

UNIVERSIDADE DE ÉVORA

Cristianismo

Islamismo

Península Ibérica, Estado Islâmico

Martí, Raimundo, estudos

CRISTIANISMO E ISLAMISMO NA PENÍNSULA IBÉRICA

Raimundo Martí, um precursor do diálogo religioso

VOLUME I



53 870

Joaquim Chorão Lavajo

Dissertação apresentada à Universidade de
Évora para obtenção do Grau de Doutor
em HISTÓRIA

ÉVORA

1988

946.0
LAV c
v.1

A minha homenagem a
quantos, na vida,
contribuíram para que
eu fosse eu

SUMÁRIO

VOLUME I

REDE DE SIGLAS	7
SISTEMA DE TRANSLITERAÇÃO DAS PALAVRAS ÁRABES	11
APRESENTAÇÃO	15

I PARTE

CRISTÃOS E MUÇULMANOS. DA LUTA ARMADA À POLÊMICA VERBAL

Introdução - Conquista e reconquista da Península Ibérica	29
Capítulo I - Situação dos Moçárabes: gênese de uma guerra fria	69
Capítulo II - O movimento dos mártires cordoveses como indicativo da intolerância islâmica e do inconformismo cristão	89
Capítulo III - Fontes do diálogo islamo-cristão hispânico	151
Capítulo IV - A imagem islâmica na cronografia cristã hispânica	191
Capítulo V - A imagem islâmica na literatura doutrinal hispânica	255
Capítulo VI - A imagem islâmica de Além-Pireneus	321
Índice do Volume I	376 ^a

VOLUME II

II PARTE

DA POLÊMICA AO DIÁLOGO RELIGIOSO OS DOMINICANOS E RAIMUNDO MARTÍ

Introdução - Os dominicanos e o novo tipo de relações islamo-cristãs das cruzadas à missão	379
Capítulo I - Raimundo Martí, um espírito ecuménico medieval	411
Capítulo II - Obra de Raimundo Martí	429
I - <i>Capistrum Judaeorum</i>	431
II - <i>Pugio Fidei</i>	445
III - A problemática do <i>Vocabulista in Arabico</i>	480
IV - As <i>Summae contra Alchoranum</i>	490
V - A <i>Explanatio Symboli Apostolorum</i> é uma das <i>Summae contra Alchoranum</i>	505
VI - A I parte do <i>Pugio Fidei</i> e as <i>Summae contra Alchoranum</i>	541
Capítulo III - A erudição orientalista de Raimundo Martí	549
I - A erudição árabe	551

II - A erudição hebraica	598
Capítulo IV - Originalidade e objectivos da I parte do <i>Pugio</i> : Raimundo Martí e S. Tomás de Aquino	625

III PARTE

UMA OBRA-TIPO DE DIÁLOGO ISLAMO-CRISTÃO

RAIMUNDO MARTÍ É O AUTOR DO *TRACTATUS CONTRA MACHOMETUM*

Capítulo I - O autor do <i>Tractatus contra Machometum</i> : de João de Gales a Raimundo Martí	661
Capítulo II - O testemunho de Ricoldo	683
Capítulo III - O testemunho de Raimundo Lulo	697
Capítulo IV - O argumento da análise comparada	705

IV PARTE

UM BALANÇO POSITIVO:

INTERCÂMBIO CULTURAL ISLAMO-OCIDENTAL

Introdução	789
1. O islão à procura da sua identidade cultural	790
2. A islamização da Península	798
3. Veículos de transmissão cultural	807
4. Influências da língua árabe	829
5. Literatura árabe e literatura ocidental	841
6. A filosofia árabe e a filosofia ocidental	851
7. O ensino islâmico e o ensino ocidental	855
8. A escolástica e o seu método	859
9. As <i>Summas</i>	861
Notas	864
Índice do Volume II	867 ^a

VOLUME III

<i>TRACTATUS CONTRA MACHOMETUM</i>	869
Introdução	871
Edição, tradução e notas	910
ANEXOS	1039
CONCLUSÃO	1129
BIBLIOGRAFIA	1135
ÍNDICE GERAL	1167

