



Universidade de Lisboa
Faculdade de Letras

RELACIONAMENTOS INTER-RELIGIOSOS NA PENÍNSULA IBÉRICA ENTRE
OS SÉCULOS XI E XIII: A REGULAMENTAÇÃO CRISTÃ E ISLÂMICA E OS
CASOS NARRADOS NOS “LIVROS DE LINHAGENS PORTUGUESES” DOS
SÉCULOS XIII E XIV.

Mestrado em História na especialidade de História Medieval

GUILHERME PINTO PÁSCOA

2023

Dissertação especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre, orientada por
Prof. Doutora Maria Manuela Tavares dos Santos Silva

Resumo

A realização desta dissertação tem como objetivo a análise dos relacionamentos inter-religiosos entre cristãos e muçulmanos na Península Ibérica durante os séculos XI a XIII, e a evolução da regulamentação cristã e islâmica. Para alcançar o principal objetivo foram consultadas fontes religiosas, como cânones, cartas papais e decretos católicos que chegaram à Península Ibérica, mas também o *Corão* e a *Al-Muwatta'*, duas obras fundamentais para compreender a religião islâmica e as interpretações que se seguiram durante o período estudado. Examinei ainda fontes legais, como os dois códigos legais promulgados por Alfonso X, o *Fuero Real* e *Las Siete Partidas*, e casos julgados em tribunal e *fatwās* dos juristas muçulmanos Ibn Sahl e al-Wanšarīšī. A análise de fontes permitiu comparar as diferenças e semelhanças de atuação dos cristãos e muçulmanos. São também explorados nesta investigação os casos entre cristãos e muçulmanos narrados nos “Livros de Linhagens Portugueses” dos séculos XIII e XIV e é traçada a descendência destes relacionamentos e qual o seu lugar nas linhagens das famílias mais nobres da Península Ibérica.

Palavras-chave: Península Ibérica – Relacionamentos – Religião – Muçulmanos – Cristãos

Abstract

The aim of this dissertation is to analyze the inter-religious relationships between Christians and Muslims in the Iberian Peninsula during the 11th to 13th centuries, and the evolution of Christian and Islamic regulations. To achieve the main objective, religious sources such as canons, papal letters and Catholic decrees that reached the Iberian Peninsula were consulted, as well as the *Quran* and *Al-Muwatta'*, two fundamental works for understanding the Islamic religion and its interpretations during the studied period. Legal sources were also examined, including the two legal codes promulgated by Alfonso X, the *Fuero Real* and *Las Siete Partidas*, as well as court cases and fatwas issued by Muslim jurists Ibn Sahl and al-Wanšarišī. The analysis of these sources permitted the comparison of the differences and similarities in the actions of Christians and Muslims. This research also explores cases between Christians and Muslims narrated in the “*Livros de Linhagens Portugueses*”, from the 13th and 14th centuries, and traces the descendants of these relationships and their place in the lineages of the noblest families in the Iberian Peninsula.

Keywords: Iberian Peninsula – Relationships – Religion – Muslims - Christians

Agradecimentos

Em primeiro lugar gostaria de agradecer à minha orientadora nesta dissertação, a Professora Doutora Maria Manuela Tavares dos Santos Silva. O meu obrigado pela disponibilidade, confiança, e paciência durante este longo percurso, e por convencer-me a seguir a opção de dissertação para finalizar o curso de Mestrado em História.

Um agradecimento ao Professor Doutor Hermenegildo Fernandes que me sugeriu fontes para análise e novas abordagens, quando o tema inicial parecia esgotar-se, que enriqueceram a profundidade e amplitude desta investigação.

Quero agradecer aos meus pais, Ana e Nelson, que são um exemplo de força e superação perante as adversidades da vida, e que têm realizado o impossível para possibilitar o meu trajeto desde a Licenciatura em História ao Mestrado, longe de casa, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Sem o seu apoio e ânimo constante nada disto seria possível. Estar-vos-ei eternamente grato por terem viabilizado e incentivado à realização deste sonho. Um agradecimento especial à minha irmã, Anita, por todo o carinho e solicitude.

Deixo aqui o reconhecimento ao meu amigo de longa data Afonso Guerreiro, pela companhia e boa disposição no decorrer da minha vida, e desta etapa importante. O mesmo posso dizer do meu colega de curso, e grande amigo, Vicente Martins que me convenceu a continuar quando tudo parecia complicar-se e que esteve sempre disponível para ajudar-me nas questões mais técnicas.

Agradeço aos meus amigos e colegas de casa, Guilherme Eugénio e Rui Nunes, que me acompanharam durante os últimos 6 anos e se mostraram sempre disponíveis para encorajar-me. Um obrigado particular à Joana Pinto e ao Afonso Costa, amigos que conheci no decorrer do meu mestrado e que se encontravam a realizar o deles, e que me apoiaram bastante nesta jornada.

Expresso o meu apreço ao Valter Fernandes e Pedro Mateus, colegas de curso e amigos, e ainda ao Rogério Lima Duque, Laura Canelas, Carlota de Moura, Diogo Petreques, Bruno Gaio, Luís Silva e Miguel Duarte, que, mesmo à distância, sempre torceram pelo meu sucesso e se preocuparam comigo.

Quero dedicar este trabalho ao meu avô, Esmeraldo “Tomé” Páscoa, que era um curioso pela História e despertou em mim o desejo de adquirir conhecimento nesta ciência social

Índice

Resumo	i
Abstract	ii
Agradecimentos	iii
Introdução	1
Capítulo I - Enquadramento cronológico, espacial e temático	15
Entrada e assentamento muçulmano na Península.....	16
O papel de Eulógio na perseverança cristã.....	26
Os relacionamentos inter-religiosos: vantagens e desvantagens.....	30
Alterações nas dinâmicas de poder na Península Ibérica.....	49
As diferentes perspetivas históricas sobre o impacto muçulmano....	57
Capítulo II - Leis e costumes religiosos sobre os relacionamentos inter religiosos entre cristãos e muçulmanos: um estudo comparativo	67
Capítulo III - Casos narrados no Livro de Linhagens do Conde D. Pedro	107
Conclusão	124
Fontes e Bibliografia	131

Introdução

Decidi intitular a minha dissertação “Relacionamentos inter-religiosos na Península Ibérica entre os séculos XI e XIII: a regulamentação cristã e a islâmica e os casos narrados nos “Livros de Linhagens Portugueses” dos séculos XIII e XIV”, uma vez que este foi um tema que privilegiei em diversos trabalhos que fui realizando ao longo do meu curso de Mestrado.

A Península Ibérica foi palco de um longo período de convívio entre cristãos, muçulmanos e judeus que se estendeu desde o século VIII ao XV, marcado por períodos de conflito e de paz, assim como por um intenso intercâmbio cultural e religioso.

Os meus objetivos para este trabalho passam por explicar, com o auxílio de fontes da época e bibliografia, a evolução da regulamentação sobre os relacionamentos entre crentes do Cristianismo e do Islão na Península Ibérica durante a época medieval. Como enquadramento do tema, achei fundamental contextualizar a entrada muçulmana na Península, as uniões entre a elite existente e os conquistadores como forma de sedimentação e legitimação do novo poder e a forma como isso levou ao enfraquecimento da igreja e fé cristã na península. À medida que o processo de reconquista foi avançando, foram surgindo textos legais e religiosos que regularam como se deveria proceder no contacto com a população islâmica. Por seu lado, também os autores islâmicos se debruçaram sobre as interações com os cristãos.

A regulamentação engloba textos religiosos, como o *Corão* e a *Al-Muwaṭṭa'* do lado islâmico, e cânones e decretos papais do lado cristão. Os textos legais também estão aqui incluídos, quer os códigos de leis ibéricos como o *Fuero Real* e *Las Siete Partidas*, mas também um conjunto de fátuas, isto é, pronunciamentos legais islâmicos emitidos por especialistas, recolhidos das obras de Ibn Sahl e Al-Wanšarīšī.

O espaço temporal escolhido para análise tem em conta o facto de existir mais documentação cristã passível de ser examinada. A regulamentação islâmica analisada remonta ao século VIII, pois entendi como necessário explorar os ensinamentos corânicos e a interpretação de Mālik Ibn Anas sobre os relacionamentos inter-religiosos. Entre os séculos XI e XIII foi possível recolher variados exemplos e perspetivas discordantes sobre esta temática.

Outro dos meus objetivos, e que terá maior importância nesta dissertação é a análise de textos legais e religiosos, quer cristãos quer muçulmanos, elaborados ou em

vigência nos séculos XI a XIII, e que abordam o contacto entre fés e, em específico, o relacionamento entre o homem e a mulher.

Também pretendi explorar os casos de relacionamentos inter-religiosos documentados pelas fontes cristãs e islâmicas, os padrões e motivações das conversões, assim como os diferentes ritmos de produção textual legal e religiosa, de ambos os lados, sobre o tópico principal. A exposição de casos raros no *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro* e o traçar da descendência fruto destas uniões é também algo que será explorado neste estudo, pois creio que ainda não foram trabalhados pela bibliografia que consultei; esta foca-se essencialmente em casos anteriores à fundação da monarquia portuguesa tendo sido também dada uma maior atenção aos casos que aconteceram nos territórios, hoje, espanhóis. Deste modo, sinto que seriam um bom contributo para finalizar o tema que propus trabalhar nesta dissertação.

O plano que seguirei, começará por enquadrar a presença e assentamento muçulmano na Península Ibérica e os primeiros contactos entre cristãos e muçulmanos, que remontam ao século VIII. Será possível identificar uma certa desconfiança e hostilidade entre a população autóctone e os invasores. Cedo daremos conta dos ritmos de conversão e das vantagens que ambos os lados identificavam nos relacionamentos mais íntimos entre eles. Haverá espaço para analisar a preocupação da igreja católica com os relacionamentos inter-religiosos. As entidades eclesiásticas sentiam estes relacionamentos como uma ameaça à sua fé e à sua identidade.

O desgaste da presença muçulmana na Península Ibérica será o tema que abordarei de seguida: gradualmente reduzindo a sua influência com o passar dos séculos, a sua administração deteriora-se perante o crescimento dos reinos cristãos. Ainda assim a produção textual árabe na península não se deteriora. Certo é que muitos textos surgiram durante os séculos XII e XIII. Este capítulo inicial, de enquadramento cronológico, espacial e temático, contará ainda com a apresentação de vários casos específicos, de ocorrências narradas de relacionamentos inter-religiosos na Península Ibérica, retirados das fontes e bibliografia.

O segundo capítulo deste estudo é destinado à análise e comparação de textos legais e religiosos da época que mencionem os relacionamentos inter-religiosos entre cristãos e muçulmanos.

O terceiro capítulo está reservado à exposição de casos narrados no *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro* de relacionamentos entre cristãos e muçulmanos. E será aqui traçada a descendência destas uniões, que foi possível identificar.

O plano metodológico para a realização desta dissertação consistiu em:

Identificação e seleção de fontes da época: inicialmente foi necessário realizar uma pesquisa detalhada para identificar e selecionar fontes primárias relevantes, como documentos históricos, crónicas, cartas ou registos que abordassem os relacionamentos entre muçulmanos e cristãos na época em questão.

O estudo de casos específicos: com base nas fontes selecionadas, investiguei vários casos específicos de relacionamentos entre muçulmanos e cristãos. Estes casos podiam envolver casamentos mistos, conversões religiosas, disputas legais ou outras formas de interação entre as comunidades.

A utilização de obras de referência, que serão mencionadas no estado da arte, bibliografia e ao longo deste trabalho: para fundamentar e contextualizar a análise dos casos, foi importante consultar obras de referência que abordassem a história das relações entre muçulmanos e cristãos na Península Ibérica. Estas obras poderiam fornecer informações adicionais, perspetivas académicas e contextualização histórica para o estudo.

Análise de relatos e leis cristãs e muçulmanas: para compreender a regulamentação dos relacionamentos mistos, foi necessário examinar relatos históricos e leis tanto do contexto cristão como do muçulmano. Através desta análise comparativa, foi possível identificar semelhanças, diferenças e mudanças nas abordagens legais e sociais em relação aos relacionamentos entre as duas comunidades religiosas.

Ao realizar esta pesquisa, foi importante reconhecer e considerar a influência da hegemonia espanhola nos estudos já realizados na Península Ibérica. Isso implicou estar ciente de possíveis tendências ou limitações dos estudos existentes e procurar também uma abordagem mais abrangente e imparcial.

Considero importante dar especial atenção aos dados em livros de linhagens portuguesas: para obter uma perspetiva específica em relação a Portugal, realizei uma análise e recolha de dados nos Livros de Linhagens editados por José Mattoso. Estas obras podiam fornecer informações sobre a genealogia, história e interações entre famílias cristãs e muçulmanas em Portugal.

Foi imprescindível cruzar as informações obtidas das fontes tanto do lado cristão quanto do muçulmano. A comparação e contraste entre os relatos, leis, casos, e dados encontrados de ambos os lados facultaram uma compreensão mais completa e precisa das relações entre muçulmanos e cristãos na Península Ibérica.

Torna-se indispensável, neste momento, mencionar as fontes primárias e secundárias que consultei para a realização deste trabalho. Sem elas, não seria possível recolher tantos dados para uma melhor contextualização da temática em questão, da entrada muçulmana na península e dos primeiros contactos e uniões inter-religiosas entre a população cristã autóctone e os muçulmanos que chegaram e solidificaram o seu poder na região. As fontes analisadas revelaram-se da maior importância para comparar o que nos diziam as leis cristã e muçulmana, como estas evoluíram, o que é que a própria religião pensava sobre as uniões mistas e o que homens que testemunharam estas vivências ou que tiveram proximidade espacial ou temporal com esta temática na Península Ibérica cogitaram sobre a mesma.

Numa fase inicial, para entender melhor a entrada dos muçulmanos na Península Ibérica, consultei a *Cronica del moro Rasis*, editada por Diego Catalán e María Soledad de Andrés, a *Crónica Mozárabe de 754* editada e traduzida por T. Martínez Escobar, *Historia de al-Andalus* de Ibn al-Kardabus e traduzida por Felipe Maíllo Salgado, *Historias de Al-Ándalus. Al Bayan al-Mughrib* de Ibn Idari al-Marrakusi e esta obra foi traduzida por Francisco Fernández González. As duas traduções de David James também se revelaram fontes basilares neste início de projeto: *A History of Early Al-Andalus. The Akhbar Majmu'a e Early Islamic Spain. The History of Ibn al-Qutiya*. Consultei ainda *Una Descripción Anónima de al-Andalus*, editada por Luís Molina. Acrescento a esta lista introdutória, *Historia de los hechos de España* do bispo Rodrigo Jiménez de Rada, *Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy e também *Mozarabic Writings: Eulogius of Córdoba's Memoriale Sanctorum*, traduzido por Aymenn Al-Tamini.

As fontes que referi são traduções das versões originais, que, para além de nos ajudarem a contextualizar a entrada muçulmana na península, cobrem parte do período islâmico na Ibéria. Tendo em conta que a maioria das fontes até aqui transportava uma perspectiva islâmica deste período, retirando as últimas três, era essencial consultar fontes que nos transmitissem a perspectiva cristã e da população autóctone. Ainda que algumas das fontes consultadas tivessem sido escritas com certa distância temporal da entrada muçulmana, havia informação importante a reter e é crucial ter noção das perspectivas de ambos os lados. Para isso consultei, a *Crónica de Castilla*, editada por Patricia Rochwert-Zuili, *Crónicas de los Reinos de Asturias y León*, editadas por Jesus E. Casariego, a *Crónica General de España*, editada por Diego Catalán e María Soledad de Andrés, o *Liber Regum, o Libro de Los Linajes de los Reyes*, editado por M. Serrano e traduzido por Javier Martínez Romeo e a obra *Estoria de Espanna*, atribuída a

Alfonso X sendo que, a versão que consultei foi publicada por Ramón Menéndez Pidal. Analisei ainda *Medieval Iberia, Readings from Christian, Muslim and Jewish Sources*, editado por Olivia Constable. É de sublinhar o interessante contributo de *Monumenta Germaniae Historica. Inde ab Anno Chirsti Qvingentesimo vsqve ad annum millesimvm et qvingentesimvm. Epistolarvm Tomvs III Merowingici et Karolini Aevi I*, pois foi aqui que tive acesso às cartas, escritas em latim, do Papa Adriano I onde este aborda o tema das uniões mistas na Península Ibérica. É um documento da mais alta importância, pois um dos tópicos principais desta dissertação foi mencionado pelo líder da Igreja Católica no período em questão. Adiciono a estas fontes os *Anales Palatinos del Califa de Cordoba Al-Hakam II*, traduzidos por Emilio García Gómez do autor Isa Ibn Ahmad al-Razi, e ainda *Annales du Maghreb et de L'Espagne* do cronista Ibn al-Athir e traduzidos por E. Fagnan.

Para o grande objetivo desta investigação, leia-se, para entender as perspectivas cristã e muçulmana sobre os relacionamentos inter-religiosos, senti a necessidade de consultar cânones, leis religiosas e obras de autores do período em questão que, neste caso, será entre os séculos XI e XIII; porém, revelou-se crucial entender a evolução das normas sobre o tema antes destes séculos.

A *Coleccion de Canones y todos los Concilios de la Iglesia de España y America*, anotada por D. Juan Tejada e Ramiro, o *Decretalium Gregorii papae IX. Compilationis Liber V*, o *Diccionario Portatil de los Concilios*, traduzido por Don Francisco Perez Pastor e ainda o *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens*, publicado e traduzido por J. B. Chabot.

O *Fuero Real* e *Las Siete Partidas*, de Alfonso X foram consultadas para perceber como as leis promulgadas pelos reis na Península Ibérica tratavam o assunto mor desta dissertação. Neste sentido, *The Usatges of Barcelona: The Fundamental Law of Catalonia*, de Donald J. Kagay também foi analisado.

Do lado cristão é relevante mencionar ainda o trabalho de Benjamin Z. Kedar em *On the Origins of the Earliest Laws of Frankish Jerusalem: The Canons of the Council of Nablus, 1120*, e John Tolan com *Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies: Jews and Muslims under the Fourth Lateran Council*.

Do lado muçulmano sublinho as obras *The Noble Quran*, uma edição de Muhammad Taqi-ud Din Al-Hilali e Muhammad Muhsin Khan, *Al-Muwatta'* a obra do jurista Mālik Ibn Anas, traduzida por Aisha Abdurrahman Bewley. O trabalho realizado por Vincent Lagardère em *Histoire et Société en Occident Musulman au Moyen Âge*.

Analyse du Mi'yar D' Al- Wanšarīšī, e o estudo de Rocío Daga Portillo em *Organización jurídica y social en la España Musulmana: traducción y estudio de al-Ahkam al-kubra de Ibn Sahl*.

Investiguei ainda as duas obras de Abu Bakr Al- Turtuši, *La Lámpara de los Principes*, traduzido por Maximiliano Alarcón e o *Kitāb Al-Ḥawādiṭ Wa-L-Bida'*, *El Libro de las Novedades y las Innovaciones* traduzido pela já mencionada, Maribel Fierro. Considerei importante analisar a obra *Bidayat al-Mujtahid wa Nibayat al-Muqtasid*, do filósofo Ibn Rushd, tendo sido esta traduzida por Ahsa Khan Nyazee. E ainda, *The General Judgments of the Qur'an and Clarification of what it contains of the Sunnah and Ayahs of Discrimination* de Tafsir al-Qurtubi e que foi traduzido por Aisha Bewley.

Para além destas fontes, foram ainda consultadas para a realização deste trabalho as obras, *Christians and Moors in Spain.*” *Volume III: Arabic Sources (711-1501)*, traduzido por Charles Melville e Ahmad Ubaydli. O livro *El Siglo XI en primera persona 'Abd Allah*, traduzido por Emílio García Gomez e Lévi-Provençal. Consultei as *Fontes Medievais da História de Portugal*, com notas de Alfredo Pimenta, a obra traduzida por Mohamad Ballan *Prominent Andalusí Muslim Women: A Short List from Ibn Bashkuwal's Kitab al-Silla* e ainda *Historia de los Jueces de Córdoba* de Al-Jusani e que foi traduzida por Julián Ribera.

Indo ao encontro de outro propósito delineado para esta dissertação, que seria uma exploração de relacionamentos na nobreza medieval portuguesa entre cristãos e mouros, foi crucial a análise dos *Livros de Linhagens do Conde D. Pedro II/1 e II/2*, editados pelo historiador José Mattoso.

O tema que escolhi abordar nesta dissertação já foi abordado por vários autores ibéricos, mas também despertou algum interesse para além da península; o tópico das relações entre fé motivou várias investigações e estudos na comunidade académica que se debruça sobre a expansão islâmica e reinos cristãos europeus.

Conquerors, Brides and Concubines: Interfaith Relations and Social Powers in Medieval Iberia é um livro escrito por Simon Barton, historiador especializado em história medieval da Península Ibérica. O livro explora as relações entre pessoas de diferentes religiões e as dinâmicas sociais na região durante a Idade Média. Inicialmente

o objetivo principal para esta dissertação passava pela análise de vários casos presentes nas crônicas ibéricas, mas Simon Barton fá-lo exemplarmente nesta obra.

O trabalho de Barton aborda a complexidade das interações entre cristãos, muçulmanos e judeus na Península Ibérica, destacando como essas interações influenciaram a sociedade, a política e a cultura. O historiador examinou as relações matrimoniais entre membros das diferentes comunidades religiosas, destacando o papel das noivas, concubinas e escravas na formação de alianças políticas e sociais. Discute também as dinâmicas de poder entre os diferentes grupos religiosos, analisando como as relações de poder se desenvolviam entre cristãos, muçulmanos e judeus e como essas relações afetavam as interações cotidianas e as estruturas sociais mais amplas.

Além disso, o livro explora o contexto histórico da Península Ibérica medieval, incluindo a reconquista cristã das terras ocupadas pelos muçulmanos, os processos de conversão religiosa e as políticas de tolerância religiosa adotadas por diferentes governantes.

De um modo geral, *Conquerors, Brides and Concubines* oferece uma análise aprofundada das relações inter-religiosas e das dinâmicas sociais na Idade Média na Península Ibérica, fornecendo uma visão abrangente e detalhada deste período histórico fascinante.

Caliphs and Kings: Spain, 796-1031 é um livro escrito por Roger Collins que examina o período da história da Península Ibérica entre os anos de 796 e 1031. O livro foca-se nas interações e conflitos entre os califas muçulmanos e os reis cristãos durante esse período. O autor explora a ascensão e queda do califado de Córdoba, considerado o ponto alto da presença muçulmana na Península Ibérica durante a Idade Média. Collins analisa o governo e o poder dos califas, bem como as relações com os reinos cristãos que se desenvolveram no Norte.

O livro discute as guerras e alianças entre os califados muçulmanos e os reinos cristãos, com destaque para as figuras desse período, como Alfonso VI de Leão e Castela, Sancho III de Navarra e ‘Abd al-Rahmān III de Córdoba. Collins discute as estratégias militares, diplomáticas e políticas adotadas por essas lideranças e como estas moldaram a evolução da Península Ibérica. Além disso, o autor aborda a coexistência entre muçulmanos, cristãos e judeus durante o período, assim como os impactos destas relações inter-religiosas na cultura, nas artes e na vida cotidiana.

A obra *Historia de España: La época Medieval* de García Cortázar trata do período medieval da história espanhola, com destaque para as interações entre cristãos e muçulmanos. É analisado o desenvolvimento histórico da Península Ibérica durante esse período, com especial atenção nas dinâmicas políticas, sociais e culturais entre as duas comunidades religiosas. Cortázar explora o contexto da conquista muçulmana da Península Ibérica no início do século VIII, destaca a formação do califado de Córdoba e a influência da cultura islâmica na região. Discute o sistema político e jurídico estabelecido pelos muçulmanos, bem como as relações entre governantes e súbditos. Além disso, o livro aborda a resistência cristã à presença muçulmana e a formação dos reinos cristãos no norte da Península. O autor explora as guerras de reconquista, as alianças entre os reinos cristãos e o gradual avanço dos territórios cristãos para sul.

García Cortázar também examina as relações culturais e intelectuais entre cristãos e muçulmanos, destacando a influência mútua na arquitetura, nas artes, na ciência e na filosofia. Aborda a convivência e os conflitos que surgiram, bem como os momentos de tolerância e os períodos de tensão e confronto.

O livro *Defining Boundaries in al-Andalus: Muslims, Christians, and Jews in Islamic Iberia* de Janina M. Safran explora os principais interesses relacionados com a definição de fronteiras e identidades religiosas na região do al-Andalus durante o período islâmico. A obra é trabalhada sobre as dinâmicas das interações entre muçulmanos, cristãos e judeus, destacando-se como essas comunidades se relacionavam e como as fronteiras religiosas eram estabelecidas e negociadas.

Um dos interesses do livro são as estratégias políticas e jurídicas adotadas pelos governantes islâmicos para governar uma sociedade diversificada em termos religiosos. Isso inclui a implementação de um sistema jurídico conhecido como dhimma, que definia os direitos e deveres dos não-muçulmanos sob o domínio islâmico.

A autora também se concentra nas práticas cotidianas das comunidades religiosas no al-Andalus, explorando como estas viviam e interagiam dentro dos limites estabelecidos pelas autoridades islâmicas. Isto envolvia examinar questões como o casamento inter-religioso, conversões religiosas, comércio e trocas culturais.

Outro interesse do livro é o estudo dos limites da coexistência e da convivência entre as comunidades religiosas. Safran investiga as tensões e os conflitos que surgiram ao longo do tempo, incluindo as reações às mudanças políticas, sociais e económicas na região. Para além disso, o livro aborda as questões de identidade e pertença, tanto

individuais como coletivas, examinando como as comunidades religiosas se viam e eram vistas pelos outros.

Um dos nomes incontornáveis quando estudamos as relações entre cristãos e muçulmanos na Península Ibérica, e a posição da mulher durante este período, é Manuela Marín. A sua obra *Mujeres en Al-Ándalus* é uma coleção de estudos dedicados ao campo da onomástica, que é o estudo dos nomes próprios e a sua origem, significado e evolução ao longo do tempo.

No livro, Manuela Marín aborda uma variedade de tópicos relacionados com os nomes próprios, explorando diferentes aspectos como a etimologia, a história, a sociolinguística e a antropónimoia. Examina a influência de fatores culturais, sociais e linguísticos na formação e desenvolvimento dos nomes. Optando por uma abordagem interdisciplinar, Marín analisa os nomes de pessoas e lugares, investigando as suas raízes e variações geográficas. Ela explora também as mudanças nas tendências de nomenclatura ao longo do tempo e a relação entre os nomes próprios e a identidade individual e coletiva.

A obra *Mujeres en Al-Ándalus* oferece uma visão aprofundada do campo da onomástica, fornecendo uma análise detalhada dos nomes próprios e as suas ramificações em várias áreas do conhecimento. Ao examinar a origem e o significado dos nomes, Marín contribui para a compreensão da linguagem, da cultura e da sociedade em geral.

Outro dos seus livros, que também considero importante para a temática abordada, é *The Formation of al-Andalus Part 1: History and Society*. Manuela Marín, e outros autores, investigam as transformações políticas, sociais, religiosas e culturais que ocorreram ao longo do tempo, desde a conquista islâmica no século VIII até a queda do último reino muçulmano em 1492. São investigados diferentes grupos étnicos e religiosos presentes no al-Andalus, como os muçulmanos, cristãos e judeus e as suas interações e relações de poder.

Discutem-se as políticas governamentais, os sistemas jurídicos, as estruturas sociais e as dinâmicas urbanas que caracterizaram al-Andalus. E é explorada a diversidade cultural e intelectual desse período, destacando o legado deixado por estudiosos muçulmanos, como filósofos, médicos e cientistas.

The Formation of al-Andalus: History and Society vai ao encontro dos relacionamentos entre cristãos e muçulmanos durante o período do al-Andalus, oferecendo informações sobre casamentos mistos e alianças entre as duas comunidades religiosas. Os autores que contribuem para a obra procuram responder como é que os casamentos mistos desempenharam um papel importante na formação e consolidação do al-Andalus. Estes casamentos eram frequentemente usados como estratégias para construir alianças políticas, estabelecer relações de paz e fortalecer o poder dos governantes muçulmanos. A autora analisa como é que os casamentos mistos entre muçulmanos e cristãos ajudaram a promover uma coexistência e convivência mais harmoniosa entre as duas comunidades.

O livro toca também nas alianças políticas e militares entre cristãos e muçulmanos no al-Andalus. É-nos explicado como estas alianças eram formadas e como influenciaram a dinâmica de poder na região. São retratadas as tensões e conflitos que surgiram ao longo do tempo, especialmente durante períodos de instabilidade política. Na extensão da obra, Manuela Marín e os investigadores convidados utilizam fontes históricas e crónicas para fornecer exemplos e provas dos relacionamentos entre cristãos e muçulmanos em al-Andalus.

Eduardo Manzano Moreno é um historiador especializado na história medieval do al-Andalus. Estudou minuciosamente as fontes históricas deste período e fez uma análise crítica das narrativas tradicionais. É reconhecido pela sua abordagem inovadora e aplicação de metodologias rigorosas para reinterpretar o conhecimento sobre este período. As suas pesquisas e publicações abrangem diversos aspetos do al-Andalus, incluindo a sociedade, economia, estruturas políticas, fontes históricas e as relações interétnicas e inter-religiosas. Moreno trouxe à tona novas perspetivas e nuances, desafiando as interpretações anteriores.

Conquistadores, Emires y Califas é uma das suas obras. O historiador investiga as dinâmicas políticas, sociais e culturais da época que abordamos nesta dissertação, com um foco particular na evolução do poder político no al-Andalus. São exploradas as diferentes fases do domínio muçulmano, desde as primeiras conquistas até à formação de emirados e califados. O autor observa as relações entre as diferentes entidades políticas, tanto internamente no al-Andalus como em relação a outros poderes, por exemplo os reinos cristãos ao norte. Manzano Moreno também aprofunda as estruturas de governo e administração, as práticas religiosas e as relações interculturais e inter-religiosas durante esse período.

Ao longo do livro, Eduardo Manzano Moreno utiliza fontes históricas e arqueológicas para fundamentar as suas análises e apresentar uma visão abrangente do desenvolvimento político e social do al-Andalus. O objetivo é fornecer uma compreensão mais aprofundada deste período crucial da história da Península Ibérica e a sua influência na formação da cultura e da identidade da região. De destacar algumas das principais análises presentes na obra:

Evolução do poder político: O autor examina a transição do poder político no al-Andalus desde as primeiras conquistas muçulmanas até a formação de emirados e califados. Analisa as dinâmicas internas de poder, as rivalidades e alianças entre as diferentes facções e a influência das dinastias governantes na região.

Relações interculturais e inter-religiosas: Manzano Moreno investiga as relações entre muçulmanos, cristãos e judeus no al-Andalus, como seriam as interações sociais, políticas e económicas entre estas comunidades. É sublinhada a existência de períodos de tolerância e convivência pacífica, bem como momentos de tensão e conflito.

E a influência e relações com reinos cristãos: Moreno também aborda as relações entre o al-Andalus e os reinos cristãos do norte da Península Ibérica. São mencionados os conflitos, acordos e influências mútuas que ocorreram ao longo dos séculos, destacando a natureza complexa das relações entre estas entidades políticas.

A obra *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History* foi muito importante para a realização desta dissertação pois trata da história das relações entre cristãos e muçulmanos ao longo dos séculos. E tem como objetivo fornecer uma visão abrangente e actualizada da vasta quantidade de literatura académica e fontes relacionadas com o tema.

Organizada de forma cronológica e dividida por quatro volumes, apresenta uma ampla gama de fontes, desde textos históricos e crónicas até aos trabalhos académicos e de investigação. Cada volume é dedicado a um período específico. O primeiro de 600-900, editado por David Thomas e Barbara Roggema; Os volumes II (900-1050), III (1050-1200) e IV (1200-1350) foram editados por David Thomas e Alex Mallett.

Esta publicação apresenta resumos e análises críticas das principais obras e publicações sobre as relações entre cristãos e muçulmanos, proporcionando uma base sólida para aqueles, como eu, que desejam aprofundar o conhecimento neste campo de estudo. Os livros incluem também referências bibliográficas detalhadas, o que facilita, a quem os estuda, o acesso a parte das fontes e trabalhos de relevo.

Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History é uma ferramenta valiosa para estudantes, acadêmicos e investigadores que procuram compreender a evolução das relações entre cristãos e muçulmanos ao longo da história. Ao reunir uma extensa lista de materiais e fornecer uma visão geral do campo, a obra contribui para o avanço dos estudos nesta área e promove uma compreensão mais abrangente das interações entre as duas religiões.

O livro *The Routledge Handbook of Muslim Iberia* editado por Maribel Fierro é uma obra de referência que oferece uma perspectiva detalhada sobre a história e a cultura do al-Andalus.

Os autores analisam diversos temas relacionados com o al-Andalus, incluindo política, economia, sociedade, religião, arte e literatura. São trabalhadas as conquistas iniciais dos muçulmanos na Península Ibérica, a formação dos emirados e califados, as dinâmicas sociais e políticas, bem como as interações entre as comunidades muçulmanas, cristãs e judaicas.

São explanados aspectos importantes da cultura islâmica como a arquitetura, a música, a poesia e a filosofia, onde destaca a influência e o intercâmbio cultural que ocorreram no al-Andalus. Examina a coexistência e os conflitos entre as diferentes comunidades religiosas, tendo em conta as políticas de convivência e tolerância, bem como os períodos de tensão e discriminação.

Outro trabalho que conta com a marca de Simon Barton é *The Medieval and Early Iberia*, o livro que este editou, em conjunto com outro especialista sobre a Idade Média na Península Ibérica, Robert Portass. Esta obra trabalha a história da Península Ibérica desde o período medieval até os tempos iniciais. Fornece-nos uma interpretação detalhada dos principais eventos, desenvolvimentos sociais, políticos, culturais e religiosos que moldaram a região ao longo do período medieval.

Os autores exploram a rica diversidade de culturas presentes na Península Ibérica, incluindo as sociedades cristãs, muçulmanas e judaicas, e como essas comunidades interagiram e se influenciaram umas às outras. Escrutinam a conquista islâmica da Península Ibérica, a formação dos reinos cristãos, os períodos de coexistência e conflito entre as diferentes comunidades, e a par disso, os desenvolvimentos sociais e culturais que ocorreram nesta periodização.

O livro avalia também as questões de identidade, poder e governo na Península Ibérica medieval, destacando as dinâmicas políticas e as rivalidades entre os diferentes reinos e líderes. Além disso, são estudados tópicos como economia, religião, literatura, arte e arquitetura, possibilitando uma visão mais ampla das várias facetas da vida na região.

Barton e Portass utilizam uma abordagem interdisciplinar, combinando fontes históricas, arqueológicas e literárias para fornecer uma análise mais completa e contextualizada da história da Península Ibérica durante o período medieval e início da Idade Moderna.

Também são abordadas as relações entre homens muçulmanos e mulheres cristãs, assim como entre homens cristãos e mulheres muçulmanas na Península Ibérica medieval. Os autores exploram as interações sociais, culturais e políticas que ocorreram entre essas comunidades religiosas distintas. O livro discute os diferentes contextos em que essas relações aconteceram, como os casamentos mistos entre indivíduos de diferentes religiões. É-nos exposto como estes casamentos eram vistos tanto pelas autoridades religiosas como pelas comunidades em geral, e como estes afetavam as dinâmicas sociais e familiares da época.

Acrescento que o livro aprofunda, pela mão de Jeffrey Bowman, questões relacionadas à escravatura, uma vez que esta era uma realidade presente na sociedade medieval, e as mulheres cristãs muitas vezes eram capturadas e tornavam-se escravas nas cortes muçulmanas. O contributo de Bowman sobre mulheres de elite na Ibéria Medieval foi importante para uma melhor compreensão deste período e permitiu uma contextualização mais abrangente destas dinâmicas na Península Ibérica.

Mothers of a Hybrid Dynasty, de Fairchild Ruggles, é um livro que explora o papel das mães nas dinastias híbridas islâmicas da Península Ibérica durante a Idade Média. O livro destaca a influência das mães na construção e perpetuação dessas dinastias, examinando o poder e a influência que exerciam.

A autora analisa diferentes casos de mães nas dinastias híbridas, como as mães do al-Andalus, que eram de origem muçulmana e cristã, e as mães das famílias reais mestiças, que eram descendentes de muçulmanos e cristãos. Ao longo do livro, Ruggles discute o impacto dessas mães na formação da identidade híbrida e na transmissão de valores culturais e religiosos para a próxima geração. Estuda as estratégias maternas de construção de alianças e negociação de poder num contexto complexo e multifacetado.

Além disso, Fairchild Ruggles investiga as representações artísticas e literárias dessas mães, procurando compreender como estas eram retratadas e como essas representações contribuíam para a construção da memória histórica.

O trabalho da professora Ragnjild Johnsrud Zorgati, intitulado *Hybrid Identities, Conversion, and Mixed Marriages in Medieval Iberia* incide sobre as dinâmicas complexas de conversão religiosa e casamentos inter-religiosos na Idade Média na Península Ibérica. O livro concentra-se no período em que cristãos, muçulmanos e judeus coexistiam na região e examina como os indivíduos e comunidades negociavam as suas identidades e relacionamentos nesse contexto multicultural. Ou seja, é uma obra importante para relacionar com esta dissertação.

Zorgati analisa diversos casos de estudo e fontes primárias para compreender as motivações, experiências e consequências da conversão e casamentos mistos. O livro aprofunda a maneira como os indivíduos circulavam entre diferentes mundos religiosos e culturais, adotando frequentemente identidades híbridas que combinavam elementos da sua fé original com as novas práticas religiosas que abraçavam.

A autora também estuda as implicações sociais, legais e políticas da conversão e casamentos mistos, examinando como estes relacionamentos eram regulamentados e percebidos por diferentes grupos religiosos e sociais. Discute as tensões, conflitos e acomodações que surgiram como resultado dessas interações inter-religiosas. É uma obra que faz um apanhado de alguns dos autores já citados e explora também fontes que serão exploradas nesta dissertação.

Grande parte da bibliografia e fontes mencionadas até aqui foram fulcrais para o desenvolvimento do primeiro capítulo. Este examina um período de grande importância na história da Península Ibérica: a entrada dos muçulmanos e as consequências sociais, políticas e culturais desse evento. Ao longo dos séculos VIII a XI, testemunhamos uma série de transformações significativas na região, que moldaram profundamente o panorama ibérico.

1º Capítulo: Enquadramento cronológico, espacial e temático.

Julgo ser importante, para uma melhor compreensão da entrada muçulmana na Península Ibérica, entendermos como se encontrava a monarquia visigoda, quais eram os seus principais problemas e porque é que se diz que foi uma conquista muito rápida, tendo, também, em conta o rápido avanço e expansão do império islâmico para Ocidente e Levante.

Menéndez Pidal recorda o período conturbado que se vivia na península antes das invasões. Nos 30 anos precedentes, existiam vários problemas sucessórios e lutas pelo poder, onde eclesiásticos e nobres se imiscuíam na política do reino visigodo. Os eclesiásticos tinham sido associados ao governo desde que Recaredo, em 589, se decidira a favor do catolicismo, e, em conjunto com nobres, impunham os seus pontos de vista ao rei.¹ Montgomery Watt e Pierre Cachia também sublinham esta forte ligação e defendem que esta proximidade entre bispos e o rei fragilizava a monarquia, sendo muito trabalho da governação tratado nos concílios eclesiásticos.²

Em 693 o rei Égica associou ao trono o seu filho Vitiza, que viria a ser regente do reino visigodo até à morte do seu pai. Vitiza continuou a reinar sem se fazer eleger legalmente. E tentou assegurar a sua sucessão pelo filho, algo que gerará maior antipatia na alta sociedade visigoda. Depois da sua morte, em 708/709, o filho Ágila continuará a governar na Tarraconense e Narbonense e cunhará moeda com o seu nome. A oposição apoiará o duque e governador da Bética, Rodrigo e este é eleito em Toledo em 710.³

Onde melhor se nota que os últimos reis visigodos sabiam que a sua base social se estava a degradar, é numa série de decretos que fazem para regular a convocatória do exército. Quando os monarcas decidiam mobilizar as tropas eram poucos os que se apresentavam. Os aristocratas godos preferiam manter os seus dependentes a realizar tarefas agrícolas do que arriscarem-se a perdê-los em batalha.⁴

Thomas Glick aponta também outras razões para a facilidade que foi para os muçulmanos dominar o estado visigodo. Este seria composto por uma sociedade etnicamente estratificada, com uma estrutura política fragmentada, uma economia rural

¹ Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*. España Musulmana 711-1031 (Madrid: Espasa-Calpe, 1957), 4.

² Montgomery Watt e Pierre Cachia, *A History of Islamic Spain* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 1965), 12.

³ Pidal, *España Musulmana*, 5.

⁴ Eduardo Manzano Moreno, *Conquistadores, emires y califas*. Los Omeyas y la formación de Al-Andalus (Barcelona: Crítica, 2006), 33.

desequilibrada e uma vida citadina rudimentar.⁵ A estratificação da sociedade foi reforçada mesmo após a conquista islâmica. A estrutura política estava a desintegrar-se à medida que os Senhores tentavam que as suas terras crescessem autonomamente. Garantiam terra aos seus vassallos em troca de lealdade e serviço militar. Glick vai ao encontro da ideia de Manzano Moreno referida acima.⁶

Toda a economia estava profundamente desordenada, e a agricultura arruinada devido a uma série de desastres naturais ocorridos no século VII. A sucessão de más colheitas, fome e pragas pode ter resultado, diz-nos Glick, de uma mudança climática ocorrida no mundo mediterrâneo ocidental onde o clima se tornou mais seco e mais quente, atingindo o pique na Alta Idade Média. Tal circunstância levou a que se optasse desde então por uma maior dependência da irrigação, na agricultura no norte de África e na Hispânia. Estes fatores também foram decisivos para o caos político vivido aquando a entrada dos muçulmanos no território. Por outro lado, também nos permite compreender melhor a mudança da agricultura peninsular, afastando-se das culturas de sequeiro e pastorícia, em direção a uma maior utilização de culturas de regadio no período islâmico. Esta sociedade islâmica estaria mais disposta a realizar os ajustes tecnológicos necessários para aumentar a superfície irrigada, enquanto os visigodos estavam mais familiarizados com a pastorícia e ecologia florestal.⁷

Outro fator, apontado por Thomas Glick, para esta fragilidade visigoda é o decrescer da economia urbana e do comércio. Este estava largamente a cargo dos judeus e nos últimos anos da monarquia visigoda estes foram perseguidos e culpados pela recessão económica. Foram, além disso, criadas leis antissemitas, também mencionadas por Pidal, Montgomery Watt e Cachia, que farão com que esta minoria numerosa migre para o norte de África.⁸

Para Emilio Ferrín, faz sentido questionar se o ano de 711 foi um desastre no sentido de uma mudança radical, inesperada e negativa. Seria realmente a Hispânia uma terra homogénea e a precisar de melhor gestão política? Para este autor, a conquista da Península Ibérica em 711 não se diferencia de qualquer outro movimento na altura. Defende que houve uma lenta evolução para o Islamismo, idêntica ao resto do

⁵ Thomas F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages* (Leiden: Brill, 2005), 15.

⁶ Glick, *Islamic and Christian Spain*, 16.

⁷ Glick, *Islamic and Christian Spain*, 16-17.

⁸ Glick, *Islamic and Christian Spain*, 17.

Mediterrâneo do sul e este. A imposição do movimento islâmico na Hispânia parte de uma amálgama prévia e sequencial de movimentos migratórios num século difícil.⁹

O Estado do Islão está a nascer quando ocorre a morte de Abd-al Mālik. O seu sucessor al-Walid governará nos anos em que as medidas económicas e culturais idealizadas na revolução começam a dar frutos. O que sucedeu em 711 foi, para Ferrín, uma normalidade transitória.¹⁰

A relativa facilidade com que a Hispânia foi conquistada pode ser entendida pelos diversos fatores acima mencionados. Para além disso, Glick argumenta que após uma primeira batalha decisiva, não houve uma grande resistência ao avanço muçulmano nos primeiros anos. É-nos dito pelo autor que os exércitos muçulmanos recebiam as rendições da nobreza visigoda e das principais cidades. Na maior parte dos casos, os muçulmanos exigiam uma submissão total à sua autoridade embora fizessem pactos com senhores visigodos garantindo-lhes alguma autonomia.¹¹

Ao encontro desta ideia vai Manzano Moreno que nos informa que a situação na Hispânia depois da derrota de Rodrigo é de confusão generalizada. Há falta de articulação política e o poderio militar estava fragmentado e disperso. A aristocracia visigoda vai reagir por sua conta e de formas distintas.¹² Os dados arqueológicos recolhidos no local de Tolmo de Minateda, que no ano de 711 formava parte dos domínios administrativos do visigodo Teodomiro, cujo centro seria a cidade de Orihuela, demonstram que Teodomiro fez um pacto com Musa. Os conquistadores comprometeram-se a poupar as vidas, as propriedades e a respeitar a religião de Teodomiro, em troca da sua submissão, de nenhuma hostilidade e do pagamento de um tributo. O pacto conservado pelas fontes árabes menciona as cidades em que se aplicaria o tributo. O próprio registo arqueológico de Minateda demonstra que, à época da conquista, não houve um corte brusco. Não há registo de destruição e só gradualmente se nota a presença de uma nova cultura, com novas formas cerâmicas, moeda árabe e túmulos seguindo o rito muçulmano.¹³

Olivia R. Constable traduz do árabe este primeiro tratado de que temos conhecimento na Península Ibérica. *In the name of God, the merciful and the compassionate. This is a document [granted] by 'Abd al-'Aziz Musa ibn Nusair to*

⁹ Emilio González Ferrín, *Historia general de Al Ándalus*. Europa entre Oriente y Occidente (Córdoba: Almuzara, 2006), 48.

¹⁰ Ferrín, *Historia general de Al Ándalus*, 157.

¹¹ Glick, *Islamic and Christian Spain*, 21.

¹² Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, 42.

