os seus descendentes.

Califa خَلِيفَة ج خُلَفَاء – Sucessor. Nome com que eram conhecidos os sucessores do Profeta. Íman máximo da comunidade muçulmana e líder imperial do Dar al-Islam. Os califas omíadas passam também a ostentar o título de ‘Amir al-Muminin (Príncipe dos crentes)

Dar al-Harb دار الحرب – Nome com que os muçulmanos designam todos os territórios onde não se aplica a *shari'a*, ou seja, fora do *Dar al-Islam*

Dar al-Islam دار الإسلام – Nome com que os muçulmanos designam todos os territórios onde a *shari'a* vigora.

Dawla pl. Dwal دولة ج دَوْل – Linhagem; Dinastia e os seus círculos de poder; Estado. Também significa riqueza monetária, bem como a superioridade e a vitória relativamente à guerra, derivando daí a denominação “Estado”. Foi neste sentido do termo mencionado no Alcorão, *sura al-Hashr*, versículo 7.

Dhimmi ذِمِّي – Protegido. Nome com que eram conhecidos os membros das comunidades cristãs e judaicas, sob protecção. Esta justifica-se pelo facto de que eram os “Povos do Livro” estando por isso protegidos de acordo com a *Shari'a*.

Emir أمير ج أُمراء – Príncipe; Líder; General. Por vezes nas fontes o emir também é designado por *sultan*.

Emirado إمارة ج إِمَارَات – Território independente, liderado por um emir; Principado.

Faqih pl. Fuqah فقيه ج فُقهاء – Especialista em jurisprudência islâmica. No al-Andalus foram os zelosos guardiães da ortodoxia malikita.

Fitna فِتْنَة – Guerra Civil. Utilizado pela historiografia para designar uma série de conflitos armados no século IX.

Fortificações Islâmicas – Embora os amuralhamentos defensivos sejam comuns em todas as realidades geográficas, no mundo muçulmano as fortificações apresentam certas particularidades que não vemos no mundo cristão na Europa Ocidental. Estas fortificações diferem-se entre si pelas tipologias abaixo descritas:

- **Hisn** pl. **Husun** (حِصْنٌ جُ حُصُون) – Um *hisn* constituía-se por uma área de reduto defensivo mínimo (celoquia), uma área não habitável (alvacar) que em caso de ataque, servia de abrigo às populações e ao gado das alcarias, e por uma zona habitável que poderia ser delimitada ou não por uma muralha. Contudo, é a alvacar que determina a identificação da tipologia, pois sem esta característica podemos afirmar que uma fortificação não é um *hisn*. Esta estrutura para além de albergar pessoas e gado em caso de ataque, tinha funções meramente fiscais e não militares ao transformar-se em tempo de paz, numa área de recolha de bens fiscais. Exemplos de um *hisn*: Palmela e Marvão.

- **Q'ala** pl. **Qila'** قَلْعَةٌ جُ قِلَاعٌ – Fortificação de maior dimensão e complexidade, quase sempre protegendo um núcleo urbano. Embora podendo enquadrar-se na definição de Medina fortificada, não tem a dimensão desta. É geralmente uma fortificação urbana, mais pequena e mais militarizada que as *mudun*.

- **Burj** pl. **Buruj** بُرْجٌ جُ بُرُوجٌ – Pequena fortificação em forma de torre com reduzido número de efectivos.

- **Ma'quil** مَعَائِلٌ – Fortificação de dimensões reduzidas para protecção de pessoas e gado de uma alçaria.

- **Atalaia** transl. **at-Talayah** الطَّلَاعُ - Torre para fins de vigilância e alerta antecipado nas orlas marítimas.

- **Ribat** pl. **Arbatiah** رِبَاتٌ جُ أَرْبِطَةٌ – Quartel fortificado que abrigava *junud* devotos e com a jihad como motivação. Nos primórdios do Império, era frequente erigir este tipo de fortificação nas fronteiras, passando a existir muito fora desse contexto. Podemos afirmar que era o equivalente aos castelos das ordens militares cristãs e as guarnições respectivas de monges-soldados. Tem o mesmo significado de Arrábida (Lopes, 1902), que no fundo, é uma corruptela desta palavra árabe.

-**Alcáçova القَصْبَة** – Estrutura fortificada inserida numa estrutura de maiores dimensões onde abrigava as estruturas de poder; Último reduto de uma fortificação.