REDE DE SIGLAS

- ACA - Arquivo de la Corona de Aragón
- ACGOP - Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum, ed. M.B. Reichert, I Roma-Stuttgart 1898
- ACO - Arquivo da Catedral do Burgo de Osma
- ACPOFP - Acta Capitulorum Provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum, Toulouse, 1894
- ACT - Arquivo da Catedral de Tortosa
- AEM - Anuário de Estudos Medievais
- AGOP - Arquivo Geral da Ordem dos Pregadores de Roma
- AFP - Archivum Fratrum Praedicatorum
- AHDLMA/AHD - Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge
- AHDP - Arquivo Histórico Dominicano Português
- AIEC - Anuari del Institut d'Estudis Catalans, Barcelona
- AOL - Archives de l'Orient Latin
- AST - Analecta Sacra Tarraconensia
- BA - Bibliothèque de l'Arsenal, Paris
- BAH - Boletín de la Academia de Historia, Madrid
- BBC - Bulletin de la Biblioteca de Catalunya
- BCB - Biblioteca Central de Barcelona
- BH - Bulletin Hispanique
- BMD - Biblioteca Municipal de Douai
- BMT - Biblioteca Municipal de Toulouse
- BNM - Biblioteca Nacional de Madrid
- BNP - Bibliothèque Nationale de Paris
- BOP - Bullarium Ordinis Praedicatorum, V, I, ed. Brémond
- BPT - Biblioteca Provincial de Tarragona

BT - Bulletin Thomiste
BU - Buhārī
BUB - Biblioteca Universitāria de Barcelona
BUBol - Biblioteca Universitāria de Bolonha
BUC - Biblioteca Universitāria de Cambridge
BUS - Biblioteca Universitāria de Saragoça
BV - Biblioteca Vaticana
CA - Chronica Albeldense
CAI - Chronica Adelfonsi Imperatoris
CAS - Chronica Anōnima de Sahagun
CE - Contrarietas Elfolica ou Alpholica
CF - Cahiers de Fanjeaux
CJP - Crōnica de Jaime I de Aragão
CLRC - Crōnica Latina de los Reyes de Castilla
CM - Chronicon Mundi, de Lucas de Tuy
CMLE - Contra Machometum et Lege eius, de Ricoldo
CN - Crōnica de Nājera
CO - Corão
CP - Chronica Prophetica
CRL - Chronicon Regum Legionensium
CS - Cronica Sebastiani
CSamp - Chronicon Sampiri
CSM - Corpus Scriptorum Muzarabicorum
CT - Ciencia Tomista
CV - Chronicon Villarensense ou Liber Regum
DACL - Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DHGE - Dictionnaire d'histoire et de Géographie ecclésiastique
DM - Documentum Martyriale, de Eulógio

- DT - Divus Thomas
- EB - Enciclopédia Britânica
- ED - Euntes Docete
- EF - Estudios filosóficos
- EI - Enciclopédie de L'Islam
- EJ - Enciclopédia Judaica
- EPPCL - Epistola Petri cluniacensis ad Bernardum Claravallis
- ES - España Sagrada de E. FLÓREZ
- EUC - Estudis Universitaris Catalans
- GCB - Gesta Comitum Barcinonensium
- HA - *Historia Arabum* de Rodrigo XIMÉNEZ DE RADA
- HC - Historia Compostellana
- HG - Historia Gotica ou Rerum in Hispania Gestarum Chronicon, de Rodrigo
Ximénez de Rada
- HJ - História Judaica
- HLF - Histoire Litteraire de La France
- HR - Historia Ruderici Campi Docti
- HS - Historia Silense
- IL - Indiculus, Luminosus, de Álvaro
- LAM - Liber Apologeticus Martyrum, de Eulógio
- LCS - Liber Contra Sectam Sive Haeresim Saracenorum
- LS - Liber Scalae
- MGH - Monumenta Germaniae Historica
- MH - Missionalia Hispanica
- MIDEO - Mélanges de L'Institut Dominicain d'Études Orientales
- MM - Mélanges Mandonnet, Paris, 1930
- MOFPH - Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica
- MS - Memoriale Sanctorum, de Eulógio