¹³ Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, 42-43.

*Tudmir, son of Ghabdush, establishing a treaty of peace and the promise and protection of God and his Prophet (may God bless him and grant him peace). We [‘Abd al-‘Azīz] will not set special conditions for him or for any among his men, nor harass him, nor remove him from power. His followers will not be killed or taken prisoner, nor will they be separated from their woman and children. They will not be coerced in matters of religion, their churches will not be burned, nor will sacred objects be taken from the realm, [so long as] he [Tudmir] remains sincere and fulfills the [following] conditions that we have set for him. He has reached a settlement concerning seven towns: Orihuela, Valentilla, Alicante, Mula, Bigastro, Ello and Lorca. He will not give shelter to fugitives, nor to our enemies, nor encourage any protected person to fear us nor conceal news from our enemies. He and [each of] his men shall [also] pay one dinar every year, together with four measures of wheat, four measures of barley, four liquid measures of concentrated fruit juice, four liquid measures of vinegar, four of honey, and four of olive oil. Slaves must each pay half of this amount.*¹⁴

Sob outra perspectiva, o local arqueológico de El Bovalar é completamente distinto. É um assentamento rural e as descobertas aí feitas apontam para a elevada importância dos trabalhos agrícolas e do gado para essa população. Existia uma basílica, com um batistério, que foi destruída em algum momento do século VIII.¹⁵

O contacto dos muçulmanos com a população estabelecida realizou-se de uma das três maneiras possíveis: confronto militar, a capitulação ou o pacto. O resultado era, quando não a morte, a submissão dos hispano-godos. Destas três fórmulas, as mais patentes na península eram as duas últimas. Em estreita relação com o carácter da dominação islâmica- minoria militar, sempre necessitada de homens para a conservação e exploração do país dominado- favoreciam a permanência dos antigos habitantes nas terras.¹⁶

Os judeus e cristãos eram “Gentes do Livro”, isto é, tinham em sua posse textos revelados e fontes dogmáticas semelhantes às dos muçulmanos e assim tornavam-se protegidos pelo Islão, desde que pagassem tributo. Mantiveram-se sob alçada dos seus

¹⁴ *Medieval Iberia: Readings from Christian, Muslim and Jewish Sources* ed. Olivia Constable (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997), 37-38.

¹⁵ Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, 43.

¹⁶ José García Cortázar, *Historia de España: La época medieval* (Madrid: Alianza Editorial, 1988), 63.

¹⁶ Cortázar, *La época medieval*, 63.

chefes- bispos, condes, mas submetidos à autoridade dos dominadores árabes e berberes.¹⁷

A instalação dos invasores em Espanha, a terceira etapa do processo dominador, começa com a sua conversão de milícia móvel em classe terratenente. É possível que o processo de instalação respeite inicialmente os pactos feitos com a população submissa. Nos primeiros tempos (711-714) a milícia berbere e árabe era a classe militar recetora de impostos do erário público que, por sua vez, os recebia do tributo dos submetidos e da exploração das gentes que tinham ficado nas terras abandonadas pela nobreza visigoda.¹⁸

As hipóteses tradicionais apontam para que os grupos pertencentes às tribos árabes se alojaram nas terras dos vales de Guadalquivir e do Ebro, concentrando-se especialmente em Sevilha, Córdoba e Saragoça, enquanto os grupos de berberes se instalaram nas altas terras da meseta e nos flancos das serras, sendo numerosos no Algarve, Extremadura, serra de Guadarrama e no maciço ibérico. Deste modo, se por um lado os árabes se agrupavam à volta dos centros de poder político, constituindo-se depois como magistrados e funcionários, possuidores de extensas terras de cultivo exploradas pela população local, por outro, os berberes dedicavam-se ao mesmo que já faziam no seu país de origem: pastorícia.¹⁹

Ainda relativamente aos pactos entre a aristocracia local e os muçulmanos, o cronista Ibn al-Qūṭīyya não tem dúvidas de que as condições dos pactos feitos entre os filhos de Vitiza e os conquistadores permitiram aos primeiros manter as grandes propriedades herdadas do seu pai. Estas terras passaram dos reis para os filhos, e no caso de Sara, neta de Vitiza, passaram para membros do exército conquistador após a aliança matrimonial. A filha de Teodomiro também irá casar-se com um membro do exército muçulmano.²⁰ Outro caso de matrimónio misto foi o de ‘Abd al-‘Azīz, filho de Musa, com a viúva do rei Rodrigo, segundo algumas crónicas árabes.²¹

Os matrimónios mistos foram muito frequentes depois de 711. Por causa disso, chegaram cartas ao Papa Adriano em que se lamentava esta situação recorrente na Hispânia, onde muitos que se diziam católicos entregavam as suas filhas aos muçulmanos. Em 836, na cidade de Córdoba, os bispos vão condenar estas uniões

¹⁷ Cortázar, *La época medieval*, 63.

¹⁸ Cortázar, *La época medieval*, 64.

¹⁹ Cortázar, *La época medieval*, 65.

²⁰ Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, 46.

²¹ Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, 47.

mistas. Manzano Moreno classifica a situação como de perda da identidade da população local. O casamento destas mulheres com os conquistadores árabes implicava que elas e as propriedades que herdavam passavam a estar integradas nas rígidas estruturas de parentesco patrilinear árabe. Esta situação eliminava os dois principais elementos de controlo social da instituição eclesiástica: as pessoas e os bens.²²

A fragmentação social e a crise política abriram caminho a alianças onde os conquistadores se apresentavam como uma força militar capaz de garantir a ordem. Isto explica porque é que, num primeiro momento, a própria igreja compactou com os muçulmanos. Esse facto pode verificar-se pela persistência das sés episcopais, precisamente onde existiam governadores árabes.²³ Por outro lado, também existiram grupos de aristocracia visigoda que resistiram com êxito ao avanço muçulmano. Ágila II reinou entre 710 e 713 e continuou a cunhar moeda em territórios do nordeste. Durante 10 anos surgiram monarcas que reclamavam a legitimidade dos reis visigodos, embora grande parte da Península Ibérica estivesse a ser governada por árabes enviados de Damasco.²⁴

Considero de elevada importância expor um excerto das palavras do Papa Adriano I sobre os relacionamentos mistos, tema abordado anteriormente por Manzano Moreno. *...nec non et de hoc, quia communem vitam cum iudeis et non baptizatis paganis tam in escis quam et in potis seu et in diversis erroribus nihil pollui se iniquiunt; nec non et de filiabus eorum, quas populo gentili tradent, vel de sacrationibus eorum seu...*²⁵.

A carta é então dirigida aos bispos de toda a Hispânia e o Papa condena as práticas erróneas derivadas das interações sociais com judeus e pagãos não baptizados; Além disso, Adriano critica os pais cristãos que entregam as suas filhas em união aos muçulmanos, e reprova as práticas sagradas deste povo. Estes não batizados pagãos podia ser a referência à população afeta ao Islão. Existindo então a preocupação com a

²² Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, 48.

²³ Manuel Ación, “El final de los elementos feudales en al-Andalus: fracaso del «incastellamento» e imposición de la sociedad islámica”, In *L’Incastellamento: Actas de las reuniones de Girona (26-27 de noviembre de 1992) e de Roma (5-7 de maio de 1994)*, ed. M. Barceló e P. Toubert, (Roma: 1998), 294-99.

²⁴ Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, 48-49.

²⁵ Societas Aperiendis Fontibus, *Monumenta Germaniae Historica: Inde ab Anno Chirsti Qvingentesimo vsqve ad annum millesimvm et qvingentesimvm. Epistolarvm Tomvs III Merowingici et Karolini Aevi I* (Berlim: Apvd Weidmannos, 1892), 636, https://www.dmgh.de/mgh_epp_3/index.htm#page/636/mode/1up

vida em comum. Importante ressaltar a rejeição desta vida comum com judeus, por parte da Igreja Católica.

Noutra carta, o Papa volta a lamentar e chega mesmo a proibir estas uniões matrimoniais com o povo pagão. *...et illud, quod inibitum est, ut nulli liceat iugum ducere cum infidelibus, ipsi enim filias suas cum alio benedicetur et sic populo gentili tradetur.*²⁶

O Papa Adriano podia tomar iniciativas inéditas, como por exemplo ordenar Égila para uma diocese num território ocupado ou libertado, interditar a venda de cristãos aos muçulmanos e, principalmente, proteger a fé dos moçárabes proibindo qualquer casamento misto ou ordenação de um padre ilícito ou inválido.²⁷

Para a igreja, como já vimos, esta situação não podia ser pior. Isto significaria o fim das doações que até aí vinha recebendo. Para as linhagens aristocráticas cristãs que haviam tentado manter a sua posição, respeitando os invasores, cada matrimónio misto significava o colapso parcial que ameaçava destruí-los por completo.²⁸ Por outro lado, como argumenta Paulo Almeida Fernandes, esta política de uniões mistas tinha um lado positivo para a aristocracia visigótica não eclesiástica. Com estas relações obtinham a paz e proteção militar. Esta foi prática comum até à chegada de ‘Abd al-Raḥmān I e à progressiva centralização estatal que perpassa o Emirato.²⁹

Para os cristãos a governação islâmica foi devastadora. Significou imediatamente a perda de influência da igreja no governo. A conversão em massa ao Islão ao longo dos séculos significou o definhamento das instituições eclesiásticas. A atração e a penetração do Árabe destes novos governadores levou o latim ao declínio, tanto a nível da fala como da escrita. E a fuga dos instruídos matou a cultura latina-cristã face ao árabe-islão e a sua participação no grande mundo cultural que o al-Andalus em breve faria parte. O resultado foi o gradual declínio dos cristãos e o seu quase desaparecimento, nos territórios entre a Hispânia e o Iraque, conquistados no primeiro século de expansão islâmica.³⁰

²⁶ Societas, *Monumenta Germaniae Historica*, 643.

²⁷ Michel Rouche, “Le pape face à l’Islam au VIII siècle”, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 32-1, (1996): 216. https://www.persee.fr/doc/casa_0076-230x_1996_num_32_1_2764.

²⁷ Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, 340.

²⁸ Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, 340.

²⁹ Paulo Almeida Fernandes, “*Matéria das Astúrias: Ritmos e realizações da expansão asturiano-leonesa no actual centro de Portugal Séculos VIII-X*” (Tese de Doutoramento, FLUC, 2017), 54, <http://hdl.handle.net/10316/32275>.

³⁰ David J. Wasserstein “Christians, Jews and the *dhimma* status”, In *Routledge Handbook of Muslim Iberia* ed. Maribel Fierro (Oxford: Routledge, 2020), 208-9.

O estatuto legal dos cristãos e judeus no al-Andalus era similar aos outros locais já absorvidos anteriormente pela expansão islâmica. As normas que se desenvolveram no novo império islâmico foram aplicadas na península também. O famoso “Pacto de Umar” (que nem foi um pacto nem há uma conexão demonstrável a algum governador chamado Umar) que remonta ao século VIII ou IX, tem um paralelo curioso na Ibéria. Aqui temos documentos antigos que demonstram estas relações, legais e políticas, dos conquistadores com os conquistados desse território: o Tratado de Teodomiro remonta aos primeiros anos da conquista e contem grandes parecenças com o que o Pacto de ‘Umar nos diz sobre os cristãos e judeus. Os cristãos deviam receber um tratamento justo, podiam praticar a sua fé, sob algumas condições e limitações; e deviam pagar um imposto anual. Este último é geralmente compreendido como um equivalente ou precursor da *jizya*, o imposto sobre os não-muçulmanos. Pode dizer-se que os dhimmis, cristãos e judeus, no al-Andalus gozavam do mesmo estatuto legal e social que os seus pares no restante mudo islâmico. Isto significava uma integração na economia e vida social, uma ampla liberdade religiosa e cultural a par de uma falta de direitos políticos aliados à constante tentação de conversão ao Islão. Numa fase inicial, devido ao baixo número de muçulmanos-árabes e berberes- na península, para a maior parte das pessoas esta mudança pouco significou.³¹

Denota-se nas fontes árabes e cristãs um inexplicável silêncio sobre a conversão das massas hispânicas. Não há menção desta enorme perda nos textos latinos dos séculos VIII e IX, existem sim queixas sobre como os cristãos estavam a perder a sua linguagem, mas nada sobre a sua religião. Apenas com os mártires de Córdoba e as suas famílias, durante o século IX, é que encontramos exemplos de dilemas religiosos, envolvendo invariavelmente crianças de casamentos mistos ou cristãos condenados à morte por blasfémia contra o Islão e a quem era oferecida a possibilidade de se salvarem mediante a conversão. Também existem algumas menções indiretas à conversão ao Islão entre os descendentes da nobreza visigoda, como os Banū Qasī no Vale do Ebro ou os conhecidos como musālima e ṣaqāliba, que aparecem ocasionalmente nas fontes legais árabes. Os textos legais islâmicos providenciam-nos as fórmulas de conversão de cristãos ao Islão, estas aplicam-se a indivíduos e eram usadas durante a história andaluz quando se aceitavam neo-moçárabes na religião islâmica. É altamente improvável que

³¹ Wasserstein, “*Christians and the dhimma status*,” 209-10.

estes formulários tenham sido relevantes quando cristãos se converteram logo no século VIII.³²

Os matrimónios mistos citados nas fontes posteriores à conquista não foram tanto um exemplo de práticas de tribos e clãs ansiosos por possuir mulheres estrangeiras, mas sim relações concertadas, como por exemplo pelos filhos de Vitiza e Teodomiro, com os recém-chegados, seladas mediante intercâmbios matrimoniais que reforçavam os pactos acordados.³³

O mecanismo utilizado pelos muçulmanos representou um elemento vital no processo de mudança social e cultural pós-conquista, como nos diz Simon Barton.³⁴ Acrescentando ainda aos benefícios já referidos, numa altura onde a pacificação da península ainda era precária e o número de colonos muçulmanos relativamente pequeno, as mulheres cristãs podiam ser vistas com o potencial de tecer a paz na consolidação da governação islâmica.³⁵ No caso mencionado anteriormente de ‘Abd al-‘Azīz, o governador árabe vai mais longe. Utiliza este casamento com um membro importante da aristocracia visigótica vigente para se associar com as tradições de governo locais, incluindo talvez o uso da coroa, como parte de um plano para criar uma monarquia pessoal para si na Ibéria que teria o apoio dos locais. Depois da revolta e assassinato, o próprio Ziyād ibn al-Nābigha al Tamīmī, um dos principais conspiradores contra ‘Abd al-‘Azīz, casou com uma nobre cristã.³⁶

A *Crónica Mozárabe de 754* dá-nos outros detalhes importantes para este caso. ‘Abd al-‘Azīz dividia, em Sevilha, as riquezas e honras com a rainha dos godos, Egilona, e com as filhas dos reis e nobres com as quais estaria em tratamento ilícito. Teria sido assassinado por conselho de Ayub. Atribuiu-se a morte do filho de Musa à rainha viúva de Rodrigo, e que pretendia a emancipação do domínio árabe e a independência do reino da Ibéria.³⁷

A *History of Early Islamic Spain* de Ibn al-Qutiya ilustra como estes casamentos mistos/alianças providenciaram meios pelos quais a propriedade do rei Vitiza passou para o controlo muçulmano é plausível. Similar a este processo de transmissão de

³² Mikel de Epalza, “Mozarabs: an Emblematic Christian Monority in Islamic al-Andalus”, In *Formation of al- Andalus Part 1: History and Society* ed. Manuela Marín (n.p.: Routledge, 2016), 191.

³³ Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, 34.

³⁴ Simon Barton, *Conquerors, Brides and Concubines: Interfaith Relations and Social Powers in Medieval Iberia* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015), 14.

³⁵ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 17.

³⁶ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 17.

³⁷ *Crónica Mozárabe de 754*, Editada e traduzida por T. Martínez Escobar, *Revista Mensual de filosofía, literature y ciencias de Sevilla* 2, 20-21.

propriedade está o caso da filha de Teodomiro de Múrcia, que supostamente casou com ‘Abd al-Jabbār b. Khaṭṭāb b. Marwān b. Naḍīr, outro membro do exército sírio que chegou à península em 742. De acordo com o cronista al-‘Udhri, Khaṭṭāb recebeu duas vilas do lado da sua noiva devido ao dote, Tarsa e Tall al- Khaṭṭāb. Devido a esta aliança, a família de ‘Abd al- Jabbār tornou-se uma das mais poderosas e influentes da região cujo poder durou séculos.³⁸

As alianças possibilitadas pelos casamentos mistos ofereceram também à aristocracia visigoda múltiplas vantagens. A mais óbvia, para famílias como a de Vitiza e Teodomiro, que procuraram e encontraram refúgio com os invasores muçulmanos, pactos de casamento representaram os meios para um certo grupo conseguir defender os seus interesses nas localidades que já lhes pertenciam e um modo de manterem a sua riqueza intacta. Resumindo, para os membros da antiga elite visigótica que estavam dispostos a colaborar com os invasores, o casamento misto representou o meio atrativo para garantir a segurança das suas posses e evitar a traumática perda de riqueza e poder que sucedeu com muitos outros na península.³⁹ À medida que o processo de estabelecimento, que durou as décadas seguintes, que envolvia principalmente soldados e não migrantes, o casamento misto com população local teve lugar na parte inicial, com a ascendência árabe, em oposição aos berberes, a ser a melhor colocada para assegurar as mulheres mais desejáveis, de um ponto de vista económico.⁴⁰

O caso de Aziz e Egilona demonstra a absorção de uma linhagem principal do Regnum Gothorum para Jesús Lorenzo Jiménez. Este matrimónio corresponde à mesma estratégia de absorção de grandes patrimónios mediante a absorção de linhagens. O destino da linhagem do conde Teodomiro não difere muito das anteriores. É desconhecido o que acontece ao conde após a conquista, mas al-‘ Udrī informa-nos do casamento da filha do conde com ‘Abd al-Ābbār ibn Jaṭṭāb, descendente de um *mawlā*, isto é, um cliente/protegido, do califa Marwān ibn al-Ḥakam e membro do grupo que acompanhava Balý. Devido ao casamento, o marido transfere a sua residência a Teodomiro, onde a sua família passa a apresentar-se como a mais poderosa da região, para fins de propriedade.⁴¹

Para Miguel Quesada, as ações bélicas deram lugar ao aparecimento de um género literário específico, o romance fronteiriço. Não são um espelho fiel à realidade,

³⁸ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 18-9.

³⁹ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 19.

⁴⁰ Roger Collins, *Caliphs and Kings: Spain, 796-1031* (Sussex Ocidental: Wiley-Blackwell, 2012), 6.

⁴¹ Jesús Lorenzo Jiménez, *La Dawla de los Banū Qasī* (Madrid: CSIC, 2010), 92.

mas sim uma visão idealizada de certos aspetos parciais. A historicidade de alguns romances foi completamente comprovada e muitos foram compostos pouco tempo depois dos acontecimentos, mas o modo de transição oral, as interpolações, acrescentos e misturas posteriores deturpam o seu relato.⁴²

Outras fontes reforçam a ideia de que o casamento misto entre muçulmanos e cristãos se tornou mais frequente até em níveis baixos da sociedade a meio do século IX. A prova em questão é dada por um conjunto de textos latinos produzidos em resposta ao movimento mártir cristão que assolou Córdoba durante a década de 850.⁴³

As provas demonstram que o casamento misto entre muçulmanos e mulheres cristãs se tornou relativamente comum nos níveis mais baixos da sociedade a meio do século IX e em alguns casos- em clara contraordenação com a lei islâmica- as crianças advindas destas uniões não eram criadas como muçulmanas, e a conversão de alguns membros e não todos das famílias ao Islão poderia causar algumas tensões entre grupos.⁴⁴

Entre os séculos VIII e IX, Wasserstein diz-nos que a maioria dos cristãos no al-Andalus parece ter-se convertido ao Islão. O Tratado de Teodomiro e a política islâmica no geral, no al-Andalus e em qualquer local, não tinham a Islamização como um objetivo, mas a conversão à fé dos governadores provou ser cada vez mais atraente em todo o lado durante séculos. Não existem estatísticas, e o silêncio das fontes torna difícil ter certezas, mas vários indícios apontam para esta conclusão. Para além das histórias dos mártires, relatos sobre cristãos bem-sucedidos em posições importantes do governo islâmico que se viram encorajados à conversão para segurar a sua posição ou confirmar a sua lealdade. De forma geral, ao contrário de uma posição elevada, que podia perder-se da noite para o dia, a conversão oferecia uma forma de adesão permanente à elite que governava. Se esta elite governante estivesse dividida, com aqueles de origem estrangeira a se manterem como elite dentro da elite, isso não significaria que só o facto de ser muçulmano não seria a chave para uma mobilidade ascendente.⁴⁵

A atração de se associarem à elite governante, e por extensão, à sua fé foi fortalecida pelo uso da língua árabe. A arabização foi para muitos uma paragem no caminho para a absorção total do Islão. Aparentemente, todos os grupos étnicos e

⁴² Miguel Quesada, *Granada: Historia de un país islámico (1232-1571)* (Madrid: Editorial Gredos, 1969), 226-27.

⁴³ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 21.

⁴⁴ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 22-23.

⁴⁵ Wasserstein, "Christians and the dhimma status," 211.

religiosos no al-Andalus se tornaram mais ou menos arabizados no seu discurso durante o século XI. Há testemunhos da sobrevivência de um latim tardio, conhecido como Romance, assim como formas faladas de árabe até ao século XI, mas a língua de fala dominante tornou-se cada vez mais o árabe. Quando o cristão Alvarus tornou famosa a sua queixa sobre o árabe atrair as melhores mentes entre os jovens cristãos, este estaria consciente de que a língua, cultura, fé (ainda que adquiridas-por conversão ou nascimento) e poder formavam uma combinação bastante atractiva.⁴⁶

Culturalmente o árabe também se tornou dominante. Uma mão cheia de textos traduzidos do latim para árabe, alguns bíblicos, outros, como o de Orósio, mais amplamente literário. O processo de seleção e tradução deu-lhes mais significado representativo, como fontes de conhecimento entre os falantes de árabe no al-Andalus sobre a cristandade e a história hispânica pré-islâmica, que poderiam merecer. O latim morreu como língua literária entre os cristãos andaluzes com a entrada no milénio. Até antes disso, o pouco que existia, como o *Memoriale Sanctorum* de Eulógio, servia principalmente para lembrar o sofrimento, uma forma bem diferente dos abrangentes interesses universalistas de um Isidoro, ou as preocupações teológicas subtis de Julião. No século X já existem traduções da Escritura para árabe, um indicador de mudança de linguagem entre cristãos, sendo este um passo no caminho para uma acomodação completa da conversão religiosa. Após a viragem do milénio, as provas que temos de escrita cristã estão em árabe, com uma única exceção. O que demonstra que para muitos a conversão ao Islão era completar o percurso mais cómodo. A exceção é um código de leis canónicas, ainda não editado, cuja existência aponta para uma tentativa final dos cristãos no al-Andalus de se protegerem contra as usurpações do Islão. Mas também este está em árabe, a linguagem do Islão. Caso contrário, tudo o que temos de escritores cristãos no al-Andalus após o século X são alguns versos em árabe. Os paralelos com o oriente são marcantes.⁴⁷

Nos relatos que compõem o seu “Memorial”, Eulógio de Córdoba inclui o da família de Artémia. Esta mulher pertenceria a uma família autóctone, cristã e com importantes recursos, o que remete para a aristocracia pré árabe. Ao casar-se com um árabe, prática habitual entre os descendentes da alta aristocracia visigoda, como se viu no caso da filha de Teodomiro, os seus filhos e património passam a pertencer à família do cônjuge masculino segundo as normas de transmissão agnática. Não existe delito da

⁴⁶ Wasserstein, “*Christians and the dhimma status*,” 213.

⁴⁷ Wasserstein, “*Christians and the dhimma status*,” 214.

apostasia, o que indica que ela nunca havia sido muçulmana, mas os seus filhos sim: Adolfo e João serão executados no início do reinado de ‘Abd al-Raḥmān II e, por último, a sua filha Áurea também sofrerá o mesmo destino.⁴⁸

A busca deliberada de martírio ficou conhecida como o “movimento dos mártires voluntários de Córdoba”. O procedimento consistia em apresentar-se aos cadís e blasfemar contra o Islão, negando a existência de Alá ou a missão profética de Maomé, e no caso de filhos de casamentos mistos, apostatando, ambos os casos eram punidos com a morte.⁴⁹

Só com os mártires de Córdoba e as suas famílias, em meados do século IX, é que se encontra este dilema religioso que envolveria invariavelmente crianças advindas de casamentos mistos ou cristãos condenados à morte por blasfêmia contra o Islão e onde lhes era oferecida a possibilidade de se salvarem mediante conversão.⁵⁰

Um dos casos mais conhecidos, relatado por Eulógio, foi a vida das irmãs Nunilo e Alódia. Nascidas, durante o século IX, de um casamento entre uma mulher cristã e um homem muçulmano, rejeitaram a fé do pai em detrimento do cristianismo. A recusa em casarem com muçulmanos causou a ira dessas famílias e das autoridades muçulmanas. Foram perseguidas e torturadas cruelmente com o objetivo de fazê-las renunciar ao cristianismo. No entanto, estas mantiveram-se fiéis à sua fé e foram mortas por isso. Estas irmãs foram martirizadas, tornando-se símbolos de coragem e devoção cristã.

“...One of them was called Nunilo, the other Alodia, born indeed to a heathen father and a Christian mother. After the death of their impious father, since their mother entered into a second heathen marriage and they could not freely hold the faith of Christ- on account of the opposition of the stubborn triumphant paganism (for already the minds of the girls were irrigated by the pious fountain of Christ), they rejected the mother's chamber and were cherished anew most faithfully through the nurturing of their maternal aunt. Immediately their holy infancy began to adhere faithfully to Christ the Lord, and having forgotten the father's rite, and putting back on the religion of the Crucifix with the most youthful and sanctified minds they began to

⁴⁸ Jiménez, *Banū Qasī*, 94.

⁴⁹ Vicente Salvatierra e Alberto Canto, *Al-Ándalus: De la Invasión al califato de Córdoba* (Madrid: Síntesis, S.A, 2008), 217.

⁵⁰ Epalza, “*Mozarabs*,” 191.

*guard it in chastity....*⁵¹. Aqui fica patente o despreço de Eulógio para com a religião islâmica, apelidando-os de pagãos e ímpios; Enquanto Nunilo e Alódia são retratadas de uma maneira quase angelical e com uma devoção enorme à religião cristã.

*... The governor noticed the constancy of their faith and the virtue of their profession and he entrusted them individually to the instruction of certain contemptible women endowed with the skill of the profane rite and with the terrors by which it was possible he advised they should not be supported with any other conversations or conversations of any of the faithful. Indeed the contemptible women, undertaking the virgins of Christ, expounded to them on a daily basis the poisonous dogma of the sacrilegious cult and amid always watchful care they offered the virgins...But as the contemptible women reported on this obstinacy of those girls to the governor, after several days the virgins were led out into the forum and set in the public spectacle, and professing Christ and detesting the enemy of the faith they fell under the blow of the sword on the eleventh day before the Kalends of November in the aforementioned era.[xxxii] The bodies of these girls, left in the place where they had fallen, were watched over by the greatest zeal of the soldiers, lest the Christians should secretly take them away for the purpose of patronage and bury them....*⁵².

Neste excerto traduzido fica evidente a sua exaltação da coragem de Nunilo e Alódia e as suas recusas em abraçar a fé islâmica e casar com pretendentes. Após professarem a fé cristã e abominarem o Islão foram mortas. Este é um exemplo do dilema religioso que os filhos de casamentos mistos se deparavam e que teve uma propagação elevada dentro da comunidade cristã pois Nunilo e Alódia permaneceram fiéis à sua religião apesar da opressão. O seu exemplo foi preservado e as suas relíquias conservadas.

Álvaro de Córdoba escreve sobre a vida de Eulógio e sobre o seu martírio. *Vita Eulogii* descreve a devoção religiosa de Eulógio e a sua coragem em professar e defender a fé cristã num contexto islâmico. É retratado como um homem dedicado à causa do cristianismo e disposto a enfrentar perseguições e sacrifícios em nome da fé.

O trabalho de Álvaro de Córdoba começa com um tom bastante negativo relativamente à governação muçulmana na península. É destacado o papel de Eulógio como mentor e guia para outros cristãos que procuravam orientação e formas de

⁵¹ Aymenn Al-Tamini, *Mozarabic Writings: Eulogius of Córdoba's Memoriale Sanctorum*. <https://aymennjawad.org/24714/mozarabic-writings-eulogius-of-cordoba-memoriale>

⁵² Al-Tamini, *Mozarabic Writings: Eulogius of Córdoba's Memoriale Sanctorum*. <https://aymennjawad.org/24714/mozarabic-writings-eulogius-of-cordoba-memoriale>

enfrentar a perseguição a que estariam sujeitos. A obra culmina com o relato, ao detalhe, do martírio de Eulógio. ...*And he began to offer them the teaching of the everlasting Gospel, and with bold freedom to pour forth the preaching of the Kingdom. But not wishing to hear him, those present ordered him to be put to the sword. While he was being led away, one of the king's eunuchs slapped him. Turning the other cheek, Eulogius said: «Please strike this too, and make it equal to the other». When this had been truck, he patiently and meekly turned the first again. But the soldiers hurried him out to the place of execution, and there kneeling in prayer and raising his hands to heaven, making the sign of the cross and saying a few words of prayer silently, he stretched his neck for the blade, and, despising the world, by a swift blow he found life. He was martyred in mid-afternoon of Saturday, the eleventh of March.*⁵³

Também perduram provas indiretas da conversão ao Islão dentro dos descendentes das famílias nobres visigodas, como os Banū Qasī no Vale do Ebro e os intitulados *musālina*⁵⁴ e *ṣaqāliba*⁵⁵, que vêm relatados nas fontes árabes.⁵⁶ O códice de Roda é de carácter genealógico e expõe um conjunto de indivíduos relacionados com a monarquia de Navarra e as suas relações parentais. Sobre os Banū Qasī, especificamente, o texto informa a relação de parentesco entre Mūsà e, o seu sogro, Iñigo Arista.⁵⁷

Existe ainda a possibilidade de que, entre a elite muçulmana, estes pactos de casamentos mistos tenham sido um fenómeno curto nascido da necessidade económica e política: assim que a conquista da Península foi alcançada, esta prática pode ter caído em desuso. O trabalho pioneiro de Pierre Guichard, em 1976, sobre a sociedade islâmica na península argumenta que em vez de uma mistura extensiva com a população hispanogoda, a maioria das famílias árabes e berberes que participaram nesta conquista estavam ansiosas por preservar a sua linhagem pura e assim evitavam casamentos mistos com cristãos, judeus ou até muladís. Para Guichard, estas famílias mantiveram padrões orientais de consanguinidade, de acordo com o casamento endogâmico e a descendência patrilinear que eram norma. O escritor andalus Ibn Ḥazm, no seu *Kitāb Jamharat ansāb al-‘Arab*, um testemunho genealógico das tribos árabes que se estabeleceram no Al-Andalus após a conquista, está patente o privilégio dado às

⁵³ Constable, *Readings from Christian, Muslim and Jewish Sources*, 54.

⁵⁴ O termo “*musālina*” é usado para referir os convertidos ao Islão, geralmente de origem não árabe.

⁵⁵ O termo “*ṣaqāliba*” designa os escravos de origem europeia no mundo medieval islâmica.

⁵⁶ Epalza, “*Mozarabs*,” 191.

⁵⁷ Jiménez, *Banū Qasī*, 41.

linhagens masculinas do que femininas. No seu trabalho, Naḡṡ al-‘arūs, estão alguns exemplos de casamentos “desiguais” entre homens muçulmanos e mulheres de ranking social inferior, como são os casos do emir Muḡammad I (852-86) e Tammām b. ‘Amir al-Thaḡafī que casou supostamente com a filha do cristão Khalaf b.Rūmān.⁵⁸

Para Ibn Ḥazm os homens dão a identidade e o estatuto à linhagem; enquanto um homem pode casar com uma mulher estrangeira ou de *status* inferior sem perigo para a honra da sua família, a mulher que o faz é uma desgraça para a linhagem.⁵⁹

Ainda que fosse verdade que muitos dos muçulmanos a nível político e de elite social escolhessem evitar casar com uma *dhimmi*, é revelador que um número de famílias influentes saíram do seu caminho normal para procurar noivas não-muçulmanas, e que em alguns casos o fizessem arranjando também alianças com os reinos emergentes cristãos no norte da península e até mais distante. Um desses exemplos é o casamento inter-religioso e pacto combinado entre o senhor de guerra berbere Munuza, uma figura militar iminente no nordeste da península, que se rebelou contra o governador omíada ‘Abd al-Raḡmān al-Gḡāfiqī por volta de 731. O rebelde tentou fortalecer a sua posição casando com a filha do duque franco, Eudo da Aquitânia.⁶⁰

A crónica Mozárabe aborda este último caso de Munuza. A filha de Eudo, Lampegia, selaria a aliança celebrada deste muçulmano que combatia outros muçulmanos na península. O casal será morto e as suas cabeças serão enviadas para o grande príncipe.⁶¹

Outro acontecimento narrado por Jiménez de Rada foi uma aliança entre um governador cristão de Gijón chamado, também ele, Munuza, com os árabes. Este governador ficou seduzido pela beleza da irmã do rebelde Pelágio e enviou este numa embaixada a Córdoba. Durante esta viagem, com a cumplicidade de um liberto, Munuza casou com a irmã de Pelágio. Este não quis aceitar tal desonra e recuperou a irmã. Com esta afronta, Munuza comunicou aos seus superiores que levaria guerra a Pelágio.⁶² O governador acabará capturado pelos asturianos e morto.⁶³ As crónicas Alfonsinas, tanto a

⁵⁸ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 23.

⁵⁹ Jessica A. Coope, “Arabs”, In *The Most Noble of People: Religious, Ethnic and Gender Identity in Muslim Spain* (University of Michigan Press, 2017), 45.

⁶⁰ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 25.

⁶¹ Escobar, *Crónica Mozárabe de 754*, 25.

⁶² Rodrigo Jiménez De Rada, *Historia de los hechos de España* (Madrid: Alianza Editorial, 1989), 160.

⁶³ De Rada, *Hechos de España*, 165.

versão Rotense⁶⁴ como a versão Ad Sebastianum⁶⁵ fazem menção a estes mesmos acontecimentos.

Este não foi caso único nos anos que se seguiram à entrada muçulmana na península. Os líderes do contingente cristão que se tinha refugiado nas Astúrias também vão efectuar pactos com os seus inimigos. É o caso de Aurélio, que sucedeu a Fruela I em 768. Este rei começou o seu reinado tentando alcançar a paz com os mouros. Para isso, de acordo com a Crónica General de Espanha, tomou algumas mulheres cristãs, filhas de nobres, e ofereceu-as em matrimónio aos soldados muçulmanos.⁶⁶

O autor Lucas de Tuy menciona este caso no seu *Chronicon Mundi*. *Era DCCC^a.VII^a Aurelius patruus eius successit in regnum. Cuius tempore seruilis origo contra proprios dominos tirannidem sumpsit. Sed regis industria superati seruituti pristinae sunt redacti. Prelia cum Caldeis nunquam gessit, sed pacem cum eis firmavit et quasdam Christianas nobiles mulieres Sarracenis permisit in coniugio copulari. Suo tempore Silo de genere regum Adosindam, Froyle regis sororem, coniugem accepit, per quam postea regnum obtinuit. Aurelius autem anno regni sui sexto uitam finiuit et sepultus est in Cangas.*⁶⁷

É-nos relatada também a aliança do rei Mauregato das Astúrias com os mouros com o objetivo de derrotar o seu sobrinho Alfonso. A crónica aborda as suas decisões contra Deus e contra a lei, dando o exemplo de oferecer donzelas cristãs nobres e da população comum aos mouros. Quando estes tentaram um acordo semelhante com Ordonho, houve uma recusa e declaração de guerra.⁶⁸ Rodrigo Jiménez de Rada acrescenta que Mauregato era um filho bastardo de Alfonso I das Astúrias com uma escrava⁶⁹. Vai aliar-se aos árabes, jurando-lhes obediência se estes o ajudassem a conquistar o reino do seu sobrinho. Também refere as donzelas cristãs que eram oferecidas aos muçulmanos.⁷⁰

Lucas de Tuy menciona o facto de Mauregato ter oferecido mulheres cristãs aos muçulmanos e a posterior recusa de Ramiro em continuar a fazê-lo. *Qui cum regnare cepisset, miserunt ad eum Sarraceni quod daret illis annuatim quinquaginta puellas*

⁶⁴ *Crónicas de los Reinos de Asturias y León*. ed. Jesus E. Casariego (León: Editorial Everest, S. A., 1985), 51-52.

⁶⁵ Casariego, *Asturias y León*, 67.

⁶⁶ Alfonso X El Sabio, *Estoria de Espanna*. Tomo I Publicada por Ramón Menéndez Pidal (Madrid: n.p., 1906), 729.

⁶⁷ Lucas de Tuy, *Chronicon Mundi* (Turnhout: Brepols Publishers, 2003), 231.

⁶⁸ Alfonso X, *Estoria de Espanna*, 733.

⁶⁹ De Rada, *Hechos de España*, 166.

⁷⁰ De Rada, *Hechos de España*, 168.

*nobiles quas sibi matrimonio copularent, et quinquaginta de plebe que ad solatium essent illis, sicut olim fecerat rex Mauregatus. Rex autem Ranimirus cum hec audisset, iratus est ualde propter stuprum et sacrilegium puellarum et congregato exercitu magno terram Maurorum hostiliter intrauit, et cuncta que in agrestibus uillis et in agris reperit usque Nagaram, ferro et flamma uastauit. Sarraceni uero in multitudine ualida congregati ei bellum intulerunt in loco qui uocatur Aluella.*⁷¹ Lucas de Tuy alude inclusivamente para o número de mulheres nobres e da plebe que eram oferecidas aos sarracenos por Mauregato. Tanto Lucas de Tuy como Rodrigo Jiménez de Rada usaram os escritos de Isidoro de Sevilha, e a obra de De Rada foi publicada alguns anos depois do *Chronicon Mundi* sendo que apresentam informações muito semelhantes.

Barton aborda a questão da entrega de mulheres por parte dos governadores cristãos aos omíadas como pagamento de tributo e para selar tratados de paz, como nos dizem fontes cristãs. Para o autor não é totalmente inconcebível que algo do género tenha sucedido. No final de contas os escravos eram uma forma de pagamento de tributo noutras regiões no mundo islâmico.⁷²

Por outro lado, Manuela Marín, em *Mujeres en Al-Ándalus*, defende que é possível supor que os matrimónios mistos se estenderam ao resto da sociedade, fazendo parte de um processo de mobilidade social pelo qual as famílias locais se integravam nas elites dominantes no al-Andalus. E dá como exemplo o caso de Tammām b. ‘Amir al-Thaqafī, vizir do emir Muḥammad, que casou com a filha do cristão Jalaf b. Rūmān. Os seus inimigos não aprovaram o matrimónio, e Ibn Ḥazm incluiu-o nos exemplos de matrimónios desiguais.⁷³

Simon Barton também faz referência a este caso e acrescenta que, alguma da relutância que os muçulmanos apresentavam quando confrontados com os casamentos mistos com outras fés, era reforçada por receio -de acordo com os juristas malikī- de “corrupção” pelos cristãos ou judeus, pois acreditava-se que pelos costumes e moral da mulher, a mãe podia minar a fé do seu rebento, particularmente se vivesse em *dar-al-harb* (morada de guerra), em territórios sem domínio islâmico.⁷⁴

No seu trabalho, Marín, defende a ideia de que até nas famílias soberanas é notável o número de príncipes cujas mães eram *rumíes*⁷⁵. Dá-nos os exemplos dos

⁷¹ Tuy, *Chronicon Mundi*, 238.

⁷² Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 34.

⁷³ Manuela Marín, *Mujeres en Al-Ándalus* (Madrid: CSIC, 2000), 143.

⁷⁴ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 24.

⁷⁵ Mulher de origem cristã

príncipes omíadas: al-Ḥakam II, Sulaymān b. al-Ḥakam al-Musta‘īn bi-llāh e ‘Abd al-Raḥmān b. Hišām b. ‘Abd al-Ŷabbār b. al-Nāṣir al-Mustazhir bi-llāh. Mas também os príncipes almorávidas ‘Alī b. Yūsuf e os seus filhos Tašufīn b. ‘Alī e ‘Umar al-Ṣaġīr. Os príncipes almóadas al-‘Ādil e al-Rašīd e os filhos de al-Ma’mūn. E ainda alguns príncipes nasrīes, Muḥammad b. Abī I-Walīd Ibn al-Aḥmar, e os filhos do sultão granadino Abū l-Hasan tidos com a rūmīya Turayyā (Isabel de Solís).⁷⁶

O cronista Ibn al-Athir atesta alguns destes exemplos dados por Manuela Marín e acrescenta outros, nos seus *Annales du Maghreb et de L’Espagne*. Após a morte de Hisham, um dos filhos era de uma escrava concubina e teria tez branca e olhos azuis-escuros.⁷⁷ O cronista aponta ainda o especial gosto de ‘Abd al-Raḥmān para com as suas mulheres escravas e concubinas. O governador nutria uma paixão célebre por uma delas, de seu nome, T’aroûb.⁷⁸ O filho, e sucessor, de ‘Abd Allāh b. Moh’ammed, ‘Abd al-Raḥmān en-Nazīr, tinha como mãe uma concubina chamada Marta.⁷⁹

Mais adiante na sua obra, Athir, chama à mãe de ‘Abd al-Raḥmān III Mouzna.⁸⁰ Richard Fletcher contribui com mais dados sobre esta mulher. Seria uma cativa cristã possivelmente da região dos Pirenéus. A sua avó materna era Onneca Fortúnez, uma princesa do reino de Pamplona, que casou com o Emir Abdullah.⁸¹

A tradução de Luís Molina de Una - *descripción anónima de Al-Andalus* - vem trazer novos dados a estes que acabamos de mostrar. A mãe de al-Ḥakam é uma escrava oferecida por Carlos Magno a Abd al-Raḥmān aquando o tratado de paz. Não é uma princesa franca numa aliança matrimonial.⁸² A mãe do imã al-Mundir b. Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān era uma escrava cristã para Levi-Provençal, Molina diz que Afz seria berbere.⁸³ Esta obra faz também referência à mãe de Abd al-Raḥmān III, que seria uma escrava cristã.⁸⁴ A mãe de Hisam Al-Mu’ayyad era uma escrava cantora basca que se converteu, e tinha a confiança de al-Hakam.⁸⁵ O seu nome era Ṣubḥ e o governador muçulmano tinha por ela uma grande paixão e esta tinha influência política sobre o

⁷⁶ Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, 129.

⁷⁷ Ibn Al-Athir, *Annales du Maghreb et de L’Espagne*. Traduzidos por E. Fagnan (Argel: Typographie Adolphe Jourdan, 1898), 152.

⁷⁸ Athir, *Annales*, 230.

⁷⁹ Athir, *Annales*, 311-312.

⁸⁰ Athir, *Annales*, 361.

⁸¹ Richard Fletcher, *Moorish Spain* (Londres: Hachette, 1992), 54-55.

⁸² *Una Descripción Anónima de al-Andalus*. Tomo II, editada por Luis Molina (Madrid: CSIC, 1983), 133.

⁸³ Molina, *Descripción Anónima*, 158.

⁸⁴ Molina, *Descripción Anónima*, 169.

⁸⁵ Molina, *Descripción Anónima*, 184.

califa e usou-a para que um dos seus filhos, segundo Barton, sucedesse ao pai.⁸⁶ A obra transcrita por Molina relata ainda o caso da mãe de Sulaymãn b. al-Hakam que seria uma escrava de origem cristã.⁸⁷ A vitória de Al-Mansur b. Abi ‘Âmir em Castela e Girona vai culminar num pacto com o rei derrotado que é finalizado com o matrimónio do vencedor com a filha do rei cristão.⁸⁸

Para Fairchild Ruggles, a concubina consorte, mãe de ‘Abd al-Raḥmãn III, chamava-se Muzna (Nuvem de Chuva), ainda que Lévi-Provençal admita que o seu nome, pela forma como está escrito, tenha sido uma corruptela do Romance Marta ou María; e o estudo recente de Manuela Marín dá-lhe o nome de Muzayna, Asma’ e Usayma. As fontes garantem que esta seria uma escrava basca ou franca de nascimento.⁸⁹

Ruggles é da opinião que a *convivência* deve ser entendida não como uma consequência natural ou automática da proximidade cultural, mas em termos de género distintos, em que o conceito de “raça” ou identidade étnica fora usado pelo homem para se ligar aos seus antepassados que lhe davam legitimidade para governar; ainda assim isto era contraposto com a presença de mulheres cuja diferença étnica introduziu hábitos culturais alternativos. A diferença manifestava-se na religião, discurso, música, vestuário e num vasto espectro de comportamentos sociais. Em contextos culturais híbridos como o Al-Andalus, pessoas com diferentes experiências passadas conseguiam comunicar umas com as outras e aprender as linguagens faladas e visuais da outra parte.⁹⁰

Os homens da casa hispano-omíada traçam a sua ancestralidade à casa omíada de Damasco, parecendo assim puros, nobres, muçulmanos e árabes. No entanto, as mães destes herdeiros omíadas eram predominantemente mulheres cristãs do Norte. Ibn Ḥazm, escrevendo no século XI, diz-nos que, e apenas com uma exceção, todos os califas omíadas e as suas crianças eram loiros como as mães e maioritariamente de olhos azuis.⁹¹

O ativo mais valioso para uma concubina seria a criança que esta produziria para a família omíada. Assim que os filhos eram atirados para competição entre eles para a

⁸⁶ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 34.

⁸⁷ Molina, *Descripción Anónima*, 212.

⁸⁸ Molina, *Descripción Anónima*, 198.

⁸⁹ D. Fairchild Ruggles, “*Mothers of a Hybrid Dynasty: Race, Genealogy, and Acculturation in al-Andalus*,” *Journal of Medieval and Early Studies* 34, no.1 (2004): 73. <https://doi.org/10.1215/10829636-34-1-65>

⁹⁰ Ruggles, “*Mothers of a Hybrid Dynasty*,” 66.