- **Qasr قَصْر** – Fortificação palatina

Hajib حَاجِب – Prefeito do Palácio; válido; primeiro-ministro dos nossos dias.

Idrissidas الادارسة – Dinastia de origem árabe que governou o *al-Maghrib* a partir do final do século VIII e durante dois séculos. Teve origem num *Sharif* local Idris ibn ‘Abd Allah, descendente do quarto Califa Esclarecido ‘Ali ibn Abu Talib. Com o seu assassinato em 791, seguiu-se um período de agitação que termina quando o seu filho mais novo Idris com a ajuda dos seus apoiantes berberes toma a iniciativa política. Este, Idris II trás estabilidade à região, e funda uma nova cidade como sua capital, Fez. Esta estabilidade torna o emirado idrissida num local de destino de refugiados e imigrantes provenientes da Ifriqyya e al-Andalus, e Fez a cidade de eleição destes contingentes populacionais, deixando um grande legado materializado nas mesquitas al-Qayrawiyin e al-Andalusiyin.

Iqlim إقليم – Espécie de pequenos senhorios com alguma autonomia dentro de uma *kura*.

Ímam إمام – Em árabe, aquele que guia; guia da oração. Título também atribuído aos califas, e também a quem era mais instruído entre os crentes.

Jilliyya جليقية – Galiza: Nome com que os muçulmanos *andalusiyun* designavam o território sob domínio cristão.

Jiziya جزية – Imposto de capitação tributado aos não-crentes.

Jund (جُنْد) Exercito. Também designa os distritos no sul do al-Andalus. Outro termo para exercito: *Jaysh* pl. *Juyush* (جيش ج جيوش).

Jundi pl. Junud جُنْدِي جُجُونْدُ Soldado. Também designa o grupo social com origem nestes soldados vindos para a Península Ibérica.

Kafir pl. Kuffar كَافِر جُ كُفَّارُ - Infiel; Pagão.

Majuz sing. **Majuzy** مَجُوسِي ج مَجُوسُ Literalmente magos. Nome com que as crónicas muçulmanas designam os vikings ou normandos, por acreditarem serem adoradores do fogo; Pagãos.

Marca (Thaghr pl. Thughur) – ثَغْر ج ثَغُور Divisão administrativa e militar no al-Andalus e linha de demarcação de fronteira, cuja função primária era demarcar o território andalusi e dos reinos cristãos em ambiente de *Reconquista*. Existiam três linhas de fronteira: Marca Superior (Tagr al-‘Ala/ الثَغْر الأَعْلَى), Marca Média (Tagr al-Awsat/ الثَغْر الأَوْسَط) e Marca Inferior (Tagr al-Adna/ الثَغْر الأَدْنَى). Apesar de inserida na Marca Superior, também podemos considerar uma outra: a Marca Extrema (Tagr al-Aqsa/ الثَغْر الأَقْصَى).

Mawla pl Mawali مَوْلَى ج مَوَالِي Termo que designa os indivíduos que através da conversão, se tornam clientes das elites; Os primeiros convertidos pelos árabes no Oriente.

Muwallad pl. Muwalladun مَوْلَد ج مَوْلَدُون Muçulmanos autóctones convertidos após 711, e que formariam um importante grupo social islâmico no seio do al-Andalus.

Omíadas (Banu Ummayah) بَنُو أُمِيَّة Linhagem de califas iniciada por Muawíya. Seriam depostos e exterminados pelos abássidas, sobrevivendo poucos membros entre os quais ‘Abd ar-Rahman ibn Muawiya, o fundador do emirado do al-Andalus.

Onomástica Árabe

- **Ism** **إِسْمٌ** – Nome próprio de um indivíduo, dado imediatamente após o nascimento. Ex: Muhammad, Ahmad, Isma'il.

- **Nasab** **نَسَبٌ** – Patronímico. Precedido do *ism*, é a parte do nome que espelha a ascendência de um indivíduo, podendo estender-se por várias gerações. É antecedido pela palavra *ibn/bint* (filho de/filha de) seguido do *ism* do progenitor e assim sucessivamente. Ex: 'Abd ar-Rahman Ibn Marwan; Jamila bint Ma'mud.