- MUS - Muslim
- MW - The Muslim World
- PCG - Primera Crónica General de España, de Afonso X de Castela
- PG - Migne, Patrologia Graeco-Latina
- PL - Migne, Patrologia Latina
- RA - Revue Africaine
- RB - Revue des Bibliothèques
- REJ - Revue des Études Juives
- RET - Revista Espanhola de Teologia
- RHCEE - Reportório de História de las Ciencias Eclesiásticas de España
- RHR - Revue de L'histoire des Religions
- RNP - Revue Néosch.Phil.
- ROL - Revue de l'Orient Latin
- ROT - Rotense (cronica)
- RPH - Revista Portuguesa de História
- RSO - Revista Degli Studi Orientali
- SB - Staatsbibliothek de Berlin
- SCC - Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima colectio
- SCG - Summa Contra Gentils de S. Tomás de Aquino
- SSCISM - Settimane di studio del Centro Italiano di Studio sull Medioevo
- SI - Studia Islamica
- ST - Scripta Theologica
- STH - Summa Theologica, de S. Tomás de Aquino
- STHS - Summa Totius Haeresis Saracenorum, de Pedro, o Venerável
- VE - Vita Eulogii, de Álvaro

SISTEMA DE TRANSLITERAÇÃO
DAS LETRAS DO ALFABETO ÁRABE

ا	ā
ب	b
ت	t
ث	<u>t</u>
ج	j
ح	h
خ	<u>h</u>
د	d
ذ	<u>d</u>
ر	r
ز	z
س	s
ش	ʃ (ch)
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	c̣
غ	g̣
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
هـ	h
و	w(ū)
ي	y(ī)

Utilizāmos, normalmente, a forma aportuguesada das palavras árabes integradas no vocabulário comum. Assim: Medina, Maomé, Abderramão, Averrôis, Avicena, Algazel, Corão, Califa, Almoêdão.

Um traço sobre uma vogal (v.g. ī) significa que esta se torna longa;

Um traço sob um d ou t torna-os interdentalis;

Um traço sob um h torna-o fortemente aspirado, como no j castelhano;

Um ponto sob o ḍ, ḥ, ṣ, ṭ ou ṣ torna-as enfáticas, isto é obscuras e fortes;

O ^e (ʿayn) equivale a um som faríngeo, típico do árabe.

APRESENTAÇÃO

APRESENTAÇÃO

1. O CONTEXTO DE UM TEXTO

Divagava o meu espírito pelas coordenadas do mundo cultural na demanda de um tema que pudesse constituir o objecto da minha dissertação de doutoramento. Um dia, alguém regressou da Biblioteca Nacional de Paris com a cópia de um opúsculo medieval, impresso em 1550, e com um estudo de A. Dondaine (1) dedicado ao douto dominicano Ricolto de Monte Croce, onde levantava uma série de questões sobre a identificação do autor de tal opúsculo e formulava o voto de algum estudioso o tomar como objecto das suas investigações.

O portador desses preciosos documentos foi o Professor Adel Sidarus, a quem agradeço, além da referida iniciativa, as sugestões e o apoio nas primeiras investigações neste campo. O nome da referida obra era o *De Origine et progressu et fine Machometi, et quadruplici reprobatione Prophetiae suae*, que, ao longo deste estudo, receberá o nome de *Tractatus contra Machometum*.

Foi este o condicionalismo que gerou em mim a ideia de empreender a análise aprofundada da obra que hoje regressa às mãos do mundo culto, dotada de um estudo histórico-crítico que a situa na época em que foi escrita. Ela pode considerar-se um ponto de chegada de um caminho feito de altos e baixos, no campo das relações Este-Oeste, cristianismo-islamismo, e um ponto de partida para a grande viragem das mentalidades que, através dos séculos, conduziu os homens até ao ecumenismo hodierno.

Trata-se, com efeito, de uma obra escrita no século XIII, cheia de interesse, quer pela metodologia quer pelo conteúdo. Vítima dos caprichos do devir histórico, esse conteúdo tornou-se obsoleto a partir do século XVI. Mas o rolar implacável dos tempos, das culturas e civilizações, veio de novo torná-lo actual, no contexto do diálogo religioso hodierno.

Na longa caminhada dos séculos que teceram a trama da sua história comum, o cristianismo e o islamismo viveram horas de luta encarniçada e de diálogo enriquecedor, em sintonia com a evolução política, económica, cultural e religiosa dos povos que os acolheram ou rejeitaram. Hoje, na época do diálogo inter-confessional que caracteriza o movimento ecuménico, somos convidados a dar as mãos, numa aproximação consciente, que permita o reconhecimento dos valores próprios e alheios, para, numa base de entendimento e colaboração, podermos construir uma humanidade em que os homens se tornem cada vez mais homens e sejam capazes de instaurar no mundo os pilares de um futuro mais próspero e mais fraterno.