⁹¹ Ruggles, “*Mothers of a Hybrid Dynasty*,” 69.

sucessão e importantes compromissos administrativos, as mães concubinas estavam também elas a competir pelo sucesso dos seus filhos. Não é provável que uma mulher permitisse que tal investimento biológico crescesse longe da sua vista.⁹²

A concubina consorte de Muḥammad I, Ailo, deu à luz o filho Mundhir, que seria califa durante um curto período de tempo. Ailo era uma mulher cristã das províncias a Norte, talvez Castela, Leão ou País Basco. Muḥammad teria pelo menos uma mulher legítima, Umm Salama, que seria sua prima em primeiro grau. Os governadores omíadas, apesar de produzirem os seus herdeiros com mulheres escravas, também contraíam casamentos com mulheres legítimas. Para se perceber este sistema dual, é importante reconhecer que casamento e procriação eram objetivos diferentes.⁹³

O casamento era um *status* protetor que providenciava à mulher um guardião e uma família que por ela se responsabilizasse. De acordo com vários *hadith*, uma mulher não podia recusar atenção sexual ao marido, mas podia exigir coito completo; por outras palavras, podia insistir na relação sexual sem controlo de natalidade, aumentando assim as suas chances de ter filhos (o que a elevava em estatuto social depois).⁹⁴

Para as concubinas, o seu dono tinha o direito de usar ou atribuir-lhe serviços sexuais e podia decidir se permitia a conceção. Uma mulher escrava que estivesse grávida era uma *Umm Walad* (mãe de criança) e ganhava certos direitos, como a residência permanente na casa do seu dono e seria alforriada quando este falecesse. As crianças nascidas de esposas ou concubinas tinham os mesmos estatutos na lei: herdavam propriedade e beneficiavam de direitos legais independentemente do estatuto da mãe.⁹⁵

O neto de Muḥammad I, Muḥammad, morreu antes de se tornar emir, mas o seu filho ‘Abd al-Raḥmān III herdou o seu lugar. A mãe de Muḥammad chamava-se Durr (pérola) em árabe, mas o seu nome de nascimento era Íñiga. Esta mulher era cristã, filha do rei García de Navarra, e o seu primeiro casamento foi com um homem de Navarra. Quando chegou ao harém real omíada era uma mulher madura com formação cultural num contexto inteiramente diferente.⁹⁶

A mais famosa das concubinas cristãs, que foram mães de governadores omíadas, foi Şubḥ (Alvorecer), uma mulher loira do País Basco que deu dois filhos a al-

⁹² Ruggles, “Mothers of a Hybrid Dynasty,” 71.

⁹³ Ruggles, “Mothers of a Hybrid Dynasty,” 71.

⁹⁴ Ruggles, “Mothers of a Hybrid Dynasty,” 71-72.

⁹⁵ Ruggles, “Mothers of a Hybrid Dynasty,” 72.

⁹⁶ Ruggles, “Mothers of a Hybrid Dynasty,” 73.

Ḥakam II. Ṣubḥ tinha uma grande influência política na corte, e conspirou com o vizir al-Mansur para garantir o trono para o seu filho Hisham II, após a morte de al-Ḥakam. Ṣubḥ pertencia a um padrão conhecido como *ghumaliya* (uma mulher escrava com características de um rapaz jovem), seria magra, talvez com cabelo curto e não usava véu.⁹⁷

Enquanto a lei muçulmana permitia ao homem casar com mulheres não muçulmanas, uma prática que aumentou a população e refrescou o pool genético, as mulheres muçulmanas só podiam casar com homens muçulmanos. Outro aspeto interessante deste sistema conjugal é que, mesmo quando uma cristã se casava com um muçulmano, não precisava de se converter. As crianças seriam criadas como muçulmanos, ainda que sob a asa de uma cristã que podia praticar a sua religião.⁹⁸

Apesar do facto dos governadores omíadas de Córdoba serem genética e culturalmente uma mistura de árabe e “basco”, muçulmano e cristão, estes apresentavam-se como inteiramente árabes e muçulmanos, filhos de uma genealogia patriarcal pura. Claro que o traçar da genealogia via linha masculina era a norma tanto em muçulmanos como cristãos durante o medievo, mas no caso dos hispano-omíadas, o facto da sua genética e cultura híbridas prejudicava a sua reivindicação de pureza árabe. Para sublinhar a sua herança distinta, chamaram à atenção para as suas raízes árabes no seu patronato na arquitetura e crónicas a evocar locais e eventos na história Árabe.⁹⁹

Em níveis sociais menos elevados, a prova de que as cristãs se casavam com muçulmanos sem se converterem previamente ao Islão, é dada pela existência de um modelo de documento notarial redigido para esse fim. Nele, seguem condições idênticas às de um casamento com uma muçulmana, como a existência de um *walí* (tutor) da mulher que deve ser um membro varão da sua família ou uma autoridade da comunidade, como o bispo, e a entrega de um dote. O que difere neste documento é a sua aceitação expressa de que a religião do marido obrigá-la-á a seguir as suas normas/rituais de pureza na menstruação e no parto, assim como a abstenção de comer alimentos proibidos ao muçulmano.¹⁰⁰ Ou seja, para uma cristã, casar-se com um muçulmano supunha uma série de restrições aos seus hábitos pessoais, o que levaria ao afastamento da sua família de origem, e os seus filhos deviam ser obrigatoriamente

⁹⁷ Ruggles, “Mothers of a Hybrid Dynasty,” 73.

⁹⁸ Ruggles, “Mothers of a Hybrid Dynasty,” 74-75.

⁹⁹ Ruggles, “Mothers of a Hybrid Dynasty,” 77.

¹⁰⁰ Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, 143-144.

muçulmanos. Devia comportar-se como uma mulher muçulmana e a conversão era muito provável.¹⁰¹

Também se conservou nestes documentos notariais, analisados por Marín, o feito da conversão de homens e mulheres ao Islão. Para uma mulher cristã, casada com um cristão, a conversão implicava a dissolução imediata do casamento, pois uma muçulmana não pode estar casada com um cristão.¹⁰²

Na obra de Ibn al-‘Aṭṭār, *Waṭā’iq*, podemos encontrar o modelo do documento para registar a conversão de uma mulher cristã casada e não indicava a religião do marido. *Fulāna bin Fulān al Islāmīya coloca como testemunhas os que assinam este documento que, estando na posse das suas faculdades mentais e no uso do seu direito, abandona a religião cristã, que era a sua, por vontade própria e entra na religião do Islão por vontade própria. Atesta que não há deus senão Deus, o único, sem associados; que Maomé é o seu servo e enviado....*¹⁰³. Uma vez dado o passo para a conversão ao Islão este era irreversível, pois a apostasia dos muçulmanos castiga-se com a morte.¹⁰⁴

Ainda que fosse verdade que muitos dos muçulmanos, a nível político e de elite social, evitassem casar com uma *dhimmi*, é revelador que um número de famílias influentes saíram do seu caminho normal para procurar noivas não muçulmanas, e que nalguns casos o fizessem arranjando também alianças com os reinos emergentes cristãos no norte da península e até mais distante.¹⁰⁵

Maḥmūd b. ‘Abd al-Jabbār b. Zahila al Maridī foi colocado por Alfonso II numa fortaleza, na fronteira, para defender o território cristão contra raides vindo do al-Andalus. A sua irmã casou com um nobre cristão e converteu-se ao cristianismo. No entanto, ele e os seus seguidores foram posteriormente mortos, em maio de 840, de surpresa, pois pensava-se que estariam a planear regressar às hostes omíadas.¹⁰⁶

Aqueles que se convertiam para adquirir prestígio social ou para se livrarem de impostos, ou escapar à condição de servos através do casamento vão ser apelidados de

¹⁰¹ Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, 144.

¹⁰² Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, 144.

¹⁰³ Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, 145.

¹⁰⁴ Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, 147.

¹⁰⁵ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 26.

¹⁰⁶ Collins, *Caliphs and Kings*, 39.

Muladí. Serão bastante numerosos e com o passar do tempo tornar-se-iam mestres e senhores como os árabes.¹⁰⁷

A evolução da sociedade do Al-Andalus entre os séculos VIII e XI revela uma interessante dinâmica de transformação e interação entre diferentes grupos sociais. Por um lado, os moçárabes, dispersos por toda a Espanha islâmica, demonstraram um crescente interesse nas questões árabes, aceitando os costumes e o idioma. Consequentemente, concentraram-se em núcleos urbanos importantes, como Toledo, Córdoba, Sevilha e Mérida, participando ativamente no processo de aproximação às cidades característico da vida no al-Andalus¹⁰⁸.

Por outro lado, a sociedade hispano-muçulmana testemunhou a emergência de grupos sociais intermédios e a substituição gradual da nobreza de sangue árabe por outra de serviço, composta principalmente por pessoas de origem eslava e berbere. Esse processo teve início com o estabelecimento da sociedade hispano-muçulmana, que resultou do encontro entre os invasores e os hispanogodos convertidos rapidamente ao Islão. Os *musālima*, ou novos muçulmanos, e seus descendentes, os *muladí*, adotaram os costumes, trajés, nomes, língua e até mesmo a genealogia árabe. Os casamentos mistos entre sírios e africanos eram comuns, especialmente porque muitos soldados chegavam à região sem esposas. Essa fusão cultural entre os muçulmanos de origem hispânica e aqueles de origem estrangeira tornava difícil distinguir entre eles.¹⁰⁹

Um dos casos mencionados tanto na *Primera Crónica General de España*, como na *Historia de los hechos de España*, de Jiménez de Rada, e que vai ao encontro do tema das alianças entre reinos com fés distintas, é o da proposta de casamento com a sua irmã Teresa feita por D. Alfonso a Abdalla, rei de Toledo, para consumarem a aliança contra o rei de Córdoba. Lucas de Tuy adianta que o rei cristão foi aconselhado a fazê-lo pelos altos homens do seu reino. Teresa não estava de acordo com o casamento: *Yo so cristiana, et tu eres moro; digote que me non tangas, ca non quiero auer tal ayuntamiento com omne de outra ley; ca bien sepas tu que si me tanxieres, que te matara ell angel de mio sennor Jhesu Cristo en que yo creo et fio.*¹¹⁰ Abdalla tomou-a na mesma, mas depois mandou levá-la a Alfonso e esta tornou-se monja. De Rada atesta

¹⁰⁷ Miguel Cruz Hernández, “The Social Structure of al-Andalus during the Muslim Occupation (711-55) and the Founding of the Umayyad Monarchy, In *Formation al-Andalus Part 1: History and Society* ed. Manuela Marín (n.p.: Routledge, 2016), 54.

¹⁰⁸ Cortázar, *Historia de España*, 71.

¹⁰⁹ Cortázar, *Historia de España*, 83-84.

¹¹⁰ Alfonso X, *Estoria de Espanna*, 943.

este excerto, referindo também que Teresa seguirá a vida monástica.¹¹¹ O bispo Don Pelayo acrescenta, na sua *Crónica Ovetense*, que Abdalla, depois de se relacionar com Teresa, sentia-se a morrer e foi por isso que a enviou de volta a Leão com presentes e riquezas.¹¹²

No *Chronicon Mundi*, a informação apresentada vem atestar as restantes fontes mencionadas, acrescentando ao facto, o rei Alfonso ser de tenra idade e o papel que tiveram os seus conselheiros. *Tamen dum esset puerulus et Abdella rex Toletanus Legionense regnum hostiliter infestaret, inito consilio nobiles regni dederunt Tharasiam sororem regis Adefonsi barbaro pro coniuge, ipsa nolente eo, quod occulte se simulabat Christianum et auxilium contra Agarenos ceteros regi Adefonso se prestaturum iuramento firmauit.*¹¹³

Interessante é o facto de que na obra, *El siglo XI contado en 1.ª persona*, Las «memorias» de ‘Abd Allāh último rey Zirí de Granada, destronado por los Almorávidas (1090), não há nenhuma menção à irmã de Alfonso e à suposta união entre o rei muçulmano e Teresa.¹¹⁴

Infelizmente as fontes não se alongam sobre as circunstâncias que levaram aos casamentos por aliança entre fronteiras. Para Barton é seguro assumir que a maior parte das noivas cristãs livres não fariam parte das negociações que precediam estes pactos matrimoniais e que o seu consentimento raramente era pedido, ainda que isto não signifique que fossem totalmente excluídas das deliberações. Apenas o caso acima mencionado se aproxima desta ideia.¹¹⁵

Assim sendo, fica a questão do porquê das dinastias reais cristãs escolherem aceitar estas alianças por meio de casamentos mistos, quando a própria igreja era tradicionalmente contra esta mistura sexual do seu grupo. É possível que a conquista muçulmana tenha perturbado completamente o aparato governamental da igreja a Norte e que a orientação pastoral para os leigos, do mesmo tipo que tinha sido providenciada como igreja regular sob os visigodos, tenha sido curta. É também de assinalar que até antes do século XI os contactos papais entre bispos e igrejas da Península, assim como sucederia no oeste latino no momento, tenham sido limitados ao máximo. Há poucas

¹¹¹ De Rada, *Hechos de España*, 210.

¹¹² Casariego, *Asturias y León*, 174-75.

¹¹³ Tuy, *Chronicon Mundi*, 274-75.

¹¹⁴ *El Siglo XI en 1.ª persona*: Las «Memorias» de ‘Abd Allāh , último Rey Zirí de Granada destronado por los Almorávides (1090). Traduzido por Emilio García Gómez & Lévi-Provençal (Edição digital: ePubLibre, 2020).

¹¹⁵ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 31.

provas que demonstrem interesse dos Papas no bem-estar espiritual da Ibéria tirando as preocupações com os casamentos mistos.¹¹⁶

Ainda mais importante seria a conhecida debilidade política e posição militar que os monarcas cristãos se encontravam no século X, durante o tempo em que o Norte era alvo de múltiplos raides pelos exércitos omíadas, significava que havia pouca margem de manobra quando os muçulmanos exigiam noivas como preço pela paz. Nestas circunstâncias, as alianças e casamentos inter-religiosos representavam um meio indispensável para atingir tanto a paz como a sobrevivência da dinastia. Para além disso, os monarcas cristãos não tardaram em reconhecer que uma ligação à dinastia omíada traria as suas vantagens.¹¹⁷

Noutra perspetiva, poucos são os casos identificados de mulheres muçulmanas que cruzaram a fronteira e tomaram maridos cristãos. É certo que algumas mulheres advindas dos Banū Qasī vão casar com cristãos proeminentes. Urraca, filha de ‘Abd Allāh b. Muḥammad, casou com o rei Fruela II de Leão. A família dos Banū Qasī tinha-se islamizado recentemente- o que pode ter levado o clã a jogar com as restrições da lei islâmica sobre os casamentos mistos. Acrescentando ao facto da sua posição geopolítica, onde estavam ensanduichados por vários poderes políticos. Na sua maior parte, parece que os casamentos além-fronteiras entre mulheres muçulmanas e homens cristãos só ocorriam em situações excepcionais. Após a morte de Maḥmūd b. ‘Abd al-Jabbār de Mérida (morreu c.845), um rebelde contra a autoridade omíada que encontrou asilo político no reino de Alfonso II das Astúrias, às mãos das forças do rei numa escaramuça, os nobres cristãos da região competiram para casar com a sua irmã Jamīla, que segundo Ibn Hayyān “devido à sua ancestralidade, beleza e valor”. Esta acabou por converter-se ao cristianismo e casar. Também se fala superficialmente no caso de Alfonso VI e Zaida.¹¹⁸

Este último sucedido, entre um rei cristão e uma princesa moura, está presente em diversas fontes da época e já foi discutido por diversos autores. A política matrimonial de Alfonso VI foi alvo de inúmeros estudos e de conclusões distintas. O monarca teve vários casamentos e descendência.

Bernard Reilly aborda o facto de Alfonso VI ter ajudado militarmente o al-Mu’Tamid de Sevilha. E sublinha que é aqui que Alfonso VI toma como concubina a

¹¹⁶ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 31.

¹¹⁷ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 31-32.

¹¹⁸ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 32.

nora do governante muçulmano, a princesa Zaida. Martínez Díez também vai ao encontro desta ideia, dizendo-nos que antes da chegada dos almorávidas a Almodôvar, a mulher de al-Mamun, filho de al-Mu'Tamid, vai refugiar-se em Toledo ao cuidado de Alfonso VI. Já viúva, de al-Mamun ibn Abbad, vai converter-se em amante do rei e dar-lhe-á um filho de seu nome Sancho. Díez avisa para o facto de não ter certezas se isto acontece antes ou depois da morte da rainha Constança. Ao invés desta falha temporal, o autor anuncia que no ano de 1100 a moura Zaida, tendo-se convertido ao cristianismo e sendo batizada com o nome de Isabel, casar-se-á com Alfonso tornando-se rainha Isabel. O filho de ambos é legitimado pelo matrimónio e torna-se herdeiro do reino.¹¹⁹

A derrota leonesa na batalha de Uclés em maio de 1108 vai custar a vida a este príncipe herdeiro de Alfonso VI. Sancho Alfons, único filho masculino do rei e da moura Zaida falece no campo de batalha.¹²⁰

Para Díez é certo que após o desaparecimento da rainha Constança, é Zaida quem ocupa o leito régio, pelo menos até ao rei encontrar uma nova esposa do outro lado dos Pireneus, como as anteriores.¹²¹

O contributo de Jaime de Salazar y Acha é pois o que mais informação e factos oferece para desvendar o mistério entre Alfonso VI e a moura Zaida.

*Quoando el rrey don Sancho fo muerto, enbio su hermana al rrey don Alfonso que veniese a la tierra. El que lo sopo veno a la tierra e fo rrey de Castilla e de Galiçia e de Portugal. Despues conquiso Toledo. Este don Alfonso ouo por amiga Alçeja, la sobrina de Benafalque, e torno la christiana e ouo en ella al infant don Sancho, quel dixieron Sancho Alfons. Depues lo mataron en la batalla d'Ucles.*¹²²

A *Crónica General de España de 1344* faz alusão, nas duas últimas frases do excerto, a Alçeja, sobrinha de Benafalque, que é convertida ao cristianismo e que era próxima de Alfonso VI. Desta relação tiveram Sancho Alfons que será morto na batalha de Uclés contra os almorávidas. Nesta crónica não é referido o nome de Zaida.

Por outro lado, na *Historia de los hechos de España*, Jiménez de Rada começa por enumerar as esposas de Alfonso VI, incluindo aqui Isabel e apontando para os filhos advindos da sua união com Alfonso VI. *Tuvo sucesivamente cinco esposas legítimas: la primera fue Inés; la segunda, Constanza...la tercera fue Berta, oriunda de Toscana; la*

¹¹⁹ Bernard Reilly, *The Medieval Spains* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 97.

¹²⁰ Reilly, *Medieval Spains*, 99.

¹²¹ Gonzalo Martínez Díez, *Alfonso VI Señor del Cid: Conquistador de Toledo* (N.p.: Temas de Hoy, 2003), 104.

¹²² *Crónica General de España de 1344*, editada por Diego Catalán e María Soledad de Andrés (Madrid: Editorial Gredos, S.A, 1971), 314.

*cuarta, Isabel, de la que tuvo a Sancha...y a Elvira...la quinta esposa fue Beatriz de tierras francesas.*¹²³

O nome de Zaida, ou neste caso Ceyda, só é referido mais adiante. *Una vez fallecidas sus sucesivas esposas...casó Alfonso con Ceyda, hija del rey Abenabeth de Sevilla, que, tras ser bautizada, cambió su nombre por el de María. Esta, que había oído de las grandes hazañas de Alfonso, aunque no lo conocía en persona se enamoró perdidamente, hasta el extremo de abrazar la fe cristiana y entregar en poder de Alfonso los castillos que su padre le había regalado. Los castillos que dio a su marido son éstos: Caracuel, Alarcos, Consuegra, Mora, Ocaña, Oreja, Uclés, Huete, Amasatrigo y Cuenca. Y tuvo de ella un hijo llamado Sancho, al que había confiado al conde García de Cabra para que lo criase.*¹²⁴

De Rada menciona que a moura foi convertida ao cristianismo e adotou o nome de María. Mas o bispo vai mais longe, e diz-nos que além de casar com Alfonso VI, a filha do rei de Sevilha vai entregar os castelos de várias localidades ao monarca de Leão e Castela. O filho que tiveram chamar-se-ia Sancho. Este é um dos pontos onde as duas crónicas convergem. Ambas abordam a conversão de uma moura que se relacionou com Alfonso VI e o filho que tiveram tem o mesmo nome nas duas crónicas.

Convém referir a nota que o editor da crónica de Jiménez de Rada, Juan Fernández Valverde, faz a propósito desta confusão sobre a identidade da moura. *Ceyda, Zaida, María o Isabel, que de una u otra forma se la conoce, era hija, o nuera, del famoso rey Almotamid de Sevilla...que se la ofreció a Alfonso como concubina en 1090 para sellar un pacto. Murió en 1099.*¹²⁵ Admitindo que a moura poderia ter vários nomes nas crónicas e a sua relação com al-Mu’Tamid de Sevilha também variava.

O estudo de Salazar y Acha vem tentar comprovar que Zaida é, nada mais, nada menos, que a rainha Isabel. E dá-nos vários argumentos para justificar a sua tese. Primeiro, suportando-se em fontes árabes, Acha defende que Zaida não seria filha do rei de Sevilha, mas sim nora, pois era viúva do filho de al-Mu’Tamid, al-Mamun.¹²⁶ Depois é importante situar cronologicamente as relações entre o rei Alfonso e Zaida, que segundo o autor, podem ter começado quando esta é enviada pelo sogro aquando a

¹²³ De Rada, *Hechos de España*, 245.

¹²⁴ De Rada, *Hechos de España*, 259.

¹²⁵ De Rada, *Hechos de España*, 259.

¹²⁶ Jaime de Salazar y Acha, “Contribución al estudio del reinado de Alfonso VI de Castilla: Algunas aclaraciones sobre su política matrimonial”, *Anales de la Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía* 2, (1993):319, https://www.ramhg.es/images/stories/pdf/anales/02_1992-1993/08_salazar.pdf

solicitação de ajuda cristã contra os almorávidas.¹²⁷ A própria idade do filho Sancho é posta em causa pois este já teria nascido antes da união entre Alfonso e Zaida ter sido legalizada.¹²⁸

Para o historiador espanhol todas as dúvidas se dissipam quando consultou um documento do Túmulo de Lorenzana, datado de 27 de março de 1106. Neste documento o rei D. Alfonso faz uma doação à condessa Aldonza Muñoz e neste aparece “*eiusdem que Helisabeth regina sub maritali copula legaliter aderente*”, o que quer dizer que a rainha Isabel estava unida ao rei por legítimo matrimónio. Salazar y Acha defende que esta fórmula era incomum nestes documentos, significando então que anteriormente esta rainha esteve unida ao mesmo rei de forma ilegal. Esta é a prova irrefutável, apontada pelo historiador, que confirma o matrimónio de Alfonso VI com Zaida e esta sendo, posteriormente, a rainha Isabel.¹²⁹

Alfonso VI fora casado em quartas núpcias com D. Isabel, antes chamada Zaida e que faleceu durante um parto a 12 de setembro de 1107 e é aí sepultada em Sahagún.¹³⁰ Filho natural e legitimado com Zaida é o Infante herdeiro D. Sancho, nascido c. 1094 e que faleceu, em Uclés, a 30 de maio de 1108.¹³¹ As filhas legítimas com Isabel foram a Infanta Sancha, que casou c.1120 com o Conde D. Rodrigo González de Lara, e a Infanta Elvira, que celebrou o matrimónio com Rogério II Rei da Sicília.¹³²

Julgo ser oportuno lembrar o exílio de Alfonso VI na corte islâmica de Toledo e a sua ideia de ser imperador das três religiões. Era um rei cristão que tinha uma ligação pessoal ao mundo islâmico, para além das guerras em que se via envolvido para expandir o território.

O estudo de Jaime Salazar y Acha clarifica grande parte das informações que as fontes primárias consultadas nos transmitem. Este historiador castelhano consegue assim traçar de maneira cognoscível a política matrimonial do monarca de Leão e Castela.

Fica evidente, depois de uma análise das crónicas e deste estudo, que Alfonso VI já se teria relacionado com Zaida entre 1092 e 1094 antes do seu terceiro casamento

¹²⁷ Salazar, “Contribución al estudio del reinado de Alfonso VI,” 320.

¹²⁸ Salazar, “Contribución al estudio del reinado de Alfonso VI,” 325.

¹²⁹ Salazar, “Contribución al estudio del reinado de Alfonso VI,” 325.

¹³⁰ Salazar, “Contribución al estudio del reinado de Alfonso VI,” 332.

¹³¹ Salazar, “Contribución al estudio del reinado de Alfonso VI,” 334.

¹³² Salazar, “Contribución al estudio del reinado de Alfonso VI,” 334.

com Berta. É nesta altura que concebem Sancho Alfons, seu posterior herdeiro legitimado com o casamento com Zaida, batizada Isabel em 1100.¹³³

Na *Historia de los Jueces de Córdoba*, de Al-Jusani, e traduzida por Julián Ribera, o juiz Aslam b. ‘Abd al-‘Azīz foi chamado a decidir o caso de um homem não muçulmano que tinha uma mulher nobre muçulmana e esta pediu a protecção do tribunal.¹³⁴

*Había en Córdoba un hombre [de raza española] que hablaba sólo el romance [y ni siquiera era musulmán], de esos rebeldes señores que se habían rendido por capitulación en las plazas fuertes que [hasta entonces] se habían mantenido independientes sin obedecer [al monarca de Córdoba]; este señor tenía una mujer noble musulmana, la cual imploró la protección del juez Aslam ben AbdelAzīz. Este acogió su demanda y empezó a instruir diligencias en el asunto. Era en aquel entonces canciller del imperio Béder ben Ahmed...Apenas iniciado el proceso por el juez Aslam, presentósele Yala, de parte del canciller Béder, y le dijo: —El canciller te saluda y te dice que a estos señores que hablan en romance [españoles no arabizados], los cuales solamente se han rendido o capitulado mediante pacto, no se les debe tratar con desdén; tú sabes perfectamente qué es lo que debe hacerse para cumplir lo pactado; convendría que no intervinieses entre ese español latinado y la esclava que está en su poder. —Dile de mi parte—contestó Aslam—que estoy obligado, por todos los juramentos, a dejar todos los asuntos de la curia, para dedicarme exclusivamente a ejecutar, contra ese señor latinado, todo lo que manda la ley religiosa en favor de esa mujer libre musulmana que está en poder de ese hombre. Yala se marchó; pero volvió inmediatamente a decir al juez: —El canciller te saluda y dice: yo no me opongo a que se cumpla la ley, ni siquiera considero lícito el hacerte tal recomendación o solicitud; sólo te ruego que cumplas lo que de derecho se debe a esos aliados con quienes el monarca ha pactado.*¹³⁵

Podemos então concluir que houve pois, uma discussão sobre os privilégios especiais que beneficiavam os não falantes de árabe. É referido que estas pessoas, neste caso o homem envolvido, estava protegido pelo pacto- *‘ahd-* e que o juiz não tinha

¹³³ Salazar, “Contribución al estudio del reinado de Alfonso VI,” 332-33.

¹³⁴ Richard Hitchcock, *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain: Identities and Influences* (Cornualha: Ashgate, 2008), 37.

¹³⁵ Al-Jusani, *Historia de los Jueces de Córdoba*. Traduzido por Julián Ribera (Madrid: Imprenta Ibérica, 1914), 227-228.

autoridade para intervir entre este e a sua mulher. Ainda assim, o juiz decidiu que o homem tinha infringido a lei e que não podia escapar com as suas práticas ilegais só por causa do pacto.¹³⁶

Como referi anteriormente e depois destes exemplos, foram poucos os casos entre homens cristãos e mulheres muçulmanas que encontrei nas fontes da época. Por outro lado, é importante reconhecer que a maioria das mulheres cristãs que eram parceiras sexuais dos governadores omíadas e outros potentados islâmicos no Al-Andalus não eram mulheres legítimas de todo. Seriam provavelmente *jawārī* (singular *jāriya*), escravas da Ibéria ou outras regiões, que eram tomadas como concubinas (*sarārī*; *surrīya*) pela sua beleza, ou habilidade vocais, dançarinas ou recitadoras de poesia. O concubinato era reconhecido pelo *Corão* e foi muito popular pelo mundo islâmico. As escolas legais do Islão regulamentaram detalhadamente a relação entre um homem e a sua concubina, e definiram os seus direitos. Uma concubina que carregasse a criança do seu dono muçulmano assumia o estatuto de *umm walad* (mãe de criança), o que significaria que não podia ser vendida, teria residência permanente na casa do seu dono, e seria alforriada numa eventual morte do mestre, ou até mais cedo. A criança seria livre, herdeira legítima, onde o seu estatuto social e legal era igual a qualquer irmão nascido de mulheres livres do pai.¹³⁷

Neste contexto das relações inter-religiosas na Península Ibérica, é relevante destacar a figura da Condessa Ava de (Ribagorça) Castela, no seu papel de Condessa Traidora, recebeu um tratamento extensivo pelos cronistas. Esta condessa de Castela que aparece nas fontes narrativas como Condessa Traidora tem poucas parecenças com a Condessa de Castela que aparece nos registos. No geral, os historiadores posteriores que escreveram sobre os inícios de Castela omitem as referências à condessa que ajudou a criar o reino, em favor de relatos traiçoeiros sobre condessas que queriam desfazer Castela. A aparente solidária e competente condessa Ava do século X que se lê nos registos, é descrita nas crónicas como conspiradora e impiedosa, como muitas outras condessas cuja ambição seria casar com um príncipe muçulmano.¹³⁸

¹³⁶ Hitchcock, *Mozarabs in Spain*, 37-38.

¹³⁷ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 33.

¹³⁸ Jeffrey Bowman, "Record, Chronicle and Oblivion: Remembering and Forgetting Elite Women in Medieval Iberia", In *Beyond the Reconquista: New Directions in the History of Medieval Iberia (711-1085)*, ed. Simon Barton e Robert Portass (Leiden: Brill, 2020), 218.

É interessante reparar que a condessa de Castela foi capturada por forças muçulmanas em maio, uma altura do ano em que a dispensa prematura da corte do conde para o natal faria pouca diferença mas que assim se coaduna mais com os hábitos de campanha dos exércitos muçulmanos. Nas crónicas posteriores o nome da condessa está incorrecto ou então nem aparece.¹³⁹

Certamente que havia traição em Castela no século X mas não como os cronistas posteriores a descrevem. Em dezenas de campanhas militares, al-Mansūr focou a sua atenção em Leão e não teria tanto interesse em Castela ou no seu conde até por volta de 990, quando García Fernández deu refúgio a um dos filhos rebeldes do governador árabe, Abd Allāh ibn al-Mansūr. O conde haveria de se arrepender desta decisão no ano seguinte pois al-Mansūr levaria o seu exército para tomar Castela. Este conquistou e guarneceu uma série de castelos estratégicos e forçou o conde a devolver-lhe o seu filho, que foi prontamente executado.¹⁴⁰

Uns anos depois ocorreu algo idêntico. O filho de García, Sancho, rebelou-se contra o pai, talvez instigado por al-Mansūr. Quando a sua rebelião perdeu força, Sancho fugiu para o Al-Andalus e pediu a proteção do governador muçulmano. Al-Mansūr viu uma oportunidade nesta disputa, entre pai e filho, e lançou uma série de raides. A campanha inicial contra Castela teria sido motivada pela raiva de al-Mansūr ao seu filho rebelde e as tentativas infrutíferas de García explorar estas divisões entre o líder muçulmano e o filho.¹⁴¹

As ambições maritais de uma condessa traidora não têm que ver com esta trama. Houve traidores sim, mas aparentemente não seriam as mulheres, mas sim os filhos. Os cronistas dos séculos XII e XIII acharam que filhos rebeldes seriam temas menos interessantes que mulheres traidoras e não estavam cientes, ou seriam indiferentes ao facto que haveria mais filhos traidores do que mulheres.¹⁴²

No caso da condessa Ava, o autor da *Crónica Najareense* ignora as ações históricas da condessa e não interpreta corretamente as políticas de casamento na fronteira entre o Al-Andalus e a Ibéria cristã dos séculos anteriores. A rival de al-Mansūr seria Şubḥ, a sultana e, provavelmente basca, mãe do califa Hisham II que serviu como regente durante alguns anos. O próprio al-Mansūr casou com uma filha de Sancho Garcés II de Navarra em 983. As mulheres cristãs, tanto escravas como

¹³⁹ Bowman, “*Record, Chronicle and Oblivion*,” 218-19.

¹⁴⁰ Bowman, “*Record, Chronicle and Oblivion*,” 219.

¹⁴¹ Bowman, “*Record, Chronicle and Oblivion*,” 219.

¹⁴² Bowman, “*Record, Chronicle and Oblivion*,” 219-20.

mulheres nobres e livres, eram cruciais nas estratégias matrimoniais das elites do Norte com os governadores do al-Andalus nos séculos IX, X e XI. Os príncipes cristãos e os grupos de *muwallad* nobres como os Banū Qasī cimentaram alianças através do casamento. Dos governadores do al-Andalus era esperado que tivessem filhos com mulheres cristãs ou concubinas. Tais práticas podem explicar o porquê dos governadores árabes do califado omíada serem famosos pelo seu cabelo loiro e olhos azuis. Mas as estratégias matrimoniais e de procriação dos séculos IX e X estão nas crônicas posteriores identificadas como depravação e traição política por parte da mulher da elite. Enquanto o casamento entre fronteira pode ter sido visto como mutuamente benéfico e astuto no século X, no século XII este tipo de mistura provocava uma ansiedade aguda. Outras narrativas posteriores abordam a traição de mulheres da elite sobre os seus maridos em troca de ganhos materiais e satisfação sexual, muitas vezes com líderes muçulmanos.¹⁴³

Não seria esperado que membros do harém participassem na vida política e as que o conseguiram, como a rainha Egilona no século VIII e Şubḥ no X, eram invariavelmente retratadas como conspiradoras ambiciosas, que usavam as suas artimanhas femininas para convencer os do seu grupo. Ainda que nenhuma destas mulheres tenham sido obrigada a renunciar à sua fé, era requerido que cumprissem as práticas sociais islâmicas relativas às leis de pureza e de dieta, e as suas crianças seriam muçulmanas. A pressão social para se converterem ao Islão devia ser considerável, e é provável que muitas mulheres, tanto legítimas como concubinas, se convertessem. Particularmente aqueles que carregassem filhos dos proprietários/donos.¹⁴⁴

As sociedades muçulmanas não eram as únicas a praticar estes casamentos mistos, mas era visto como honroso, para o homem, adquirir uma mulher de outro grupo pela força ou persuasão, pela conquista ou aliança, e estas mulheres eram prémios valorizados de conquista. Isto pode ser visto também no al-Andalus. O domínio sexual do governador muçulmano sobre uma mulher cristã- sendo esta livre ou uma concubina escrava- era visto como símbolo da hegemonia política e militar islâmica, assim como uma recordação humilhante para os cristãos e o seu *status* de subordinados.¹⁴⁵

Tendo em conta que a reputação e *status* da mulher dependia da sua honra e castidade, o uso sexual de cativas cristãs ou até mulheres livres era em parte para

¹⁴³ Bowman, “*Record, Chronicle and Oblivion*,” 220-21.

¹⁴⁴ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 37.

¹⁴⁵ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 39.

destruir a solidariedade entre famílias cristãs e comunidades, infligindo vergonha a estas, mas também aos seus familiares masculinos. Simultaneamente, o desenraizamento forçado de mulheres cristãs e os seus filhos no al-Andalus, e o seu processo de conversão ao Islão em muitos dos casos, era também designado para encorajar um processo de assimilação que impediria a procriação entre os cristãos do Norte e para garantir uma mudança nas lealdades culturais e étnicas no futuro.¹⁴⁶

Para os omíadas, o desposar uma escrava concubina ou um casamento com uma princesa cristã parece ser um importante mecanismo de defesa para a dinastia. O casar com uma muçulmana livre implicava um pagamento de dote e favores familiares, enquanto o divórcio podia custar uma fortuna ao homem. Ainda mais perigoso seria os parentes da mulher terem pretensões ao trono dinástico. O casar com uma princesa cristã ou, mais preferivelmente, procriar com uma *jawarī* (escrava concubina) prevenia contra esses perigos. No caso dos omíadas, D. Fairchild Ruggles argumenta que “um programa de procriação deliberativo traduzia-se no marido real recusar relações com as suas mulheres até que um sucessor, ou dois, nascessem de uma escrava concubina”. Esta ideia é reforçada com o facto de que todos os homens omíadas que assumiram o título de emir ou califa no Al-Andalus entre os séculos VIII e X, fossem filhos de escravas consortes, muitas delas cristãs, ao invés de mulheres muçulmanas casadas.¹⁴⁷

Um dado interessante é o facto de ‘Abd al-Raḥmān III que foi pai de um filho no seu casamento com uma mulher da prestigiosa tribo Quraysh, ter optado por escolher para califa o seu filho nascido da concubina Marjān, ou seja, o futuro al-Ḥakam II. Esta política matrimonial foi também adotada pelo *hajib* (cargo importante) al-Manṣūr. No início da sua carreira como forma de consolidar o poder e alargar a sua influência política, este optou por uma série de alianças matrimoniais com outras famílias aristocráticas islâmicas poderosas. Assim que obteve o poder no al-Andalus, preferiu distanciar-se da aristocracia local muçulmana e sublinhar a sua hegemonia peninsular, neste caso, casando com a filha de Sancho Garcés II de Navarra.¹⁴⁸

As ligações sexuais fora da *Umma*¹⁴⁹ serviam variadas funções: como mecanismo para afastar potenciais rivais de poder dentro do al-Andalus; uma ferramenta de diplomacia, com a qual podiam manter relações com os estados cristãos uniformes; como meio de recompensar alguém que se destacou na guerra; e como uma

¹⁴⁶ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 40-41.

¹⁴⁷ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 42.

¹⁴⁸ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 43.

¹⁴⁹ Comunidade constituída por todos os muçulmanos.

potente arma de propaganda, com propósitos internos e externos, designada para minar o domínio do Estado nos seus negócios com os infiéis a Norte. Acrescentando ainda a sistemática escravização em massa de mulheres cristãs e o recrutamento de algumas delas como concubinas para os haréns dos califas, emires e outros notáveis do al-Andalus constituía uma ferramenta importante para a guerra psicológica, designada para levar o terror à população e minar a sua vontade de resistir.¹⁵⁰

Após a morte de Muḥammad b. Abī' Āmir, mais conhecido como Almançor, o seu filho, 'Abd al-Malik foi nomeado ḥāyib. Cumprido assim o desejo do defunto de fundar uma dinastia que detivesse o poder de forma efetiva, pois o débil califa Hišām II ficava reduzido a uma mera função protocolar.¹⁵¹

Se o Almançor morreu a pensar que tinha deixado tudo encaminhado, os acontecimentos dos anos seguintes desmentiram as suas previsões otimistas. O seu sucessor só sobreviveu 6 anos, morreu em 1008. Outro dos seus filhos, chamado 'Abd al-Raḥmān, conhecido como Sanchuelo, pois a sua mãe era filha do monarca navarro Sancho Garcés II, obteve a nomeação do califa para a sucessão. Meses depois a crise estalou.¹⁵²

Nos começos de 1009, em pleno inverno, Sanchuelo decidiu levar uma expedição ao norte para mostrar o seu poderio militar aos súbditos. Não só era uma época inadequada para tal expedição, como a ideia de abandonar Córdoba com as suas tropas foi um erro. Um bisneto de 'Abd al-Raḥmān III, chamado Muḥammad, aproveitou a sua ausência e do exército para dominar a plebe cordobesa em nome da legitimidade dinástica dos omíadas. Rapidamente tomou controlo da capital e proclamou-se califa. Hišām II foi deposto, mas não foi morto. Sanchuelo tentou voltar à cidade, mas não conseguiu entrar vivo nesta. Foi derrotado, abandonado pelas suas tropas e assassinado. O seu corpo foi arrastado pelas ruas da cidade.¹⁵³

A partir deste momento desenrolou-se um drama que culminou no destronamento definitivo da dinastia dos omíadas no Al-Andalus. Durante mais de 20 anos de lutas foram proclamados 7 califas. Alguns governaram apenas semanas, e a maior parte morreu de forma violenta. Batalhas, saques, assassinatos e mudanças no poder traçam uma história muito complexa e pouco edificante tanto que os cronistas árabes a denominam como *fitna*. É um vocábulo que pode ser traduzido como «guerra

¹⁵⁰ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 44.

¹⁵¹ Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, 471.

¹⁵² Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, 471.

¹⁵³ Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, 472-73.

civil», mas em árabe tem umas conotações particulares: expressa a ideia de prova infligida por Deus aos pecadores, uma tentação ante a qual a fé dos muçulmanos pode tornar-se numa profunda divisão na comunidade dos crentes.¹⁵⁴

Ibn Ḥayyān e a sua crónica histórica são o reflexo da angústia e do ressentimento de todos os que tinham muito a perder com o fim do califado omíada. Aqueles bons e velhos tempos marcados pela ordem, o respeito sobre a hierarquia e a rígida estratificação social tinham sido substituídos por uma época de fortunas variáveis onde os antigos servidores tomavam os postos mais altos e os outrora poderosos viam a sua proeminência terminada.¹⁵⁵

O golpe do rebelde que se levantou contra Sanchuelo, Muḥammad al-Madhī estava sustentado por grande parte da população da cidade: cerca de 50 mil cordoveses apoiaram a sua sublevação. A primeira coisa que os amotinados fizeram foi assaltar a residência do zalmedina de Córdoba, o encarregado dos impostos. Al-Mahdī ordenou que lhe cortassem a cabeça. Al-Mahdī dedicou-se a formar um exército da plebe e de gente mais comum/baixa (al-‘amma wa atraf al-nas), a quem permitiram o saque dos depósitos de armas do alcazar.¹⁵⁶

A carreira de al-Mahdī teve um final infeliz, como seria de imaginar. As tropas berberes conseguiram reagrupar-se e nomearam, como califa, outro descendente de ‘Abd al-Raḥmān III, Sulaymān al-Musta‘īn. Este conseguiu tomar Córdoba na primavera do ano de 1013.¹⁵⁷

No outono de 1031, depois de tantas lutas, o último dos califas proclamados em Córdoba, um bisneto de ‘Abd al-Raḥmān III, chamado al-Mu’tadd, acabava de ser destituído pelas gentes da cidade, que haviam saqueado o *alcázar*, isto é, a fortaleza, que foi o local de poder das gerações omíadas que por aí passaram e onde haviam sido enterrados os emires e califas da dinastia. Não foi permitido a que um outro membro da família omíada se declarasse como califa. Os notáveis da cidade assim o decidiram e todos os membros da família deviam abandonar Córdoba.¹⁵⁸

O califa deposto refugiou-se na mesquita, lugar de memória da dinastia, ampliada e retocada por todos os seus governantes. O final dramático da dinastia

¹⁵⁴ Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, 473.

¹⁵⁵ Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, 476.

¹⁵⁶ Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, 495-96.

¹⁵⁷ Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, 497.

¹⁵⁸ Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, 500.

omíada fez pensar que esta data de 1031 seria o final do califato no al-Andalus, mas não o foi.¹⁵⁹

O colapso do califado omíada no início do século XI levou ao desmoronamento do al-Andalus em pequenos estados/taifas, alguns bem extensos, como Toledo e Badajoz, e outros pouco maiores que cidades-estado, como Dénia e Almería, na costa oriental. Em todos eles pequenos tribunais evoluíram, com judeus e com estes alguns cristãos a ganharem mais importância do que antes. Se para os cristãos esta participação era muito limitada, e pelo que sabemos, levaria na direção da conversão, para os judeus pode ter tido outros efeitos.¹⁶⁰

Os reis das taifas não instauraram um modelo político distinto ao que já existia. Pelo contrário, apresentaram-se como representantes de uma autoridade califal, sempre reconhecida como última fonte de legitimidade.¹⁶¹ Este reconhecimento demonstra que na época o al-Andalus já era uma sociedade plenamente islamizada. Sem dúvida que este território tinha sido morada de antigos impérios e reinos, mas isso tornava-se secundário com a chegada das tropas de Tariq e Mūsa b. Nusayr 350 anos antes. Por muito vaga e imprecisa que fosse a recordação da conquista, o único que contava era que deu início a um processo cujos efeitos eram visíveis para qualquer um. Esses efeitos tinham produzido o que interessava realmente aos andaluzes.¹⁶²

Esta ordem estava estendida a todo o al-Andalus e compunha um conjunto de referências unanimemente reconhecidas e aceites pela sociedade. A autoridade, entendida como forma de legitimação do poder, podia basear-se nesta ordem, e centenas de ulemas reclamavam ser intérpretes da mesma: as suas discussões teóricas sobre a quem correspondia o posto de califa, as suas discordâncias em matérias legais ou nas elaborações cada vez mais ajustadas da ortodoxa praxia religiosa eram outras maneiras de mostrar os princípios de autoridade que representavam. Por sua parte, os poderes por si haviam surgido de causas mais terrenas- o monopólio da violência ou o controlo de recursos- mas cedo aprenderam a conviver com essas formas de legitimação, apesar da tal autoridade não ter uma origem mais gloriosa. Por vezes este poder justificou-se com razões pragmáticas- o poder era de quem tinha força para exercê-lo-; outras, acudiu a razões morais- o poder correspondia a quem supostamente encarnava os ideais morais

¹⁵⁹ Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, 500.

¹⁶⁰ Wasserstein, "Christians and the dhimma status," 216.

¹⁶¹ Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, 501.