- **Nisba** **نِسْبَةٌ** – Adjectivo relativo; designa a ocupação, tribo, a origem e a afiliação. Também pode ser utilizado como forma depreciativa, ou seja, o nosso equivalente á alcunha. Ex: Ma'mud aa-Tabib, Ibrahim ibn Yussuf al-Quraysh, 'Abd Allah ibn Yunus al-Qurtubi.

- **Kuniya** **كُنْيَةٌ** – Nome ou apelido que significa respeito e/ou reverencia. Constituído pela palavra *abu/umm* (pai de/mãe de), *ism* do filho, e *ism* do progenitor (este ultimo não é obrigatório) Ex: Abu Jamal, Abu 'Isa Yussef, Umm Zubayda, Umm Muhammad Amina

- **Laqab** **لَقَبٌ** – Combinação de palavras no nome, usualmente de cariz religioso, que descreve alguma qualidade admirável da pessoa. Ex 'Abd ar-Rahman III an-Nasir li-din Allah, Yussuf ibn Ayyub Salah ad-Din.

Qadi pl. Qadiha **قاضي ج قضاة** – Magistrado judicial muçulmano

Qa'id **قائد** – Chefe militar que auxiliava nas questões militares um governador de uma Kura.

Ta'ir **ثائر** – Rebelde. Na terminologia dos cronistas, é o termo com que classifica todos os líderes insurgentes, bem com os seus seguidores.

Kura كورة Divisão administrativa do al-Andalus do período emiral/califal. A maioria coincidia com os antigos *conventus* romanos, mas outras foram criadas pelo povoamento dos contingentes muçulmanos a partir de 740. Uma kura, era dividida em *iqlim*.

Sahib pl. Ashab صاحب ج أصحاب – Indivíduo que exerce o domínio de um território ou instituição, não sendo um cargo público; Palavra árabe que determina a posse de algo; dono de..., detentor de...; Para o al-Andalus também se utiliza este étimo para designar os rebeldes de maior dimensão.

Shari'a شريعة - Do verbo *shara'a* شَرَعَ (legislar). Significa legislação; É uma designação mais comumente conhecida como Lei Islâmica.

Sharif pl. Ashraf شَرِيف ج أَشْرَاف - Chefe tribal; ancião; homem venerando.

Shaykh pl Shuyukh شَيْخ ج شُيُوكْ - Ancião, Chefe tribal, pessoa veneranda, mestre.

Sultão سُلْطَان – Aquele que exerce o poder; Soberano.

'Ulama pl 'Alim عُلَمَاء ج عَالِم – transl. *Ulema/Ulemas* – Homens instruídos nas leis islâmicas, sejam de carácter religioso ou social. Líderes religiosos.

Umma. أُمَّة – Comunidade; Nação; Termo que designa toda a comunidade muçulmana.

Wazir وَزِير transl. Vizir – Título honorífico atribuído aos altos funcionários do Estado.

Wali pl. Awliya وَالِي ج أَوْلِيَاء – Governador de província.

Mapas



Mapa 1 – Território controlado pelas principais *dīwān* durante a *fitna*.



Mapa 2 – Sítios controlados por Ibn Marwan e seus aliados.



Mapa 3 – Itinerário provável de Ibn Marwan e seus seguidores.

Bibliografía

Fontes

AL-HIMYARI

Kitab al-Rawd al-Mitar, Trad. Maria Pilar Maestro Gonzalez, Valência, Textos Medievales, 1963.

Al-RAZI, Ahmad

Crónica del Moro Rasis, version del Ajhbar Muluk al-Andalus de Ahmad ibn Muhammad ibn Musa al-Rasi, 889-955, romanizada para el rey Dom Dionis de Portugal hacia 1300 por Mahomad Alarife y Gil Perez, clérigo de Dom Perianes Porçel, Madrid, Seminário Menendez Pidal y Editorial Gredos, 1975.

CATALÀN, Diego (Edit.)

Crónica de 1344 que ordeno el Conde de Barcelos don Pedro Alfonso, Edicion critica del texto español preparada por Diego Catalán y Maria Soledad de Andrés el, Madrid, Seminário Menendez Pidal de la Universidad de Madrid y Editorial Gredos, S.A., 1970.