É neste contexto que deve ser interpretado o veemente apelo que o Concílio Vaticano II, faz aos cristãos, convidando-os ao diálogo com todas as religiões em geral e com o islamismo em especial.

[A Igreja católica] exorta, por isso, os seus filhos a que, com prudência e caridade, pelo diálogo e colaboração com os sequazes doutras religiões, dando testemunho da vida e fé cristãs, reconheçam, conservem e promovam os bens espirituais e morais e os valores sócio-culturais que entre eles se encontram.

A Igreja olha também com estima para os muçulmanos. Adoram eles o Deus único, vivo e subsistente, misericordioso e onnipotente, criador do céu e da terra, que falou aos homens e a cujos decretos, mesmo ocultos, procuram submeter-se de todo o coração, como a Deus se submeteu Abraão, que a fé islâmica de bom grado evoca.

Embora sem o reconhecerem como Deus, veneram Jesus como profeta e honram Maria, Sua mãe virginal, que, por vezes, invocam devotamente. Esperam pelo dia do juízo, no qual Deus remunerará todos os homens, uma vez ressuscitados. Têm por isso, em apreço a vida moral e prestam culto a Deus, sobretudo com a oração, a esmola e o jejum.

E se é verdade que, no decorrer dos séculos, surgiram entre cristãos e muçulmanos não poucas discórdias e ódios, este sagrado Concílio exorta todos a que, esquecendo o passado, sinceramente se exercitem na compreensão mútua e juntos defendam e promovam a justiça social, os bens morais e a paz

e liberdade para todos os homens" (2).

Este apelo, posteriormente reiterado pelos papas Paulo VI e João Paulo II, é uma palavra de ordem para o mundo cristão e, indirectamente, um convite ao islamismo, para ambos se exercitarem "na compreensão mútua" e para, juntos, defenderem e promoverem os valores humanos.

A união de forças propugnada pelo Concílio não nos faz esquecer, no entanto, as discórdias e ódios que, "no decorrer dos séculos, surgiram entre cristãos e muçulmanos". Recordar as vicissitudes do passado é o primeiro passo para a percepção dos valores e anti-valores insitos às mentalidades e agir humanos e para a descoberta e vivência de novos caminhos de diálogo e fraternidade.

Também do lado islâmico há hoje uma procura cada vez mais generalizada de diálogo e cooperação.

«De acordo com o que há de mais puro na sua tradição, diz Mohamed Talbi, os mais clarividentes muçulmanos interrogam-se e interrogam a Palavra de Deus que reside no centro da sua fé. Ora, que nos diz esta Palavra? Diz-nos precisamente que não nos substituamos a Deus e não nos empenhemos em julgar em seu lugar. Com efeito, "o senhor conhece melhor do que ninguém quem se afastou do seu caminho; conhece também melhor do que ninguém quem está na boa direcção". Este convite a evitar o triunfalismo infantil e a dar prova de humildade, no respeito pelo mistério de Deus, aparece quatro vezes no Corão (6, 117; 16, 125; 53, 30; 68, 7) e podemos citar dois outros versículos da mesma inspiração (17, 84; 28, 56).

Nunca ninguém, no seio do islão, contestou seriamente que o cristianismo fosse uma experiência religiosa autêntica... Assim, certos valores, entre os mais característicos do cristianismo: caridade, mansidão, humildade, dom total de si a Deus na contemplação e na oração, não são apenas reconhecidos, mas também exaltados e dados como exemplo a todos os crentes que, "rivalizando nas boas obras", estão sedentos de aperfeiçoamento espiritual» (3).

Apesar de haver ainda muitos muçulmanos que, fazem da *jihād*, entendida no seu sentido mais agressivo e belicista, o diapasão tonificador do

relacionamento islamo-cristão, cresce cada vez mais o coro daqueles que, em consonância com tantos outros cristãos, proclamam e defendem os valores e objectivos fundamentais comuns que impregnam as duas religiões. Mesmo que em pontos importantes, como o do lugar ontológico de Jesus Cristo no diálogo Deus-Homem, haja dissonâncias teologicamente insolúveis, ao nível da vida e actuação humanas, a escuta e o diálogo devem pautar as relações entre cristãos e muçulmanos e a solidariedade e a cooperação devem impregnar os projectos de humanização da sociedade, para que, como fruto do labor comum, seja devolvido aos valores espirituais o seu papel de informadores das realidades materiais.