¹⁶² Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, 502.

da comunidade-. Como o passar do tempo se encarregou de demonstrar, ambas as justificações não estavam, na realidade, muito longe uma da outra.¹⁶³

Após a queda do califado omíada em 1031, deu-se uma mudança dramática no equilíbrio de poder militar, o que permitiu aos reinos cristãos do Norte uma expansão territorial para a metade sul da Península Ibérica à custa do Al-Andalus. Cidades importantes como Toledo (1085), Saragoça (1118), Lisboa (1147), Córdoba (1236), Valência (1238), e Sevilha (1248) foram tomadas pelos cristãos. O que levou, à exceção do emirado nacérida de Granada, que a autoridade muçulmana se extinguisse quase por completo. Este processo foi acompanhado por uma significativa transformação ideológica o que levou aos cristãos a reconfigurar certos aspetos da sua relação com o mundo islâmico, processo esse que foi acelerado e moldado pela pregação da Cruzada. Simultaneamente, uma profunda mudança cultural levou as autoridades religiosas e seculares do oeste latino a erigir barreiras de prevenção à assimilação social, e sobretudo, a mistura sexual entre cristãos, muçulmanos e judeus.¹⁶⁴

As taifas restantes pediram ajuda ao norte de África, ajuda essa que veio com o poder crescente dos almorávidas. A curto prazo conquistaram virtualmente todo o Al-Andalus. Cristãos e judeus sentiram a pressão de um governo estrangeiro mais do que os muçulmanos locais, com as regulamentações sobre os *dhimma* a ser aplicadas com maior vigor do que antes. Muitos cristãos no século XII foram deportados para o norte de África, aparentemente por medo que agissem como um quinta coluna em suporte aos ataques cristãos.¹⁶⁵

Como consequência desta convergência de tendências políticas, religiosas e culturais, a prática do casamento intra-fé na Península estava condenada ao declínio. Os governadores muçulmanos no Al-Andalus já não tinham o mesmo nível de domínio político e militar sobre os reinos cristãos do Norte, que lhes havia permitido casar com princesas cristãs como preço pela paz, ainda que o recrutamento de escravas cristãs para os haréns tivesse continuado. Do ponto de vista cristão, tendo em conta que tinham até aí sido suplicantes do superpoder omíada a sul, o casamento inter-religioso tornava-se política, cultural e ideologicamente desnecessário. Ao mesmo tempo, como resposta à incorporação de grandes comunidades muçulmanas e judaicas sob domínio cristão devido às conquistas territoriais na Península e na Terra Santa, os leigos do direito

¹⁶³ Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, 502-503.

¹⁶⁴ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 45.

¹⁶⁵ Wasserstein, "Christians and the *dhimma* status," 219.

canónico começaram a redigir imposições contra os cristãos que tivessem algum tipo de contacto sexual com os infiéis, pronunciamentos que seriam cedo amplificados nos vários códigos de leis ibéricos.¹⁶⁶

Com os almóadas, a vida cristã e judia entrou num declínio definitivo. A cristandade desapareceu quase que por completo dos territórios do norte de África, e pouco é sabido de cristãos na ainda Ibéria islâmica. Em ambos, o declínio cristão aparece como uma continuação dos padrões existentes.¹⁶⁷

Os cristãos andaluzes parecem estar num caminho para o desaparecimento. Constantemente a perderem massa demográfica devido ao avanço da conversão, à linguagem totalmente arabizada, tanto na palavra como na escrita, privava o acesso à cultura latino-cristã e à escrita, o que levou ao debilitar da igreja e de outras estruturas representativas. Vistos como possíveis traidores pelos almóadas e outros, os cristãos do al-Andalus provavelmente seguiram os do norte de África no esquecimento. Estes teriam menos para preservar do que os seus companheiros cristãos do oriente. O avanço da cristandade desde o século XI e daí em diante foi o que os salvou da completa extinção, para depois os engolir na grande massa da Ibéria cristã que ressurgiu contra o Islão e o que deste restava.¹⁶⁸

No entanto, percebendo o que nos diz Manzano Moreno, considero que é importante perceber que este câmbio de poder na Península Ibérica não era inevitável como nos quer fazer parecer o autor espanhol. Sem o auxílio de cristãos flamengos, ingleses, franceses e as suas avançadas técnicas e maquinaria de guerra, cidades importantes da Península, como Lisboa, não teriam sido conquistadas.

Nos séculos X e XI vários fatores, que se cruzam, condicionaram o poder das mulheres de elite. Incluindo: 1- a prática da herança partilhada evidente nos reinos do Norte na Ibéria; 2- o vigor da lei visigótica encorajava a paridade entre herdeiros masculinos e femininos; 3- o poder das instituições religiosas conectadas às famílias de elite; 4- a fragmentação política que caracterizou este período na sua generalidade. Finalmente, e talvez o mais importante, as práticas associativas dos senhores e do poder político no período onde, em termos gerais, seria mais vantajoso para mulheres da elite com ambições de poder.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Barton, *Conquerors, Brides and Concubines*, 45-46.

¹⁶⁷ Wasserstein, "Christians and the dhimma status," 219.

¹⁶⁸ Wasserstein, "Christians and the dhimma status," 221-22.

¹⁶⁹ Bowman, "Record, Chronicle and Oblivion," 203.

Os cronistas dos séculos XII e XIII não caracterizam da melhor forma a paisagem política desses séculos. Na Península Ibérica, e noutros locais, no século XII observou-se um aumento na composição da narrativa histórica. Estes textos foram inevitavelmente motivados pelas circunstâncias políticas que os rodeavam.¹⁷⁰

Na Ibéria medieval, e noutros locais, o escrever da história era político em dois sentidos. Os autores pensaram que o exercício de poder por homens politicamente poderosos (usualmente reis) era o mais suscetível a ser abordado nas narrativas históricas e que estas seriam usadas com objetivos políticos. As crônicas eram compostas para validar uma reivindicação dinástica sobre terras e poderes. As histórias eram escritas para substanciar as reivindicações de primazia de um bispado ou para reforçar a reivindicação de um mosteiro sobre propriedades particulares. As histórias foram compostas não com a preocupação de preservar o passado, mas com o desejo de moldar o presente. O que é mais relevante é que as preocupações dominantes e os objetivos que caracterizavam a escrita da história nos séculos XII e XIII distorciam as realidades políticas e sociais dos séculos X e XI. Historiadores posteriores minimizaram ou ignoraram as estruturas políticas mais fluídas e as mudanças das fronteiras territoriais que prevaleceram nos séculos X e XI. Na sua generalidade, esses historiadores não interpretaram corretamente a natureza colaborativa do Senhorios neste período mais antigo. Talvez o padrão mais importante que os historiadores interpretaram incorrectamente foi o poder das mulheres de elite nos períodos mais antigos.¹⁷¹

Historiadores da alta e baixa Idade Média transformaram ativamente os legados dos reis visigodos. As preocupações genealógicas dos cronistas do século IX levaram-nos a dotar as rainhas visigodas com um maior significado político do que realmente tinham. Também existia uma variação considerável no que toca ao entendimento e representação dos governadores omíadas no al-Andalus.¹⁷²

Na opinião de Bowman, os limites políticos multifacetados entre os principados cristãos e os muçulmanos do al-Andalus que caracterizaram os séculos X e XI estão mal representados nas fontes narrativas de séculos posteriores que se focaram na conquista cristã.¹⁷³

¹⁷⁰ Bowman, “*Record, Chronicle and Oblivion*,” 203.

¹⁷¹ Bowman, “*Record, Chronicle and Oblivion*,” 204.

¹⁷² Bowman, “*Record, Chronicle and Oblivion*,” 221.

¹⁷³ Bowman, “*Record, Chronicle and Oblivion*,” 221.

No mundo fraturado dos séculos X e XI, o poder dependia menos da coerência das instituições ou da autoridade que era delegada do que na habilidade de moldar e manter alianças baseadas no parentesco, interesses comuns, juramentos e reciprocidade. Claro que o poder dependia da força também, isto é, na tecnologia opressiva dos castelos e o comando do poderio militar. A cara do Senhorio era, como lembra Thomas Bisson, arbitrária, exploradora e violenta. Mas o Senhorio era quase que inevitavelmente colaborativo e associativo e devido a essa razão dependia em parte na construção e mantimento das relações com colaboradores e seguidores. Na Península Ibérica vemos a colaboração constante e íntima entre irmãos, irmãs e primos. Sem negarem as características explorativas do Senhorio, Kimberly LoPrete e Amy Livingstone sugerem que “o amor” era o centro de como os Senhores e Senhoras exerciam o poder. LoPrete propõe que “num mundo onde as casas senhoriais eram os centros da atividade política, terras e títulos eram largamente transmitidos dentro das famílias, e o poder efetivo dependia na habilidade de comandar a lealdade de outras pessoas poderosas, o amor idealmente pensado para fortalecer os laços entre membros da família e os vassallos aos seus Senhores não podia ser tomado como garantido. Este amor devia ser ativamente cuidado e renovado, mediante a troca de presentes e favores, proteção efetiva, e patrocínio generoso. O poder efetivo dependia na habilidade afetuosa.”¹⁷⁴

Tanto Livingstone como LoPrete debruçam-se sobre o norte de França, mas em muitos aspetos a lógica de Senhorio era similar com a da Península Ibérica. As famílias aristocráticas funcionavam de maneira fluída e flexível. As mulheres de elite dispunham de diversas formas de exercer poder político e que até seriam indistinguíveis das formas de poder exercidas pelos seus maridos, irmãos, filhos e sobrinhos. Este não é o mundo que os cronistas posteriores imaginaram e descreveram. E não se trata da simples questão destes historiadores mal interpretarem as alianças matrimoniais entre fronteiras que os incomodavam. Os grupos soltos de parentesco e as alianças informais foram chaves para o sucesso nos séculos X e XI e eram difíceis de enquadrar tendo em conta os impulsos de escrita da história nos séculos XII e XIII, que se focavam na continuidade dinástica e coerência territorial. Os quadros institucionais e culturais nos quais as crónicas eram escritas militavam contra qualquer relato lúcido e simpático de atividades políticas de uma mulher da aristocracia nos séculos anteriores. Existe, claro,

¹⁷⁴ Bowman, “*Record, Chronicle and Oblivion*,” 222-23.

alguma variedade nos textos históricos gerados nos séculos XII e XIII, mas não é injusto dizer que na Península Ibérica, e noutros locais, estes textos tendiam em legitimar algum aspeto da ordem política insistindo na sua resistência ao longo do tempo.¹⁷⁵

Se as mulheres da aristocracia estavam, como refere Janet Nelson, especialmente interessadas na história, a história nem sempre retribuiu o favor. O rico depósito de registos ibéricos permite-nos identificar os detalhes políticos, sociais e económicos das vidas dos homens e mulheres nos séculos X e XI com grande precisão e confiança.¹⁷⁶

Ao descrever-nos os seus objetivos, o autor de *Historia Roderici* diz-nos: “O fluxo de anos é vasto e incessante: se as ações deste mudo mutável não foram traduzidas na escrita, estas estarão condenadas ao esquecimento”. Como muitos outros cronistas que desenvolveram ambiciosas narrativas e escrituras que relataram ofertas e vendas, este autor retrata-se como a resgatar e preservar o conhecimento de eventos importantes que, de outra forma, estaria perdido.¹⁷⁷

As práticas da escrita histórica em toda a sua diversidade eram mais complexas e entrelaçadas a aspirações políticas do que este autor sugere. Muitos destes projetos não envolviam o resgatar “das ações deste mundo mutável” do esquecimento, mas sim o engajamento em diversas formas de deslembração politicamente motivada.¹⁷⁸

O casamento entre cristãos e não-cristãos era proibido nos reinos cristãos da Península Ibérica após a “reconquista”, mas o casamento entre muçulmanos e não muçulmanos não era proibido no al-Andalus e no restante mundo islâmico. A permissibilidade de casamento entre homens muçulmanos e mulheres cristãs e judias e a proibição do casamento entre mulheres muçulmanas e homens cristãos e judeus afirmava a superioridade do Islão e o estatuto dominante do homem muçulmano. Estas condições providenciavam um mecanismo de inclusão para que os membros da população indígena pudessem ser aceites na vida religiosa e cultural islâmica, mas também facilitava a expansão natural do Islão e da sua comunidade, pois os filhos assumiam a religião do pai e a sua identidade comunal, pelo menos legalmente. Os juristas deliberavam os requerimentos para a validação do contrato de casamento. Estes casamentos inter-religiosos podiam ser consequência da conversão do marido. A partir do momento em que um homem se pode converter ao Islão sem necessitar da conversão

¹⁷⁵ Bowman, “*Record, Chronicle and Oblivion*,” 223-24.

¹⁷⁶ Bowman, “*Record, Chronicle and Oblivion*,” 226.

¹⁷⁷ Bowman, “*Record, Chronicle and Oblivion*,” 226.

¹⁷⁸ Bowman, “*Record, Chronicle and Oblivion*,” 226.

da sua mulher (tirando algumas exceções), este não precisava de sacrificar o casamento para conseguir alterar o seu estatuto e afiliação confessional. Os casamentos mistos, nalgumas circunstâncias, podiam estender os círculos de contacto entre muçulmanos, cristãos e judeus, o que contribuía para outras conversões.¹⁷⁹

Pierre Guichard argumentou sobre a importância da estrutura social e familiar dos conquistadores e colonos árabes e berberes para o mantimento da segurança da sua identidade até ao século XI. Guichard desenvolve esta ideia contra a proposta de Sánchez Albornoz que defende que o casamento inter-religioso era um mecanismo para a assimilação da cultura da população local por parte dos conquistadores. De acordo com o académico francês, o contraste entre as formas de organização social entre o “este” e o “oeste” impediu largamente o casamento entre os homens das tribos árabes e berberes com a população local. Mais especificamente, o sistema social tribal “oriental”, que era patrilinear, patrilocal, agnático e segmentário, tendia em promover casamentos de primos endogâmicos. Para justificar esta teoria, na qual Guichard se baseou em crónicas da época, enfatizou demais a importância da identidade e afiliação tribais ao longo do tempo e para o contexto urbano em particular. Evidências nos dicionários biográficos, analisados por Manuela Marín, sugerem que os casamentos entre muçulmanos não eram necessariamente endogâmicos. Os exemplos de mártires e as fontes legais andaluzes indicam que o casamento inter-religioso foi, de facto, uma característica da vida social andaluz neste período. O argumento de Guichard pode ser relevante noutros contextos específicos. Janina Safran sugere então que se analise a estrutura promovida pela lei islâmica, em desenvolvimento no século após a conquista, que se debruça sobre as estruturas familiares islâmicas. Os juristas muçulmanos, na sua generalidade, estruturavam a família em linhas patrilineares, agnáticas e patrilocais, por exemplo, na elaboração de regras de herança (os homens e as mulheres herdavam, mas em diferentes proporções), no casamento e na custódia das crianças, e não excluíram, melhor, acomodaram as relações familiares entre religiões e limites comunitários. A literatura legal define e retrata uma estrutura familiar e vida social complexas no al-Andalus dos séculos IX e X. Os indivíduos e famílias envolvidas nos casamentos inter-religiosos islâmicos eram atraídas para a órbita da lei islâmica, mas estes casamentos

¹⁷⁹ Janina M. Safran, *Defining Boundaries in al-Andalus: Muslims, Christians, and Jews in Islamic Iberia* (Nova Iorque: Cornell University Press, 2013), 76-77.

tinham implicações sociais e culturais para as três religiões e implicaram uma reconfiguração dos seus limites.¹⁸⁰

A “abordagem de permanência”, é tradicionalmente favorecida pela historiografia espanhola, começando com o trabalho de Simonet. Para esta escola de pensamento, o processo de conversão foi bastante lento, e uma importante população moçárabe viveu até ao século XII, um dos suportes desta teoria é a importância demográfica da comunidade moçárabe na Toledo cristã no século XI (mas sabemos agora que as rebeliões toledanas do século X não implicam necessariamente uma presença cristã, enquanto Rubiera provou que muitos dos moçárabes do século XI eram de origem muçulmana e não descendiam de cristãos locais.¹⁸¹

De acordo com esta teoria, os cristãos não eram normalmente mencionados nos documentos árabes e latinos existentes devido à sua posição secundária na sociedade andaluz, as raras referências a estes diziam apenas respeito a personalidades marcantes entre os moçárabes. Ainda assim (continua a teoria), a migração de monges e bispos para os territórios cristãos do Norte (especialmente entre os séculos VIII e IX) é prova da vitalidade da igreja cristã no al-Andalus. Depois de ter em conta os documentos forjados pelos historiadores anteriores ao século XVIII, livros sobre a vida dos bispos das velhas sés visigodas fornecem provas da continuação destes bispados, ainda que os nomes dos bispos não tenham sido preservados. Esta perspectiva conclui, finalmente, que a extinção dos cristãos moçárabes foi causada pela perseguição almorávida e almóada no século XII.¹⁸²

No final dos anos 70, Richard Bulliet, engendrou uma curva de sino e uma curva logística para a conversão social individual no al-Andalus baseado numa pequena amostra de 154 genealogias de ‘ulamas’, seleccionados de cinco dicionários biográficos, que começavam com nomes que Bulliet identificou como possíveis conversos. Seguindo a sua análise, o rácio de conversão individual entre a população peninsular era lento até ao século X, quando se tornou explosivo; esta conversão diminuiu nos inícios do século XII. Bulliet localiza o ponto médio de conversão em 961 (o ano marcado pela morte do califa ‘Abd al-Rahmān III e a ascensão de al-Ḥakam II), momento em que metade das conversões ao Islão já tinha tomado lugar. A sua análise das genealogias dos ‘ulama’ noutras regiões do mundo islâmico tinha curvas semelhantes, e observa que o

¹⁸⁰ Safran, *Defining Boundaries*, 77.

¹⁸¹ Epalza, “*Mozarabs*,” 191.

¹⁸² Epalza, “*Mozarabs*,” 191-92.

ponto médio de conversão no al-Andalus parece ter ocorrido 70 anos depois do que no Egito, Síria, Iraque e Tunísia (um espaçamento que reflete o facto do al-Andalus ter sido conquistado cerca de 75 anos mais tarde) e quase um século depois do que no Irão. A metodologia de Bulliet esteve sob escrutínio e este reconhece que as provas para a sua construção da curva de conversão são limitadas e falíveis. O número de conversos no al-Andalus e o rácio de conversão permanecem conjecturas, mas na sua maior parte, os académicos adotaram a visão de Bulliet sobre a conversão no al-Andalus, e em toda a parte, demorou séculos e seguem a sua linha temporal.¹⁸³

Richard Bulliet propôs que se usasse a lógica da curva para discutir a conversão no al-Andalus, e no restante mundo islâmico, fenomenologicamente, aplicando percepções da teoria da difusão tecnológica para a conversão. Esta conceptualização da conversão propõe que os indivíduos se convertiam ao Islão por diferentes razões, em diferentes tempos e com experiências diferentes. O rácio da conversão era inicialmente baixo; os inovadores e os primeiros a converter-se foram os que perceberam que teriam muito a ganhar com esta mudança de religião. O rácio acelerou a partir do momento em que o contacto entre muçulmanos (e conversos) aumentou e a percepção social de risco diminuiu. Ainda assim, a este ponto os benefícios marginais de conversão podem ter diminuído e os conversos mais recentes podem ter sentido algum estigma social relativamente aos que já tinham linhagens mais longas.¹⁸⁴

Do ponto de vista de Thomas Glick, “a descrição do processo de conversão de Bulliet, admitindo esta hipótese, fornece uma estrutura interessante para analisar as dinâmicas sociais, políticas e a mudança cultural nas sociedades emergentes da Idade Média, e, ao mesmo tempo, oferece um padrão para avaliar tais desenvolvimentos noutra sociedade Islâmica numa perspetiva comparativa”. Glick considera que este modelo se correlaciona bem com os desenvolvimentos da história andaluz.¹⁸⁵ Michael G. Morony, pelo contrário, é céptico sobre o modelo heurístico de Bulliet e oferece uma crítica à sua aplicação no Irão. Este alerta para que as circunstâncias históricas e sociais específicas podem ser mais relevantes para entender padrões de conversão. Neste sentido, alguns académicos interessados sobre o problema de conversão no al-Andalus tentaram afastar-se do modelo de Bulliet preocupados com a sua variação regional, o impacto dos padrões de assentamento e as circunstâncias económicas, militares,

¹⁸³ Safran, *Defining Boundaries*, 78.

¹⁸⁴ Richard Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period* (Cambridge: Harvard University Press, 1979), 117-18.

¹⁸⁵ Glick, *Islamic and Christian Spain*, 34-36.

políticas e institucionais. Mikel de Epalza, por exemplo, explora a questão intrigante de como o declínio das instituições eclesiásticas pode ter tido um papel importante na conversão ao Islão. O seu argumento para uma mudança inicial a larga escala na identidade religiosa e classificação legal de população cristã para muçulmana, conheceu algumas críticas devido ao seu ênfase no batismo pelos padres como um requerimento para se ter identidade cristã e assim implicava-se uma identidade muçulmana por padrão.¹⁸⁶

Geralmente falando, as fontes legais andaluzes e magrebinais apoiam o argumento de Bulliet sobre a conversão ter lugar ao longo do tempo, demonstrando que foi uma questão viva e vivida num período entre os inícios do século IX até meio do X. O modelo de Bulliet está em consonância com as provas de prevalência de famílias mistas no século IX (na fase inicial de maior conversão) e os conflitos entre árabes (muçulmanos velhos), muladíes e cristãos. O seu foco na conversão social individual e perspectiva sobre a conversão como um fenómeno que envolvia indivíduos em associação com outros indivíduos em famílias e redes ao longo de um período de tempo repercute-se com as fontes. Os textos legais andaluzes delineiam a importância dos laços sociais de várias maneiras. Por exemplo, providenciam indicações de como a conversão de um homem se estendia à sua família, por vezes só passado uma ou duas gerações da sua conversão; os textos demonstram evidências sobre a conversão masculina, feminina, de crianças, escravos e cativos, e às vezes das suas circunstâncias e relações com os outros.¹⁸⁷

O principal contributo desta perspectiva reside nos seus novos meios para abordar o problema; as conclusões em si são um pouco dramáticas, e esta perspectiva parece ser mais adequada às comunidades cristãs no médio-oriental. Este método falha em ter em conta as fraquezas das estruturas eclesiásticas em manter o *status* cristão tanto a nível religioso como legal. No que toca à análise dos nomes muçulmanos, não é certo que a adoção destes implicasse uma conversão ao Islão- o seu uso podia igualmente refletir uma pressão social ou moda; e enquanto possa ser aceite que houve, como consequência da derrota de ‘Umar b. Ḥafsun e a promoção da cultura arábigo-islâmica, uma reação geral contra tudo o que estava ligado à cultura latina no século X, não parece correto identificar o uso de palavras ou nomes latinos com o estatuto religioso cristão.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Safran, *Defining Boundaries*, 79.

¹⁸⁷ Safran, *Defining Boundaries*, 79.

¹⁸⁸ Epalza, “*Mozarabs*,” 192.

Os muçulmanos no al-Andalus podiam muito bem ter mantido estas tradições latinas, e ainda assim ser considerados, de um ponto de vista religioso e sociológico, como muçulmanos. Por outro lado, para interpretar interrupções nas sequências onomásticas como reflexão da presença de um converso é pouco convincente; estas interrupções, de acordo com o sistema onomástico árabe, podiam advir de várias causas, e a data de conversão ao Islão mudava de acordo. Finalmente, a amostra estudada do al-Andalus não é muito grande (apenas 154 sequências onomásticas), e envolve maioritariamente grupos sociais urbanos de origem cordovesa.¹⁸⁹

É surpreendente que nenhuma fonte histórica, quer muçulmana, cristã moçárabe ou estrangeira, faça alusão ao facto de metade da população na metade do século X no al-Andalus seja cristã. Certamente a esparsidade de informação reflete a esparsidade de população cristã.¹⁹⁰

A perspetiva de Mikel Epalza pode ser referida como a “lei cristã e muçulmana”. A sociedade visigótica era, claramente, uma sociedade cristã; mas não deve ser esquecida a inabilidade da estrutura eclesiástica para atender a massa cristã da população no momento da conquista, estas deficiências aparecem principalmente em duas áreas cruciais de importância religiosa mas também política: o batismo como meio para receber novos membros na comunidade cristã, e os bispados como meio de suporte a estas comunidades e representação com as autoridades muçulmanas. Como consequência, a igreja moçárabe perdeu grande parte dos habitantes da península para o Islão, pois estes não podiam ser pagãos nem permanecer cristãos. O mesmo processo ocorreu nas regiões montanhosas a norte, onde a população indígena se converteu ao cristianismo quando ficou governada sob autoridade cristã.¹⁹¹

A cristandade andaluz ficou organizada em algumas comunidades urbanas e semiurbanas quando estas conseguiam manter uma linha de bispos. Este era o caso na Andaluzia, onde estas comunidades tinham um valor simbólico para o poder político cordovês e eram protegidas de acordo com isso, ainda que houvesse um ímpeto vigoroso para a conversão ao Islão devido à pressão social de muçulmanos e à perda de prestígio cultural por parte da cristandade latina. As comunidades andaluzes eram

¹⁸⁹ Epalza, “*Mozarabs*,” 192-93.

¹⁹⁰ Epalza, “*Mozarabs*,” 193.

¹⁹¹ Epalza, “*Mozarabs*,” 193.

reforçadas pelo registo, certamente posterior, das massas rurais de Málaga, Granada (e possivelmente Córdoba e de Guadix) nos censos cristãos.¹⁹²

As comunidades rurais preservaram mais a sua identidade cultural tradicional, assim que, ainda que se tenham convertido nominalmente ao Islão, foi-lhes mais fácil regressar à Cristandade quando Toledo e o leste da península foram conquistados.¹⁹³

Por todas estas razões, Epalza acredita que a conversão dos cristãos da península ao Islão seja um fenómeno coletivo, de causas estruturais religiosas e políticas, e foi globalmente produzida durante o século VIII. Ainda assim um número pequeno, bem organizado, de cristãos continuou a existir durante o período omíada (séculos VIII/ XI), tanto nas cidades andaluzes como nalgumas áreas rurais a sul, tendo estes números sido complementados por neo-moçárabes estrangeiros.¹⁹⁴

A “islamização” da Península Ibérica deve ser considerada em duas fases: uma primeira fase de islamização oficial em massa que ocorreu dentro de algumas gerações da conquista, e uma segunda que foi uma verdadeira islamização da vida social. Esta última foi um processo lento, e afetou relativamente pouco os cristãos do al-Andalus; disse maioritariamente respeito à população muçulmana, ainda que esta tenha algumas ligações comuns com os cristãos, com quem viviam numa sociedade que exibia características hispânicas.¹⁹⁵

Do ponto de vista das comunidades cristãs, estas duas fases corresponderam primeiro à cristandade oficial da sociedade visigótica conquistada pelos muçulmanos, e a segunda a uma verdadeira “cristianização”, que teve efeito após a conquista e que foi alcançada através da organização de pequenas comunidades que eram, de facto, herdeiras da igreja visigoda. A conversão foi maioritariamente “oficial”: Massas cristãs oficiais- cristãs porque a sua autoridade era cristã- tornaram-se oficialmente muçulmanas, pois as suas autoridades pediram-lhes para serem cristãos de maneira estruturada, para que pudessem manter o seu *status* cristão.¹⁹⁶

Histórias de conversão são raras; na maior parte das vezes não podemos saber o significado da conversão para o indivíduo que escolheu deliberadamente tornar-se muçulmano. A oportunidade de mudar ou salvar a vida de alguém mudando o seu estatuto legal era mais ou menos constante. A ideia de conversão como um ato de

¹⁹² Epalza, “*Mozarabs*,” 193.

¹⁹³ Epalza, “*Mozarabs*,” 193.

¹⁹⁴ Epalza, “*Mozarabs*,” 193.

¹⁹⁵ Epalza, “*Mozarabs*,” 193-94.

¹⁹⁶ Epalza, “*Mozarabs*,” 195.

salvação dependia da avaliação do que isso podia significar para um indivíduo mudar o seu estatuto legal numa sociedade na qual cada comunidade tinha uma larga jurisdição autónoma sobre a sua população, e as autoridades legais de fés diferentes não intervinham com as outras. A conversão podia oferecer a possibilidade de escapar a circunstâncias legais repressoras. Uma pessoa desesperada para mudar a sua situação legal tinha que avaliar as suas esperanças de melhoria contra as chances de piorar o cenário onde se encontrava. Uma mulher muçulmana não podia casar legalmente com um homem não muçulmano; podia uma mulher insatisfeita no seu casamento (as cristãs não podiam divorciar-se) converter-se ao Islão para que o cádi que presidia a sua conversão pudesse anular o seu casamento? Uma cristã ou judia não podia ser proprietária de um escravo muçulmano; podia um escravo converter-se ao Islão e forçar a sua venda para um mestre diferente (muçulmano) e que isso fosse uma melhoria (com perspectiva de uma eventual manumissão? Um *dhimmi* que tenha sido considerado de uma ofensa capital, como a violação, podia ver a sua vida poupada se se convertesse ao Islão.¹⁹⁷

A celebração do novo ano (no inverno e primavera) e dos solstícios do verão e inverno seguiam os ritmos do calendário solar e marcavam ocasiões de renovação que não eram especificamente islâmicas, cristãs ou judaicas, ainda que o primeiro de janeiro estivesse associado com o nascimento de Jesus e o solstício de verão com a festa de São João Batista, e Jesus e João eram venerados tanto por muçulmanos como por cristãos. A participação nestes festivais sagrados tanto de muçulmanos como cristãos sugere uma experiência de comunidade no Sagrado diferente. Se atentarmos às opiniões dos juristas como respostas às práticas contemporâneas, nestas ocasiões, muçulmanos e não-muçulmanos juntavam-se, atravessando as barreiras oficiais impostas pela religião, no tempo sagrado. Esta aculturação pode ter sido facilitada pelos casamentos intra-fé e conversão, como sugerido pelas críticas de Yahya b. Yahya às mulheres (cristãs ou conversas do cristianismo) por escolherem não trabalhar para os seus maridos e filhos nos feriados cristãos ou sábados e domingos. Estes festivais provocavam a ira das autoridades religiosas que os consideravam não-islâmicos, perigosos para a pureza de fé e integridade e salvação da comunidade islâmica, e uma ameaça à sua própria

¹⁹⁷ Safran, *Defining Boundaries*, 79-80.

autoridade. Por isso citavam o Profeta nos seus avisos: “ Aqueles que se assemelham a um povo serão julgados com eles [sobre o Dia do Julgamento Final].”¹⁹⁸

As conversões e os casamentos legais entre homens muçulmanos e mulheres cristãs e judias levaram a uma maior proximidade e intimidade nas relações entre estes povos. Do ponto de vista do estabelecimento político e religioso muçulmano, a coexistência pacífica dependia na manutenção de diferenças: Cristãos e Judeus não podiam ser tolerados se a sua presença enfraquecesse o Islão. No entanto, como estas diferenças eram definidas era um processo que envolvia com a realidade social e por vezes promovia a acomodação. A discussão da definição de blasfémia incluiu, para os estudiosos muçulmanos, a discussão de insultos aos profetas corânicos e a pena de morte por blasfemar muçulmanos. A elaboração do que é sagrado em defesa do sagrado acentuou a diferença de crenças entre as comunidades, mas também as semelhanças. Por isso, as autoridades religiosas dos séculos VIII e IX citavam o *Corão* (3:84) nas suas condenações por insultos aos profetas, incluindo Abraão, Ismael, Isaque e Jacob, Moisés e Jesus, e invocavam as palavras de Deus “ Não descriminámos contra nenhum deles”. Determinar a fina linha entre a fé correta e incorrecta estabeleceu uma oposição entre fés mas também facilitado na conversão. A linha que parece insuperável num contexto pode ser prontamente cruzada noutra. Os textos jurídicos do século IX apresentam um caso que ilustra como a estrita definição doutrinária do Islão podia abarcar aspetos de entendimento partilhado para aqueles inclinados a vê-lo. Uma mulher cristã que queria converter-se, mas não sabia como, foi aconselhada a dizer: “Eu testemunho que não há Deus senão Allāh e Maomé é o Seu servente e mensageiro e que Jesus filho de Maria está no espírito de Deus e da Sua palavra”. A coexistência no al-Andalus nos séculos IX e X abrangia formas oficiais e não oficiais de experiência sagrada. As celebrações, que competiam entre si, das ocasiões sagradas (de acordo com as autoridades religiosas) ou celebrações complementares (segundo os participantes muçulmanos) apontavam para uma tensão dinâmica no al-Andalus durante este período. Quão mais os cristãos, muçulmanos e judeus se aculturavam, mais acentuadas se tornavam as semelhanças entre comunidades, e mais provável seria de ocorrer a conversão e casamentos mistos entre famílias, num ciclo que promovia mais a aculturação e assimilação.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Janina M. Safran, “The Sacred and Profane in Islamic Cordoba”, *Comparative Islamic Studies* 1, no.1 (2005): 28-29. <https://doi.org/10.1558/cist.2005.1.1.21>

¹⁹⁹ Safran, “Sacred and Profane,” 30.

Neste contexto, aqueles que procuravam preservar a identidade distinta da sua comunidade podiam envolver-se ativamente na enfatização de diferenças, na demarcação de fronteiras e manutenção de exclusividade, especialmente em assuntos do sagrado. Ao mesmo tempo, os esforços dos juristas muçulmanos para controlar as mudanças sociais pelo meio de criação de limites acomodou inevitavelmente vários graus de intimidade inter-comunal legítima.²⁰⁰

No geral, o capítulo abordou a complexa e fascinante história da entrada dos muçulmanos na Península Ibérica e seu subsequente assentamento. Exploraram-se as alianças e guerrilhas que ocorreram entre os reinos cristãos ao norte e os governantes muçulmanos no sul. Durante essa análise, dedicou-se especial atenção aos casos específicos que ilustraram as motivações por detrás dos relacionamentos entre homens e mulheres de fés distintas.

Estes exemplos forneceram evidências valiosas sobre as dinâmicas sociais, políticas e culturais da época, destacando-se a complexidade das interações entre as comunidades cristã e muçulmana. Ao considerar as motivações por detrás destes relacionamentos mistos, podemos compreender melhor os desafios enfrentados e as possíveis consequências sociais e legais dessas uniões. É importante perceber a instrumentalização política e social destas uniões/casamentos. Temos que ter em conta as vantagens sociais que podiam resultar, isto é, o alterar de uma situação precária, de escravidão, e os benefícios políticos de uma possível aliança entre cristãos e muçulmanos. Por exemplo, estas uniões podiam depois significar paz entre reinos; uma aliança contra um inimigo em comum.

À medida que nos aproximámos do final do capítulo, explorei o declínio do califado omíada e o subsequente surgimento dos reinos taifas, bem como o impacto da ascensão do movimento almóada. Estes eventos históricos foram fundamentais para moldar o contexto político e social da Península Ibérica naquele período.

No encerramento do capítulo, destaco a importância dessas dinâmicas e transformações para a compreensão mais ampla da história da Península Ibérica durante o período em questão. As alianças, confrontos, relacionamentos mistos e eventos políticos desempenharam papéis cruciais na formação da sociedade e cultura ibéricas da

²⁰⁰ Safran, "Sacred and Profane," 30-31.

época, e o estudo dos mesmos oferece uma visão aprofundada do passado histórico e das complexidades das interações entre diferentes comunidades.

Após esta contextualização e entendimento da entrada dos muçulmanos na Península Ibérica, a exposição de casos múltiplos presentes nas fontes e já examinados por outros autores, alianças entre supostos rivais e estratégias que visavam aumentar ou manter um certo poder ou *status* na Ibéria, é altura de analisar concretamente o que é que os textos legais, cristãos e muçulmanos, e outros autores da época, escreveram sobre os relacionamentos entre pessoas que não partilhavam a mesma fé, durante um período onde houve, com certeza, décadas mais conturbadas que outras.

Os textos legais a ser analisados fornecem-nos uma visão jurídica desta temática. É bastante questionável se os crentes seguiam à risca as estipulações das suas entidades religiosas. Por outro lado, é significativo perceber o que pensariam determinados filósofos, historiadores, juristas do mundo islâmico sobre este assunto e como é que os reis cristãos estipulavam os seus súbditos.

No capítulo que se segue é realizada uma análise aprofundada de textos legais e religiosos, tanto cristãos como muçulmanos, referentes ao tema do contacto mais íntimo entre diferentes fés. Para uma melhor compreensão do tópico é relevante explorar o que o *Corão* nos diz sobre as temáticas das mulheres, do casamento e do relacionamento com *dhimmis*, isto é, Pessoas do Livro onde se incluem os cristãos. Complementar a esta análise é a opinião do jurista Mālik ibn Anas, precursor da escola maliquita do Islão, escola que vigorou grande parte do período islâmico na Península Ibérica.

Neste contexto, serão apresentados também exemplos de Concílios cristãos ocorridos na Península Ibérica, assim como as normas mais relevantes dos Concílios que trataram esta temática, como Nablus e Latrão. Além disso, serão examinados textos legais assinados por reis ibéricos, como *Las Siete Partidas* e o *Fuero Real*. Será feito um contraponto com os textos islâmicos de autores como Ibn Rushd, Al-Wanšarīsī, al-Turtuši, bem como excertos da *Al-Muwaṭṭaʿa*. Todas estas fontes foram analisadas no que diz respeito aos relacionamentos entre cristãos e muçulmanos, e sobre quais seriam as consequências caso houvesse envolvimento sexual ou casamento.

2º Capítulo: Leis e costumes religiosos sobre os relacionamentos inter-religiosos entre cristãos e muçulmanos: um estudo comparativo.

O seguinte capítulo consiste na análise e comparação de fontes muçulmanas e cristãs e como estas retratavam os relacionamentos entre cristãos e muçulmanos, em especial na Península Ibérica. Para ter uma visão mais abrangente da evolução legislativa e de como o contacto entre estas pessoas de fés distintas era regulado, é necessário analisar também fontes anteriores aos séculos XI a XIII, como por exemplo o *Corão*, a *Al-Muwaṭṭa'*, cânones da Igreja Católica que visavam as interações com outras religiões, onde se inclui o Islão.

De seguida, fará todo o sentido expor testemunhos que tiveram lugar na Península Ibérica, seja de reis cristãos que assinaram códigos de leis, de juristas, polímatas islâmicos que cogitaram sobre as interações com os cristãos no al-Andalus.

O *Corão* foi uma das primeiras fontes que consultei, e é também uma das mais antigas a ser analisada. A tradução de Khan e Hilali para o inglês é fundamental para o estudo mais aprofundado da fonte por parte de investigadores não fluentes na língua árabe, e também permite a expansão da obra e da religião que representa a uma escala global. A edição trabalhada foi publicada e impressa no Complexo King Fahd e é, nesse sentido, uma cópia.²⁰¹

O *Corão* aborda os conceitos fundamentais do Islão, como a crença em Alá, a importância da adoração, os princípios éticos e morais, e os ensinamentos proféticos da fé islâmica. Algumas críticas que surgem à tradução consultada referem que esta foi influenciada pela escola de pensamento wahhabista, ou seja, que foi um movimento do

²⁰¹ Muḥammad Taqī-ud Din Al-Hilali e Muḥammad Muhsin Khan, *The Noble Quran* (Medina: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran, 2011).

islamismo sunita, criado no século XVIII e é geralmente descrito como ortodoxo, ultraconservador, extremista, austero, fundamentalista e puritano.

Várias versões do *Corão* de Hilali-Khan contêm inserções entre parênteses, *tafsir*/comentários e apêndices. Muitos leitores não perceberão que esse conteúdo não faz parte do texto original do Corão. A tradução foi acusada de instruir nos muçulmanos, e potenciais muçulmanos, interpretações militantes do Islão pela via de comentários e adições entre parênteses como se fossem ensinamentos do próprio Corão.

Tendo estas informações em conta, é agora tempo de analisar o que nos diz o Corão sobre os relacionamentos entre os crentes, neste caso os homens muçulmanos, com mulheres que não são da mesma religião.

*Made lawful to you this day are AtTayyibât [all kinds of Halâl (lawful) foods, which Allâh has made lawful (meat of slaughtered eatable animals, etc, milk products, fats, vegetables and fruits, etc.). The food (slaughtered cattle, eatable animals, etc.) of the people of the Scripture (Jews and Christians) is lawful to you and yours is lawful to them. (Lawful to you in marriage) are chaste women from the believers and chaste women from those who were give the Scripture (Jews and Christians) before your time, when you have given their due Mahr (bridal money given by the husband to his wife at the time of marriage), desiring chastity (i.e. taking them in legal wedlock) not committing illegal sexual intercourse, nor taking them as girl-friends. And whosoever disbelieves in the Oneness of Allâh and in all the other Articles of Faith, Angels, His Holy Books, His Messengers, the Day of Resurrection and AlQadar (Divine Preordainments)], then fruitless is his work, and in the Hereafter he will be among the losers.*²⁰²

O que se pode retirar deste excerto, presente na Sura Al-Mâ'idah, é que são permitidas em matrimónio mulheres castas daqueles que receberam a Escritura antes dos muçulmanos, as Pessoas do Livro, que incluem as mulheres judias e as cristãs, quando lhes pagarem o dote devido. É desejado que sejam mulheres que não cometeram o ato da fornicação nem devem ser tomadas como amantes. Pode compreender-se então que o Corão permite o relacionamento entre homens muçulmanos e mulheres cristãs ou judias.

And do not marry Al-Mushrikât (idolatresses, etc.) till they believe (worship Allâh Alone). And indeed a slave woman who believes is better than a (free) Mushrikah

²⁰² Hilali e Khan, *The Noble Quran*, 133.

*(idolatress, etc.), even though she pleases you. And give not (your daughters) in marriage to Al-Mushrikûn till they believe (in Allâh Alone) and verily, a believing slave is better than a (free) Mushrik (idolater, etc.), even though he pleases you. Those (Al-Mushrikûn) invite you to the Fire, but Allâh invites (you) to Paradise and Forgiveness by His Leave, and makes His Ayât (proofs, evidences, verses, lessons, signs, revelations, etc.) clear to mankind that they may remember.*²⁰³

Neste segundo exemplo menciona-se com quem um homem muçulmano não pode casar. É o caso das idólatras, com quem um muçulmano só poderia casar, no caso de elas se converterem e acreditarem no Islão. Era preferível desposar uma mulher escrava crente do que uma idólatra. Acrescento que não era permitido o oferecimento das suas filhas em casamento com idólatras. Não é referido, porém, que não é permitido oferecer as filhas em casamento aos homens que também receberam a Escritura, no caso dos judeus e cristãos. Alguns foram os casos na Península Ibérica, mencionados no capítulo anterior, em que mulheres muçulmanas se uniram a cristãos.

Ainda nesta fonte podemos encontrar esta passagem: *Successful indeed are the believers... And those who guard their chastity (i.e. private parts, from illegal sexual acts)... Except from their wives or (the captives and slaves) that their right hands possess, for then, they are free from blame.*²⁰⁴

Escolhi apresentar estes versos, retirados da vigésima terceira sura do *Corão*, Surât Al-Mu'minûn, pois abordam o que um crente pode ou não fazer no tópico das relações com as suas mulheres e escravas. No último verso é dito que se permite que este se relacione sexualmente com as suas mulheres ou aquelas que possuiu, isto é, escravas ou cativas. Podemos aqui incluir as cristãs cativas com quem os califas e homens poderosos no al-Andalus se relacionavam e com quem, por vezes tinham filhos, como é argumentado pela historiadora Fairchild Ruggles.

Faz sentido agora expor alguns excertos da interpretação de Mālik ibn Anas - o precursor do maliquismo, escola que vigorou no al-Andalus - do *Corão*. A obra *Al-Muwatta': Of Imān Mālik Ibn Anas*, traduzida por Aisha Bewley é uma importante compilação de tradições jurídicas e narrativas do Profeta Muḥammad, escrita por Mālik Ibn Anas. É considerado um dos primeiros livros de jurisprudência islâmica e é amplamente estudado e referenciado pelos investigadores. A obra é composta por uma coleção de *hadiths* (ditos e ações do profeta) e opiniões jurídicas e é considerado um

²⁰³ Hilali e Khan, *The Noble Quran*, 42.

²⁰⁴ Hilali e Khan, *The Noble Quran*, 483.

dos quatro livros canónicos de *hadiths* do Islão sunita. Foi compilado no século VIII na cidade de Medina.

O primeiro trecho que escolhi expor prende-se com o que pensava Mālik Ibn Anas sobre os pactos com os *dhimmi*s que se rendiam às tropas muçulmanas. Creio ser importante ressaltar esta opinião do jurista maliquita pois, como foi estudado no capítulo anterior, existiram alguns pactos documentados entre a população ibérica e os muçulmanos que irromperam pelo território.

*Mālik was asked whether he thought that when an imām had accepted jizya from a people and they gave it, the land of any of those who surrendered belonged to the Muslims. Mālik said, “That varies. As for the people who make a treaty – those of them who surrendered are entitled to their land and property. As for the people of force who are taken by force – if one of them surrenders, his land and property belong to the Muslims because the people of force have been overcome in their towns, and so this becomes booty for the Muslims. As for the people with a treaty, their property and lives are protected by the treaty they made. Only the terms of the treaty are demanded of them”.*²⁰⁵

O que daqui podemos depreender é que, para quem fazia o pacto e se rendia, tinha direito às suas terras, como foi o caso de Teodomiro, tendo este inclusivamente mantido a sua religião. Quando a população fosse tomada pela força e algum deles se rendesse, as suas terras e propriedades pertenceriam aos muçulmanos. Isto porque estas pessoas tinham sido derrotadas nas suas cidades, e as terras seriam a recompensa para os muçulmanos.

Quem fez os pactos estaria protegido, assim como as suas terras, mas era-lhes exigido que cumprissem os termos que tinham assinado.

Sobre o casamento com mulheres escravas (cristãs ou judias), Mālik diz-nos *It is not lawful to marry a Christian or Jewish slave-girl because Allah, the Blessed, the Exalted, says in His Book, ‘So are chaste women (muḥṣanāt) from among the believers and women who are muḥṣanāt among those given the Book before you,’ (5:6), and they are freewomen from the Christians and Jews. Allah, the Blessed, the Exalted, says in His Book, ‘If any of you who do not have the means to marry believing free women (muḥṣanāt), you may marry believing slave-girls.’ (4:24).*²⁰⁶

²⁰⁵ Mālik ibn Anas, *Al-Muwatta’*: The First Formulation of Islamic Law. Traduzido por Aisha Abdurrahman Bewley (N.p.:Diwan Press, 2014), 345.