COELHO, António Borges

Portugal na Espanha Árabe, 3ª Edição Revista, Lisboa, Editorial Caminho, 2008,

CONSTABLE, Olívia Remie

Medieval Ibéria; Readings From Christian, Muslim, and Jewish Sources, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1997.

IBN ABI ZAR'

Rawd al-Qirtas, Traducido y anotado por Ambrósio Huici Miranda, 2ª Edición, Vol. I, Valência, Textos Medievales, 1964.

IBN HAYYAN

Crónica del Califa 'Abdarrahman III an-Nasir entre los aos 912 y 942 (al-Muqtabis V), Traducción, notas e índices por Maria Jesus Viguera y Frederico Corriente, Zaragoza, Anular Ediciones – Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Textos Medievales 64, 1981.

Livro Preto – Cartulário da Sé de Coimbra, Edição crítica, texto integral/director e coordenador editorial Manuel Augusto Rodrigues, Coimbra, Arquivo da Universidade de Coimbra, 1999.

SANCHEZ-ALBORNOZ, Cláudio

La España Musulmana – Segun los autores islamitas y cristianos medievales, Tomo I, 4ª Edición, Madrid, Espasa-Calpe, S.A., 1974.

MENENDEZ PIDAL, Ramon (Edit.)

Primera Crónica General de España, II Tomo de la tercera reimpression, editada por Ramón Menendez Pidal, com estudio actualizador de Diego Catalán, Madrid, Editorial Gredos, S.A. 1977.

Una Crónica Anónima de ‘Abd al-Rahman III al-Nasir, Editada por primera vez y traducida com introducción, notas e índices por E. Lévi-Provençal e Emílio Garcia Gomez, Madrid-Granada, Consejo Superior de Investigaciones científicas Instituto Miguel Asín, 1950.

Obras de Referência

CORRIENTE, Frederico

Árabe Andalusí y Lenguas Romances, Colección al-Andalus, Madrid, Editorial Mapfre, 1992.

DOZY, Reinhard, ENGELMANN, Willem Herman

Glossaire des Mots Espagnoles et Portugais Derives de l’Arabe, Seconde Édition revues et très-considérablement augmenté, Leiden, E.J. Brill, 1868

LOPES, David

Nomes Árabes de Terras Portuguesas, Colectânea organizada por José Pedro Machado, Lisboa, Sociedade de Língua Portuguesa e Circulo David Lopes, 1968

FAYAD, Omar

Dicionário Português/Árabe – Árabe/Português; termos coloquiais, 2ª Edição, São Paulo, Bazar Editorial, 2012.

MARIN, Manuela

Onomástica árabe en al-Andalus: ism ‘alam y kunya, *al-Qantara: Revista de Estudios árabes*, Vol. 4, Fasc. 1-2, [Madrid], CSIC, 1983, pp. 131-150.

MERI, Josef W. (Edit.)

Medieval Islamic Civilization-An Encyclopedia, Vol. I e II, New York, Routledge-Taylor & Francis Group, 2006.

REICHERT, Susanne, BEATIE, Susie (Editors)

Pocket Arabic Dictionary English/Arabic – Arabic/English, Glasgow, Harper Collins Publishers, 2011.

SHULZ, Eckehard, KRAHL, Gunther, WOLFGANG, Reuschel

Standard Arabic; an elementary – intermediate course, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

SOUSA, Fr. João de

Vestigios da Língua Árabe em Portugal, ou o Lexicon Etymológico das Palavras, e Nomes Portuguezes que tem Origem Arabica, Lisboa, Academia Real das Ciências de Lisboa, 1789.

Recursos Informáticos

www.condadodecastilla.es/personajes/balch-ben-bisr (Consultado em 17 de Março de 2014, 15:00)

<http://www.igespar.pt/pt/patrimonio/pesquisa/geral/patrimonioimovel/detail/69776/>

(Consultado em 18 de Março de 2014, 16:58)

Estudos

ACIEN ALMANSA, Manuel

Las Torres/buruj en el poblamiento andalusi, *al-Andalus Espaço de Mudança – Balanço de 25 anos de Historia e Arqueologia Medievais – Homenagem a Juan Zozaya Stabel-Hansen*, coord. Susana Gomez Martinez, Mértola, Campo Arqueológico de Mértola, 2006, pp. 21-28.