A jornada de 27 de Outubro de 1986 que, em Assis, congregou à volta do Papa João Paulo II cerca de 130 responsáveis das diversas confissões cristãs e de todas as grandes religiões não cristãs do mundo, entre as quais o islamismo, foi um ponto alto do diálogo religioso de todos os tempos, prenúncio de reconciliação, de paz e de fraternidade. Ao rezarem pela paz, cristãos e muçulmanos, se não foram capazes de o fazer em comum, foram capazes de fazer silêncio, de estar presentes uns aos outros, num respeito profundo pelos sentimentos e convicções de cada um (4).

Ao decidir investigar no campo das relações islamo-cristãos da Hispânia medieval, tenho a consciência de que, em muitos pontos, estou a abrir caminho em terra brava e a contribuir para um melhor conhecimento de uma época de difícil abordagem, devido à escassez de documentos, à natureza das línguas que no-los transmitem (o latim visigótico e o árabe) e à diferente perspetivação das informações, devida, principalmente, a motivos de ordem religiosa.

Não foi fácil materializar o plano que inicialmente decidi levar a cabo: o da análise histórica e doutrinal de uma obra que, a ser restituída ao seu verdadeiro autor, virá contribuir para a colocar hoje no lugar cimeiro do

diálogo religioso que ocupou no seu tempo e nos séculos posteriores.

Tratando-se de uma obra latina de diálogo islamo-cristão, urgia rastrear o campo desse diálogo, desde os seus inícios no Ocidente, isto é, desde a entrada dos árabes na Península Hispânica, em 711, até à época em que foi escrita, no século XIII, sem deixar de apontar os caminhos conducentes à Idade Moderna, em que esse diálogo se esgotou no campo literário, para renascer, nos dias de hoje, como um diálogo existencial que está a ser ensaiado à escala planetária.

Esse projecto obrigava, por um lado, a perscrutar toda a literatura latina medieval em que a imagem islâmica foi ganhando formas cada vez mais definidas, até se estereotipar em matrizes transmitidas de geração em geração. Fiz isso ao nível da literatura doutrinal, cronográfica e épica de Aquém e Além-Pirenéus. Esse trabalho exigiu de mim, além de uma preparação paleográfica com o Prof. Rabikauskas, da Universidade Gregoriana de Roma, frequentes deslocações e prolongadas estadias em centros de investigação estrangeiros, já que as bibliotecas e arquivos nacionais quase nada tinham para me oferecer, neste campo específico.

Por outro lado, não era possível uma análise da evolução histórica do conteúdo doutrinal em questão sem conhecer a natureza desse mesmo conteúdo e o meio cultural em que se desenvolveu.

O conteúdo do *Tractatus contra Machometum* é uma exposição aprofundada do islamismo, com vistas a uma refutação sistemática do mesmo. A sua reduzida dimensão material é sinónimo, não de uma deficiente exposição do tema, mas de uma extraordinária capacidade de síntese, onde nada está a mais e o essencial se intui dos tópicos apresentados.

Não era possível analisar histórico-doutrinalmente esta obra sem conhecer o islamismo a partir de dentro, tal como não era possível abordar este sem um conhecimento mínimo da língua e cultura que o veicularam. Essas

exigências impuseram-me, pois, a frequência sistemática de cursos especializados e o contacto directo com personalidades científicas estrangeiras e nacionais. Assim, integraram o percurso da minha investigação:

- Cursos de língua e cultura árabes nas Universidades de Évora, Comillas de Madrid e Bourguiba de Túnis, e no Pontifício Instituto Bíblico de Roma;
- Curso de filosofia árabe na Universidade de Comillas de Madrid;
- Cursos de Islamologia na Universidade Gregoriana e no Pontifício Instituto de Estudos Árabes de Roma;
- Contactos pessoais com historiadores, islamólogos e arabistas dos principais centros intelectuais de Portugal, Espanha, França, Itália, Inglaterra, Tunísia e Egipto (Cairo);
- Contactos epistolares com as grandes figuras científicas no campo do islamismo ocidental.

Foi esta ambientação histórico-cultural e linguística que me permitiu coligir e abordar a vasta bibliografia consultada, para dela extrair as informações que deram corpo ao corpo desta dissertação. A consulta de algumas centenas de obras só foi possível graças à boa-vontade de todos aqueles que me facultaram as milhares de páginas microfilmadas ou fotocopiadas que vieram transformar o meu gabinete de trabalho em arquivo especializado sobre o tema em análise.