²⁰⁶ Anas, *Al-Muwatta’*, 398.

Para Mālik não é permitido casar com mulheres cristãs ou judias que fossem escravas. E reforça a sua opinião dizendo: *In our opinion, Allah made marriage to believing slave-girls lawful, but He did not make lawful marriage to Christian and Jewish slave-girls from the People of the Book.*²⁰⁷ *Christian and Jewish slave-girls are lawful for their master by right of possession, but intercourse with a Magian slave-girl is not lawful by the right of possession.*²⁰⁸

Para Mālik Ibn Anas, Alá permite o casamento com escravas crentes mas não com cativas judias ou cristãs. Estas são sexualmente lícitas para os seus Senhores pelo direito de possessão.

*Mālik said, “Christian and Jewish freewomen and Muslim slave-girls all render a Muslim freeman muḥṣān when he marries one of them and has intercourse with her”.*²⁰⁹ Se um muçulmano casar com uma mulher cristã ou judia livre, ou relacionar-se sexualmente com uma escrava muçulmana, é considerado muḥṣān, isto é casto. Quer dizer que nunca teve relações sexuais com uma mulher que não fosse a sua esposa. Isto porque a tradição legal islâmica considera o casamento um contrato sagrado e acredita que relações sexuais dentro deste não são pecado.

*Mālik said, If a slave marries a free Muslim woman, or a Muslim slave-girl, or a free Christian or Jewish woman, he can engage in the process of li‘ān with her.*²¹⁰ Se um escravo casa com uma mulher muçulmana livre, ou escrava, ou com uma mulher cristã ou judia livre, este pode envolver-se no processo de *li‘ān* com esta. Isto significa, que pode iniciar o processo de divórcio com a mulher se assim o entender.

Do lado cristão, tendo por base a obra *Diccionario portatil de los concílios*, de Don Francisco Pérez Pastor, é-nos oferecido um amplo panorama dos concílios eclesiásticos que ocorreram ao longo da história da igreja católica. Apesar da fonte ser do século XVIII, reúne cânones que foram escritos durante os séculos que pretendi explorar nesta dissertação.

O dicionário oferece uma compilação detalhada dos concílios, as questões debatidas nestes e as decisões tomadas. O Concílio de Elvira, na Hispânia, entre 300 e 302, tinha como objetivo discutir e promulgar leis para regulamentar a vida da Igreja na Hispânia. Ainda que a religião islâmica não existisse, e não fosse uma ameaça na

²⁰⁷ Anas, *Al-Muwatta'*, 398.

²⁰⁸ Anas, *Al-Muwatta'*, 398.

²⁰⁹ Anas, *Al-Muwatta'*, 399.

²¹⁰ Anas, *Al-Muwatta'*, 420.

região, ficamos a saber qual a posição da igreja, logo durante o século IV, dos relacionamentos com pessoas não cristãs.

Porque un padre tenga muchas hijas, no há de tirar á aliviarse de familia, casandolas com Gentiles, por no ponerlas en peligro de que pierdan la Fé.²¹¹ Lo mismo se prohíbe con HEREGES, Judíos, y Cismaticos: y los padres que faltarem á ello, absténganse por cinco años de la Comunion.²¹² O que podemos retirar destas duas normas é que os cristãos não deveriam casar as suas filhas com “gentiles”, que seria um termo para designar pessoas não cristãs, geralmente pagãos. Fazendo-o colocar-se-ia em perigo a fé cristã. O segundo excerto estende esta proibição para com os judeus, cismáticos e hereges, e os pais que o fizessem deveriam abster-se da comunhão durante cinco anos. Ou seja, já aqui se denotava a falta da abertura da igreja católica para relacionamentos e casamentos dos seus fiéis com pessoas de religiões diferentes, ou sem religião.

Outra norma interessante sobre este concílio está relacionada com a apostasia. *El que de Católico pasó á la heregía, y se volvió á la Iglesia, conociendo su pecado, sea recibido á la penitencia, y admítasele á la Comunion después de diez años. Y si de niño fue pasado á heregía, sea recibido sin detención quando vuelva, pues no pecó por su elección. En lo que se vé quando contrarios á los Novacianos eran los Padres de este Concilio.²¹³* Quem, depois de apostatar, quisesse regressar à igreja, devia reconhecer o seu pecado e seria admitido à Comunhão dez anos depois. Se uma criança fosse herege desde nova podia voltar à igreja sem passar por um período de detenção. Este ponto tem o seu interesse para a Península Ibérica se olharmos para as crianças que descendiam de uniões mistas e adotavam a religião do pai muçulmano.

É interessante tentar perceber o porquê destas normativas e depois, como mencionadas no primeiro capítulo, as alianças que ainda assim se formaram. Se foram promulgadas estas normas é porque os contactos, de facto, existiam e deviam ser regulados. Ainda assim, temos vários exemplos de uniões de cristãos com muçulmanos. Ou seja, uma coisa é a norma, o que é regulado pelas entidades. Outra é o que realmente sucedia no território. Acrescento que as dinâmicas na Península Ibérica diferem das dinâmicas a Oriente.

²¹¹ *Diccionario Portatil de los Concilios*. Traduzido por Don Francisco Perez Pastor (Madrid: Imprenta de Antonio Perez de Soto, 1772), 301.

²¹² Pastor, *Concilios*, 301.

²¹³ Pastor, *Concilios*, 302.

O Islão teve o seu começo e expansão no Médio Oriente, portanto considere necessário perceber o que diriam os cristãos presentes neste território aquando a chegada desta nova religião. A obra, *Synodicon Orientale* ou *Recueil de Synodes Nestoriens*, escrita por J.B. Chabot é uma importante fonte de estudo para a compreensão do cristianismo nestoriano no Oriente. Chabot reuniu, traduziu e comentou os textos que aqui se encontram. Os sínodos e concílios retratados na obra desempenharam um papel significativo na definição da identidade e das crenças da Igreja no Oriente.

O sínodo ocorrido em 676 pela ordem de George I, o patriarca dos católicos, reflete sobre os relacionamentos entre as mulheres cristãs e os pagãos. *Canon XIV: Qu'il ne convient pas que les chretiennes s'unissent aux paiens* étrangers à la crainte de Dieu. Les femmes qui ont une fois cru dans le Christ et qui veulent vivre de la vie chrétienne doivent se garder de toute leur force de l'union avec les paiens, attend que l'union avec ceux-ci leur crée de usages contraire à la crainte de Dieu et entraine leur volonté dans le relachement. Donc, que les chrétiennes évitent absolument d'habiter avec les paiens; et que celle qui oserait le faire soit éloignée de l'Église et de tout honneur chrétien, par la parole de Notre-Seigneur.*²¹⁴

Ou seja, este cânone vai ao encontro do discutido em Elvira séculos antes. As mulheres não devem envolver-se com pagãos para que essa união não lhes crie hábitos contrários ao temor de Deus. A mulher que ousasse fazê-lo era afastada da Igreja.

Podemos retirar algumas ilações das fontes expostas até ao momento. Em primeiro, a abertura islâmica, atestada pelo *Corão*, para as uniões entre homens muçulmanos e mulheres a quem a Escritura já tinha sido revelada, como era o caso das cristãs e judias. Por outro lado, a união com não-crentes era proibida. Mālik Ibn Anas aconselha a que o casamento com escravas cristãs ou judias não aconteça. Do lado cristão, e já no século IV na Península Ibérica, é possível compreender a rejeição total de união das mulheres cristãs com homens pagãos e de outras religiões. No século VII, século onde o Islão começa a sua expansão, os cristãos a oriente, e mais próximos geograficamente da nova religião que começava a ganhar muitos seguidores, também reafirmavam o que se regularizou séculos antes. Isto é, a união com pagãos era condenada.

²¹⁴ *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens*. Publicado e traduzido por J. B. Chabot (Paris: Imprimerie Nationale, 1902), 488.

Acrescento ainda a esta posição cristã as epístolas do Papa Adriano I, enviadas para a Península Ibérica e às quais fiz referência no capítulo precedente. Aí ficam claras as preocupações do líder da igreja católica com os casamentos mistos na Península Ibérica durante o século VIII.

Era necessário, para entender as posições cristãs e muçulmana entre os séculos XI e XIII, uma compreensão das posições e regulamentações anteriores ao período que decidi estudar nesta dissertação. Estas posições, como é exemplo o *Corão*, foram o ponto de partida para as interpretações e normas que se seguiram. O contacto constante entre as duas religiões, quer a Oriente, quer, neste caso específico, na Península Ibérica era objeto de estudo por parte de juristas, filósofos e historiadores, assim como a população devia seguir as normativas que os reis, governadores, muftis e papas decretavam.

A obra *Organización Jurídica y social en la España musulmana: traducción y estudio de al-Ahkam al-kubra de Ibn Sahl* é um trabalho da professora Rocío Daga Portillo, onde traduz a obra do jurista muçulmano, Ibn Sahl al-Qurtubī. Esta obra consiste numa coleção de casos judiciais e *fatwas* dos séculos X e XI no al-Andalus. Para além da tradução, a segunda metade da obra é reservada para uma análise desse conteúdo e ao pensamento jurídico de Ibn Sahl. O livro tem grande importância para a história do direito islâmico na Espanha muçulmana e alude a uma vasta gama de conceitos jurídicos, como o direito penal, civil, da família e comercial.

Um primeiro exemplo prende-se com a conversão de um jovem ao Islão que depois volta ao cristianismo. Este podia ser um caso comum - como vimos anteriormente havia benefícios sociais pela conversão ao Islão - mas este jovem arrependeu-se.

*El cadí consultó a ‘Ubayd Allah b. Yahya: ¡Dios te guarde y te dé larga vida! Me vino un joven cristiano -Dios esté satisfecho de ti- que quería convertirse al Islam. Se convirtió ante mí y yo escribí esto e hice dar testimonio de elle. Cuando pasaron unos días me llegó diciendo que habla cambiado de parecer con respecto al Islam. Lo probé y encontré que persistía en lo dicho. Estudia el caso y el escrito de la conversión y dama tu opinión al respecto, si Dios quiere, ensalzado y alabado sea.*²¹⁵

Respondió:

²¹⁵ Rocío Daga Portillo, *Organización jurídica y social en la España musulmana: traducción y estudio del al-Ahkam al-kubra de Ibn Sahl* (Granada: Facultad de Filosofía y Letras, 1990), 149.

*“El muchacho es aún púber -Dios prolongue tu vida-, no veo que haya llegado a la madurez. Así que opino que se le debe amenazar si volviese al Islam, sea por la gracia de Dios y tu buen hacer. Si perseverase, lo dejas a la cólera de Dios- ensalzado y alabado sea pues no es el primero al que el demonio extravia”.*²¹⁶ Nesta resposta podemos atestar que este joven não era o primeiro a voltar atrás com a conversão. Outros juristas foram consultados sobre o que deveria então fazer-se com o jovem.

*Ibn al-Qāsim, Ašhab y ‘Abd al-Mālik dijeron: si no muriese no se mata, únicamente se le obliga a entrar en el Islam con el golpe. Si llegase a la mayoría de edad, Al-Mug̃ira dice que se mata, si persistiese una vez llegada la mayoría de edad. Los hijos de musulmanes, si renegasen, se les castiga, después, si persistieran en su mayoría de edad, hay consenso (iyana’) de nuestros ashab en que se mata.*²¹⁷ Querendo isto dizer que, se os filhos de pais muçulmanos renegassem quando fossem menores seriam castigados. Mas se continuassem a renegar o Islão após atingirem a maioridade, podiam ser mortos.

*Al-Mug̃ira dijo: Si un joven púber se convirtiese al Islam, lo comprendiese, con uso de razón, muriendo después, no lo heredarían sus padres, ‘Umar permitió la tutoría del joven púber, y si muriesen sus padres sería instituido un legado pío como su herencia. Si el joven volviese a la religión de sus padres antes de la mayoría de edad, heredaría a su padre, si no volviese no lo heredaría. De las penas coránicas en Al - Nawādir.*²¹⁸ De acordo com a Sharia, um filho não herda dos seus pais se optar por converter-se a outra religião. No entanto, se este jovem falecer antes de atingir a maioridade, os pais podem ser nomeados tutores e receber a sua herança. Se os pais falecerem, será instituído um legado pio como herança. Se o jovem voltar à religião dos seus pais antes de atingir a maioridade, herdará do seu pai. Mas se não voltar, não herda.

Outra conversão de um menor de idade é referida. *Me llegó un niño - Dios tenga misericordia de vosotros - que no habia alcanzado la mayoría de edad, el cual se había convertido al Islam y habitaba con un hombre que le habla dado cobijo, procurando la recompensa de Dios -Ensalzado y alabado sea-.*²¹⁹

Sus padres iban a visitarlo con frecuencia, querían que volviese a su religión y el chico se negaba. Ayer se presentó ante mi su padre, informándome que su hijo quería volver a la religión de sus padres. Escribid diciendome vuestra opinión de lo que se

²¹⁶ Portillo, *al-Ahkam al-kubra de Ibn Sahl*, 149-150.

²¹⁷ Portillo, *al-Ahkam al-kubra de Ibn Sahl*, 150-51.

²¹⁸ Portillo, *al-Ahkam al-kubra de Ibn Sahl*, 151.

²¹⁹ Portillo, *al-Ahkam al-kubra de Ibn Sahl*, 152.

*debe hacer al respecto.*²²⁰ Aqui é visível o contacto entre não-muçulmanos e as entidades regentes.

*Ibn Lubāba dijo: Consideramos lo que mencionó el cadí. Si el muchacho tuviese uso de razón, como quien tiene 10 años más, se es duro con él, se le amenaza y se le pone en aprieto y, si persistiera en su idea, se le devolvería a casa de sus padres; no se mata. No se mata antes de que llegue a la mayoría de edad.*²²¹ Na opinião de Ibn Lubāba, neste caso o menor não seria morto pois ainda não tinha atingido a maioridade. Se fosse maior de idade e tentasse regressar à religião que tinha antes de converter-se ao Islão, seria alvo de vários castigos, e possivelmente morto.

Outro tópico que gerava preocupação entre os juristas muçulmanos, e que teve grande impacto nas fontes cristãs que referem os ‘mártires de Córdoba’, era a difamação, por parte de cristãos, do profeta Muḥammad e negação de Deus. Neste caso, uma cristã, de seu nome Dabha, afirmava que Muḥammad não era o profeta e negava Deus. Tanto, ‘Ubayd Allāh b. Yaḥyā, Muḥammad b. Lubāba, Sa‘ad b. Ma‘ad, Muḥammad b. Walīd e Aḥmad b. Yaḥyā eram da opinião de que a cristã devia ser morta.²²²

*Si dijera el musulmán del Profeta- sobre él sea la paz- algo semejante, se mataría también, y en la prescripción del testimonio dijo Ibn Qāsim: Si dijera el cristiano: “Nuestra religión es mejor que la vuestra, pues la vuestra es únicamente para burros”, se le aplicaría un castigo doloroso. Si injuriase al Profeta- Dios lo bendiga y lo salve, diciendo una injuria conocida, dijo Mālik: “Se condena a muerte”.*²²³ Ou seja, a difamação sobre o profeta e Deus era punida com a morte.

*Me dijo otra vez: Salvo que se convirtiese al Islam, entonces no se mataría, se le impondría la penitencia. En suma, quiere decir, en mi opinión: Si se convirtió obedientemente al Islam.*²²⁴ A condenação à morte podia não suceder caso o acusado se convertesse ao Islão.

²²⁰ Portillo, *al-Ahkam al-kubra de Ibn Sahl*, 152.

²²¹ Portillo, *al-Ahkam al-kubra de Ibn Sahl*, 152-53.

²²² “*Estudiamos - Dios favorezca al cadí - lo que dijo la maldita mujer denominada Dahba y lo que se testimonió contra ella de que negó el señorío de Dios Ensalzado y Alabado sea- diciendo que ‘isa era Dios. y desmintiendo la profecía de Muḥammad- Dios lo bendiga y lo salve. Opinamos que ha de matarse, apresurarla al fuego protector, Dios la maldiga’*”. Portillo, *al-Ahkam al-kubra de Ibn Sahl*, 185-86.

²²³ Portillo, *al-Ahkam al-kubra de Ibn Sahl*, 186-87.

²²⁴ Portillo, *al-Ahkam al-kubra de Ibn Sahl*, 187.

Ainda na obra de Ibn Sahl podemos observar o caso de duas crianças muçulmanas cuja mãe falecera e a mãe desta era cristã, assim como a mãe do pai. Devia decretar-se que a tutela das meninas ficasse a cargo da avó cristã da parte da mãe. Esta tinha mais direito que a avó da parte do pai, mesmo que esta fosse muçulmana.²²⁵

Ainda que nestes casos estudados não se tenha abordado diretamente os relacionamentos entre homens e mulheres de religiões diferentes, ficamos com uma ideia de como a religião e as esferas governativas no al-Andalus lidavam com diferentes situações que envolviam a população cristã.

O trabalho de Vincent Lagardère segue esta linha de Ibn Sahl. O autor, para além da tradução do original árabe para o francês, faz um estudo analítico que examina o “Mi’yar” de Al- Wanšarīšī. Esta obra foi escrita no contexto da presença muçulmana a ocidente durante a Idade Média. O *Kitāb al-Mi’yār al-muğrib wa-l-ğāmi’ al-mu’rib ‘an fatāwā ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Mağrib* é um enorme corpus de aconselhamento jurídico prestado pelos juristas do Ocidente medieval muçulmano. Vincent Lagardère reteve 2144 *fatwās* que julgava terem algum interesse histórico. Desta amostra foquei-me nas que se localizavam no al-Andalus. As *fatwās* analisadas remontam aos séculos IX e X.

*CORDOUE IXe siècle. ABŪ IBRĀHĪM IŞĤĀQ B. IBRĀHĪM (contemporain de l’émir ‘Abd Allāh – 275-300 H/888-912)*²²⁶

*194. Un tributaire enlève et viole une musulmane mais au moment où il va être exécuté, il embrasse l’Islam.*²²⁷

*Réponse. Il échappera à la mort et devra à la femme une dot proportionnelle à la condition de cette dernière. S’il est convaincu de ne pas s’être converti de bonne foi et d’être demeuré chrétien, il sera crucifié sans délai [Fès, II, 268; Rabat, II, 345].*²²⁸

Neste primeiro caso, um tributário cristão sequestrou e violou uma mulher muçulmana e, quando estava prestes a ser executado, converteu-se ao Islão. A resposta dada pelo jurista sublinha a necessidade deste homem oferecer um dote proporcional à sua condição e, se entenderem que a conversão não foi feita de boa-fé, será executado.

²²⁵ Portillo, *al-Ahkam al-kubra de Ibn Sahl*, 206.

²²⁶ Vincent Lagardère, *Histoire et Société en Occident Musulman au Moyen Âge: Analyse du Mi’yar D’ Al- Wanšarīšī* (Madrid: Casa Velazquez, 1995) <https://books.openedition.org/cvz/2392>

²²⁷ Lagardère, *Mi’yar*, <https://books.openedition.org/cvz/2392>

²²⁸ Lagardère, *Mi’yar*, <https://books.openedition.org/cvz/2392>

195. *Une Chrétienne est déférée au cadî. Née d'un Musulman et d'une Chrétienne qui l'a élevée après la mort du père, elle a épousé un Chrétien dont elle a eu un enfant, il y a vingt ans ou davantage. Interrogée par ce magistrat elle a répondu que son père Chrétien a embrassé l'Islam et qu'après sa mort elle est restée auprès de sa mère et demeurée Chrétienne. La conversion de son père, un mercenaire (min al-ḥašam) s'est produite en un lieu autre que celui où elle a vécu. Les voisins affirment que ce Chrétien ayant embrassé l'Islam est mort alors que sa fille n'était pas encore nubile.*²²⁹

*Réponse. Elle doit être considérée comme Musulmane en tant que fille de Musulman à moins qu'elle ne produise une preuve testimoniale (bayyina) établissant le contraire. On l'y contraindra mais sans lui infliger la peine que mérite une renégate [Fès, II, 269-270 ; Rabat, II, 347-348].*²³⁰

Neste segundo caso, onde podemos observar uma união entre um homem muçulmano e uma mulher cristã, a filha deste casal casou-se com um cristão de quem teve um filho há algum tempo. Questionada pelo magistrado, esta refere que o pai era cristão e converteu-se ao Islão, enquanto ela e a mãe permaneceram cristãs. O pai seria um mercenário e converteu-se num local diferente de onde a filha estaria e que, quando este faleceu, a jovem ainda não estaria em idade de casar. O magistrado considera esta mulher como filha de um muçulmano, a menos que se produzisse uma prova testemunhal que provasse o contrário. Não lhe infligiriam o castigo que um renegado merece.

*CORDOUE Xe siècle. IBN ZARB (m. 381 H/991)*²³¹

209. *Consultation des juristes de Cordoue au sujet d'un Chrétien de mauvaises mœurs qui a été aperçu en compagnie d'une Musulmane qui a ensuite disparu. Le frère de celle-ci a déclaré que ce Sa'īd al-'Aḡamī l'avait enlevée. Par contre des témoins ont déposé en faveur du suspect disant qu'il était de bonne vie et mœurs et vivait en bonne intelligence avec les Musulmans. Le cadî le retient en prison depuis 510 jours.*²³²

*Réponse d'Ibn Ḥārīt et d'Ibn Zarb. Il faut vérifier l'exactitude des témoignages [Fès, II, 269; Rabat, II, 346-347].*²³³

²²⁹ Lagardère, *Mi'yar*, <https://books.openedition.org/cvz/2392>

²³⁰ Lagardère, *Mi'yar*, <https://books.openedition.org/cvz/2392>

²³¹ Lagardère, *Mi'yar*, <https://books.openedition.org/cvz/2392>

²³² Lagardère, *Mi'yar*, <https://books.openedition.org/cvz/2392>

²³³ Lagardère, *Mi'yar*, <https://books.openedition.org/cvz/2392>

Este exemplo retrata a situação de um cristão, “de má conduta”, que foi visto na companhia de uma muçulmana que depois desapareceu. O irmão desta declarou que o cristão a teria raptado. Mas algumas testemunhas depuseram a favor do suspeito, dizendo que este tinha boa vida e costumes, e que vivia em harmonia com os muçulmanos. Ainda assim, o juiz manteve-o preso 510 dias. Os juristas de Córdoba defendem que se devia verificar a exatidão dos testemunhos.

*CORDOUE Xe siècle (?). (ABŪ L-ḤASAN ?) ‘ABD AL-RAḤMĀN (B. AḤMAD?)B. BAQĪ B. MAḤLAD (préssumé petit-fils du cadi Baqī b. Mahlad mort en 276 H/889)*²³⁴

*292. Les juristes de Cordoue sont consultés au sujet d'un Chrétien de mauvaises mœurs qui s'en prend aux Musulmanes, femmes mariées et jeunes filles.*²³⁵

*Réponse de ‘Abd al-Raḥmān b. Baqī b. Mahlad. Il mérite un rude châtement corporel et un emprisonnement quasi perpétuel.*²³⁶

*Réponse de Sa‘īd b. Aḥmad b. ‘Abd Rabbihi [Fès, II, 268-269 ; Rabat, II, 345-346].*²³⁷

Nesta situação, um homem cristão é acusado de atacar muçulmanas casadas e jovens. O jurista é da opinião que devia ser castigado corporalmente e devia ser-lhe dada uma pena de prisão quase perpétua. O castigo corporal podia incluir chicotadas, espancamentos ou amputações. Levando em conta que as mulheres muçulmanas eram protegidas pela lei islâmica, este é considerado um crime muito grave.

*CORDOUE XIe ou XVe siècles. IBN SIRĀĜ (m. 456 H/1064) ou ABŪ L-QĀSIM B. SIRĀĜ (m. 848 H/1444)*²³⁸

*155. Un homme se convertit au christianisme et épouse une chrétienne en pays ennemi où il demeure avec elle des années. Puis tous deux se font musulmans et reviennent en terre d'Islam.*²³⁹

*Réponse. Leur mariage sera annulé par répudiation et le mari pourra après un délai de 3 menstruations reprendre sa femme s'il le désire [Fès, III, 194 ; Rabat, III, 250].*²⁴⁰

²³⁴ Lagardère, *Mi'yar*, <https://books.openedition.org/cvz/2392>

²³⁵ Lagardère, *Mi'yar*, <https://books.openedition.org/cvz/2392>

²³⁶ Lagardère, *Mi'yar*, <https://books.openedition.org/cvz/2392>

²³⁷ Lagardère, *Mi'yar*, <https://books.openedition.org/cvz/2392>

²³⁸ Lagardère, *Mi'yar*, <https://books.openedition.org/cvz/2393>

²³⁹ Lagardère, *Mi'yar*, <https://books.openedition.org/cvz/2393>

²⁴⁰ Lagardère, *Mi'yar*, <https://books.openedition.org/cvz/2393>

Este texto menciona um homem que se converteu ao cristianismo e casou com uma cristã num país inimigo. Após vários anos, convertem-se ao Islão e retornam à terra controlada pelos muçulmanos. Os juristas de Córdoba são consultados sobre o estado do casamento. A sua resposta é que o casamento será anulado pelo divórcio e o marido pode retomar a sua esposa depois de um intervalo de três menstruações, se assim o desejar. O casamento que o casal tinha realizado enquanto cristãos não era válido após a sua conversão para o Islão. Este intervalo de três meses é mencionado no *Corão* sendo obrigatório para uma mulher que se divorciou e que irá contrair um novo casamento.²⁴¹

*CORDOUE IXe-Xe siècles. ABŪ ṢĀLIḤ B. SULAYMĀN (m. 302 H/914)*²⁴²

141. *Un individu a acheté une captive chrétienne faisant partie du butin (ġāriya min al-maġānim naṣrāniyya) et meurt après avoir eu des enfants d'elle. Est-elle de condition libre (ḥurra) ? Peut-elle, si elle le désire regagner le pays des Infidèles (dār al-ḥarb) ? Si elle vient à mourir, quels seront ses héritiers, ses coreligionnaires ou ses enfants ou les cousins (banū 'amm) du maître décédé dont elle a eu des enfants si aucun de ces derniers n'a survécu?*²⁴³

*Réponse. La mort de son maître l'a rendue libre. On ne lui permettra pas de regagner le pays des Infidèles car son lien de clientèle (walā') revient aux héritiers de son maître et au cas où elle deviendrait musulmane, ils seraient ses héritiers [Fès, IX, 169 ; Rabat, IX, 235].*²⁴⁴

O excerto alude à situação de um muçulmano que comprou uma escrava cristã e faleceu depois de ter filhos com ela. Os juristas são consultados sobre o status desta cativa e sobre quem seriam os herdeiros se esta falecesse também. Os seus correligionários, os filhos, ou primos do homem que era o seu dono? Os juristas dizem que a escrava é libertada pela morte do seu mestre, não deve voltar ao país dos infiéis e estava vinculada aos herdeiros do seu mestre. No caso de conversão ao Islão, estes seriam os seus herdeiros.

*CORDOUE Xe siècle. IBN LUBĀBA (m. 314 H/926)*²⁴⁵

57. *Quid d'un Musulman qui enseigne le Coran aux enfants des Chrétiens (yu'allimu awlād al-naṣārā al-qur'ān)?*²⁴⁶

²⁴¹ “And divorced woman shall wait for three menstrual periods, and it is not lawful for them to conceal what Allāh has created in their wombs, if they believe in Allāh and the Last Day...”. Hilali e Khan, *The Noble Quran*, 44.

²⁴² Lagardère, *Mi'yar*, <https://books.openedition.org/cvz/2397>

²⁴³ Lagardère, *Mi'yar*, <https://books.openedition.org/cvz/2397>

²⁴⁴ Lagardère, *Mi'yar*, <https://books.openedition.org/cvz/2397>

²⁴⁵ Lagardère, *Mi'yar*, <https://books.openedition.org/cvz/2399>

*Réponse. Nul ne doit le faire [Fès, XI, 76-77; Rabat, XI, 96].*²⁴⁷

Esta última *fatwā* prende-se com os ensinamentos religiosos. Neste caso é perguntado o que sucederia a um muçulmano que ensinasse o Corão às crianças cristãs? A resposta dos juristas de Córdoba é que ninguém devia fazê-lo.

Tanto com Ibn Sahl como com Al-Wanšarīšī podemos ter exemplos de casos específicos que tiveram lugar na Península Ibérica nos séculos iniciais de domínio islâmico. A variedade de situações possíveis entre cristãos e muçulmanos levantava aos juízes e juristas islâmicos muitas questões e estes tentavam lidar com a especificidade dos casos com base no Corão e nas interpretações das escolas vigentes no território onde se encontravam.

Para entender como funcionava o diálogo inter-religioso na Idade Média a obra *Exposición y refutación del Islam*, uma versão latina das cartas de Al-Hašimī e Al-Kindī editada e traduzida por Fernando González Muñoz é uma contribuição a ter em consideração. O documento é uma coleção de duas cartas, uma escrita pelo muçulmano Abu Ishaq al-Hašimī e outra escrita pelo cristão Abu Yusuf al-Kindī. As cartas discutem as diferenças entre o islamismo e o cristianismo. O documento original foi escrito em árabe, no século IX, e a tradução para o latim fez-se no século XII. A tradução de Munõz para o castelhano é valiosa para este estudo.

Os autores discordam nos tópicos do matrimónio e repúdio. O muçulmano al-Hašimī diz-nos que *En cuanto a las mujeres, podrás tener cuantas quisieres sin faltar a la ley ni a la moral. A cualquiera que desposes ante dos testigos y la supervisión de uno cualquiera, le darás en concepto de dote lo que acordéis más buenamente entre vosotros. No tendrás más de cuatro esposas legítimas; de estas podrás repudiar a la que quisieres, cuando quisieres, sea por motivo de aversión, odio o hartazgo, y tendrás la posibilidad de retomarla cuando quisieres. Dios (cuyo nombre sea ensalzado) ha dicho: «No prohibo que la esposa repudiada sea retomada». En cuanto a las esclavas, podrás unirte con cuantas posea tu mano. Te harás circuncidar para restaurar la ley de Abraham, amado de Dios misericordioso y la ley de Ismael, tu padre (Dios los bendiga), y te purificarás de la contaminación contraída en el sueño.*²⁴⁸

²⁴⁶ Lagardère, *Mi'yar*, <https://books.openedition.org/cvz/2399>

²⁴⁷ Lagardère, *Mi'yar*, <https://books.openedition.org/cvz/2399>

²⁴⁸ Fernando González Muñoz, *Exposición y Refutación del Islam: La versión latina de las cartas de Al-Hašimī y Al-Kindī* (Corunha: Universidade da Coruña, 2005), 172.

Al-Hašimī baseia-se no Corão, mencionando o número de mulheres legítimas e a legitimidade do homem poder divorciar-se e retomar a união com essas mulheres. Sobre as escravas, o muçulmano pode unir-se com as que tiver meios para suportar.

O cristão al-Kindī rebate este argumento. *¿Quien no se espantaría al oír aquella deshonestidad que Muḥammad no se avergonzó de introducir en su Corán, a saber, que el marido tenga el derecho de repudiar a la esposa cuando y por la causa que quisiere, pero que no pueda readmitirla, aunque quisiere, a menos que ella previamente se una a otro varón? Desde luego, incluso los brutos animales, si pudiesen hablar, proclamarían que esta ley es de lo más deshonesto.*²⁴⁹

Al-Kindī acusa o profeta Muḥammad de desonestidade quando este fala sobre o direito de divórcio do marido e a necessidade da mulher se unir a outro homem antes de voltar ao marido inicial. O que nos diz o *Corão* é se um homem se divorciasse da sua esposa pela terceira vez, esta só voltaria a ser legítima para o homem se casasse com outro homem e este se divorciasse dela.²⁵⁰

Sobre os relacionamentos entre cristãos e muçulmanos é necessário recuar ao Concílio de Nablus, em 1120, realizado no Reino Latino de Jerusalém para compreender as regulamentações cristãs sobre as uniões com pessoas de fé islâmica.

O artigo *On the Origins of the Earliest Laws of Frankish Jerusalem: The Canons of the Council of Nablus, 1120* de Benjamin Kedar é uma importante contribuição para o estudo do Reino Latino de Jerusalém. O artigo fornece uma análise detalhada dos cânones e Kedar argumenta que estes foram uma tentativa dos cruzados criarem um sistema legal que fosse consistente com as suas crenças religiosas e cultura no Médio Oriente.

*XII. Capitulum. Siquis consenciente sibi Sarracena concubuisse probatus fuerit, ementuletur, illa vero naso curtetur.*²⁵¹

Se alguém fosse acusado, e provado, que tinha uma concubina sarracena com o seu consentimento, devia ser condenado ao exílio e a mulher teria o nariz cortado.

*XIII. Capitulum. Siquis Sarracenam suam vi oppresserit, ipsa quidem infiscabitur, ipse vero extesticulabitur.*²⁵² O homem que violasse uma mulher muçulmana devia ser castrado e ela devia ser capturada.

²⁴⁹ Muñoz, *Exposición y Refutación*, 172.

²⁵⁰ Hilali e Khan, *The Noble Quran*, 44.

²⁵¹ Benjamin Z. Kedar, "On the Origins of the Earliest Laws of Frankish Jerusalem: The Canons of the Council of Nablus, 1120." *Speculum* 74, no.2 (1999): 333. <https://doi.org/10.2307/2887049>

²⁵² Kedar, "Council of Nablus," 333.

XIII. *Capitulum. Siquis Sarracenam alterius vi sibi supposuerit, mechis sententiam subibit.*²⁵³ Se algum homem enganasse uma muçulmana fazendo-a crer que eraseu marido, seria condenado à morte por falso testemunho.

XV. *Capitulum. Si Christiana Sarraceno sponte commisceatur, ambo mechantium sententia iudicentur. Si vero vi ab eo oppressa fuerit, ipsa quidem culpa non tenebitur, sed Sarracenus eunuchizabitur.*²⁵⁴ Se uma cristã se envolvesse voluntariamente com um muçulmano, ambos seriam culpados de adultério. Se fosse comprovado que a cristã fora forçada, não seria culpada e o sarraceno seria castrado.

Os quatro cânones que aqui expus regulamentam as interações com os muçulmanos no Reino Latino de Jerusalém. São notórias as punições pesadas para os relacionamentos entre homens e mulheres num local de extrema importância e contacto entre as duas religiões.

Estas normas, ainda que distantes geograficamente do al-Andalus, demonstram o zelo e rigidez da igreja católica relativamente aos contactos mais íntimos entre cristãos e muçulmanos. Neste caso, o domínio cristão em Jerusalém não se verificava à época no al-Andalus.

O autor Benjamin Kedar interroga-se sobre se estes cânones se tornaram lei no Reino de Jerusalém. Numa nota de rodapé ao *Livre des Assises des Bourgeois de Jérusalem*, o conde Beugnot levantou a possibilidade dos cânones sobre os sarracenos nunca terem sido aplicados, Boswell supôs que o mesmo poderia ter sucedido com os cânones sobre o adultério e homossexualidade. A única questão em que as *Assises* parecem seguir os cânones de Nablus prende-se com a punição de sodomitas com a morte, e mesmo assim a semelhança era apenas parcial, pois as *Assises* não exigem a morte por queima. Por outro lado, de acordo com Jean Richard, a falta de referências pós-1120 às relações sexuais ilícitas entre francos e mouros pode ser entendida também como evidência de que os cânones relevantes de Nablus tinham sido cumpridos.²⁵⁵

A obra *Coleccion de Canones y todos los Concilios de la Iglesia Española. Parte Segunda*, traduzida por D. Juan Tejada y Ramiro é uma importante compilação de cânones e concílios da igreja espanhola. Este trabalho oferece uma visão detalhada dos decretos e leis eclesiásticas tomadas nos concílios, que abrangem uma variedade de

²⁵³ Kedar, “Council of Nablus,” 333.

²⁵⁴ Kedar, “Council of Nablus,” 334.

²⁵⁵ Kedar, “Council of Nablus,” 329-30.

questões religiosas, disciplinares e litúrgicas. Foram vários os exemplos que consegui retirar desta obra e que se multiplicam ao longo dos séculos.

A primeira menção aos muçulmanos surge apenas no século XII, no Concílio de Lérida em 1173. *Prohíbese oír la misa y el evangelio del presbítero ó diácono cuya incontinençia es notoria, y á los prelados y demás clérigos tener en su casa mujeres estrañas, sobre todo sarracenas, sino tan solamente la madre, la hermana ú otras personas que alejen de sí toda sospecha. El obispo ú otro prelado que sabiendo estos escesos de sus súbditos no los corrija, sea depuesto, y el lego que los proteja, escomulgado.*²⁵⁶

Este trecho, que também pode ser ligado ao Decreto de Graciano, proibia os padres e demais clérigos de receberem em sua casa mulheres estranhas, sobretudo sarracenas. Os bispos que soubessem destes comportamentos eram depostos, e os leigos que protegessem os clérigos excomungados seriam. Este decreto reflete os valores morais da igreja à época e esta podia depor bispos, outros prelados, e excomungar leigos.

A produção de regulamentações católicas na Península Ibérica era, à data, inferior aos testemunhos e obras islâmicas sobre os relacionamentos entre cristãos e muçulmanos no território. Este Concílio de Lérida, cidade localizada na atual comunidade autónoma da Catalunha, segue as premissas do Decreto de Graciano e não explora tão a fundo, como os cânones do Concílio de Nablus, os relacionamentos.

Ainda durante os séculos XI e XII, o filósofo Ibn Rushd e o jurista al-Turtuši, nascidos no al-Andalus, abordaram os relacionamentos entre cristãos e muçulmanos nas suas obras.

Abu Bakr al-Turtuši é o autor da obra, *Sirāj al-Mulūk* ou, traduzida para o espanhol, *La Lámpara de los príncipes*. Originalmente escrita em árabe foi traduzida para o castelhano por Maximiliano Alarcón. O trabalho de al-Turtuši abrange uma variedade de temas relacionados com a política, dando ênfase à figura do príncipe e às suas responsabilidades com os súbditos. A obra é descrita como um verdadeiro mosaico de sentenças, anedotas, episódios históricos e fragmentos poéticos, que exploram as ideias predominantes no Islão sobre o ideal religioso e humano de um príncipe no

²⁵⁶ *Coleccion de Canones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y de America*. Anotado por D. Juan Tejada e Ramiro. Tomo I (Madrid: Imprenta de D. Pedro Montero, 1859), 279.

governo. Al-Turtuši infere sobre a liderança, justiça, moralidade e os deveres do governante para com o seu povo.

O autor faz menção ao Pacto de Umar, já referido anteriormente, e explica a sua origem. ‘Abd al-Raḥmān, filho de Ganīm, redigiu um tratado em nome do seu soberano Umar, quando os cristãos da Síria capitularam. *Por cuanto habéis triunfado de nosotros, os pedimos la seguridad de nuestras vidas y las de nuestras familias, la de nuestras haciendas y la de las personas que profesan nuestra religión. Por nuestra parte, nos comprometemos con vosotros a no construir en nuestras ciudades ni en sus inmediaciones ningún nuevo convento ni iglesia, ermita o monasterio de monjes, y a no reconstruir ninguno de los que estén hundidos, ni a ocultar ninguno de aquellos que se hallen en territorios dominados por los musulmanes, ni de noche ni de día. Sus puertas estarán abiertas al pasajero y al caminante.*²⁵⁷ Este excerto inicial do pacto lançou os alicerces para o pacto posterior com Teodomiro no al-Andalus.

*Daremos hospedaje a los musulmanes que lleguen a nosotros, durante tres noches, facilitándoles alimentos; No albergaremos espías en nuestras iglesias ni en nuestros domicilios, ni encubriremos ningún traidor a los musulmanes; No enseñaremos el Alcorán a nuestros hijos ni haremos demostración ostensible de nuestra ley religiosa ni trataremos de atraer a nadie a ella; No impediremos a ningún pariente nuestro que se haga musulmán, si así lo desea; Trataremos con respeto a los musulmanes y les cederemos nuestros asientos, si quieren sentarse en ellos; No usaremos gorros, turbantes, sandalias ni peinados semejantes a los que ellos usan, ni hablaremos como ellos hablan, ni nos pondremos sus nombres; No usaremos sillas de montar ni ceñiremos espada, ni nos serviremos de ningún género de armas ni las llevaremos con nosotros;...A ello nos obligamos nosotros y todos los que profesan nuestra religión, a cambio de obtener nuestra seguridad, y si faltáramos a alguna de las condiciones estipuladas, de cuyo cumplimiento respondemos con nuestras personas, cesará en el acto la protección de que disfrutamos y habrá derecho para proceder contra nosotros como contra gente rebelde y sediciosa.*²⁵⁸

Todas as condições acima mencionadas visavam controlar rigorosamente a fé cristã e as suas manifestações públicas. É facilitado o caminho à conversão e, se os

²⁵⁷ Al-Turtuši, Abu Bakr. *La Lámpara de los Principes*. Tomos I e II. Traduzido por Maximiliano Alarcón. (Madrid: Instituto de Valencia, 1930), 143-44.

²⁵⁸ Al-Turtuši, *Lámpara de los Principes*, 144-45.

cristãos falhassem nalguma das condições assinaladas tinham a sua segurança em território islâmico em risco.

Raros foram os casos documentados de cristãos que alcançavam posições de relevo na administração islâmica no al-Andalus. Tanto que a conversão era algo que melhorava as possibilidades de conseguir um cargo mais importante. Al-Turtuși narra qual era a opinião de Umar neste assunto. *Decía Omar, hijo de Aljatab: No concedáis empleos a judíos ni a cristianos, porque son gentes en cuyas religiones está admitido el soborno, y esto en la religión musulmana no se tolera.*²⁵⁹

De seguida, al-Turtuși conta um episódio de Umar sobre este tema e onde este argumenta com um dependente, que tinha um secretário cristão, que não deveria dar-lhe essa função pois *¿No has oído, acaso, las palabras de Dios, que dicen: “ ¡Oh, fieles creyentes!, no os fiéis de judíos ni de cristianos, porque son camaradas los unos de los otros, y aquel de vosotros que los tiene a su lado es también uno de tatos,?” ¿Por qué no te has servido de un musulmán?*²⁶⁰

‘Umar recomendava aos seus governadores que não dessem cargos de autoridade a ninguém para além dos seguidores do Corão. Os governadores responderam que não confiavam totalmente nestes e ‘Umar contra-argumentou dizendo que: *Si no hay buenas personas entre los secuaces del Alcorán, lo probable es que entre los otros no las haya mejores.*²⁶¹

Al-Turtuși recorre à interpretação xafeíta sobre os relacionamentos entre cristãos e mulheres muçulmanas. *Si alguno comete adulterio com una musulmana o le hace violencia; si alberga un espía de los infieles o guía hacia algún lugar mal defendido por los musulmanes; si exhorta a alguno de éstos a renegar de su fe o lo mata, o lo asalta en un camino, o si habla de Alá o de su Profeta en términos no tolerables, quedará sin efecto el tratado.*²⁶² Isto é, se um cristão cometesse uma destas ilegalidades, deixaria de estar protegido e seria duramente condenado.

O trabalho de Ibn Rushd, intitulado *Bidāyat al-Mujtahid*, que pode ser traduzido como “Distinguido Jurista”, analisa de forma profunda e sistemática as diferentes escolas de pensamento jurídico islâmico existentes na época. Ibn Rushd explora as visões e argumentos dessas escolas, oferecendo uma visão crítica e comparativa das

²⁵⁹ Al-Turtuși, *Lámpara de los Principes*, 146-47.

²⁶⁰ Al-Turtuși, *Lámpara de los Principes*, 147.

²⁶¹ Al-Turtuși, *Lámpara de los Principes*, 149.

²⁶² Al-Turtuși, *Lámpara de los Principes*, 151.

interpretações e aplicações da lei islâmica. Esta fonte foi traduzida para o inglês pelo professor Imran Ahsan Khan.

A obra ocupa um lugar importante entre os manuais de direito islâmico. Este foi projetado para preparar o jurista para a tarefa do *mujtahid*, o jurista independente que deriva a lei e estabelece precedentes a serem seguidos pelo juiz na administração da justiça. Neste manual, Averróis aborda questões do direito islâmico, descrevendo não apenas qual é a lei, mas também elaborando a metodologia de alguns dos maiores pensadores jurídicos do Islão, mostrando como essas leis foram evoluindo.

*They agreed that it is not permitted to a Muslim to marry an idolatress due to the words of the Exalted, "And hold not to the ties of disbelieving women". They disagreed about marrying slave idolatresses. They agreed that he may marry a free kitabiyya, except what is related about it from Ibn 'Umar. They disagreed about marrying a slave kitabiyya, but they were in agreement about her permissibility through milk al-yamīn.*²⁶³

O primeiro exemplo demonstra como os juristas estavam de acordo com certas premissas do casamento, como o muçulmano não devia casar com uma idólatra, mas discordam sobre o casamento com escravas idólatras. Motivo de concordância foi que o muçulmano pode casar-se com uma kitabiyya livre, isto é, uma mulher livre a quem tenha sido revelada a Sagrada Escritura. Incluíam-se aqui as cristãs e judias. Existe desacordo no mesmo processo, mas com cativas crentes.

*"And all married women (are forbidden unto you) save those (captives) whom your right hands possess", that is, the female prisoners of war, with the apparent meaning implying generality, without distinction of a kitabiyya or idolatress. The majority of the jurists prohibit this, while Tawus and Mujahid upheld its permissibility. Their argument is supported by what is related about the marriages of the prisoners in the battle of Awtas when they sought the Prophet's permission for 'azl (ejaculating outside) and he permitted them to do so.*²⁶⁴

Neste excerto, as cativas cujos donos são muçulmanos podem ser desposadas. Ibn Rushd argumenta que se podem incluir neste caso mulheres prisioneiras de guerra, onde não há aparente distinção entre uma kitabiyya ou idólatra. A maioria dos juristas proíbe esta situação, enquanto Tawus e Mujahid consideravam-no permissível. O

²⁶³ Ibn Rushd, *Bidāyat al- Mujtahid wa Nibayat al-Muqtasid*. Traduzido por Ahsan Khan Nyazee (N.p.: Garnet Publishing, n.d), 51.