ACIEN ALMANSA, Manuel

Poblamiento y Fortificación en el Sur de al-Andalus – La Formación de un País de Husun, *III Congresso de Arqueologia Medieval Espanhola – Actas*, Oviedo, Universidad de Oviedo – Vicerrectorado de Extension Universitária, 1989., pp.137-147.

ACIEN ALMANSA, Manuel

Sobre el Papel de la Ideologia en la Caracterizacion de las Formaciones Sociales. La Formacion Social Islâmica, *Hispania – Revista Espanhola de Historia*, Nº200, Vol. LVIII/3, Madrid, Centro de estudos Históricas, Setiembre-Diciembre 1998, pp. 915-968.

ACIEN ALMANSA, Manuel

Entre el Feudalismo e Islam: ‘Umar ibn Hafsun en los Historiadores, en las Fuentes y en la Historia, Jaén, Universidad de Jaén, 1997.

ACIEN ALMANSA, Manuel, VALLEJO TRIANO, António

Urbanismo y Estado Islámico: de Curtuba a Qurtuba – Madinat al-Zahra’, *Genèse de la Ville Islamique en l-Andalus et au Maghreb Occidental*, Actes recueillis et prepares par Patrice Cressier et Mercedes Garcia-Arenal, avec la colaboration de Mohamed Méouak, Madrid, CSIC-Casa Velásquez, 1998, pp. 107-136

http://books.google.pt/books/about/Gen%C3%A8se_de_la_ville_islamique_en_al_And_a.html?id=BwXpacrOE-YC&redir_esc=y (Consultado em 09 de Junho de 2014, 21:00)

ACIEN ALMANSA, Manuel

El Final de los Elementos Feudales en el-Andalus: Fracasso del “incastellamento” e imposición de la Sociedad Islámica”, *Actes des Recontres de Gérone (26-27 Novembre 1992) et de Rome (5-7 Mai 1994)*, coord. Miquel Barceló, Pierre Toubert, Roma, École Française de Rome – Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, 1998.

ARAUJO, Luís Manuel de

Os Muçulmanos no Ocidente Peninsular, *Historia de Portugal*, Direcção de José Hermano Saraiva, Volume 1, Lisboa, Edições Alfa, 1983.

ARIÉ, Rachel

Historia de España – España Musulmana (Siglos VIII – XV), Vol. III, Direcção de Manuel Tuñon de Lara, Barcelona, Editorial Labor, S.A., 1984.

AZNAR, Fernando

España Medieval: Musulmanes, Judios y Cristianos, Coleccion Biblioteca Básica, Serie Historia, Madrid, Grupo Anaya, S.A. 1990.

BARBERO, Abílio, VIGIL, Marcelo

La Formación del Feudalismo en la Península Ibérica, Barcelona, Editorial Critica, 1979.

BARCELÓ, Miquel

El Sol que Salió por Occidente: Estúdios sobre el estado Omeya en al-Andalus, Jaén, Universidad de Jaén, 1997.

BARBOSA, Pedro Gomes

Reconquista Cristã; Séculos IX-XII, Lisboa, Ésquilo – Edições e Multimédia, Lda. 2008.

BARROCA, Mário Jorge e outros (Coord.)

Muçulmanos e Cristãos entre o Tejo e o Douro (Sec. VIII a XIII), Palmela, Câmara Municipal de Palmela, 2005.

BAZZANA, André e outros

Les Chateaux Ruraux d'al-Andalus – Histoire et Archeologie des Husun du Sud-Est de Espagne, Madrid, Publications de la Casa de Velásquez, 1988.

BOONE, James L.

Lost Civilization: The Contested Islamic Past in Spain and Portugal, London, Gerald Duckworth & Co. Ltd., 2009.

BURCKHARDT, Titus

La Civilizacion Hispano-Arabe, Madrid, Alianza, 1995.

CATARINO, Helena

A Ocupação Islâmica, Parte II, *Historia de Portugal*, Direcção de João Medina, Volume III, Alfragide, Ediclube – Edição e Promoção do Livro, Lda, 1994, pp. 47-91.

CHALMETA GENDRON, Pedro

Invasion e Islamización: La Sumisión de Hispânia y la Formación de al-Andalus, Madrid, Mapfre, 1994.

CHAPETA, Pedro, (Cap.1), HERNANDEZ, José Manuel Lara (CAP.2)

Historia de España – al-Andalus: Musulmanos y Cristianos (Siglos VIII – XIII), Direcção de António Dominguez Ortiz, Barcelona, Editorial Planeta, S.A., 1989.