Sobre os resultados conseguidos, outros, que não eu, julgarão com competência.

Pela minha parte, tenho consciência de que:

- 1 - Disse o que quis dizer: quis aprofundar a génese e evolução do enfrentamento religioso islamo-cristão medieval até à obra-tipo que foi o *Trattatus contra Machometum*, que marca

uma viragem positiva para um diálogo sereno e cientificamente apoiado em dados irrefragáveis; quis devolver o mérito da autoria dessa obra ao seu verdadeiro autor, que foi *Raimundo Martí*, o grande arabista e hebraísta que merece um lugar de maior relevo na história da cultura ocidental; quis tornar acessível essa obra, cuja consulta tem estado reservada aos poucos eruditos a quem é dado frequentar as pouquíssimas bibliotecas ou arquivos, que contêm algum exemplar manuscrito ou impresso. A edição crítica do *Tractatus contra Machometum*, tem, pois, como objectivos servir de documento-base à presente tese e tornar possível o acesso a esta obra que, por si só, tem um valor que a torna recomendável a quantos se interessam pela história das ideias e, em especial, do diálogo religioso.

O conteúdo desta dissertação é distribuído por três volumes.

Os dois primeiros integram a génese e evolução do diálogo islamo-cristão hispânico-medieval, que teve em Raimundo Martí o melhor cultor e no *Tractatus contra Machometum* a mais alta expressão. O Volume III integra a edição e tradução do *Tractatus contra Machometum* e dezanove anexos que servirão para fundamentar ou documentar o conteúdo dos Volumes I e II.

Para facilitar o manuseamento, além do *Sumário, no início*, e do *Índice Geral*, no fim da obra, editamos, após os Volumes I e II, os respectivos Índices parciais.

- 2 - Não disse o que não quis dizer: não quis analisar a polémica islâmica anti-cristã, que a tanto não chegam os

nossos conhecimentos de língua árabe; também não quis desenvolver profundamente a polémica cristã anti-islâmica oriental e de Além-Pirenéus, porque outros o estão fazendo e porque isso ultrapassaria os nossos objectivos.

- 3 - Não disse o que quis não dizer: quis, positivamente, não desenvolver aqui o tema da presença islâmica na literatura, na legislação, na arte e na cultura especificamente portuguesas, pois a investigação que já tenho em curso promete, por si só, um estudo mais longo do que o presente. É um mundo onde os caminhos por desbravar têm uma dimensão imprevisível. Ao nível dos forais, das cortes e das ordenações; ao nível dos cancioneiros, do teatro e das crónicas; ao nível da arquitectura, das artes decorativas e da música; ao nível da vida económico-social, linguística e religiosa da minoria moura, quantos segredos há ainda por desvendar nas nossas bibliotecas, arquivos e monumentos! Urge fazer em relação à presença moura em território português o que os historiadores espanhóis estão fazendo em relação ao seu país e o que Maria José Pimenta Ferro Tavares tem feito em relação à presença judaica (5). É penosa a tarefa, mas a história deste país bem merece que seja levada a cabo.

Neste campo, limitei-me, apenas, a fazer uma síntese de alguns capítulos referentes à Hispânia em geral, que devem ser tidos em conta, na hora do estudo sistemático do mesmo tema em relação a Portugal. O "Balanço Positivo" do intercâmbio islamo-cristão, que integra este estudo, poderá servir de ponto de partida para aquilo que, em termos

cronológicos e portugueses, se segue, e que agora não pretendi desenvolver.

Em termos cronológicos, ainda que alguns capítulos desta obra apontem para a Idade Moderna e encontrem eco nos nossos dias, quis centrar a investigação nos limites da invasão árabe da Península Ibérica, no início do século VIII e da redacção do *Tractatus contra Machometum*, no terceiro quartel do século XIII.

2. UMA PALAVRA DE GRATIDÃO

É com um vivo sentido de justiça que quero deixar aqui exarado o meu profundo agradecimento a quantos, directa ou indirectamente, contribuíram para que este trabalho fosse levado até ao fim. Agradeço de uma maneira especial:

Em primeiro lugar, ao Professor Manuel Augusto Rodrigues, que desde a primeira hora se interessou pela minha investigação, que aceitou dirigir. A sua cultura, discernimento, conselho e apoio amigo imprimiram confiança e persistência ao meu caminhar.