²⁶⁴ Rushd, *Bidāyat al- Mujtahid*, 51.

argumento destes era suportado pelo relato de casamentos entre prisioneiros na batalha de Awtas quando pediram a permissão ao Profeta para o ‘azl e este permitiu-o.

The majority upheld the permissibility of marriage with the kitabiyat who are free through a contract, as the principle is to construe (by exemption) the particular from the general. The words of the Exalted, “[A]nd the virtuous women (out) of those who received the Scripture”, is particular, while His words, “Wed not idolatresses till they believe”, is general; the majority, thus, exempted the particular from the general. Those who inclined toward its prohibition, which is the opinion of some of the fuqahd’, considered the general meaning to have abrogated the particular.²⁶⁵ A maioria dos juristas apoiava a permissibilidade do casamento com mulheres crentes livres.

As primeiras autoridades xiitas, como Zayd ibn ‘Alī, concordam com os seus homólogos sunitas sobre a questão dos homens muçulmanos poderem casar com mulheres judias e cristãs, mas não com mulheres zoroastrianas ou politeístas.²⁶⁶

O teólogo xiita, Al-Mufid, permite que se tomem judias ou cristãs como concubinas. O seu estudante, Al-Tūsī, explica a posição xiita sobre o casamento. Este clarifica que um casamento permanente (‘aqd) com uma mulher judia ou cristã era proibido, mas podia-se tomar a mulher num casamento temporário (muṭ‘a) ou como concubina, sendo assim estas uniões menos comuns e menos honrosas que casamentos permanentes.²⁶⁷

There exists another reason for their disagreement, which is the conflict of the (indirect) indication of the text with analogy. This is so as the words of the Exalted, «let them marry from the believing maids whom your right hands possess», implies through the (indirect) indication of the text that the marriage of a non-believing slave is not permitted, while analogy upon the free-woman implies that it is. They agreed on the permissibility of the kitabiyya on the basis of the Qur’anic words, «except those whom your right hands possess», and also on the basis of their consensus over the fact that enslavement makes the unmarried enslaved woman permissible.²⁶⁸

Existe outra razão para o desacordo entre juristas sobre o casamento com mulheres crentes na Sagrada Escritura mas cativas. Se por um lado, no Corão, é dito que podem casar com as servas crentes que os donos possuem, implicando indiretamente

²⁶⁵ Rushd, *Bidāyat al- Mujtahid*, 51.

²⁶⁶ David Thomas e Alex Mallett, *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History III (1050-1200)* (Leiden: Brill, 2011), 38.

²⁶⁷ Thomas e Mallett, *Christian-Muslim Relations*, 39.

²⁶⁸ Rushd, *Bidayat al- Mujtahid*, 52.

que não devem casar-se com escravas não-crentes, a analogia sobre mulheres livres permite-o. Há um entendimento entre os juristas sobre a permissibilidade de casar com mulheres crentes na Sagrada Escritura, pois o Corão menciona que um homem muçulmano pode desposar aquela que possui, e ainda o consenso entre eles sobre o facto de que a escravidão torna uma mulher cativa não casada, permissível.

*The reason for their disagreement about annulment is the vacillation of the captives who have escaped slaying in being considered as the women of the dhimmis having a pact (in which case they could not be treated as concubines) and in considering them as disbelieving women who have no husbands or who have been hired by the disbelievers. In the distinction drawn by Abu Hanifa between couples taken captive together and those taken separately, one before the other, the effective factor according to him in their permissibility is the difference of dār (legal jurisdiction) not slavery. The factor effective in permissibility according to others besides him is slavery. What is to be investigated here is whether slavery governs cases of single female captives, or it applies generally to single as well as married captives. It appears that being married in this case should not receive protection, as the effective factor in enslavement is disbelief, which is the cause of permissibility. Her comparison with a dhimmiyya is far-fetched, as the dhimmi has agreed to pay jizya so that he may retain even his religion, let alone his marriage.*²⁶⁹

Portanto, a razão para a discórdia entre juristas sobre a anulação de casamentos é a condição difícil de julgar, que estaria numa zona cinzenta e sujeita a diferentes interpretações, das prisioneiras escravizadas que escapavam à morte por serem consideradas mulheres dos *dhimmis* que tinham um pacto- o que impedia que fossem tratadas como concubinas- ou em considerá-las mulheres descrentes sem maridos, ou que foram contratadas pelos infiéis. Na distinção efetuada por Abu Hanifa entre casais capturados ao mesmo tempo, e aqueles que foram capturados separadamente, um antes do outro, o fator que importava na sua permissibilidade era a diferença entre o *dār*, isto é a jurisdição legal, e não a escravidão. Para outros juristas o fator seria a escravidão. O que deve ser investigado aqui, para Ibn Rushd, é se a escravidão regula os casos de prisioneiras femininas solteiras, ou se se aplica geralmente a solteiras e casadas. Parece que o facto de ser casada neste caso não garante proteção, pois o fator regulador na escravidão é a descrença, que é a causa para a permissibilidade. A comparação com uma

²⁶⁹ Rushd, *Bidayat al- Mujtahid*, 52-53.

dhimmiyya é pouco precisa, pois o *dhimmi* concordou em pagar a *jizya* para conseguir manter a sua religião, e, claro está, o casamento.

A compilação apresentada por Mohamad Ballan, de 27 *Prominent Medieval Andalusí Women* recolhe dados de várias obras, o *Kitāb al-Ṣilah*, de Ibn Bashkuwal, o *Takmilat Kitāb al-Silah*, de Ibn Abbar, que é um suplemento à obra de Ibn Bashkuwal, e o *Kitāb Silat al-Sila*, de Ibn Zubayr que também é uma continuação à obra principal de Ibn Bashkuwal, escrita ainda no século XII. Esta obra inclui mulheres de vários estratos e diferentes regiões do al-Andalus e que participaram nos estudos e na educação entre os séculos IX e XIII.

Trago à discussão o exemplo de três escravas, que foram libertas, no al-Andalus, e que chegaram a posições de relevo na sociedade muçulmana. Não existem, ainda assim, certezas de qual seria a religião destas mulheres, certo é que depois casaram com homens muçulmanos.

*Rāḍiyah. She was the slave-girl of the caliph Abd al-Raḥmān III [r. 300/912–350/961] and was known as Najm. The caliph al-Ḥakam [r. 350/961–366/976] bought her freedom, after which she married a servant called Labīb. Together, Labīb and Rāḍiya made the pilgrimage to Mecca in 353 AH [964]. They both excelled in reading and writing...Abū Muḥammad b. Khazraj narrated hadith from her. He said that he was in possession of several of her books and that she had died in 423 AH [1032], when she was nearly 100 years old.*²⁷⁰ Najm era uma escrava, presumivelmente, concubina de ‘Abd al- Raḥmān III que foi libertada pelo califa al-Ḥakam, e casou posteriormente, como mulher livre, com um muçulmano chamado Labīb. Rāḍiyah chegou a fazer a peregrinação a Meca, o que implica que ou se converteu, ou era uma escrava crente que depois foi libertada.

Al-Shifā’, the slave-girl of the emir ‘Abd al-Raḥmān [II] b. al-Ḥakam [r. 206/822–238/852]. He freed and married her. She was among the most intelligent, beautiful, pious, gracious and noble women. She built the mosque that is located in the center of the western suburbs of Cordoba. She raised and cared for her husband’s son, the [future] emir Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān [r. 238/852–273/886], when he was still an infant since his mother, Tahtaz, had died young. During one of his military

²⁷⁰ *Prominent Andalusí Muslim Women: A Short List from Ibn Bashkuwal’s “Kitab al-Silla”*. Medieval/Early Modern Iberia & North Africa. Traduzido por Mohamad Ballan (N.P.:World Press, 2016) <https://ballandalus.wordpress.com/2016/08/06/27-prominent-medieval-andalusí-women/>

*campaigns, she fell ill so the emir ‘Abd al-Raḥmān arranged for her to be sent to al-Maniyyah located in the hills around Toledo. She died and was buried there. Her grave became a renowned place of visitation. Due to the great care and devotion of the people of that village to her grave, which they constantly renovated, the emir Muḥammad exempted them from all taxation.*²⁷¹ Esta mulher, Al-Shifā’, era uma concubina do emir ‘Abd al- RaḥmānII. Este libertou-a e casou com ela. Teve uma vida dedicada à religião e foram vários os atos beneficiários e tomou conta do futuro emir, Muḥammad quando a mãe deste faleceu.

*“Layla, the freed-woman of the vizier Abū Bakr b. al-Khaṭṭāb. She was from Murcia. The eminent judge (qāḍī) Abū Bakr b. Abī Jamra praised her as being the greatest women of her era in knowledge and understanding of the various sciences. It was this fact, along with her magnanimity and piety, which led the chief judge of Granada, Abū al-Qāsim b. Hishām ibn Abī Jamra, himself an individual of noble lineage, immense knowledge and great piety, to marry her. Various people had previously sought her hand in marriage, but she had rejected them all. She did, however, agree to marry the judge Abū al-Qāsim, who fell deeply and passionately in love with her. Many of his opponents and critics rebuked him for this and said: Tell Ibn Jamrah that the people say that Layla has enticed you or that you have been struck by madness. That he has parted with loyalty, piety and faith. Verily, he will be most remorseful for having been so deceived. She died shortly before his accession to the judgeship of Granada, which he assumed in 528 AH [1133]”.*²⁷²

Layla era uma escrava libertada do vizir Abū Bakr ibn al-Khaṭṭāb. É perceptível que nascera em Múrcia e viveu durante o século XII. Era uma mulher que compreendia várias ciências e uma das maiores mulheres da sua era. O juiz Abū al-Qāsim b. Hishām ibn Abī Jamra foi o pretendente que Layla aceitou para casamento. Este juiz foi alvo de várias críticas quando a tomou em casamento.

Estes três exemplos compilados por Mohamad Ballan transportam a ideia de que era possível, na sociedade andalus uma cativa, apesar da sua condição inicial, alcançar um papel importante, como vimos anteriormente com algumas concubinas de califas.

Durante o século XII, os líderes cristãos continuavam a demonstrar preocupação com as uniões com muçulmanos. O Papa Celestino III, num decretal escrito em 1193,

²⁷¹ Ballan, *Andalusi Women*, <https://ballandalus.wordpress.com/2016/08/06/27-prominent-medieval-andalusi-women/>

²⁷² Ballan, *Andalusi Women*, <https://ballandalus.wordpress.com/2016/08/06/27-prominent-medieval-andalusi-women/>

proíbe os muçulmanos, que conspiram com mulheres cristãs para assassinar os seus maridos, de casar com as viúvas depois de se converterem. O Papa decreta, no entanto, que o casamento entre uma viúva e um muçulmano recém-convertido que matou o marido em batalha era válido. Mesmo que a mulher não soubesse que estava a casar com o assassino do marido, o que faz sentido pois não havia forma da viúva ter esta informação. Já o Papa Lúcio III tinha decretado que uma mulher não se poderia casar novamente sem ter a certeza da morte do seu primeiro marido. A forma ameaçadora como são descritos os muçulmanos nunca é utilizada para retratar os judeus nas fontes canónicas.²⁷³

Como veremos mais adiante nas fontes cristãs, as autoridades medievais não prolongam apenas as proibições das relações sexuais entre cristãos e muçulmanos, mas elaboram um novo regulamento, criado para prevenir tais relações. Este regulamento indicava que os judeus e muçulmanos deviam vestir-se de maneira distinta dos seus vizinhos cristãos.²⁷⁴

Os casamentos contraídos por muçulmanos antes da sua conversão levantaram questões difíceis para os canonistas. Poderia um muçulmano batizado permanecer casado com um cônjuge de quem é familiar próximo, de acordo com o direito canónico, como uma prima em primeiro grau, por exemplo? De acordo com os papas Clemente e Inocência III, sim. Poderia tal muçulmano continuar casado com uma esposa que recusa o batismo, mas que deseja continuar casada com o seu marido que se tornou cristão recentemente? Sim, mas esta não devia persuadir o marido a renunciar à religião a que se converteu. Seria possível ao muçulmano casar novamente se a sua esposa recusasse permanecer com ele, ofender o cristianismo ou tentar seduzir o marido para o pecado mortal? Sim, apesar da oposição da igreja à monogamia serial.²⁷⁵ Poderia um muçulmano reter todas as esposas com quem se casou antes da conversão? Não. A poligamia, para o Papa Inocência, contraria as leis da natureza que são incumbidas a toda a humanidade e, por essa razão, apenas a primeira esposa do muçulmano converso é legalmente casada com ele.²⁷⁶

²⁷³ Thomas e Mallett, *Christian-Muslim Relations III*, 46.

²⁷⁴ Thomas e Mallett, *Christian-Muslim Relations III*, 56.

²⁷⁵ A monogamia serial é uma orientação de relacionamento em que uma pessoa terá um parceiro sexual e romântico de cada vez, mas terá vários parceiros ao longo da vida.

²⁷⁶ Thomas e Mallett, *Christian-Muslim Relations III*, 61-62.

A obra *Usatges de Barcelona* foi apenas promulgada no século XIII, mas é constituída por textos que começaram a ser compilados durante a época de Ramón Berenguer I. Incluindo excertos sobre o direito romano, visigodo, cânones religiosos e costumes. Este conjunto de leis serviu de base para o sistema legal da Catalunha. O trabalho de Donald J. Kagay fornece, para além da tradução, uma análise detalhada sobre a origem, o conteúdo e o impacto dos *Usatges* na história do direito medieval europeu.

Os *Usatges* fazem menção à presença muçulmana na península e, sendo o contacto entre cristãos e sarracenos comum, é normal que haja legislação sobre o mesmo.

*If anyone lures a baptized Jew or Saracen back to their religion or calls him either «turncoat» or «renegade» or if anyone within our city walls or burghs is the first to draw a sword against another or calls him a «cuckold,» let him pay a fine of twenty golden ounces of Valencia to the prince because of his ban. And if he hears or suffers any wrong there, let no compensation be made him for this and afterwards let him await the law and justice of his adversary.*²⁷⁷

Era considerada uma conduta proibida atrair de volta à sua religião um judeu ou muçulmano batizado, e até chamar alguém de “apóstata” ou “renegado”. Teriam que pagar vinte onças de ouro de Valência.

*If anyone violently rapes a virgin, either let him marry her if she and her parents are willing and let them give her dowry to him or let him give her a husband equal to his rank. If one violently ravishes a women who is not a virgin and makes her pregnant, let him do the same.*²⁷⁸

Esta lei é muito interessante, pois o homem devia casar com a rapariga se esta e os seus pais assim desejassem e devia oferecer-lhe um dote. É possível estabelecer um paralelismo com a interpretação de Mālik Ibn Anas onde este requer ao criminoso que pague um dote à vítima aquando comprovada a violação.²⁷⁹ Aqui está um paralelismo entre legislação cristã e árabe. É algo a que devemos dar a devida relevância pois não encontrei muitos exemplos onde ambos os lados tivessem opiniões semelhantes.

²⁷⁷ Donald J. Kagay, *The Usatges of Barcelona: The Fundamental Law of Catalonia* (N.P.: The Library of Iberian resources Online, n.d), 85. [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/sine-data_Absens_The_Usatges_of_Barcellona_\[Fundamental_Law_Of_Catalogna\]_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/sine-data_Absens_The_Usatges_of_Barcellona_[Fundamental_Law_Of_Catalogna]_EN.pdf)

²⁷⁸ Kagay, *Usatges of Barcelona*, 90.

²⁷⁹ Anas, *Al-Muwatta'*, 546.

*The aforesaid forbears, however, can disinherit their sons or daughters, nephews or nieces if they act with such effrontery as to seriously strike or dishonor their fathers, mothers, grandfathers or grandmothers, accuse them of a crime before a tribunal, or if the sons become traitors, the daughters do not want to marry husbands but live shamefully, or if the sons become Saracens and do not want to recant. If indeed they have been clearly proven guilty of such things, they must be expelled from their inheritance from the abovementioned persons, if the grandfathers or grandmothers, fathers or mothers are willing.*²⁸⁰ Os filhos podiam ser deserdados se se convertessem ao Islão e não se retratassem.

É no século XIII que conseguimos encontrar maior produção legal cristã sobre o contacto com os muçulmanos. Quer seja em concílios, quer em legislação real ibérica. Exemplo disso é o IV Concílio de Latrão, realizado em 1215.

O IV Concílio de Latrão, que teve lugar em 1215, vem regular a tal questão da necessidade dos judeus e muçulmanos utilizarem um vestuário diferente dos cristãos. *In nonnullis provinciis a christianis Iudaeos seu Saracenos habitus distinguit diversitas, sed in quibusdam sic quaedam inolevit confusio, ut nulla differentia discernantur. Unde contingit interdum, quod per errorem christiani Iudaeorum seu Saracenorum et Iudaei seu Saraceni christianorum mulieribus commisceantur. Ne igitur tam damnatae commixtionis excessus per velamentum erroris huiusmodi excusationis ulterius possint habere diffugium, statuimus ut tales utriusque sexus in omni christianorum provincia et omni tempore qualitate habitus publice ab aliis populis distinguantur.*²⁸¹

A diferença no vestuário distinguia os judeus e muçulmanos dos cristãos em certas províncias, mas noutras existia alguma confusão e não era possível identificar essa distinção. O que levava a que homens cristãos se relacionassem com mulheres judias ou muçulmanas e até judeus e muçulmanos com mulheres cristãs. Para resolver esta situação foi decretado que as pessoas de ambos os sexos, em todas as províncias cristãs, se distinguissem em público com um vestuário diferente.

Para além disso, o sexagésimo oitavo cânone do concílio acrescenta: *Moreover, during the last three days before Easter and especially on Good Friday, they shall not*

²⁸⁰ Kagay, *Usatges of Barcelona*, 100.

²⁸¹ Ryan Szpiech, “Saracens and Church Councils, from Nablus (1120) to Vienne (1313-14)”, In *Jews and Muslims under the Fourth Lateran Council: Papers Commemorating the Octocentenary of the Fourth Lateran Council (1215)*, editado por Marie-Thérèse Champagne e Irven M. Resnick (Turnhout: Brepols Publishers n.v, 2018), 128-29.

*go forth in public at all, for the reason that some of them on these very days, as we hear, do not blush to go forth better dressed and are not afraid to mock the Christians who maintain the memory of the most holy Passion by wearing signs of mourning.*²⁸² Ou seja, durante os últimos três dias antes da Páscoa e na Sexta-Feira Santa, os judeus e muçulmanos não deviam sair em público pois, segundo relatos, estes ridicularizavam os cristãos durante esta data importante.

*This, however, we forbid most severely, that any one should presume at all to break forth in insult to the Redeemer. And since we ought not to ignore any insult to Him who blotted out our disgraceful deeds, we command that such impudent fellows be checked by the secular princes by imposing them proper punishment so that they shall not at all presume to blaspheme Him who was crucified for us.*²⁸³ O cânone termina com a proibição de insultar e blasfemar Jesus Cristo. O judeu ou muçulmano que o fizesse seria castigado adequadamente.

Duas cartas, com pedidos idênticos ao que foi regulado no quarto Concílio de Latrão, foram enviadas por Gregório IX e Inocêncio IV aos bispos de Córdoba em 1239 e 1250, atestando assim que a execução generalizada dos decretos de Latrão ainda não tinha chegado a Castela. A primeira vez que os muçulmanos foram incluídos nos cânones exortatórios de uma assembleia local foi no primeiro Sínodo de Tarragona em 1239, onde as roupas e as amas foram mencionadas. Esta era a primeira menção desde os Concílios Visigodos de Toledo antes de 711.²⁸⁴

*IV. En contra de los Judios y Sarracenos. Establecemos que los judíos ó sarracenos se distinguan de los cristianos en el traje, y que no tengan nodrizas ni mugeres cristianas: y si algunas cohabitan con ellos, y en el término de dos meses después de publicarse esta constitución no se separen, aunque después hagan penitencia, jamas reciban sepultura eclesiástica, á no ser que se las conceda por licencia especial del metropolitano.*²⁸⁵ É ainda referido que os muçulmanos que tivessem mulheres judias e cristãs deviam separar-se, se não o fizessem a igreja negaria a estas mulheres o acesso a sepultura eclesiástica.

²⁸² H. J. Schroeder, *Disciplinary Decrees of the General Councils: Text, Translation and Commentary*, (St. Louis: B. Herder, 1937), 236-296. <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/latran4.asp>

²⁸³ Schroeder, *Disciplinary Decrees of the General Councils*, 236-296. <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/latran4.asp>

²⁸⁴ Ana Echevarria, "The Marks of the Other: The Impact of Lateran IV in the Regulations Governing Muslims in the Iberian Peninsula, In *Jews and Muslims under the Fourth Lateran Council: Papers Commemorating the Octocentenary of the Fourth Lateran Council (1215)*, editado por Marie-Thérèse Champagne e Irven M. Resnick (Turnhout: Brepols Publishers n.v, 2018), 185.

²⁸⁵ Tejada, *Coleccion de Canones*, 368.

O *Decretalium Gregorii Papae IX*, compilado por Gregório IX e promulgado em 1234, está dividido em cinco livros. Enquanto os quatro primeiros livros lidam com questões da fé e da moral, dos sacramentos, ofícios eclesiásticos e disciplina eclesiástica, o quinto foca-se nas questões jurídicas. E é aqui, no título VI “ De iudaeis, sarracenis, et eorum servis”, no capítulo intitulado XV “Iudaei et Sarraceni utriusque sexus debent in terris Christianorum uti habitu, per quem a Christianis discernantur, et in die Passionis Domini non debent in publicum progredi, nec in contumeliam Creatoris prosilire”, que é explanada de novo a questão da necessidade dos judeus e muçulmanos se vestirem de maneira diferente para evitar as relações entre mulheres e homens cristãos com judeus e muçulmanos.²⁸⁶

Durante o século XIII existiram ainda privilégios promulgados por reis para facilitar a conversão de muçulmanos na Península Ibérica. Em Lérida, no ano de 1242, o rei D. Jaime permitiu aos judeus e muçulmanos que abraçassem a fé católica que conservassem os seus bens:

*Sean todos que nos Jaime por la gracia de Dios Rey de Aragon, Valencia, etc. por nosotros y por todos nuestro sucesores en Aragon, Cataluña, Mallorca, Mompeller, reino de Valencia y en todos nuestros dominios y jurisdicción que tenemos, sea donde quiera, y en la que nosotros y nuestros sucesores hayamos de tener; por amor de nuestro Señor Jesucristo, y de la gloriosa Virgen Madre suya, y por remedio nuestro, establecemos para siempre que cualquier judío ó sarraceno, que por gracia del Espíritu Santo quisiere recibir la fe ortodoja y el bautismo saludable, pueda hacerlo libremente y sin condición alguna, no obstante los estatutos de nuestros predecesores ó de alguno otro, y la prohibición ó pacto ó la costumbre contraria; no perdiendo por este tránsito ninguna de sus cosa muebles, inmuebles ó semovientes: antes las tendrá y poseerá segura y libremente por autoridad nuestra, salva legítima de los hijos, y el derecho de los parientes del convertido: de modo que los bienes de este, sus hijos ó parientes no tendrán nada mientras el viva, sino que después de su muerte podrán pedir solamente aquello, y nada mas, que hubieran podido pedir racionalmente, si hubiera muerto el paganismo ó judaísmo; por que asi como estos sugetos merecen por ello la gracia divina, del mismo modo sepan que obtienen la nuestra: pues debemos imitar la voluntad y beneplácito de Dios. Escrita en Lérida el dia 12 de marzo del año 1242.*²⁸⁷

²⁸⁶ Decretalium Gregorii papae IX. Compilationis Liber V
<https://www.thelatinlibrary.com/gregdecretals5.html>

²⁸⁷ Tejada, *Coleccion de Canones*, 373.

Os bens de quem se convertesse estariam seguros e poderiam passar para os seus filhos ou pais quando este falecesse.

O rei Jaime de Aragão volta a mencionar este assunto em 1297. *Por el que se exime de la pérdida de sus bienes á los judíos y sarracenos que abracen la religión cristiana: también se manda que nadie se burle de ellos.*²⁸⁸ O rei acrescenta que estes conversos não devem ser motivo de escárnio.

Foi durante este século que Abū ‘Abdullāh Al-Qurṭubī, um polímata nascido em Córdoba, escreveu a obra *Tafsīr al- Qurṭubī: The General Judgments of the Qur’an and Clarification of what it contains of the Sunnah and Ayahs of Discrimination*. Este é o seu trabalho mais importante. São 20 volumes de comentários e interpretação do *Corão* do ponto de vista māliki. A tradução dos primeiros seis volumes, por Aisha Bewley, é uma contribuição significativa para o estudo e compreensão do *Corão* e da interpretação maliquita. Al- Qurṭubī propõe explicações para os versos corânicos e explica certos conceitos.

No segundo volume, que trata de parte do segundo e mais longo capítulo do *Corão*: Sūrat al-Baqarah, al- Qurṭubī escreve sobre a opinião de Mālik Ibn Anas sobre os casamentos com idólatras e mulheres do Livro, isto é, cristãs e judias.

*The first position is that of Mālik; and Ibn Ḥabīb mentioned it and said, ‘Marrying a Jewish or Christian woman, even though it is allowed by Allah Almighty, is disliked and blameworthy’.*²⁸⁹ Ou seja, o casamento era permitido mas, na interpretação de Mālik, censurável.

*It is not lawful to marry people of the Book when they are people who are fighting the Muslims. Ibn ‘Abbās was asked about that and said, ‘It is not lawful’. He recited: ‘Fight those of the people who were given the Book who do not believe in Allah and the Last Day...’ (9:29) The ḥadīth transmitter said that Ibrāhīm an-Nakha ‘ī related that and approved of it. Mālik disliked marrying such women because of leaving children in the Dār al- Ḥarb and because of their consumption of wine and pork.*²⁹⁰ Estas uniões eram censuráveis pois, para Mālik, deixavam-se crianças em zonas onde o Islão não podia ser praticado ou zonas de guerra, mas também onde se consumiam alimentos proibidos, como porco e vinho.

²⁸⁸ Tejada, *Coleccion de Canones*, 428-29.

²⁸⁹ Abū ‘Abdullāh Al- Qurṭubī, *Tafsīr al- Qurṭubī: The General Judgments of the Qur’an and Clarification of what it contains of the Sunnah and Ayahs of Discrimination*. Juz’ 2: Sūrat al-Baqarah 142-253. Traduzido por Aisha Bewley (N.p.:Diwan Press, n.d), 357.

²⁹⁰ Qurṭubī, *Juz’ 2: Sūrat al-Baqarah*, 360.

When a Muslim divorces his dhimmī wife three times and she then marries a dhimmī who consummates the marriage and then divorces her, one group say that the dhimmī is a proper husband for her and she can remarry the first husband. That is what al-Ḥasan, az-Zuhrī, Sufyān ath-Thawrī, ash-Shāfi‘ī, Abū ‘Ubayd and the People of Opinion said. Ibn al-Mundhir said, ‘That is what we say because Allah says: ‘...until she has married another husband’ and the Christian man is a husband. Mālik and Rabī‘ah said that he does not make her lawful.’²⁹¹

Este excerto trata de uma questão entre o casamento de muçulmanos e *dhimmīs*. O muçulmano que se divorcia da sua esposa *dhimmī* três vezes não pode casar com ela novamente, a menos que esta se case com outro homem e dele se divorcie. Um grupo de juristas argumenta que um segundo casamento desta mulher com um *dhimmī* é válido e que esta se pode casar novamente com o primeiro marido quando se divorciar do segundo. Mālik e Rabī‘ah defendem que o segundo casamento não seria válido e esta não pode casar de novo com o primeiro marido.

A questão do casamento entre muçulmanos e *dhimmīs* é complexa e há diferentes opiniões sobre o assunto entre os juristas e escolas de interpretação do Islão. Al- Qurṭubī escreve sobre esta matéria, suportando a visão do maliquismo, num século onde o poder islâmico na Península Ibérica já não tinha o mesmo impacto dos primeiros séculos de domínio.

À medida que a domínio cristão do território peninsular se foi expandindo, começaram a ser mais comuns as leis e privilégios concedidos pelos reis. Afonso X teve um papel fundamental, durante o seu reinado, na promulgação de legislação afeta aos muçulmanos e judeus presentes no território. Por outro lado, é notória a produção cada vez menos regular dos muçulmanos sobre os cristãos e os relacionamentos no al-Andalus. Em muito se deve à queda do Califado Omíada e à falta de organização almóada e almorávida na administração do território. Mas também ao esforço cristão para conquistar os territórios que há alguns séculos estavam sob administração islâmica.

O reinado de Afonso X de Castela e Leão é marcado pela promulgação de dois códigos de leis muito importantes para esta dissertação. O *Fuero Real*, publicado em 1252, e *Las Siete Partidas*, que foram promulgadas em 1265.

²⁹¹ Qurṭubī, *Juz’ 2: Sūrat al-Baqarah*, 452.

No *Fuero Real* estão presentes os princípios da teoria da realeza e do poder real e também os princípios da criação do Direito. Afonso X foi influenciado pelo direito romano justiniano, pois só ao rei cabia legislar. Também estava reservado ao monarca a designação dos alcaides das localidades. Este fuero é bastante influente nas *Siete Partidas*. A edição crítica e tradução de Antonio Pérez Martín é uma ferramenta valiosa para quem deseja estudar, em castelhano, a evolução do direito na Península Ibérica.

*Establecemos e mandamos que todos los casamentos se fagan por aquellas palabras que manda santa iglesia, e los que casaren sea tales que puedan casar sin pecado. Et todo casamiento fagase concejramiente, e non a furto, de guisa que si fuer mester que se pueda probar por muchos. Et qui a furto ficiere casamiento, peche c maravedis al reya et si los non oviere, todo lo que oviere sea del rey, et por lo que fincare sea el cuerpo a merced del rey.*²⁹²

Este primeiro excerto, que é a primeira lei do terceiro livro e do título “De los Casamientos”, deixa claro que o casamento deve ser realizado pelas pessoas que o podem fazer sem pecado. Se fosse um casamento forçado, uma coima deveria ser paga ao rei. Se a pessoa culpada não tivesse tal montante, os seus bens seriam apreendidos e o corpo podia pagar pelo crime também.

A primeira lei do quarto livro e do título “De los que dexan la fe catolica” é esclarecedor da posição cristã sobre os que abandonam a fé. *Ningun cristiano non sea osado de tornarse judio nin moro, nin sea osado de facer su fijo moro nin judío, et si lo alguno ficiere, muera por ello, e la muerte deste fecho atal sea de fuego.*²⁹³ Quem se convertesse ao Judaísmo ou Islão, ou convertesse um filho a estas religiões, era morto pelo fogo.

Ainda que no *Fuero Real* não exista nenhum título dedicado exclusivamente aos muçulmanos, como existe para os judeus, encontram-se algumas menções aos sarracenos no título “De las que casan com los siervos o com los que fueron siervos”.

Sy alguna muger libre casare com siervo a sabiendas, pierda quanto oviere, é ayanko los sus fijos derechos, o dend ayuso si los oviere, e si los non oviere, ayank los parientes mas cercanos la meytad, e la outra meytad el rey, e finque ella com el siervo si fuer cristiano, ca si fuer moro o judío, mueran amos por ello; mas si por aventura ella non sopiere que era siervo, partase dél luego que lo sopiere, e non aya penao et si leugo que lo sopiere non se quisiere partir dél, aya la pena sobredicha: et esto mismo

²⁹² Alfonso X, *Fuero Real* (Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2015), 64.

²⁹³ Alfonso X, *Fuero Real*, 117.

*sea de los omes libres, que casaren con las mugeres, que fueren siervas.*²⁹⁴ Quer isto dizer que se um cristão ou cristã se casasse com um servo, conscientemente, perderia todos os seus bens e os seus filhos teriam direito a eles. Se não tivesse filhos, metade dos seus bens iriam para os parentes mais próximos e a outra para o rei. Se o servo fosse judeu ou muçulmano eram ambos condenados à morte. Mas se a cristã não soubesse que este era servo, podia separar-se dele sem ser punida. Se recusar separar-se, a punição mantem-se. O mesmo se aplica aos homens livres que casam com servas.

As *Siete Partidas* surgem, alguns anos mais tarde que o *Fuero Real*, com o objetivo de conseguir uma uniformidade jurídica para o reino. Foram redigidas entre 1256 e 1265 por juristas castelhanos, dirigidos pelo rei Afonso X. São um texto legislativo que seria aplicável a todo o território. A divisão em sete partes levou a que a obra tenha o título atual. Este corpo normativo representa o ponto alto do direito comum na Península Ibérica e é umas das obras jurídicas mais importantes da Idade Média.

No vigésimo primeiro título, que trata dos servos, a oitava lei diz-nos: *Judío ni moro ni hereje ni otro ninguno que no sea de nuestra ley puede tener cristiano por siervo; y cualquiera de ellos que contra esto hiciere, teniendo a sabiendas cristiano por siervo, debe morir por ello, y perder todo quanto que hubiere y ser del rey. Otrosí decimos que cualquiera de estos sobredichos que hubiere siervo que no fuese de nuestra ley, si aquel siervo se tornarse cristiano, que se hace por ello libre luego que se hace bautizar y recibe nuestra fe, y no está obligado por sí ninguna cosa a aquel cuyo era antes que se tornase cristiano.*²⁹⁵

Esta passagem deixa evidente a proibição de qualquer judeu, muçulmano ou herege de ter algum escravo cristão. Quem, sabendo de antemão desta proibição, tivesse seria morto. É importante notar aqui o domínio cristão do território, que permite depois criar estas leis e ter poder real para punir quem as violasse. No século XIII, o território dominado pelos muçulmanos na Península Ibérica era cada vez menor. É importante sublinhar o aliciamento a judeus ou muçulmanos para se converterem. Se se batizassem e recebessem a fé cristã podiam escapar à sua condição inferior de cativos e tornavam-se livres, deixando assim os seus mestres de ter poder sobre eles. Esta situação é idêntica à conversão de muitos cristãos, quando subjugados pelo poder muçulmano nos séculos que se seguiram à entrada muçulmana na Ibéria, que esperavam com isso escapar à sua condição social inferior.

²⁹⁴ Alfonso X, *Fuero Real*, 137.

²⁹⁵ Alfonso X, *Las Siete Partidas* (N.P.: Edición digital epublibre, 2017), 97.

Ao invés do *Fuero Real*, as *Siete Partidas* contam com um capítulo sobre a população muçulmana. A primeira lei refere que *...Y decimos que deben vivir los moros entre los cristianos en aquella misma manera que dijimos en el título antes de este que lo deben hacer los judíos: guardando su ley e no denostando la nuestra. Por esto en las villas de los cristianos no deben tener los moros mezquitas que tenían antiguamente deben ser del rey, y puédelas él dar a quien quisiere. Y comoquiera que los moros no tengan buena ley, sin embargo, mientras vivieren entre los cristianos, en seguridad de ellos no les deben tomar ni robar lo suyo por fuerza. Y cualquiera que esto hiciere, mandamos que peche doblado todo lo que les asó tomaren.*²⁹⁶ Os muçulmanos podiam, tal como os judeus, manter a sua lei mas não devem desrespeitar a lei dos cristãos; Não podiam ter mesquitas nas localidades cristãs como tinham antigamente. O rei passou a administrá-las e podia oferecê-las, se assim o como entendesse.

A segunda lei trabalha a temática da conversão sincera dos muçulmanos e sobre como estes deviam ser convertidos por boas palavras pelos cristãos e não pela força ou restrições. *Por buenas palabras y convenibles predicaciones se trabajar los cristianos en convertir a los moros para hacerles creer nuestra fe y para conducirlos a ella, y no por fuerza ni por apremios, pues voluntad fuese de nuestro Dios de conducirlos a ella o de hacérsela creer por fuerza, él los apremiaría, que tiene poder acabado de hacerlo, mas El no se paga del servicio que le hacen los hombres contra su voluntad, sino de aquel que lo hace de su grado y sin apremio ninguno, y pues que él no les quiere apremiar ni forzar, por esto prohibimos que ninguno los apremie ni les haga fuerza ninguna sobre esta razón. Y si por ventura algunos de ellos de su voluntad les naciere que quieran ser cristianos, prohibimos otrosí que ninguno sea osado de vedárselo, ni se lo contraerían en ninguna manera, y si alguno contra esto hiciere, debe recibir aquella pena que dijimos en el título antes de este, en la ley que habla de cómo deben ser escarmentados los judíos que matan o estorban a los de su ley que se tornan cristianos.*²⁹⁷ Acrescento ainda que seriam punidos os muçulmanos que matassem ou estorvassem outros de se converter ao cristianismo. Tal como no caso dos judeus que impediam, feriam, ou matavam outros quando estes estavam no processo de conversão, seriam queimados os que matavam quem se convertia. E os que feriam ou desonrassem alguém neste processo seriam punidos por juízes destacados para o caso.²⁹⁸

²⁹⁶ Alfonso X, *Las Siete Partidas*, 151.

²⁹⁷ Alfonso X, *Las Siete Partidas*, 151-52.

²⁹⁸ Alfonso X, *Las Siete Partidas*, 149.

Existia ainda o caso de, após a conversão, estas pessoas serem acusadas de mudarem de fé pelos outros muçulmanos, e os próprios cristãos não os aceitavam naturalmente. Esta circunstância levou a que fosse pedido aos cristãos e cristãs de todo o reino que aceitassem e honrassem como conseguissem todos os que se convertiam ao cristianismo.²⁹⁹ Os *Usatges de Barcelona*, como podemos observar, também legislam sobre esta situação, assim como existe o alerta de Jaime II de Aragão em 1297.

É pedido aos cristãos que, em nenhum caso, renunciem à fé cristã e se tornem muçulmanos. Existiam casos onde, por perdas familiares, pobreza ou perda de senso, homens cristãos renunciavam ao cristianismo e adotavam o Islão como fé. Esta decisão era vista, pelas *Siete Partidas*, como uma grande maldade e traição. Os testemunhos de apóstatas nunca seriam considerados, nem podiam ter trabalho honrado, nem ser herdeiros.³⁰⁰

*Si el moro yaciere con cristiana virgen, mandamos que lo apedreen por ello, y ella por la primera vez que lo hiciere, pierda la mitad de sus bienes, y herédelo el padre o la madre de ella, o el abuelo o la abuela si los hubiere, y sino los hubiere, téngalos el rey. Y por la segunda pierda todo cuanto hubiere y herédendolo los sobredichos herederos si los hubiere; y si no los hubiere, herédelos el rey, y ella muera por ello; eso mismo mandamos de la viuda que esto hiciere. Y si lo hiciere con cristiana casada, sea apedreado por ello y ella sea metida en poder de su marido, que la queme o la suelte o haga de ella lo que quisiere. Y si yaciere con mujer baldonada, que se dé a todos, por la primera vez azótenlos juntos por la villa y por la segunda vez, que mueran por ello.*³⁰¹

Esta última citação legisla especificamente as relações sexuais entre cristãos e muçulmanos. Se algum muçulmano fosse apanhado com uma cristã virgem, seria apedrejado e a cristã perdia metade dos seus bens para os seus familiares. Se não os houvesse, os bens pertenciam ao rei. Se voltasse a acontecer, a cristã perdia todos os bens e era morta. O mesmo sucederia com uma mulher viúva. Se a cristã fosse casada, o homem muçulmano seria apedrejado e a lei dava ao marido liberdade para decidir o que fazer com a mulher. Se o muçulmano se relacionasse com uma prostituta, seriam chicoteados uma primeira vez, e, se o repetissem seriam mortos.

²⁹⁹ Alfonso X, *Las Siete Partidas*, 152.

³⁰⁰ Alfonso X, *Las Siete Partidas*, 152.

³⁰¹ Alfonso X, *Las Siete Partidas*, 153.

Podemos retirar algumas ilações desta análise de fontes cristãs e muçulmanas. É importante sublinhar as alterações no ritmo de produção documental sobre as relações entre cristãos e muçulmanos. Nos primeiros séculos após a entrada e assentamento das tropas muçulmanas, a produção de documentos e legislação sobre o contacto com cristãos é maioritariamente muçulmana, exceção feita à carta enviada pelo Papa Adriano ao bispo Égila onde o remetente expõe a sua preocupação com os casamentos mistos e a oferta de mulheres cristãs aos muçulmanos. Eulógio de Córdoba escreve no século IX sobre os mártires, relatando as insurreições de alguns cristãos contra a religião dominante. Grande parte da produção legal cristã é feita a Oriente, onde o contacto com a religião muçulmana também existe, mas neste território as dinâmicas de poder diferem da Península Ibérica. O *Synodicon Orientale* que teve lugar durante o século VII, e o Concílio de Elvira no século IV traçam as primeiras abordagens ao contacto íntimo com populações pagãs. Mas é no Concílio de Nablus, em 1120, que partem as primeiras legislações sobre os relacionamentos com mulheres sarracenas.

O contacto, relações e casamentos com cristãos é pensado pelos juristas islâmicos e existem diferentes interpretações do *Corão* sobre o tema. Primeiramente analisou-se o que nos diz o *Corão*, e depois a interpretação de Mālik Ibn Anas na obra *Al-Muwaṭṭaʿ*. Ibn Rushd e Al-Qurṭubī escrevem também sobre as interpretações dos versos corânicos sobre os relacionamentos com mulheres cristãs. O primeiro opta por mostrar a opinião de diferentes escolas de interpretação e referir onde é que há uma maior concordância entre elas e os pontos onde discordam. Por seu lado, al-Qurṭubī trabalha de acordo com a interpretação corânica do maliquismo.

O trabalho de Ibn Sahl reúne uma coleção de vários casos em tribunal e *fatwās* dos séculos X e XI do al-Andalus, neste conseguimos desvendar como é que os juízes islâmicos decidiam casos onde cristãos estavam envolvidos, com especial atenção a casos de conversão e de desrespeito à religião muçulmana. Da obra do jurista māliki al-Wanṣarīšī é possível encontrar várias *fatwās* referentes aos séculos IX e X. Com especial destaque para o caso onde um cristão violou uma muçulmana e abraçou o Islão para escapar à morte, mas também outra situação onde os juristas se interrogavam sobre o que fazer quando um cristão estava muito próximo de uma rapariga muçulmana. Este esteve preso mais de um ano.

No livro de Abu Bakr al-Turtuṣī ficamos com uma melhor perceção do que implicava o Pacto de ‘Umar, mas também a opinião vincada deste sobre como deviam ser negados a cristãos cargos na administração muçulmana. O autor ainda reflete sobre

como os cristãos quebravam o pacto de segurança, proposto pelos muçulmanos, envolvendo-se com mulheres de fé islâmica.

Com a queda do califado omíada a administração do território e organização muçulmana começa a ceder. Apesar da presença almorávida e almóada, houve uma consequente conquista de território pelos cristãos a norte e que se foi estendendo para o sul. A legislação cristã torna-se mais produtiva na península, aproveitando também os cânones de Latrão em 1215 e os Decretos de Gregório IX. Há uma tentativa de controlar os relacionamentos e casamentos mistos entre cristãos e muçulmanos. Estes relacionamentos são entendidos como crime e são punidos como tal.

Em Tarragona, durante 1239, são emitidos decretos a legislar que os muçulmanos deviam utilizar roupa que os diferisse dos cristãos, impedindo assim um maior contacto entre homens e mulheres de fés desiguais.

As alterações de poder no território são visíveis na produção e no teor da legislação. Se inicialmente era a legislação muçulmana que procurava entender e regular estes relacionamentos, nos séculos XII e XIII a legislação cristã aumentou a sua produção também porque o território ganho e população controlada era cada vez maior. A legislação promulgada no reinado de Afonso X é um ponto muito importante na regulação destes contactos.

Primeiro no *Fuero Real*, onde há uma condenação clara à apostasia e à conversão ao Islão. Mas também uma punição pesada para mulheres cristãs que casem com escravos muçulmanos, podendo ambos vir a ser executados.

No código das *Siete Partidas* existem mais leis sobre a população muçulmana. Uma das diferenças que podemos logo identificar é que, em comparação com o *Fuero Real*, as *Siete Partidas* dispõem de um título relativo à população afeta ao Islão. É proibida aos muçulmanos a posse de escravos cristãos, sendo este crime punível com a morte. Fica demonstrado neste código a preocupação do rei em converter muçulmanos ao cristianismo de forma correta, não pela força nem com restrições, o que levaria a uma conversão forçada. E, por último, as *Siete Partidas* contêm uma lei específica sobre os relacionamentos sexuais entre cristãos e muçulmanos. Nesta lei as condenações, mediante a repetição ou não do envolvimento íntimo, iam desde o apedrejamento, apreensão de bens, chicoteamento e execução.

Enquanto, do lado muçulmano, existe uma maior abertura aos relacionamentos dos homens com mulheres do Livro, onde se incluem as cristãs, tendo em vista também um posterior acesso facilitado e legitimado à propriedade cristã pela via dos filhos, que

seriam obrigatoriamente muçulmanos. Do lado cristão, estes relacionamentos são criminalizados, pois a posição onde agora se encontram não ganha nada com uma união ao inimigo que dominou o território durante tanto tempo. As penas para estes relacionamentos eram muito pesadas, incluíam amputações de membros e condenações à morte.

Observa-se na legislação cristã, uma necessidade extrema de separação do que é considerado, muitas vezes, inimigo. Raros são os casos encontrados, com o passar dos séculos e crescente domínio cristão da península, de envolvimento de cristãos com mulheres muçulmanas.

A condição social dos cristãos que viram a sua igreja perder o lugar central e privilegiado que dispunha durante a administração visigótica e a sua fé, posta em causa e taxada aquando a conquista muçulmana no século VIII e seguintes, tornou-se menor, e a conversão seria uma saída benéfica para melhorar o seu *status*. Numa fase mais adiantada, onde os muçulmanos presentes no território ibérico, que só conheciam a sua fé e o domínio da mesma na Ibéria, apesar da presença cristã a norte, vêm-se num dilema onde uma possível conversão ao cristianismo podia melhorar a sua condição social, pois essa conversão libertá-los-ia da condição de servidão e melhoraria o status social dos muçulmanos conversos. Esta alternativa é dada diretamente pelos decretos, privilégios e leis promulgadas pelos reis cristãos. É notória a preocupação com estes conversos e a aceitação quer dos cristãos, quer de muçulmanos que tinham que lidar com a conversão, por vezes, de parentes próximos.