CHEJNE, Anwar G.

Social Structures and Socio-Religious Tensions, cap. 6, *Muslim Spain – Its History and Culture*, Minneapolis, University of Minnesota, 1974, pp. 110-118.

COELHO, António Borges

Gharb al-Andalus, *Donde Vemos – Historia de Portugal*, Volume I, Alfragide, Editorial Caminho, 2010.

CORREIA, Fernando Branco

Elvas Islâmica, *Elvas na Idade Média*, Lisboa, Edições Colibri / CIDEHUS – Universidade de Évora, 2013.

CUÑAT, Daniel

Al-Andalus; los Omeyas, Colección Biblioteca Básica, Serie Historia, Madrid, Grupo Anaya, S.A. 1991.

DIAZ PLAJA, Fernando

A Vida Quotidiana na Espanha Muçulmana, Coleção Biblioteca de Historia, Lisboa, Editorial Notícias, 1993.

DOMINGUES, José Garcia

O Gharb al-Andalus, Silves, Centro de Estudos Luso-Árabes, 2011.

GARDET, Louis

La Cite Musulmane; Vie Sociale et Politique, 4ª edición, Paris, Librairie Philosophique, 1976.

GIORDANI, Mário Curtis

Historia do Mundo Islâmico Medieval, Petrópolis-RJ, Editora Vozes, Lda, 1975.

GREUS, Jesus

Así Vivían em al-Andalus, 3ª Edición, Madrid, Grupo Anaya, S.A., 1990

GUICHARD, Pierre

Structures Sociales “Orientales” et “Occidentales” dans L’Espagne Musulmane, Paris, Mouton, 1977.

HERCULANO, Alexandre

Historia de Portugal, Vol 1, [Lisboa], Ulmeiro, 1980,

HOLT, P.M., LAMBTON, Ann K.S., e LEWIS, Bernard (Editors)

The Central Islamic Lands From Pré-Islamic Times to the First World War, Volume IA, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

IMAMUDDIN, S.M.

Some Aspects of the Sócio-Economic and Cultural History of Muslim Spain, Medieval Iberian Península – Texts and Studies, Vol. II, Leiden, E.J. Brill, 1965.

JIMENEZ, Jesus Lorenzo

La Dawla de los Banu Qasi – Origen, Auge y Caída de una Dinastia Muladi en la Frontera Superior de al-Andalus, Madrid, CSIC-Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 2010.

KENNEDY, Hugh

The Payment of the Military in the Early Islamic State, Fortification and Siege Warfare The Armies of the Caliphs – Military and Society in the Early Islamic State, London, Routledge, 2001, pp. 59-95, pp. 183-191.

KENNEDY, Hugh

Os Muçulmanos na Península Ibérica-Historia Política do al-Andalus, Coleção Fórum da Historia, Mem Martins, Publicações Europa-America, 1999.

LEVI-PROVENÇAL, Evarist

El Emirato Hispano-Omeya desde 852 a 912, España Musulmana-Hasta la Caída del Califato de Córdoba (711-1031 de J.C.), Vol IV, *Historia de España*, Tradução de Emílio Garcia Gomez, Quinta Edición, Madrid, Espasa-Calpe, S.A., 1982, pp. 183-244.

LEVI-PROVENÇAL, Evarist

La Civilización Árabe en España, 1ª Edición, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1953.

LIVERMORE, Harold

The Origins of Spain and Portugal, London, George Allen & Unwin, 1971.

MARÍN, Manuela

Individuo y Sociedad en al-Andalus, Madrid, Editorial Mapfre, 1992.

MARQUES, A. H. de Oliveira

Historia de Portugal – Das Origens às Revoluções Liberais, Volume I, 2ª Edição, Lisboa, Edições Agora, 1973.

MARTINEZ ENAMORADO, Virgílio

En los Confines de Rayya. Algunas Consideraciones en Torno a Estepa y su Alfoz en Época Andalusí, *Anuário de Estudos Medievales* 43/2, Júlio-Diciembre de 2013, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas – CSIC, 2013, pp. 751-776.