A conquista cristã da Península Ibérica e a convivência com a população muçulmana não é a mesma que existia a Oriente. As definições de reconquista, que ganhou bastante fulgor na historiografia nacionalista cristã espanhola, e de Cruzadas, não devem ser utilizadas para marcar este período de permanência muçulmana na Península Ibérica e no contacto da mesma com a população cristã.

Das fontes analisadas neste capítulo é possível entender que houve uma preocupação de ambos os lados para legislar o contacto entre cristãos e muçulmanos. Numa primeira fase a produção legal muçulmana era mais regular, enquanto a cristã era mais distante e espaçada. Emitiam-se interpretações do *Corão*, manuais que os juristas deviam seguir quando julgavam casos, e *fatwās*. A permissibilidade do *Corão* no que toca ao relacionamento com mulheres cristãs facilitou o relacionamento das tropas conquistadoras, ainda que o principal objetivo fosse o domínio e acesso à propriedade cristã e houve então uma procura dessa legitimidade, pela via marital. A interpretação

Māliki destes relacionamentos, que podem ser vistos como condenáveis pode não ter tido um papel muito relevante durante o período.

Com o gradual avanço dos cristãos a norte para o território do al-Andalus, a legislação cristã aumentou. Baseada nos decretos de Gregório IX, e nos cânones de Nablus e Latrão, procurou-se controlar os contactos com a população muçulmana e diferenciá-la dos cristãos. Sublinho, de novo, a importância tanto do *Fuero Real* como das *Siete Partidas*, duas obras fundamentais para entendermos a evolução do direito ibérico e da Europa medieval.

O terceiro capítulo desta dissertação é dedicado à análise dos dois volumes dos Livros de Linhagens do Conde D. Pedro, editados pelo professor José Mattoso. O objetivo principal desta análise é a exposição de relacionamentos das linhagens ibéricas, especialmente portuguesas, com muçulmanos. Esta obra contém alguns casos entre cristãos e muçulmanos e os frutos destes relacionamentos, isto é, os filhos que surgiram destes contactos. Para além disto, é-nos narrada a lenda de Miragaia. Esta lenda envolve relacionamentos e traições entre governadores cristãos e muçulmanos e respetivas mulheres.

3ºCapítulo: Casos relatados no Livro de Linhagens do Conde D. Pedro

O *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro* é uma coleção de textos genealógicos escritos em Portugal no século XIV. Foram compilados por D. Pedro, filho do rei D. Dinis e são provavelmente a fonte histórica medieval portuguesa mais prestigiada. Foi copiada inúmeras vezes, tendo sido até publicada uma edição impressa da obra por Lavanha em 1640. Desta edição surgiu uma tradução castelhana em 1646.³⁰²

Não existia nenhuma edição correta desta obra: a edição de Lavanha transcreve os passos narrativos e reordena e interpreta a matéria genealógica, enquanto a edição de Alexandre Herculano, no *Portugaliae Monumenta Historica*, é uma transcrição que não clarifica o texto medieval nem corrige os seus erros.³⁰³

José Mattoso considera os Livros de Linhagens uma obra bastante complexa, e que a sua edição não é uma edição crítica em si, mas um primeiro estímulo para que se realize esse trabalho completo. Mattoso pretendia tornar o texto mais acessível e utilizável como documento histórico.³⁰⁴ Compreende-se assim que a sua edição utilize notas explicativas.

Na verdade, o texto sobre o qual trabalhamos hoje, não pertence ao Conde D. Pedro de Barcelos, pois muitos dos passos dos Livro de Linhagem evidenciam um autor

³⁰² *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1*, editado por José Mattoso (Lisboa: Academia das Ciências Sociais de Lisboa, 1980), 7.

³⁰³ *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1*, 7.

³⁰⁴ *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1*, 8.

mais tardio.³⁰⁵ No entanto, o Conde é o primitivo autor do Livro de Linhagens e deve tê-lo redigido entre 1340 e 1344.³⁰⁶ A data para a reunião dos materiais e primeira redação do Livro de Linhagens é apontada por Mattoso entre 1325 a 1340, sendo que o texto que analisarei foi duplamente refundido. Primeiro em 1360-1365 e posteriormente em 1380-1383.³⁰⁷

A lenda de Miragaia encontra-se no *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro* e é um dos excertos dos nobiliários que nos transmite a sua forma poética primitiva, de acordo com José Mattoso. Este caso é uma adaptação de uma lenda bíblica sobre a sabedoria de Salomão.³⁰⁸ Os amores do personagem principal, rei Ramiro II, pela moura da corte de Albozer Alboçadam e o abandono da rainha D. Aldora acentuam o carácter mediterrânico desta adaptação. Na versão portuguesa desaparecem, na sua totalidade, os poderes mágicos que eram atribuídos ao “herói” nas versões nórdicas, dando lugar à astúcia.³⁰⁹ Esta versão mais longa oferecida pelo *Nobiliário do Conde D. Pedro* é um enredo dramático e bastante pormenorizado que opõe muçulmanos e cristãos e tem presentes as ideias de coragem, que aqui tomam uma conotação mais negativa, a vingança e a guerra religiosa. Todos estes fatores contribuíram para um grande interesse nesta lenda de Gaia.³¹⁰ Não existe, no Livro de Linhagens, nenhum trecho tão longo como o da Lenda de Miragaia, tirando a batalha do Salado, que não pertence ao Conde.³¹¹

Segundo José Carlos Miranda, não devemos olhar para estas narrativas apenas do ponto de vista da literatura de ficção, mas sim relacioná-las com as obras onde estão inseridas, que são crónicas, livros de linhagens e outras obras com dimensão historiográfica. É este estatuto historiográfico, sublinhado por Miranda, que impõe que o protagonismo das ações seja atribuído a alguém que tenha verdadeiramente existido, como é o caso de Ramiro II, dando alguma credibilidade à narrativa. É também devido a este estatuto que a ação narrada decorre em espaços geográficos reais. Acrescenta o autor que o desaparecimento dos poderes sobrenaturais - a que Mattoso também alude -

³⁰⁵ *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1*, 41.

³⁰⁶ *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1*, 48.

³⁰⁷ José Mattoso, *A Nobreza Medieval Portuguesa: A Família e o Poder* (Lisboa: Editorial Estampa, 1987), 49.

³⁰⁸ José Mattoso, *Narrativas dos Livros de Linhagens* (Lisboa: Temas e Debates, 2020), 45.

³⁰⁹ José Mattoso, *A Nobreza Medieval Portuguesa. A Família e o Poder* (Lisboa: Editorial Estampa, 1987), 83.

³¹⁰ José Carlos Miranda, “A lenda de Gaia dos livros de linhagens: uma questão de literatura?”, *Revista da Faculdade de Letras do Porto Línguas e Literatura* 5, (1988):485, <http://hdl.handle.net/10216/8567>

³¹¹ Mattoso, *A Nobreza Medieval Portuguesa*, 85.

e a sua substituição pela astúcia, é uma alusão a capacidades divinatórias que servem perfeitamente o contexto mental da Idade Média.³¹²

Esta versão publicada pelo conde D. Pedro é, como já disse, mais extensa em comparação com o *Livro Velho de Linhagens*, mas, segundo José Mattoso, não modifica os traços da narrativa, mas sim acentua a sua natureza romanesca.³¹³ É importante referir que se conservam, além da obra analisada neste capítulo, mais dois livros de linhagens. O *Livro Velho de Linhagens*, de 1270-1280, que para além de excertos genealógicos inclui a lenda de Gaia³¹⁴ que é também tratada no *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*; e O *Livro do Deão*, de 1343 que apresenta um registo genealógico mais esquemático. Apesar do *Livro Velho* transmitir esta narrativa da lenda de Gaia, esta obra, de acordo com José Carlos Ribeiro Miranda, apresenta pouco fôlego narrativo e foca-se principalmente em matéria regional. O propósito do *Livro Velho* seria identificar as cinco linhagens que contribuíram militarmente para aumentar o território do Reino de Portugal, e que teriam direito a uma clientela vassálica e exército capaz que possibilitasse a soberania sobre este mesmo território.³¹⁵

Para Natália Oliveira, a interpretação das narrativas dos livros de linhagens portugueses permite caracterizar a nobreza medieval portuguesa, mas também os muçulmanos que com estes rivalizam. Conseguimos identificar traços das relações de fidelidade, do direito consuetudinário, e da vassalagem.³¹⁶ Durante a análise desta lenda, é possível encontrar em Alboazer Alboçadam várias virtudes características da cavalaria medieval. Ainda que a linha que separa a realidade e o imaginário seja muito ténue, esta lenda enfatiza o período de domínio islâmico na nossa península e a convivência cultural, social e política entre povos e que originou várias linhagens nobiliárquicas.³¹⁷ A imagem que nos é transmitida de Alboazer Alboçadam evoca a do rei Albofacem, um adversário dos cristãos na batalha do Salado, e ambos partilham o mesmo fim trágico.³¹⁸ Na versão que analiso de seguida denota-se o carácter honroso desta personagem.

³¹² Miranda, “A lenda de Gaia”, 494-95.

³¹³ Mattoso, *Narrativas*, 46.

³¹⁴ Antonio Caetano de Sousa, *Provas da Historia Genealogica Portugueza* Tomo I. (Lisboa: Officina Sylviana da Academia Real, 1739), 212-14.

³¹⁵ José Carlos Ribeiro Miranda, “Do Liber regum ao Livro Velho de Linhagens”, *In Estudos sobre Edad Media, el Renacimiento y la Temprana Modernidad*, ed. Francisco Bautista Pérez e Jimena Gamba Corradine (San Millán de la Cogolla: SEMYR-CILENGUA, 2010), 302.

³¹⁶ Natália Oliveira, “Entre o cristão Ramiro II e o mouro Alboazer Alboçadam: Uma interpretação da Lenda de Gaia à luz das virtudes da cavalaria medieval”, *Revista de História Comparada* 11, n.2 (2017):11, <https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/12963>

³¹⁷ Oliveira, “Entre o cristão Ramiro II e o mouro Alboazer”, 13.

³¹⁸ Miranda, “A lenda de Gaia”, 510.

José Mattoso diz-nos que o Conde D. Pedro revela, pois, um interesse por trechos como a lenda de Miragaia e que o autor dos Livros de Linhagens tem uma predileção por narrativas sentimentais. Ainda que tenham passado relativamente desapercibidas aos historiadores da literatura peninsular, ganharam um novo interesse.³¹⁹

A utilização de técnicas de escrita de romances de cavalaria, associadas às referências a personagens históricas e locais existentes conferem à lenda de Miragaia o prestígio e credibilidade exigida, como nos demonstra J. Miranda.³²⁰

O primeiro excerto sobre a lenda de Miragaia dá-nos conta do interesse de Ramiro II, rei de Leão, em Artiga, a moura irmã de Alboazer Alboçadam. *Rei Ramiro, o segundo, ouviu falar da fermosura e bondades de ùa moura, e em como era d'alto sangue e irmã d'Alboazar Alboçadam, filhos de dom Çadam Çada, bisneto de rei Aboali, o que conquereu a terra no tempo de rei Rodrigo. Este Alboazare Alboçadam era senhor de toda a terra des Gaia ataa Santarem, e houve muitas batalhas com cristãos, e estremadamente com este rei Ramiro. E rei Ramiro fez com ele grandes amizades, por cobrar aquela moura // que ele muito amava. E fez enfinta que o amava muito, e mandou-lhe dizer que o queria veer por se haver de conhecer com ele, por as amizades seerem mais firmes. E Alboazer Alboçadam mandou-lhe dizer que lhe prazia dela e que fosse a Gaia e que i se veria com el.*³²¹

Aqui conseguimos compreender o interesse do rei cristão na princesa moura, mas também nos é dito que estes reis tiveram vários confrontos no campo de batalha, simbolizando o domínio islâmico na Península Ibérica e o processo de Reconquista cristã.

Ramiro aproveita o convite de Alboazer para se deslocar a Gaia, acompanhado de fidalgos, e pede a irmã do governador em casamento, referindo que esta seria batizada. A resposta do governante mouro não podia ser mais clara. *E Alboazer Alboçadam lhe respondeo: “Tu tees molher, e filhos dela, e es cristão. Como podes tu casar duas vezes?”. E el lhe disse que verdade era, mais que ele era tanto seu parente, da rainha dona Aldora, sa molher, que a Santa Egreja os parteria. E Alboazer*

³¹⁹ Mattoso, *A Nobreza Medieval Portuguesa*, 85.

³²⁰ Miranda, “A lenda de Gaia”, 515.

³²¹ *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1*, ed. José Mattoso (Lisboa: Academia das Ciências Sociais de Lisboa, 1980), 204.

*Alboçadam · jurou-lhe por sa lei de Mafomede que lha nom daria por todo o reino que ele havia, ca a tiinha esposada com el rei de Marrocos.*³²²

Alboazer aponta para as diferenças religiosas entre a sua irmã e o rei Ramiro, mas Ramiro defende que o casamento poderia ser anulado pela igreja. Outra informação pertinente para analisar este caso é que Artiga já estaria prometida ao rei de Marrocos.

*E el levou a moura a Minhor, depois a Leom, e bautizou-a e pos-lhe nome Artiga, que queria tanto dizer naquel tempo, como castigada e ensinada e comprida de todolos bêes. Alboazer Alboçadam teve-se por mal viltado desta e pensou em como poderia vingar tal desonra. E ouvio falar em como a rainha dona Aldora, molher de rei Ramiro estava em Minhor, postou sas naos e outras velas o melhor que pode, e mais encuberto, e foi aaquele logar de Minhor e entrou a vila, e filhou a rainha dona Aldora.*³²³

Depois de ver goradas as suas intenções pelo seu homólogo muçulmano, Ramiro raptou Artiga, com a ajuda do seu astrólogo Aaman, e batizou-a. A opção escolhida por Alboazer Alboçadam para vingar este ato é, ironicamente, raptar a mulher e rainha de Ramiro II, Aldora. Sublinho o facto de Alboazer respeitar o casamento de Ramiro com Aldora quando lhe nega a mão de Artiga e aponta as diferenças religiosas que os separam.

A astúcia do rei Ramiro é fundamental para que este consiga o que pretende na lenda. Após se inteirar do rapto da rainha Aldora, Ramiro congeminou um plano para recuperá-la e esse plano levá-lo-á aos aposentos na casa de Alboazer destinados à rainha.

E foi-se com ela e entraram pela porta da camara. E conhece-o a rainha, e disse-lhe: “Rei Ramiro, que te adusse aqui?”. E ele lhe ·respondeo: “O vosso amor”. E ela lhe disse: “Veeste morto”. Ele lhe disse: “Pequena maravilha, pois o faço por vosso amor”. E ela respondeo: “Nom me has tu amor, pois daqui levaste Artiga, que mais preças que mim. Mais vai-te ora pera essa trascalara, e escusar-me-ei destas donas e donzelas, e ir-m'ei logo pera ti”. E, ele jazendo na camara, chegou Alboazer Alboçadam e foi-se pera a sa camara, e a rainha lhe disse: “Se tu aqui tevesse rei Ramiro, que lhe farias?” O mouro respondeo: “O que ele faria a mim: mata-lo com grandes // tormentos”. E rei Ramiro ouvia tudo. E a rainha disse: “Pois, senhor, aprestes o têes, ca aqui está em esta trascalara fechado, e ora te podes dele vingar aa

³²² Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1, 205.

³²³ Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1, 205.

*ta vontade”. E el rei Ramiro entedeo que era enganado per sa molher, e que ja dali nom podia escapar senom per arte algüa.*³²⁴

Este excerto mais longo tem algumas ideias que convém assinalar. Primeiro, o facto de Ramiro ter conseguido entrar em contacto com a rainha, no território de Alboazer, sem ser reconhecido. Outra ideia importante é a traição da rainha a Ramiro. O autor da narrativa reforça esse ponto, mas interessa dizer que Ramiro já tinha traído a sua mulher quando a trocou por Artiga. A parte final da citação aponta para a astúcia do rei cristão novamente, que só com o recurso a esta sua característica poderia escapar.

*Alboazer Alboçadam olhou o dizer da rainha e disse em seu coração :”De maa ventura é o homem que se fia per nem üa molher. Esta é sa molher lidima, e tem ifantes e ifantas dele, e quer sa morte desonrada! Eu nom hei por que dela fii. Eu alonga-la-ei de mim”. E pensou em no que lhe dizia a rainha, em como rei Ramiro era arteiroso e vingador, e receou-se dele se o nom matasse. E mandou chamar todos que eram naquele logar, e disse a rei Ramiro:”Tu veeste aqui e fezeste gram loucura, ca nos teus paaços poderas filhar esta peendenza. E porque sei, se me tu tevesse em teu poder, que nom escaparia aa morte, eu quero-te comprir o que me pedes por salvamento de tua alma”. Mandou-o tirar da camara e levou-o ao curral, e poe-lo sobre üu gram padrom que i estava, e mandou que tangesse seu corno a tanto ataa que lhe sahisse o folego”.*³²⁵

A rainha alerta Alboazer para o facto de Ramiro ser bastante astuto, mas o muçulmano desconfia desta e aceita o desejo final do seu rival cristão. Mal sabia Alboazer, para mal dos seus pecados, que quem acabaria por morrer nesse dia era ele. O seu carácter honroso permite que Ramiro toque o seu corno quando estivesse no curral. Esse era o sinal que esperava Ordonho, filho do monarca cristão e os seus vassalos, para invadir o local. Podemos denotar que o rei Ramiro não foi um exemplo dos ideais da cavalaria medieval, tendo sido cruel, adúltero e impudico. Por outro lado, o governador muçulmano apresenta virtudes valorizadas pelo código de ética da cavalaria medieval pois defende a honra da sua irmã Artiga, não a cedendo ao rei cristão sabendo das possíveis vantagens que uma união com o reino cristão podia gerar.³²⁶

Ali, tirou a espada da bainha e deu com ela a Alboazer Alboçadam per cima da cabeça, que o fendeo ataa os peitos. Ali, morreram quatro filhos e tres filhas d' Alboazer Alboçadam, e todos os mouros e mouras que estavam no curral, e nom ficou

³²⁴ Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1, 207-208.

³²⁵ Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1, 209.

³²⁶ Oliveira, “Entre o cristão Ramiro II e o mouro Alboazer”,18.

*em essa vila de Gaia pedra com pedra, que todo nom fosse em terra.*³²⁷ Este foi o destino de Alboazer e da sua linhagem após caírem na artimanha montada pelo rei Ramiro II. Importa referir que a rainha Aldora seguirá com o seu marido nas galés e confronta Ramiro ... "Porque mataste aquele mouro, que era melhor que ti".³²⁸ O que leva o rei a ordenar a sua morte E el rei mandou-a entom amarrar a ùa moo // e lança-la no mar. E des aquele tempo lhe chamou Foz d'Ancora.³²⁹ Na visão dos ideais de cavalaria, Ramiro não seria um cavaleiro digno pois, mesmo sendo cristão e ocidental, traiu e matou a sua mulher, e enganou e assassinou Alboazer. Pelo contrário, Alboazer, apesar de ser muçulmano e oriental enquadrava-se como aquele que tinha as virtudes dignas de um cavaleiro: Aponta a falta de ética do rei cristão, que está vinculado ao casamento monogâmico, em desejar outra mulher; Exige que Ramiro honre a sua religião; Não cede às vantagens políticas e económicas que poderiam resultar da união entre Ramiro e Artiga; Valoriza a rainha Aldora; Cede ao último desejo do rei cristão.³³⁰

*Este rei houve fiu filho em dona Artiga, que chamaram ifante dom Aboazer Ramirez. Este chamaram por sobrenome Cide Aboazar, porque naquele tempo fez muitas lides com Mouros, e tirou-os de Sam Romão e de Crasto d'Aveoso e de Crasto de Gondomar e de Todea e de todo Antre Doiro e Minho e d'Aalem dos Montes, contra Bragança, e passou-os aalem Doiro a Lamego, a Sam Martinho de Mouros, e foi-os tirar de contra Coimbra. E fez outra filha que chamaram dona Artiga Ramirez.*³³¹ A lenda aponta ainda para a descendência fruto da união entre o rei cristão Ramiro II e a princesa moura Artiga. De acordo com o autor desta versão, é daqui que nasce a linhagem dos Maias *Estes todos se chamarom da Maia porque se gaanou por os seus avoos, e haviam-na por sua. E a Maia chamava-se naquele tempo des Doiro ataa Lima.*³³² O Livro Velho de Linhagens, que, como disse anteriormente, realça as famílias mais importantes do Reino de Portugal, apresenta a linhagem dos Da Maia como *Este he o Linhagem dos mui nobres e muy honrados e Ricos homens, e filhos dalgo da Maya em como eles vem diretamente do muito alto, e mui noble Rey D. Ramiro.*³³³ Esta identificação da família dos Maias como uma das mais importantes do Reino tem uma elevada importância.

³²⁷ Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1, 210.

³²⁸ Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1, 210.

³²⁹ Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1, 210.

³³⁰ Oliveira, "Entre o cristão Ramiro II e o mouro Alboazer", 19.

³³¹ Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1, 211.

³³² Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1, 212-213.

³³³ Sousa, *Provas da Historia Genealogica Portugueza*, 212.

Partindo da análise desta lenda de Miragaia torna-se fulcral, na tentativa de cumprir o proposto inicialmente, explorar os relacionamentos existentes nos Livros de Linhagens entre cristãos e muçulmanos.

As linhagens da nobreza portuguesa e espanhola presentes nos Livros de Linhagens que se cruzam com muçulmanos são uma parte importante da história. Estas demonstram como as culturas ibéricas foram influenciadas pela cultura muçulmana, e como coexistiram e se misturaram ao longo dos séculos.

Um dos exemplos mais famosos de uma linhagem nobre portuguesa que se cruzou com muçulmanos é a linhagem dos da Borgonha. O rei Afonso III, de acordo com os Livros de Linhagens, tem filhos bastardos de uma muçulmana, como veremos adiante.

O primeiro exemplo com que me deparei foi o caso de Dom Gonçalo Gostiiz. *Dom Gonçalo Gostiiz foi filho de dom Gosteuz Gonçalvez e de dona Hurtiga Ramirez, filha d' el rei Ramiro... e casou com dona Sancha, irmã de dom Roy Vaasquez de Burueva, e fez em ela sete filhos.*³³⁴ O autor começa por traçar a descendência de Gonçalo Gostiiz e da sua mulher e apontar para a ligação familiar de Gonçalo a Rui Vaasquez.

*E depois, estes ifantes feze-os matar Rui Vaasquez, seu tio, no campo d'Almenar aos Mouros a traiçom. E fezera ante prender a Gonçalo Gostiiz per cartas falsas que enviou a Almançor, que o matasse. E Almançor nom o quis matar, e prende-o. E em tendo-o preso, fez em tanto Rui Vaasquez matar os sete ifantes e seu amo Nuno Salido... E levaram as cabeças a Almançor, a Cordova, u el estava, e el mandou-as deitar deante de Gonçalo Gustiiz em uia manta, por veer se as conheceria. E ele, quando as vio em aquela manta e as conheceo, ficou tal como sandeo, e houvera a morrer. E Almançor, com doo que houve dele, enviou-lhe ua sa prima mui fermosa e muito entendida, que era moura, que o confortasse no carcer u jazia. E em confortando-o ela, jouve ele com ela, e empenhou-a de uu filho que houve nome Mudarra Gonçalvez.*³³⁵

Este trecho narra-nos a morte dos filhos de Gonçalo Gostiiz, a mando do seu tio, e como Almançor lhe poupou a vida e, ficando tocado pela sua dor, enviou-lhe uma prima muçulmana para o confortar. Gonçalo Gostiiz e esta mulher vão ter um filho, de seu nome Mudarra Gonçalvez. Sublinho a traição de Rui Vaasquez aos seus sobrinhos e

³³⁴ Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1, 147.

³³⁵ Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1, 147-48.

a empatia de Almançor com o sofrimento do seu prisioneiro cristão, chegando ao ponto de permitir que uma mulher muçulmana tentasse atenuar a dor de Gonçalo Gostiiz.

*E depois soltou Almançor Gonçalo Gostiiz, e enviou-o pera sa terra, com piedade que del houve. E depois naceo Mudarra Gonçalves; e des que foi grande e soube cujo filho era, veo-se pera Castela com todos los cativos que el rei Almançor tiinha e com mui grand'algo que lhe deu, e matou Rui Vaasquez e vingou seus irmãos...e queimou a aleivosa de dona Lambra, molher de Rui Vaasquez, per que lhe este mal veera. Este dom Mudarra Gonçalves foi mui boo cavaleiro d'armas, e foi homem muito honrado e foi mui boo cristão. O conde dom Garcia Fernandez foi seu padrinho, pero que lhe nom mudaram o nome, e feze-o maior de todas las mesnadas, porque o servia bem e fazia muito mal aos Mouros, e porque era de muito alto sangue d'ambas as partes donde viinha.*³³⁶

O filho de Gonçalo Gostiiz acabará por vingar o assassinato dos seus irmãos, matando Rui Vaasquez e queimando a sua mulher, o que demonstra uma vingança cruel. O texto menciona que Mudarra foi um grande cavaleiro na guerra contra os muçulmanos fazendo crer que não teria nenhum problema em combater contra muçulmanos que partilhavam a religião da sua mãe e de Almançor.

*Este Mudarra Gonçalves foi casado com ua dona que foi molher mui filha d'algo e de mui alto sangue, e viinha do linhagem dos Godos, e fez em ela iuu filho que houve nome dom Nuno Gonçalves d' Ávalos. E teve Deus por bem que foi boo cristão, como seu padre era, e porque havia mui gram sabor de fazer mal aos Mouros, como quer que deles veesse.*³³⁷

Mudarra Gonçalves vai casar com uma mulher cristã e o seu filho será também cristão e combaterá os muçulmanos. Há um corte definitivo com a religião da sua mãe, ainda que viesse de altas linhagens. Existe a preocupação de casar Mudarra com uma cristã que também descendesse de linhagens nobres.

DE DOM MEEM VEEGAS, FILHO DE DOM EGAS GOMEZ DE SOUSA E DE DONA GODINHA MEENDEZ. Este dom Meem Veegas de Sousa foi casado [com] dona Elvira Fernandez, filha de dom Fernam Afonso de Toledo, que vos diremos que foi mouro, e feze-o el rei dom Afonso cristão porque era home honrado e de gram campanha, e foi seu padrinho, e caso-o com dona Orraca Gonçalves, filha de dom

³³⁶ Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1, 148.

³³⁷ Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1, 148.

*Gonçalo Veegas de Marnel. E este dom Meem Veegas, suso dito, fez em esta dona Elvira Fernandez, sa molher, dous filhos e quatro filhas: o primeiro filho houve nome dom Gonçalo Meendez, dom Gonçalo de Sousa, e o segundo houve nome dom Soeiro Meendez, o Gordo. E as filhas foram estas: dona Ouroana Meendez e dona Chamoia Meendez e dona Moor Meendez e dona Orraca Meendez.*³³⁸

O excerto acima faz alusão à história de D. Mem Veegas de Sousa, um dos primeiros membros da família Sousa, que é uma das famílias mais nobres de Portugal. Mem Veegas de Sousa foi casado com Elvira Fernandez, filha de D. Fernand' Afonso. Este homem foi um muçulmano convertido pelo rei D. Afonso. A passagem é interessante pois fornece-nos informações sobre a história da família Sousa e de como Mem Veegas de Sousa se uniu à filha de um muçulmano converso. Fernand' Afonso teve o privilégio do rei Alfonso VI ser o seu padrinho e arranjar o seu casamento com Urraca Gonçalvez. No segundo volume este tema é discutido novamente e são-nos oferecidos novos dados.

*DE DOM MEEM GARCIA DE SOUSA E DOS QUE DEL DECENDEROM...E Maria Meendez roussou-a seu irmão Gonçalo Meendez. E depois casou ela com Lourenço Soarez de Valadares e houve dela ùa filha que houve nome dona Ines Lourenço. E esta dona Ines Lourenço foi casada com Martim Afonso, que chamarem por sobrenome Chichorro, e este Martim Afonso Chichorro foi filho d'el rei dom Afonso de Portugal, de gaança, e d'ua moura; e houve em esta sa molher dona Ines Lourenço um filho que houve nome Martim Afonso Chichorro e ùa filha que houve nome dona Maria Afonso, e foi casada com dom Gonçalo Anes de Briteiros, e houverem semel, como se mostra no titulo XXIII, de dona Elvira Anes, e outras que foram freiras e morrerem sem semel. E este Martim Afonso, filho de Martim Afonso, nom houve semel liidima, mais houve ùu filho em ùa dona que era abadessa d'Arouca, que havia nome dona Aldonça Anes de Briteiros, e o filho houve nome Vaasco Martiis.*³³⁹

Continuando nos Sousas, é-nos dito que Meem Garcia de Sousa casou com Tereja Anes e estes tiveram 5 filhos. Gonçalo Meendez roussou a irmã Maria Meendez, isto é, violou-a. A irmã vai casar depois com Lourenço Soarez de Valadares e a filha de ambos, Ines Lourenço, foi casada com Martim Afonso, ao que chamaram de Chichorro.

³³⁸ Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1, 271-72.

³³⁹ Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1, 275-76.

A informação que se segue é das mais fascinantes nos Livros de Linhagens quando se estuda os relacionamentos entre cristãos e muçulmanos

Um dos bastardos de Afonso III era filho de uma mulher muçulmana e, do seu casamento com Inês Lourenço, teve um filho chamado Martim Afonso Chichorro, uma filha chamada Maria Afonso e ainda outras raparigas que se tornaram freiras e não deixaram descendentes.

Neste primeiro volume dos Livros de Linhagens existem outras menções a mouros, ou nesses casos, a homens com apelido ou alcunha de “Mouro”. Por exemplo, quando é referida a união de Gonçalo Gomez Peixoto com Ousenda Anes de Guimarães, há necessidade de afirmar que o irmão da mulher era Domingos Anes Mouro.³⁴⁰ No segundo volume são-nos transmitidas mais informações sobre este homem.

Alda Vaasquez, que foi casada com Gonçale Estevēz, era filha de Vaasco Afonso, também conhecido como Vaasco Mouro, que foi alcaide de Coimbra.³⁴¹ Também Godinho Veegas, que casou com Loba Gomez, é mencionado como Godinho Mouro.³⁴²

E este dom Soeiro Paaez, d'alcunha Mouro, por sobrenome, era mui boo mancebo e muito aposto e bem fidalgo assaz e entendia em dona Orraca Meendez, molher de dom Diego Gonçalvez, que era irmãa de dom Fernam Meendez, o Braganção, de padre e de madre, que outrossi era mui manceba e mui fermosa...E esta dona Orraca Meendez havia de dom Diego Gonçalvez peça de filhos...E quando soube que seu marido fora morto na batalha que el rei dom Afonso, o primeiro rei de Portugal, houve com os Mouros no campo d'Ourique, nom leixou porem de casar com dom Soeiro Mouro. Este dom Soeiro [Paaez] Mouro foi casado com esta dona Orraca Meendez de Bragança...e fez em ela Joham Soarez, o Trobador, e Paai Soarez Romeu, o prestomeiro, e Cristina Soarez, que casou com Fernam Ramirez, filho de Ramiro Quartela.³⁴³

Esta última passagem do primeiro volume segue os dois exemplos anteriores. Neste caso é Soeiro Paaez, cuja alcunha é Mouro. Soeiro Pais, “O Mouro”, casou-se com Urraca Mendes após esta ficar viúva pois perdeu o marido na batalha de Ourique.

³⁴⁰ Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1, 327.

³⁴¹ Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1, 416.

³⁴² Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1, 436.

³⁴³ Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1, 487-88.

A situação onde se encontra Urraca era reprovável, pois é acusada de adultério e de não respeitar a memória do marido.³⁴⁴

No segundo volume dos Livros de Linhagens Fernand' Afonso, o muçulmano convertido por Afonso VI, é novamente mencionado. *Em tempo d'el rei dom Afonso, o que filhou Toledo, havia ãu mouro em Cordova que era ricomem e mui fidalgo e de grande companha, e era mui boo cavaleiro d'armas, e veo-se pera el rei dom Afonso, suso dito. E el rei dom Afonso o rogou tanto que o houve a tornar cristão, e bautizou-o e foi seu padrinho e pose-lhe nome Fernand'Afonso e herdou-o mui bem e casou-o com dona Orra//ca Gonçalvez, filha de Gonçalo Veegas de Marnel. Castela e Leom e Portugal, todo era d'el rei dom Afonso, o que filhou Toledo. Em aquel tempo, este dom Fernand' Afonso fez em esta dona Orraca Gonçalvez ãu filho e ãa filha: a filha houve nome dona Elvira Fernandez, e o filho houve nome dom Anrique Fernandez, por sobrenome dom Anrique Magro.*³⁴⁵

O destaque como bom cavaleiro d'armas e as qualidades pessoais de Fernand' Afonso fizeram com que este, quando se apresentou ao rei Afonso VI, conquistasse a proteção e simpatia do governador ibérico. O rei fê-lo cristão e deu-lhe um nome cristão. Arranjou ainda o seu casamento com Urraca Gonçalvez. O que faz sentido, pois Fernão Afonso de Córdoba era agora um homem cristão, rico-homem e ficava então a faltar-lhe um casamento para estender a sua linhagem. Casamento que será com a filha de Gonçalo Veegas de Marnel, Urraca Gonçalvez.

Existem também novos dados sobre Domingos Eanes Mouro. *E dona Estevainha Anes de Freitas, que foi casada com Domingos Eanes Mouro, de Guimarães, que era mui boo cidadão e muito honrado, e abria as portas a escudeiros e a cavaleiros.*³⁴⁶ É referido o bom carácter deste cidadão e nota-se que seria um membro respeitado da comunidade de Guimarães. O nome “Mouro” seria a sua alcunha.³⁴⁷

³⁴⁴ Manuela Santos Silva, “Violência ou Exibição de Virilidade? Comportamentos Masculinos nos Livros de Linhagens Portugueses da Idade Média”, eClassica 2: Violência no mundo antigo e medieval, (2016): 132.

³⁴⁵ *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/2*, editado por José Mattoso (Lisboa: Academia das Ciências Sociais de Lisboa, 1980), 9-10.

³⁴⁶ *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/2*, 22.

³⁴⁷ *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/2*, 356.

Neste volume menciona-se de novo Godinho Veegas, a quem foi dado o sobrenome de D. Godinho Mouro, filho de Egas Paaez que criou e coutou Randufe³⁴⁸ e ainda Vasco Afonso que também tinha a alcunha de “Mouro”, foi alcaide de Coimbra e casado com Sancha Sareca.³⁴⁹

Os únicos nobres de origem muçulmana citados no Livro de Linhagens são os advindos da linhagem de Fernão Afonso de Córdoba e os filhos da barregã muçulmana de D. Afonso III.³⁵⁰

Os dois volumes do Livro de Linhagens revelaram-se úteis para traçar a descendência do rei D. Afonso III e da mulher muçulmana, apesar de não revelarem o nome desta.

*AFONSO III, rei de Portugal, b.^a uma moura, Aldonça Anes da Maia e outras: 7C5-7-9.- Pai de Leonor Afonso: 22F12. -Pai de Martim Afonso Chicharro: 22G14. - Faz rico-homem Rui Gomes de Briteiros: 23Al. - Pai de Urraca Afonso: 17D6 23A3; 26B5; 36AU9.- E Aldonça Anes da Maia: 16B6; 24F6; 25H4; 38B8. -E Fernão Fernandes Cogominho: 30AT3. - E Lopo Fernandes Pacheco: 33A7. -E Vasco Martins Pimentel: 35Al.- E João de Aboim: 36X9.*³⁵¹ Tanto a Leonor Afonso, que será condessa³⁵², como Martim Afonso Chichorro³⁵³, são identificados como bastardos do rei e fruto do relacionamento com a barregã muçulmana.

Antes de tornar-se rei, o Infante Afonso saiu de Portugal devido ao clima tenso com o seu irmão e rei à época Sancho II, que sucedeu a Afonso II.³⁵⁴ Afonso irá viver para França, depois de passagens pela Dinamarca e pela Flandres. A sua tia D. Branca é um apoio fundamental para que este consiga chegar à corte francesa e esta favorece-o junto ao seu filho e regente francês D. Luís IX. Exemplo desta preferência é o casamento que Afonso III consegue com D. Matilde, Condessa viúva de Bolonha. O futuro D. Afonso III Rei de Portugal e dos Algarves torna-se Conde de Bolonha.³⁵⁵

Ainda durante o seu primeiro casamento, sem descendência, Afonso III casa-se com a filha natural do príncipe Afonso de Castela, D. Beatriz. Esta união é fundamental

³⁴⁸ Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/2, 136.

³⁴⁹ Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/2, 330.

³⁵⁰ Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/2, 391.

³⁵¹ Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/2, 200.

³⁵² Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/2, 260.

³⁵³ Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/2, 277.

³⁵⁴ Nuno Wemans, “O Paradigma Monárquico de D. Afonso III através da sua Chancelaria: Um Reinado de Transição, um Rei de Mudança” (Dissertação de Mestrado, FCSH, 2014), 33.

<https://hdl.handle.net/10362/13503>

³⁵⁵ Wemans, “O Paradigma Monárquico de D. Afonso III,” 33.

para o agora rei português, tanto pelos filhos que daqui advêm, como pela aliança estabelecida, pelo vínculo do casamento, com o reino de Castela e Leão. Recordo que D. Dinis é filho de Afonso III e neto de Afonso X, o Sábio.³⁵⁶

Do casamento com D. Beatriz nascem, Dinis, Afonso, Branca, Sancha, Maria e Fernando. Os dois últimos faleceram durante a infância.³⁵⁷ Na *Historia Genealogica da Casa Real Portuguesa*, D. Antonio Caetano de Sousa diz-nos que o rei D. Afonso III teve muitos filhos fora do matrimónio.³⁵⁸ Sobre o rei é-nos dito que este repudiou a Condessa Matilde, com quem tinha casado em 1235, e casa com D. Brites, ou Beatriz, de Castela no ano de 1253. Nesta obra é possível observar as menções a Martim Afonso, Leonor Afonso e Urraca Afonso, filhos ilegítimos do rei.³⁵⁹

No segundo volume de *Linhagens Medievais Portuguesas*, de José Augusto de Sotto Mayor Pizarro José Pizarro, pode ler-se a descendência ilegítima que o rei Afonso III teve com uma muçulmana. A linhagem dos Chichorros descende diretamente do rei e nesta obra podemos atestar a continuação desta genealogia.³⁶⁰

Partindo da informação que nos é dada pelos Livros de Linhagens sobre a descendência de Afonso III com a mulher muçulmana, procurei saber se os cronistas da coroa portuguesa aprofundavam este tópico.

Na *Chronica do muito alto e muito esclarecido principe D. Afonso III, quinto rey de Portugal*, composta por Ruy de Pina, não se encontram referências à mulher muçulmana com quem Afonso III teve vários filhos. Ruy de Pina aborda o facto de Afonso ter repudiado Matilde para casar com Beatriz de Castela e anota os filhos que advieram deste casamento. O único bastardo que o cronista menciona é Fernando. *E ouve mais hum filho bastardo, que ouve nome Dom Fernando, que foy Cavalleyro da Ordem do Templo, e jáas sepultado em S. Bras de Lisboa.*³⁶¹

Foi no texto de D. Duarte Nunes de Leão que encontrei a primeira indicação do relacionamento do rei com uma mulher muçulmana. *Houue mais de hua molher Mourisca outro filho, que se chamou Martim Afonso Chichorro, de que descendem os fidalgos daquelle appellido. O qual alguns erradamete dizião, ser filho del Rei Dõ*

³⁵⁶ Wemans, “O Paradigma Monárquico de D. Afonso III,” 40.

³⁵⁷ Wemans, “O Paradigma Monárquico de D. Afonso III,” 89.

³⁵⁸ António Caetano de Sousa, *Historia Genealogica da Casa Real Portuguesa* (Lisboa: Officina de Josph Antonio da Sylva, 1735), 474.

³⁵⁹ Sousa, *Historia Genealogica*, 497.

³⁶⁰ José Pizarro, “Linhagens Medievais Portuguesas: Genealogias e Estratégias (1279-1325) 2”, (Dissertação de Doutoramento, FLUP, 1997), 780, <https://hdl.handle.net/10216/18023>.

³⁶¹ Miguel Lopes Ferreyra, *Coronica delrey D. Affonso III. Quinto de Portugal*. Composta por Ruy de Pina (Lisboa: Officina Ferreyriana, 1728), 8.

Afonso. II. Houue mais hua filha per nome Dona Lianor de Portugal, que foi casada com o Conde Dom Garsia de Sousa, que foi homem de grande stado.³⁶² O cronista refere a religião da mulher, apelidando-a de mourisca e traça a descendência desta união. Sendo filhos do rei e da mulher moura, Martim Afonso Chichorro e Leonor de Portugal.

Estas duas obras, estando já distantes do acontecimento, não acrescentam novas informações ao que nos diz o Livro de Linhagens. Ainda que D. Duarte Nunes de Leão esclareça a paternidade de Martim Afonso Chichorro que, segundo o historiador, dizia-se incorretamente que descendia de Afonso II.

O trabalho do frei António Brandão, na *Quarta parte da Monarchia lusitana*, é o que dá mais informação sobre o relacionamento entre Afonso III e a mulher muçulmana. Mas esta obra é, pela falta de provas e outros exemplos que atestem a sua veracidade sobre os supostos factos que nos são apresentados, a mais polémica.

Ainda que numa primeira fase siga a linha das duas obras que citei anteriormente³⁶³, António Brandão confessa, de seguida, que encontrou uma memória manuscrita que lhe dá material novo sobre a identidade da muçulmana. *Martim Afonso Chichorro filho del Rey casou na familia dos Sousas, & teue decendencia illustre neste Reyno, segundo refere o Conde Dom Pedro no mesmo título. No que toca a Moura que foi sua mãy, em hua memoria manu escrita achei ser filha de Aloandro, hum dos Alcaldes de Faro, quando el Rey ganhou esta cidade no anno de mil & duzentos & sincoenta. Tinha esta filha dotada de grande fermosura, cõ que el Rey tomou amores, não há nisto difficuldade, posto que lhe não podemos assegurar a certeza. Tambem deste Principe ha memoria no testamento del Rey.*³⁶⁴ Brandão adianta que a moura seria filha do alcaide de Faro, Aloandro, aquando a conquista da cidade e tece elogios à beleza da mulher pela qual o rei se tinha tomado de amores. Estas afirmações do autor carecem de elementos que as validem e não são comparáveis com outras crónicas pois nenhuma das obras que consultei relata, nem se aproxima, dos dados expostos por António Brandão.

³⁶² Duarte Nunes de Leão, *Primeira parte das Chronicas dos reis de Portvgal* (Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1600), 97.

³⁶³ “Dizem que teue el Rey fora de matrimonio, Fernão d’Afonso Cavaleiro Templario que jaz em Saõ Braz de Lisboa, Gil Afonso Bailio da mesma Igreja de S.Bras. Afonso Diniz, que casou cõ Dona Maria de Ribeira, Martim Afonso Chichorro, & Dona Lianor de Portugal, a qual foy casada com o Conde Dom Garcia de Sousa...” António Brandao, *Quarta parte da Monarchia lusitana*: que contem a historia de Portugal desdo tempo delRey Dom Sancho Primeiro, até todo o reinado del Rey D. Afonso III (Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1632), 220.

³⁶⁴ Brandao, *Quarta parte da Monarchia lusitana*, 221.

Considero relevante destacar deste capítulo as diferenças de carácter entre o protagonista Rei Ramiro II, e Abencadão ou Alboazer. Ramiro é bastante ardiloso e astuto, enquanto o seu equivalente mouro pauta-se por ideais de cavalaria como a honra. A ação desta narrativa foca a traição da rainha Aldora a Ramiro, a sua captura e o consequente castigo. Isto para além da ênfase dada à substituição pela muçulmana Artiga.³⁶⁵

A ideia de José Mattoso nas Narrativas do Livro de Linhagens é similar à exposta por José Carlos Miranda. Esta versão da lenda destinava-se a enaltecer as origens da família da Maia. A este dado, acrescenta que a lenda teria sido adaptada pelos jograis a mando de Martim Gil de Riba de Vizela ou pelo seu filho que foi o segundo conde de Barcelos.³⁶⁶ Um dos estudos que também pode ser consultado sobre a lenda de Miragaia e que nos é recomendado por José Mattoso é *En torno a Miragaia, de Garrett*, da autoria de Menéndez Pidal.³⁶⁷

No *Livro de Linhagens*, a situação de Gonçalo Gostiiz difere do contexto de Fernand' Afonso. No primeiro caso é Almançor, o governador muçulmano, quem presenteia o homem cristão com uma mulher muçulmana para atenuar o seu sofrimento. Na segunda situação é o muçulmano Fernão Afonso que é protegido pelo rei Afonso, convertido e casado com uma cristã.

O caso de Gonçalo Gostiiz não implicou a conversão do cristão ainda que este se tenha relacionado intimamente com uma prima de Almançor, e é de sublinhar que o filho de ambos, Mudarra Gonçalves, será cristão e participa na guerra contra os muçulmanos, tendo sido destacada a sua habilidade para a mesma.

Fernão Afonso está envolvido num contexto diferente. Não foi capturado, enquanto muçulmano, pelas forças cristãs e foi a sua habilidade na guerra e carácter que fizeram com que o rei Afonso VI o acolhesse. A sua conversão foi necessária para desposar Urraca Gonçalves e os seus filhos estão identificados no *Livro de Linhagens* como nobres que descendem de muçulmanos. Uma diferença entre os dois volumes dos *Livros de Linhagens* sobre este caso é que, no primeiro Fernand' Afonso é referido como “de Toledo” e no segundo volume está escrito que este muçulmano seria natural de Córdoba.

³⁶⁵ Mattoso, *Narrativas*, 46.

³⁶⁶ Mattoso, *Narrativas*, 46.

³⁶⁷ Mattoso, *Narrativas*, 45.

Os restantes casos nos Livros de Linhagens onde existe a alcunha de “Mouro” não é possível atestar com total certeza que o sejam por terem ascendência muçulmana. No entanto creio ter sido relevante a sua exposição nesta dissertação.

Quanto a D. Afonso III não é demais realçar a discrepância de informações dadas pelas fontes analisadas. Enquanto as mais próximas dos acontecimentos optam por omitir o relacionamento do rei com uma mulher muçulmana, nos séculos seguintes nota-se uma maior abertura dos cronistas para expor este frágil assunto.

A prova primeira que atesta este relacionamento é a presença da descendência bastarda com a mulher muçulmana nos *Livros de Linhagens*, e a referência à mesma quando se abordam os relacionamentos do rei português.

Algo que é comum aos casos da lenda de Miragaia e de Afonso III, e que fui notando à medida que realizava este estudo, é que estes relacionamentos entre reis cristãos e mulheres de outra religião, são depois minimizados com a conversão das mulheres, Artiga, e a moura que se relaciona com o rei português, onde a única referência que encontrei ao seu nome cristão foi Mor Afonso e em obras muito mais tardias. As mulheres foram batizadas, numa tentativa de tornar aceitável para as sociedades da época, em pleno processo de Reconquista, que o seu rei cristão se relacionasse com uma mulher muçulmana.

4º Capítulo: Conclusão

O plano inicial para esta dissertação passava pela análise de variados casos, narrados nas fontes escritas, no período que sucedeu a entrada muçulmana na Península Ibérica e durante a sua permanência. Durante a pesquisa para este trabalho, concluí que a grande parte dos casos já tinham sido analisados e enquadrados na temática dos relacionamentos entre cristãos e muçulmanos na Ibéria. O trabalho e obras de Simon Barton são exímios nesta análise, e outros medievalistas espanhóis como Manuela Marín, Manzano Moreno e Maribel Fierro também abordam esta temática nos seus estudos.

Tentando não fugir muito à temática dos relacionamentos inter-religiosos na Península, uma análise das fontes legais sobre esta dinâmica foi a via escolhida. Os textos de conotação religiosa, tanto muçulmanos como cristãos, códigos legislativos ordenados por reis ibéricos e também *fatwās* islâmicas decretadas por juristas foram fundamentais para conseguir entender a evolução e o entendimento dos governos e das entidades religiosas sobre como legislar os contactos íntimos entre cristãos e muçulmanos. Sublinho esta relação muito próxima, onde muitas vezes se confunde o exercício político e a autoridade religiosa, entre os dois poderes. Durante o espaço temporal analisado a governação política estava intrinsecamente ligada à religião. O Estado muçulmano era declaradamente um Estado religioso, onde a Sharia constituía a

lei a seguir. E os reis cristãos dependiam bastante da Igreja para controlar a população e manter o seu poder.

No primeiro capítulo da dissertação, que é, sem dúvida, um capítulo introdutório com o objetivo de contextualizar a entrada muçulmana em espaço ibérico, pode entender-se o assentamento muçulmano e as vias utilizadas para facilitar esta transição, a resposta cristã e o desenvolver das alianças e guerrilhas entre os reinos cristãos a norte e os governantes muçulmanos. Os casos descritos, e trabalhados pelos autores citados, revelam a evolução das dinâmicas de poder no espaço estudado. Numa primeira fase fica patente o desejo muçulmano em garantir o acesso ao território e à propriedade visigoda pela via de pactos, como por exemplo o Pacto de Teodomiro, e de alianças matrimoniais. Estas alianças implicavam que os descendentes dos casais fossem muçulmanos e a propriedade das famílias cristãs, pela via materna, seria sua. Para a aristocracia visigoda esta opção também era atrativa pois, deste modo, conseguiam manter o seu *status* social e algumas propriedades e riquezas. A conversão das mulheres que casavam com os muçulmanos recém-chegados não era obrigatória.

As cartas do Papa Adriano I são prova factual da preocupação da Igreja católica com estes relacionamentos mistos e da perda de poder católico na Península Ibérica. Os cristãos pagavam agora um imposto – a *Jizya* - para lhes ser permitido praticar a sua religião no território islâmico. E começavam a entender os privilégios que lhes eram concedidos mediante a sua conversão. Esta conversão significava mais oportunidades no sistema de administração muçulmana, maior liberdade religiosa e um *status* social mais respeitado.

É importante referir que a maior parte da população cristã não teria as posses da aristocracia e a sua condição social era mais pobre. O que também quer dizer que o seu poder negocial com os conquistadores era mínimo. Estariam muitos deles à mercê do novo poder instaurado na península, outros fugiram para Norte.

As alianças e pactos entre cristãos e muçulmanos, com alguns a serem selados com casamentos, desempenharam papéis cruciais na formação da sociedade e cultura ibérica da época.

Após a queda do Califado Omíada a administração muçulmana vai sofrer alterações. Se numa primeira fase com os Reinos de Taifas as diferenças não são tão assinaláveis, a ascensão do movimento almóada teve um impacto negativo no domínio muçulmano e na própria vida dos moçárabes, que foram perseguidos. A isto convém ligar o gradual crescimento do poder cristão a Norte e que se foi alongando para Sul: a

identidade cristã via surgir o movimento das Cruzadas e a Península Ibérica era um local onde a guerra contra o infiel podia ter lugar. Partindo deste pressuposto, chegaram à península contingentes de cruzados de toda a Europa e a sua presença e táticas militares foram fulcrais para a conquista de territórios importantes, como foi o caso de Lisboa. Com esta alteração nas dinâmicas de poder, os relacionamentos entre cristãos e muçulmanos tornaram-se muito menos comuns quando comparados com os séculos VIII, IX e X. Existe uma necessidade de separação total, onde não são permitidos contactos mais estreitos de cristãos com muçulmanos. Contudo, e apesar deste esforço cristão, entendo que a existência destas normativas representa o facto de que estas uniões não eram uma raridade, tanto que tiveram que ser legisladas.

Este capítulo inaugural tem uma elevada importância pois, para além de mencionar um elevado número de casos presentes nas fontes primárias, ajuda-nos a interpretar as dinâmicas de poder na Península Ibérica, os ritmos de conversão e as razões que levaram a população a converter-se, e as alterações nos relacionamentos mistos. Sem esta parte introdutória não faria sentido a análise e interpretação seguintes dos textos religiosos e legais sobre os relacionamentos entre muçulmanos e cristãos. É basilar entender o hibridismo cultural que surgiu na Península durante estes séculos de contacto. Isto é, a mistura de duas culturas distintas formando uma nova cultura com elementos de ambas. As uniões entre cristãos e muçulmanos facilitaram este processo.

Um dos objetivos desta dissertação era, como foi dito inicialmente, entender a evolução das respostas, dos dois lados, sobre os relacionamentos entre cristãos e muçulmanos. Se o primeiro capítulo serviu para a exposição de exemplos destes relacionamentos que ficaram gravados nas fontes da época, tornava-se imperativo compreender a argumentação de base por parte das entidades religiosas, dos juristas, dos reis e da legislação no que concerne a estes contactos mais próximos. E, sabendo de antemão a existência destas situações é significativo captar as interpretações das entidades reguladoras à época.

O segundo capítulo deste estudo pretendia analisar principalmente a produção legal e religiosa dos cristãos e muçulmanos sobre o contacto mais íntimo entre ambos. Num primeiro momento fez sentido consultar o *Corão* sobre esta temática, ainda que não se enquadre no espaço temporal de grande parte das fontes analisadas, e procurar entender como abordava o tema. Concluímos que nele existia uma abertura a este tipo de relacionamentos com as chamadas “Pessoas do Livro”, onde se incluíam mulheres judias e cristãs. Na obra do precursor do maliquismo, Mālik Ibn Anas, estas uniões eram

em parte denunciadas mas não proibidas. Nos casos analisados no capítulo anterior na Península Ibérica, onde vigorou o maliquismo, esta preocupação dos relacionamentos masculinos com mulheres cristãs não se mostrava impeditiva.

Entre os séculos XI e XIII, homens como Ibn Sahl e Al-Wanšarīšī escreveram testemunhos relevantes sobre como o Islão legislava este tipo de contactos na península. Os vários casos levantados remontam até ao século IX, passando ainda pelo X e XI, e a sua temática nem é tanto o casamento ou união com mulheres cristãs, mas sim crimes que possam ter sido cometidos por cristãos. Ou seja, o casamento não seria algo visto de forma tão negativa que fosse alvo de menção nestas obras. Enquanto Ibn Sahl trabalhou casos de conversão e apostasia e ainda situações de difamação da religião islâmica, al-Wanšarīšī apontava, por exemplo, crimes de rapto e violação onde estavam envolvidos cristãos com mulheres muçulmanas. A variedade de situações levantava inúmeras questões aos juízes e juristas islâmicos e, por vezes, as opiniões diferiam.

Os relacionamentos íntimos legais não estão descritos nas fontes consultadas, isto é, se um homem cristão se convertesse e depois tomasse uma muçulmana por esposa, ou uma mulher cristã fosse tomada por alguém de fé islâmica, não estariam a incorrer em crime algum. Creio que seria algo tão corriqueiro que nem necessitou de menção nas fontes muçulmanas que estudei. Se, por outro lado, existisse um crime de sequestro de uma mulher muçulmana, se a religião islâmica fosse desrespeitada, então aqui sim alguns casos eram denunciados e descritos como exemplos, e as penas a que incorria quem cometeu os delitos eram enunciadas.

A perspetiva cristã que é analisada neste segundo capítulo não podia ser mais clara. Com base nos decretos papais e cânones analisados, o contacto mais estreito entre cristãos e muçulmanos não era permitido. Há uma necessidade de separação e de identificação dos muçulmanos por parte da Igreja, e conseqüentemente dos governos cristãos, para impedir estes relacionamentos. As punições para estes crimes eram pesadas, desde prisão a amputação de membros.

As fontes legais ibéricas, promulgadas durante o reinado de Alfonso X, apontam para esta criminalização de envolvimentos mais íntimos, mas também conseguimos descortinar nestes códigos, especialmente em *Las Siete Partidas*, um certo interesse da parte dos reis em converter muçulmanos ao cristianismo.

Os resultados apresentados e analisados demonstram que havia uma maior abertura islâmica para este tipo de relacionamentos e, fazendo a ligação com o primeiro capítulo, estes eram necessários para facilitar o assentamento no novo território, facilitar

o acesso à propriedade e o controlo de gerações vindouras que seguiriam a religião islâmica. Por outro lado, a criminalização e separação do inimigo que a produção legal e religiosa cristã foi difundindo, aponta para uma maior recusa da parte cristã nestes relacionamentos com muçulmanos. Na Península Ibérica os ritmos de produção de legislação ou documentação sobre esta temática tiveram fases distintas. Numa primeira fase, há uma maior produção islâmica e regulamentação sobre variados crimes. O que leva a crer que a união entre homens muçulmanos e mulheres cristãs era algo, para a época, considerado de normal e apenas os crimes, como a violação, blasfêma, apostasia, é que eram as exceções que precisavam de ser punidas. A produção cristã a ocidente, ainda que baseada nos cânones e decretos papais, vai crescendo mediante o avanço e ganho de território dos reinos cristãos do Norte da península. Sente-se a necessidade de não permitir estes relacionamentos com a população muçulmana, seguindo-se, para isso, diretrizes católicas onde se aborda a conveniência desta parte da população utilizar um vestuário diferente, e ainda tentativas da sua conversão ao cristianismo permitindo-lhes a manutenção das suas posses e bens. Este esforço cristão para a segregação e diferenciação aponta para a existência do que estava a tentar suprimir. Os relacionamentos existiam e esta normativa tenta então restringi-los.

O principal objetivo desta dissertação era perceber as diferentes perspetivas, cristã e islâmica, sobre estes relacionamentos mais íntimos e a verdade é que se revelaram distintas. Uma maior abertura do lado islâmico e maior recusa do lado cristão. É claro que deve ter-se em conta as diferentes fases e contextos, quer do domínio do território, quer de quando as fontes são datadas. Não obstante os privilégios que a união com os invasores permitia à população local, já o Papa Adriano I denunciava estes relacionamentos mistos, e a posição da Igreja católica não mudou muito desde aí. Na perspetiva islâmica esta união com “Pessoas do Livro” não era recusada, ainda que para alguns juristas não fosse aconselhada.

O impacto real da legislação legal e religiosa analisada não é mensurável, mas ter a possibilidade de comparar as perspetivas cristã e islâmica sobre a temática já é incrivelmente interessante. O estudo de Richard Bulliet sobre os ritmos de conversão após a entrada muçulmana na Península Ibérica é notável e deve ser de consulta obrigatória em qualquer estudo sobre uma primeira fase desta temática. As conclusões do historiador Mikel Epalza sobre este tópico e o próprio estudo de Bulliet também devem ser tidas em conta.

Encontram-se poucas semelhanças nas abordagens cristãs e muçulmanas. O caso mencionado no segundo capítulo entre os Usatges de Barcelona e a opinião de Mālik Ibn Anas é relevante. Sublinho também a necessidade que ambos os lados têm de proteger a Mulher do contacto com alguém de fé diferente. Se, no caso islâmico, isso se torna logo bastante claro no Corão, com a proibição de qualquer mulher se relacionar com homens de fés diferentes. No caso cristão, as palavras de Adriano vão também nesse sentido. No Concílio de Elvira também existe essa preocupação. Os códigos promulgados por Alfonso X também há especial atenção para legislar esse contacto da mulher cristã com os sarracenos. Ou seja, é muito interessante perceber esta semelhança de atuação, tanto de cristãos como de muçulmanos. O impedir que a Mulher se relacionasse com o outro. Poderia ser visto como humilhação, como exemplo último de superioridade e domínio de um para o outro.

Outra semelhança é o entender que a legislação é uma coisa, mas a atuação é outra. Quero com isto dizer que, apesar dos dois lados legislarem e tentarem restringir os contactos, os dois percebiam as vantagens sociais e políticas, de acordo com o momento, que poderiam ter mediante estes relacionamentos. Assim sendo, a legislação podia ser posta de parte se os interesses dos intervenientes se sobrepusessem.

A terceira parte deste estudo estava destinada à análise dos *Livros de Linhagens*, onde tentei encontrar também narrativas de relacionamentos entre cristãos e muçulmanos. Os casos encontrados foram raros e os autores não se alongam muito sobre estes. No entanto, foi possível identificar três situações e traçar a descendência destas uniões entre cristãos e muçulmanos, cumprindo assim outro dos objetivos que tinha proposto. No entanto, e tendo em conta a época em que sucederam, poderiam ter sido colocados num primeiro capítulo, fazendo assim parte dos casos que sucederam na Península Ibérica.

Embora a Lenda de Miragaia se trate de uma lenda, senti que teria importância suficiente para colocar alguns excertos da mesma e analisá-los na dissertação. Isto porque se recorre a localizações reais, personagens que existiram, e dentro deste enredo é identificável um relacionamento mais íntimo do rei Ramiro com a princesa Artiga. Aldora, que atraiçoa Ramiro, será castigada, e Artiga unir-se-á a Ramiro, tendo o casal inclusive um filho que combaterá os muçulmanos.

A dinâmica de mulher muçulmana que é tomada pelo homem cristão e o filho é cristão e lidará contra o inimigo é também identificável no caso de Gonçalo Gostiiz.

Este relaciona-se com uma prima de Almançor e o filho de ambos, Mudarra Gonçalves será um bom cristão e bom combatente na guerra contra os muçulmanos.

O caso de Fernão Afonso é diferente, pois implica a conversão deste homem, que seria muçulmano, e só depois se une a uma mulher cristã e tem, com ela, Elvira Fernandez e Anrique Fernandez.

O envolvimento do rei Afonso III com uma muçulmana e a descendência dessa união é o caso mais significativo dos dois volumes analisados do *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*. Os Chichorros são fruto da união do rei português com uma mulher de religião islâmica. Martim Afonso Chichorro e Leonor Afonso são os nomes dados aos filhos com esta mulher de nome desconhecido. Outras fontes vão trabalhar o tema, umas mais ao detalhe e outras apenas se limitam a divulgar a informação já conhecida nos *Livros de Linhagens*.

O trabalho desenvolvido ao longo desta dissertação, desde a procura, contacto inicial e leitura de fontes, algumas delas traduções, o levantamento de dados e análise, foi bastante esclarecedor. Consegui, de certo modo, cumprir os objetivos que propus numa fase introdutória, embora, no que respeita ao impacto real da legislação, é muito complicado arranjar dados que comprovem a eficácia da mesma. No entanto, esta análise ajudou a captar e a diferenciar as perspetivas cristã e islâmica sobre os relacionamentos entre a população. Esta investigação possibilita a distinção das abordagens eclesiásticas e com origem nos reinos cristãos, das interpretações dos governantes e juristas muçulmanos.

Com a realização deste estudo fiquei a conhecer mais aprofundadamente o tema dos relacionamentos entre cristãos e muçulmanos e ganhei uma panóplia de fontes sobre o tema, que podem ser exploradas para outros tópicos referentes ao contacto entre estas duas populações. O processo de procura, leitura e seleção de dados para análise foi moroso mas gratificante. Houve um contacto necessário com o Latim, o que abriu novas possibilidades de investigação e um maior à vontade com a linguagem nesta temática específica.

A consulta de bibliografia recomendada e procura de autores que estudam o tema em questão assegurou uma maior atualização sobre a temática e o que até aqui foi estudado, principalmente na Península Ibérica por Manuela Marin, Maribel Fierro e Eduardo Manzano Moreno, mas também fiquei a conhecer o trabalho de outros autores estrangeiros que se debruçam sobre o tema, como foram os casos de Richard Bulliet, Janina Safran, Fairchild Ruggles e, em especial, Simon Fraser Barton, historiador

especializado em história medieval ibérica. Barton escreveu várias obras sobre a temática investigada nesta dissertação e os seus dados foram fundamentais para o desenvolvimento do meu trabalho. A bibliografia consultada promoveu uma compreensão mais vasta do contexto em que estava a Península Ibérica durante a entrada muçulmana, e os ritmos e câmbios de poder durante este assentamento e permanência, bem como os contactos entre cristãos e muçulmanos durante este período.

O contacto com fontes cristãs e islâmicas, e as traduções das mesmas, facilitaram a compreensão dos textos e a recolha de dados para análise. Desenvolvi mais ferramentas para interpretar textos em inglês, espanhol, francês e latim.

O tratamento dos dados e análise da informação consultada possibilitou alcançar os objetivos desta dissertação, um maior conhecimento sobre as fontes que foram sendo trabalhadas e sobre os autores destas. Acrescento que, todo o processo de investigação e escrita permitiu-me uma compreensão mais lata sobre a presença muçulmana na Península Ibérica. Desenvolvi novos conhecimentos sobre escolas de jurisprudência islâmica, juristas, textos legais e religiosos do Islão e aprofundei noções sobre a produção de cânones e decretos católicos, e códigos de leis ibéricos.

Para finalizar, importa referir que este estudo é o culminar de um percurso difícil, mas satisfatório no Mestrado em História Medieval, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, onde os trabalhos realizados para as disciplinas concluídas foram indispensáveis à realização desta dissertação. Os temas propostos, as fontes e bibliografia consultada permitiram uma recolha mais abrangente de informação e dados necessários para a investigação que decidi realizar.

Bibliografia

Fontes Impresas:

Christians and Moors in Spain. Volume III: Arabic Sources (711-1501). Traduzido por Charles Melville e Ahmad Ubaydli. Liverpool: Liverpool University Press, 1992.

Crónica de Castilla. Editada por Patricia Rochwert-Zuili. E-Spania Books, 2010.

Cronica del moro Rasis. Editada por Diego Catalán e María Soledade de Andrés. Madrid: Editorial Gredos, 1974.

Crónicas de los Reinos de Asturias y León. Editado por Jesus E. Casariego. León: Editorial Everest, S.A, 1985.

Crónica General de España de 1344. Editada por Diego Catalán e María Soledad de Andrés. Madrid: Editorial Gredos, S. A, 1971.

Crónica Mozárabe de 754. Edição e tradução de T. Martínez Escobar. Revista mensual de filosofía, literatura y ciencias de Sevilla. Tomo II. 21-28, 74-79, 118-126, 216-226, 264-272, 317-327, 361-371 e 412-417.

Coleccion de Canones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y de America. Anotado por D. Juan Tejada e Ramiro. Tomo I. Madrid: Imprenta de D. Pedro Montero, 1859.

Decretalium Gregorii papae IX. Compliationis Liber V.
<https://www.thelatinlibrary.com/gregdecretals5.html>

Diccionario Portatil de los Concilios. Traduzido por Don Francisco Perez Pastor. Madrid: Imprenta de Antonio Perez de Soto, 1772.

El Siglo XI en 1.ª persona: Las «Memorias» de ‘Abd Allah, último Rey Zīrī de Granada destronado por los Almorávides (1090). Traduzido por Emilio García Gómez & Lévi-Provençal. Edição digital: ePubLibre, 2020.

Fontes Medievais da História de Portugal. Notas de Alfredo Pimenta. 2ªed. Lisboa: Sá da Costa, 1982.

Liber Regum o Libro de Los Linajes de los Reyes. Editado por M. Serrano y Sanz. Tradução de Javier Martínez Romeo. Madrid: Real Academia Española, 1919.

Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/1, editado por José Mattoso. Lisboa: Academia das Ciências Sociais de Lisboa, 1980.

Livro de Linhagens do Conde D. Pedro II/2, editado por José Mattoso. Lisboa: Academia das Ciências Sociais de Lisboa, 1980.

Medieval Iberia. Readings from Christian, Muslim, and Jewish Sources. Editado por Olivia Constable. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

Prominent Andalusí Muslim Women: A Short List from Ibn Bashkuwal's "Kitab al-Silla". *Medieval/Early Modern Iberia & North Africa*. Traduzido por Mohamad Ballan. N.p.: World Press, 2016.
<https://ballandalus.wordpress.com/2014/03/06/prominent-andalusí-muslim-women-a-short-list-from-ibn-bashkuwals-kitab-al-silla/>

Synodicon Orietale ou Recueil de Synodes Nestoriens. Publicado e traduzido por J.B. Chabot. Paris: Imprimerie Nationale, 1902.

Una Descripción Anónima de al-Andalus, Tomo II, editada por Luis Molina. Madrid: Consejo Superior De Investigaciones Científicas, 1983.

Alfonso X, *Fuero Real*. Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2015.

Alfonso X, *Las Siete Partidas*. Edición digital epublibre, 2017.

Alfonso X El Sabio, *Estoria de Espanna*. Tomo I Publicada por Ramón Menéndez Pidal. Madrid: n.p., 1906.

Al-Jusani. *Historia de los Jueces de Córdoba*. Traduzido por Julián Ribera. Madrid: Imprenta Ibérica, 1914.

Al-Hilali, Muḥammad Taqī-ud Din ET KHAN, Muḥammad Muhsin, *The Noble Quran*. Medina: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran, 2011.

Al-Kardabus, Ibn. *Historia de al-Andalus*, editada por Felipe Maíllo Salgado. Madrid: Akal, 2008.

Al-Marrakusi. Ibn Idari. *Historias de Al-Ándalus. Al Bayan al-Mughrib*. Traduzido por Francisco Fernández González. Granada: Imprenta de D. Francisco Ventura y Sabatel, 1860.

Al-Razi, Isa Ibn Ahmad. *Anales Palatinos del Califa de Cordoba Al-Hakam II (360-364 H. = 971-975 J. C.)* Traduzido por Emilio Garcia Gomez. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967.

Al-Tamini, Aymenn. *Mozarabic Writings: Eulogius of Córdoba's Memoriale Sanctorum*. <https://aymennjawad.org/24714/mozarabic-writings-eulogius-of-cordoba-memoriale>

Al- Turtuši, Abu Bakr. *La Lámpara de los Principes*. Tomos I e II. Traduzido por Maximiliano Alarcón. Madrid: Instituto de Valencia, 1930.

Al-Turtuši, Abu Bakr. *Kitāb Al-Ḥawādiṯ Wa-L-Bida'*. El Libro de las Novedades y las Innovaciones. Traduzido por Maribel Fierro. Fuentes Árabe-Hispanas, 14. Madrid: CSIC.

Anas, Mālik ibn. *Al-Muwatta'*: The First Formulation of Islamic Law. Traduzido por Aisha Abdurrahman Bewley. N.P.: Diwan Press, 2014.

Athir. Ibn Al. *Annales du Maghreb et de L'Espagne*. Traduzido por E. Fagnan. Argel: Typographie Adolphe Jourdan. 1898.

Brandão, Antonio. *Quarta parte da Monarchia lusitana: que contem a historia de Portugal desde tempo delRey Dom Sancho Primeiro, até todo o reinado del Rey D. Afonso III*. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1632.

Ferreira, Miguel Lopes. *Coronica delrey D. Affonso III. Quinto de Portugal*. Composta por Ruy de Pina (Lisboa: Officina Ferreyriana, 1728.

Henry Joseph Schroeder. *Disciplinary Decrees of the General Councils: Text, Translation and Commentary*. St. Louis: B. Herder, 1937. pp. 236-296.

James, David. *A History of Early Al-Andalus. The Akhbar Majmu'a*. Oxon: Routledge, 2012.

James, David. *Early Islamic Spain. The History of Ibn al-Qutiya*. Oxon: Routledge, 2009.

Kagay, Donald J. *The Usatges of Barcelona: The Fundamental Law of Catalonia. The Library of Iberian resources Online.* [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/sine-data_Absens_The_Usatges_of_Barcellona \[Fundamental Law Of Catalogna\], EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/sine-data_Absens_The_Usatges_of_Barcellona_[Fundamental_Law_Of_Catalogna]_EN.pdf)

Kedar, Benjamin Z. "On the Origins of the Earliest Laws of Frankish Jerusalem: The Canons of the Council of Nablus, 1120." *Speculum* 74, no. 2 (1999): 310–35. <https://doi.org/10.2307/2887049>

Lagardère, Vincent. *Histoire et Société en Occident Musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yar D'Al-Wanšarīšī.* Madrid: Casa de Velazquez, 1995.

Leão, Duarte Nunes. *Primeira parte das Chronicas dos reis de Portvgal* (Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1600.

Muñoz, Fernando González. *Exposición y Refutación del Islam: La versión latina de las cartas de Al-Hāšimī y Al-Kindī.* Corunha: Universidade da Coruña, 2005.

Portillo, Rocío Daga. *Organización jurídica y social en la España musulmana: traducción y estudio de al-Ahkam al-kubra de Ibn Sahl.* Granada: Facultad de Filosofía y Letras, 1990.

Qurṭubī, Abū ‘Abdullāh al. *Tafsīr al- Qurṭubī. The General Judgments of the Qur'an and Clarification of what it contains of the Sunnah and Ayahs of Discrimination.* Juz' 2: Sūrat al-Baqarah 142-253. Traduzido por Aisha Bewley. N.p.: Diwan Press. N.d.

Rada, Rodrigo Jiménez De. *Historia de los hechos de España.* Madrid: Alianza Editorial, 1989.

Rushd, Ibn. *Bidayat al- Mujtahid wa Nibayat al-Muqtasid.* Traduzido por Ahsan Khan Nyazee. N.P.: Garnet Publishing, n.d.

Societas Aperiendis Fontibus. *Monumenta Germaniae Historica. Inde ab Anno Chirsti Qvingentesimo vsqve ad annum millesimvm et qvingentesimvm.* Epistolarvm Tomvs III Merowingici et Karolini Aevi I. Berlim: Apvd Weidmannos, 1892.

Sousa, António Caetano De. *Historia Genealogica da Casa Real Portuguesa*. Tomo I. Lisboa: Officina de Josphe Antonio da Sylva, 1735.

Sousa, Antonio Caetano De. *Provas da Historia Genealogica Portuguesa Tomo I*. Lisboa: Officina Sylviana da Academia Real, 1739
[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/80/Provas da Historia Genealogica da Casa Real Portuguesa Tomo 1.pdf](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/80/Provas_da_Historia_Genealogica_da_Casa_Real_Portuguesa_Tomo_1.pdf)

Szpiech, Ryan “Saracens and Church Councils, from Nablus (1120) to Vienne (1313-14)”, In *Jews and Muslims under the Fourth Lateran Council: Papers Commemorating the Octocentenary of the Fourth Lateran Council (1215)*, editado por Marie-Thérèse Champagne e Irven M. Resnick, 115-138. Turnhout: Brepols Publishers n.v, 2018.

The Chronicle of Alfonso the Emperor. Traduzida por Glenn Edward Lipskey. N.P.: The Library of Iberian Resources Online. N.d.
<https://libro.uca.edu/lipskey/chronicle.htm>

Tuy, Lucas. *Chronicon Mundi*. Turnhout: Brepols Publishers, 2003.

Monografias:

Acien, Manuel. “El final de los elementos feudales en al-Andalus: fracaso del «incastellamento» e imposición de la sociedad islámica”, In *L’Incastellamento. Actas de las reuniones de Girona y de Roma*. Roma:)1998): 291-306.

Adang, Camilla, Maribel Fierro, e Sabine Schmidtke, eds. *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013.

Barbosa, Pedro Gomes. *Conquista de Lisboa 1147: A Cidade Reconquistada aos Mouros*. Lisboa: Tribuna da História, 2004.

Barton, Simon. *Conquerors, Brides, and Concubines: Interfaith Relations and Social Power in Medieval Iberia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.

Barton, Simon, e Robert Portass, eds. *Beyond the Reconquista: New Directions in the History of Medieval Iberia (711-1085)*. Leiden: Brill, 2020.

Bonnassie, Pierre, Pierre Guichard e Marie-Claude Gerbert. *Las Españas Medievales*. Barcelona: Crítica, 2008.

Bosworth, Clifford E. *The Encyclopaedia of Islam Mahk-Mid*, volume 6, Leiden: E.J.Brill, 1991.

Bosworth, Clifford E. *The Encyclopaedia of Islam Ned-Sam*, volume 8, Leiden: E.J.Brill, 1995.

Bowman, Jeffrey. “Record, Chronicle and Oblivion: Remembering and Forgetting Elite Women in Medieval Iberia”, In *Beyond the Reconquista: New Directions in the History of Medieval Iberia (711-1085)*, editado por Simon Barton e Robert Portass, 201-231. Leiden: Brill, 2020.

Brann, Ross. *Power in the Portrayal: Representations of Jews and Muslims in Eleventh- and Twelfth-Century Islamic Spain*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Bulliet, Richard. *Conversion to Islam in the Medieval Period*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

Bulliet, Richard. *The Case For Islamo-Christian Civilization*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2004.

Cabrero, Enrique Jerez. “*El Chronicon Mundi de Lucas de Tuy (C.1238): Técnicas Compositivas Y Motivaciones Ideológicas*”. Dissertação de Doutoramento, Universidade Autónoma de Madrid, 2006.

Chalmeta, Pedro. “*El matrimonio según el Kitāb al-Waṭā’iq de Ibn al-‘Attār (s. X): Análisis y observaciones*”. *Anaquel de Estudios Árabes*, no.6 (1995): 29-70.

Chejne, Anwar. *Historia de España Musulmana*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1993.

Christys, Ann. *Christians in al-Andalus 711-1000*. Oxford: Routledge, 2007.

Codera, Francisco. *Alusiones a cosas de los moros en documentos latinos*. Barcelona: Institut D’Estudis Catalans, 1914.

Collins, Roger. *Caliphs and Kings: Spain, 796-1031*. Sussex Occidental: Wiley-Blackwell, 2012.

Coope, Jessica A. “*Arabs*”. In *The Most Noble of People. Religious, Ethnic and Gender Identity in Muslim Spain*. 38-60. University of Michigan Press, 2017. <https://www.jstor.org/stable/10.3998/mpub.9297351.5>

Coope, Jessica A. “*Gender and Law in al-Andalus*”. In *The Most Noble of People. Religious, Ethnic and Gender Identity in Muslim Spain*. 86-106. University of Michigan Press, 2017. <https://www.jstor.org/stable/10.3998/mpub.9297351.7>

Correia, Fernando Branco. “Fortificação, guerra e poderes no Garb al-Andalus (dos inícios da islamização no domínio norte-africano)”. Tese de Doutoramento, UE, 2010. <http://hdl.handle.net/10174/11908>

Cortázar, José García. *Historia de España: La época medieval*. Dirigida por Miguel Artola. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

Davis-Secord, Sarah, Belen Vicens, e Robin Vose, eds. *Interfaith Relationships and Perceptions of the Other in the Medieval Mediterranean*. n.p.: Palgrave Macmillan, 2019.

Deguilhem, Randi, e Manuela Marín, eds. *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*. Londres: I.B Tauris & Co Ltd, 2002.

Díez, Gonzalo Martínez. *Alfonso VI Señor del Cid, Conquistador de Toledo*. N.p.:Temas de Hoy, 2003.

Dozy, Reinhart. *Spanish Islam: A History of the moslems in Spain*. Londres: Chatto & Windus, 1913.

Echevarria, Ana María. “The Marks of the Other: The Impact of Lateran IV in the Regulations Governing Muslims in the Iberian Peninsula, In *Jews and Muslims under the Fourth Lateran Council: Papers Commemorating the Octocentenary of the Fourth Lateran Council (1215)*, editado por Marie-Thérèse Champagne e Irven M. Resnick, 183-198. Turnhout: Brepols Publishers n.v, 2018.

Epalza, Mikel de. “Mozarabs: an Emblematic Christian Monority in Islamic al-Andalus”, In *Formation of al- Andalus Part 1: History and Society* editado por Manuela Marín, 183-204. N.p.: Routledge, 2016.

Fernandes. Paulo Almeida. “*Matéria das Astúrias: Ritmos e realizações da expansão asturiano-leonesa no actual centro de Portugal séculos VIII-X*”. Tese de Doutoramento, FLUC, 2017. <http://hdl.handle.net/10316/32275>

Fernández, Luis Suárez. *Historia de España: Edad Media*. Madrid: Gredos, 1978.

Ferrín, Emilio González. *Historia general de Al Ándalus: Europa entre Oriente y Occidente*. Córdoba: Almuzara, 2006.

Fierro, Maribel, ed. *Routledge Handbook of Muslim Iberia*. Oxford: Routledge, 2020.

Fierro, Maribel, e Julio Samsó, eds. *The Formation of al-Andalus Part 2: Language, Religion, Culture and Sciences*. N.p.: Routledge, 2017.

Fierro, Maribel, e John Tolan, eds. *The Legal Status of *Ḍimmī-S* in the Islamic West (second/eight-ninth/fifteenth centuries)*. Turnhout: Brepols, 2013.

Fletcher, Richard. *Moorish Spain*. Londres: Hachette UK, 1992.

Friedmann, Yohanan. *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Glick, Thomas. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 2005.

Goff, Jacques Le. *La Civilización del Occidente Medieval*. Tradução de Godofredo González. Barcelona: Paidós. 1999.

Hartmann, Wilfried, e Kenneth Pennington, eds. *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*. Washington, D.C: Catholic University America Press, 2008.

Hazbun, Geraldine. *Narratives of the Islamic Conquest from Medieval Spain*. N.p.: Palgrave Macmillan, 2015.

Hazm, Ibn. *Al-Akhlâq wa'l-Siyar: Morals and Behaviour*. N.p.: Dar Ul Thaqaqah, 2018.

Hitchcock, Richard. *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain: Identities and Influences*. Cornwallha: Ashgate, 2008.

Hernández, Miguel Cruz. "The Social Structure of al-Andalus during the Muslim Occupation (711-55) and the Founding of the Umayyad Monarchy, In *Formation al-Andalus Part 1: History and Society* ed. Manuela Marín, 51-84. n.p.: Routledge, 2016.

Iruela, Javier Albarrán. *La Cruz en la Media Luna: Los Cristianos en Al-Andalus: Realidades y Percepciones (Siglos VIII-XIII)*. Anexos de Medievalismo 4. Sociedad Española de Estudios Medievales. CSIC. Murcia: Compobell, S. L. N.d

Jiménez, Jesús Lorenzo. *La Dawla de los Banū Qasī*. Estudios Árabes E Islámicos, Monografías 17. Madrid: CSIC, 2010.

Marín, Manuela. "Marriage and Sexuality in al-Andalus". In *Marriage and Sexuality in Medieval and Early Modern Iberia*, editado por Eukene Lacarra Lanz, 3-20. Nova Iorque: Routledge, 2002.

Marín, Manuela. *Mujeres en Al-Ándalus*. Madrid: CSIC, 2000.

Marín, Manuela, ed. *The Formation of al-Andalus Part 1: History and Society*. N.p.: Routledge, 2016.

Martin, José Luis. *La Edad Media en España*. El predominio musulmán. Madrid: Anaya, 1989.

Mattoso, José. *A Nobreza Medieval Portuguesa: A Família e o Poder*. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

Mattoso, José. *Narrativas dos Livros de Linhagens*. Lisboa: Temas e Debates, 2020.

Miranda, José Carlos Ribeiro. “A lenda de Gaia dos livros de linhagens: uma questão de literatura?”, *Revista da Faculdade de Letras do Porto Línguas e Literatura*, no. 5 (1988): 483-516. <http://hdl.handle.net/10216/8567>.

Miranda, José Carlos Ribeiro. “Do Liber regum ao Livro Velho de Linhagens”, *In Estudios sobre Edad Media, el Renacimiento y la Temprana Modernidad*, editado por Francisco Bautista Pérez e Jimena Gamba Corradine, 301-310. San Millán de la Cogolla: SEMYR-CILENGUA, 2010.

Moreno, Eduardo. *Conquistadores, emires y califas*. Los Omeyas y la formación de Al-Andalus. Barcelona: Crítica, 2006.

Moreno, Luis A. García. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Cátedra, 1989.

Muñoz, Fernando González. *La chronica gothorum pseudo-isidoriana*: Edición crítica, traducción y estudio. N.p: Toxosoutos, S. L, 2000.

Perkins, Jacob. *Living in Convivencia: Intertwined Communities of Christians, Jews, and Muslims in Al-Andalus during the Caliphate of Córdoba*. Guilford, 2022. <https://www.jstor.org/stable/community.32506338>

Pidal, Ramón Menéndez. *Historia de España. España Musulmana 711-1031*. Madrid: Espasa-Calpe, 1957.

Pierre, David. *Annales Portugalenses veteres*. Imprensa da Universidade de Coimbra. <http://hdl.handle.net/10316.2/47119>

Pizarro, José Augusto de Sotto Mayor. “Linhagens Medievais Portuguesas: Genealogias e Estratégias (1279-1325) 2”. Tese de Doutoramento, FLUP, 1997. <https://hdl.handle.net/10216/18023>.

Quesada, Miguel. *Granada: Historia de un país islámico (1232-1571)*. Madrid: Editorial Gredos, 1969.

Reilly, Bernard. *The Medieval Spains*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid 11 e 12. Madrid: Imprenta del Instituto de Estudios Islámicos, 1963 e 1964.

Safran, Janina M. *Defining Boundaries in al-Andalus: Muslims, Christians, and Jews in Islamic Iberia*. Nova Iorque: Cornell University Press, 2013.

Salonen, Kirsi. *Papal Justice in the Late Middle Ages: The Sacra Roman Rota*. Oxford: Routledge, 2016.

Salvatierra, Vicente e Alberto Canto. *Al-Ándalus: De la invasión al califato de Córdoba*. Madrid: Síntesis, S.A. 2008.

Sánchez-Albornoz, Claudio. *La España Musulmana*. Madrid: Espasa-Calpe, 1974.

Tengarrinha, José. *História de Portugal*. São Paulo: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2000.

Thomas, David, e Barbara Roggema, eds. *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History I (600-900)*. Leiden: Brill, 2009.

Thomas, David, e Alex Mallett, eds. *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History II (900-1050)*. Leiden: Brill, 2010.

Thomas, David, e Alex Mallett, eds. *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History III (1050-1200)*. Leiden: Brill, 2011.

Thomas, David, e Alex Mallett, eds. *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History IV (1200-1350)*. Leiden: Brill, 2012.

Verskin, Alan. *Islamic Law and the Crisis of the Reconquista: The Debate on the Status of Muslim Communities in Christendom*. Leiden: Brill, 2015.

Wasserstein, David J. “Christians, Jews and the *dhimma* status”, In *Routledge Handbook of Muslim Iberia* editado por Maribel Fierro, 208-227. Oxford: Routledge, 2020.

Wasserstein, David J. *Conversion and the ahl al-dhimma*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Watt, Montgomery e Pierre Cachia. *A History of Islamic Spain*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1965.

Winroth, Anders, e John C. Wei, eds. *The Cambridge History of Medieval Canon Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

Wemans, Nuno. “O Paradigma Monárquico de D. Afonso III através da sua Chancelaria: Um Reinado de Transição, um Rei de Mudança”. Dissertação de Mestrado, FCSH, 2014. <https://hdl.handle.net/10362/13503>.

Wolf, Kenneth Baxter. *Christian Martyrs in Muslim Spain*. Cambridge: Cambridge University Press. 1988.

Wolf, Kenneth Baxter. *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*. Translated Texts for Historians 9. Liverpool: Liverpool University Press, 2011.

Zomeño, Amalia *Dote y Matrimonio en Al-Andalus y el Norte de África: Estudio sobre la Jurisprudencia Islámica Medieval*. Madrid: CSIC, 2000.

Zomeño, Amalia Zomeño, Amalia. “The Islamic Marriage Contract in Al-Andalus (10th–16th Centuries).” *The Islamic Marriage Contract. Case Studies in Islamic Family Law*. Editado por Asifa Quraishi and Frank E. Vogel, 2008.

Zorgati, Ragnhild Johnsrud. *Pluralism in Middle Ages: Hybrid Identities, Conversion, and Mixed Marriages in Medieval Iberia*. Nova Iorque: Routledge, 2012.

Artigos:

Acha, Jaime de Salazar Y. "Contribución al estudio del reinado de Alfonso VI de Castilla: Algunas aclaraciones sobre su política matrimonial". *Anales de la Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía* 2, (1993): 299-336. https://www.ramhg.es/images/stories/pdf/anales/02_1992-1993/08_salazar.pdf.

Echevarría, Ana María. "Retteling interreligious marriage, from Andalusí Christians to Moriscos". *Mediterranean Historical Review* 35, no.1 (2020): 63-78. <https://doi.org/10.1080/09518967.2020.1741232>

Epalza, Mikel de. "Falta de obispos y conversión al Islam de los cristianos de al-Andalus". *Al-Qantara: Revista de estudios árabes* 15, no. 2 (1994): 385-400.

Fierro, Maribel. "El Derecho Mālikí en Al-Andalus: Siglos II/VIII- V/XI". *Al-Qantara: Revista de estudios árabes* 13 (1991): 119-32. <http://hdl.handle.net/10261/10159>

Haggar, Soha Abboud. "Las Leyes de Moros son el libro de Al-Tafric". *Cuadernos de Historia del Derecho*, no.4 (1997): 163-201.

Jassem, Zaidan Ali. "The Noble Quran: A Critical Evaluation of Al-Hilali and Khan's Translation". *International Journal of English and Education* 3 (2014): 237-273. <https://www.darultahqiq.com/the-noble-quran-a-critical-evaluation-of-al-hilali-and-khans-translation/>

Molénat, Jean-Pierre. "Le problème de la permanence des musulmans dans les territoires conquis par les chrétiens, du point de vue de la loi islamique". *Arabica* 48, no. 3 (2001) 392-400. <http://www.jstor.org/stable/4057730>.

O'connor, Isabel A. "Muslim Mudejar Women in Thirteen-Century Spain: Dispelling the Stereotypes". *Journal of Muslim Minority Affairs* 27 (2010): 55-70. DOI:[10.1080/13602000701308863](https://doi.org/10.1080/13602000701308863)

Oliveira, Natália. “Entre o cristão Ramiro II e o mouro Alboazer Alboçadam: Uma interpretação da Lenda de Gaia à luz das virtudes da cavalaria medieval”. *Revista de História Comparada* 11, no.2 (2017): 6-23.

<https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/12963>.

Rouche, Michel. “Le pape face à l’Islam au VIII siècle”. *Mélanges de la Casa de Velázquez* 32-1. (1996) 205-216 https://www.persee.fr/doc/casa_0076-230x_1996_num_32_1_2764

Ruggles, D. Fairchild. “Mothers of a Hybrid Dynasty: Race, Genealogy, and Acculturation in al-Andalus”. *Journal of Medieval and Early Studies* 34:1. (2004): 65-94 <https://doi.org/10.1215/10829636-34-1-65>

Safran, Janina M. “Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus”. *Speculum* 76, no.3 (2001): 573-598. <https://doi.org/10.2307/2903880>.

Safran, Janina M. “The Sacred and Profane in Islamic Cordoba”. *Comparative Islamic Studies* 1, no.1 (2005): 21-43. <https://doi.org/10.1558/cist.2005.1.1.21>

Sanjuán, Alejandro García. “Formas de Sumisión del Territorio y Tratamiento de los Vecidos en el Derecho Islámico Clásico”. *Estudios Árabes e Islámicos, Monografías* 15. (2008): 61-111.

Serrano, Delfina. “Rape in Maliki Legal Doctrine and Practice (8th–15th Centuries C.E.)”. *Hawwa* 5, no. 2-3 (2007): 166–207. doi:10.1163/156920807782912481.

Sezgin, Fuat. *Abu L-Walīd Muḥammad Ibn Rushd Texts and Studies I. Islamic Philosophy* 62. (1999): 1-345.

Silva, Manuela Santos. “Violência ou exibição de virilidade? Comportamentos masculinos nos Livros de Linhagens portuguesas da Idade Média”, *eClassica* 2: Violência no mundo antigo e medieval. (2016): 126-135.

Soravia. Bruna. "Ibn Ḥayyān, Historien du siècle des Taifas. Une Relecture de Ḍaḥīra, I/2" *Al-Qantara: Revista de estudios árabes* 20, no.1 (1999): 573-602 DOI: <https://doi.org/10.3989/alqantara.1999.v20.i1.453>