MARTINEZ ENAMORADO, Virgílio

Al-Andalus desde la Periferia – La Formacion de una Sociedade Musulmana en Tierras Malagueñas (Siglos VIII-X), Coleccion Monografias, Málaga, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA), 2003.

MARTINS, Oliveira

Historia de Portugal, 16ª Edição, Lisboa, Guimarães Editores, 1972.

MIQUEL, André

L'Islam et sa Civilization – VII-XX siècle, [Paris], Librairie Armand Collin, 1968.

MOLÈNAT, Jean-Pierre

Historiographie d'al-Andalus. Un essai de mise au point, Capitulo I – Do al-Andalus à Hispânia Cristã, *Clio – Revista do Centro de Historia da Universidade de Lisboa*, Nova Série – Volume 16/17 (Nº Duplo), Lisboa, Centro de Historia da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 15-31.

MORENO, Bruno Franco

La revuelta de ‘Abd al-Rahman ibn Marwan al-Yilliqi ibn Yunus en el Occidente de al-Andalus: itinerarios y asentamientos, *I-II Jornadas de Arqueología e Historia Medieval La Marca Inferior de al-Andalus*, Mérida, Franco, Alba y Feijoo (eds.), 2011, p. 275-295.

PASTOR DE TOGNERI, Reyna

Del Islam al Cristianismo: En las fronteras de dos formaciones económico-sociales, Barcelona, Ediciones Península, 1975.

PALENZUELA, V.A. Alvarez, FERNANDEZ, Luís Suarez

Historia de España – La España Musulmana y Los Inicios de Los Reinos Cristianos (711-1157), Vol. 5, Madrid, Editorial Gredos, 1991, pp. 73-88 (Cap. V) e pp. 89-110 (Cap. VI).

PICARD, Christophe

Le Portugal Musulman (VIII-XIII siècle) -L'Occident d'al-Andalus sous domination islamique, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000.

PICARD, Christophe

La recherche historique dans les zones frontalières: spécificités et perspectives. L'exemple de l'Occident ibérique, *Mélanges de la Casa de Velázquez*. Tome 30-2, 1994. pp. 95-104.

PICARD, Christophe

Le renouveau urbain en occident ibérique aux IXe - Xe siècles, sous l'impulsion de seigneurs muwalladun, *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 23e congrès, Brest, 1992, pp. 49-67.

REILLY, Bernard

Cristãos e Muçulmanos: a luta pela Península Ibérica, Tradução Maria José Giesteira, Lisboa, Teorema, D.L., 1996, pp. 16-43.

SERRA, Pedro Cunha

O árabe “muwallad” e a sua representação na Península Ibérica, Separata do Boletim de Filologia 28, Lisboa, Centro de Linguística da Universidade, 1983.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo

Historia de Portugal [1080-1415], Volume 1, 2ª Edição Revista, Lisboa, Editorial Verbo, 1979.

SIDARUS, Adel

A Islamização Religiosa do Extremo Gharb al-Andalus (Séculos VII-X), Separata de Actas do Colóquio Internacional “Portugal, Espanha e Marrocos – O Mediterrâneo e o Atlântico, [Faro], Universidade do Algarve, 2004.

SIDARUS, Adel

Amaia de Ibn Marúan: Marvão, *Ibn Marwan-Revista Cultural do Concelho de Marvão*, Ano I, Nº1, Marvão, Câmara Municipal de Marvão, Novembro 1991.

TORRES, Cláudio

A Sé-Catedral da Idanha, *Revista Arqueologia Medieval*, Nº1, Porto, Edições Afrontamento, 1992, pp. 169-178.

TORRES, Cláudio, MACIAS, Santiago

O Legado Islâmico em Portugal, [Lisboa], Circulo de Leitores, 1998.

TORRES, Cláudio

O Gharb al-Andalus, *Historia de Portugal*, 1º Volume-Antes de Portugal, Direcção de José Mattoso, Mem Martins, Circulo de Leitores, 1992.

VALLVÉ, Joaquín

El Califato de Córdoba, Madrid, Editorial Mapfre, 1992.

VILAR, Hermínia e FERNANDES, Hermenegildo

O Urbanismo de Évora no Período Medieval, *Monumentos: Revista Semestral de Edifícios e Monumentos*, Nº26, Lisboa, Direcção Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais, 2007, pp. 6-15.

WATT, W. Montgomery

Historia de La España Islámica, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1988.