Agradeço, seguidamente, às personalidades científicas portuguesas e estrangeiras pelos apoios prestados, continuada ou pontualmente, ao meu trabalho. De entre elas, quero salientar os nomes dos Professores Jorge de Moraes Barbosa, da Universidade de Évora; Georges C. Anawati, A. Beitia Cortabarría e Jacques Jomier, do Instituto Dominicano de Estudos Orientais do Cairo; Roberto Gaspar, do Instituto Pontifício de Estudos Árabes de Roma; Ary Roest-Crolius, da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma; Marie Thérèse d'Alverny, do Centro Nacional de Investigação Científica, de Paris; Salvador Gómez Nogalez, da Universidade de Comillas e dos Institutos Hispano-Árabe e Miguel Asín de Madrid; Manuel Pola, do Convento Dominicano de Alcobendas de Madrid; Raúl Miguel Rosado Fernandes e Pedro Cunha Serra, da Universidade

Clássica de Lisboa; António do Rosário, do Arquivo Histórico Dominicano Português.

Agradeço, depois, aos responsáveis pelas instituições universitárias de que recebi formação científica. Apraz-me salientar a Universidade Gregoriana, o Instituto Pontifício Bíblico e o Pontifício Instituto de Estudos Árabes, de Roma; o Instituto Hispano-Árabe de Cultura e a Universidade de Comillas de Madrid; a Universidade Bourguiba de Túnis e, com especial deferência, a Universidade de Évora, onde sempre encontrei o maior apoio, a todos os níveis.

Agradeço ainda aos centros de investigação em que se processou o trabalho de recolha científica. Quero salientar, neste parágrafo, os Exm^{os}. Directores das seguintes bibliotecas, além das instituições universitárias já referidas: o Instituto Miguel Asín e a Biblioteca Nacional de Madrid; o Arquivo da Casa Generalícia Dominicana de Santa Sabina de Roma; as Bibliotecas Vaticana, Nacional, da Academia Nazionale dei Lincei e das Universidades de S. Tomás, Lateranense e Antoniana de Roma; o Arquivo da Coroa de Aragão e as Bibliotecas Central e Universitária de Barcelona; as Bibliotecas Nacional, Arsenal, Mazarine e S. Genoveva, de Paris. Em todos estes centros fui sempre alvo de atenção, quer nos trabalhos de investigação directa, quer no atendimento a pedidos de microfilmes e fotocópias.

Finalmente, quero agradecer àqueles que, no trabalho monótono do processamento do texto, deram o seu melhor, dotando de corpo o espírito que vitaliza a presente obra. É justo salientar, neste sector a Maria Cristina Espadas Monginho, pela dedicação com que reformulou todo o aspecto gráfico do texto dos Volumes I e II, e, bem assim, as partes computerizadas do Volume III.

Fora da lista dos agradecimentos pelos apoios directos à investigação e à realização da obra, quero deixar aqui exarada a minha

gratidão especial por dois contributos preciosos, ainda que indirectos:

O primeiro, o do Instituto Nacional de Investigação Científica, que me atribuiu o apoio financeiro, que possibilitou a execução do plano proposto. Foi como bolseiro de tão prestigiosa instituição que, durante dois anos, estagiei nos melhores centros científicos e culturais europeus, onde respiguei, assimilei e recriei os elementos que tecem a estrutura desta obra.

O segundo, o de quantos, nos diversos sectores da minha vida, tiveram de trabalhar mais, para que eu pudesse dedicar-me à investigação; estão neste caso os colegas do Departamento de História e Arqueologia da Universidade de Évora, os colegas de filosofia do Instituto Superior de Teologia de Évora e, sobretudo, os meus irmãos sacerdotes que, além desse apoio, quiseram corrigir as provas.

A edição desta obra será o meu preito de gratidão para com todos os que incentivaram e apoiaram o meu trabalho.



NOTAS

- (1) A. DONDAINE, *Ricoldiana, notes sur les oeuvres de Ricoldo da Montecroce*, AFP, 37 (1967), pp.119-179.
- (2) *Concílio Vaticano II, Declaração Nostra Aetate*, 2-3.
- (3) MOHAMED TALBI, *Le christianisme vu par l'Islam*, "Lettre du Secrétariat pour les relations avec l'Islam", 19 (Março de 1985), p.3.
- (4) Cf. MONS JORGE MEJIA, *Être ensemble pour prier*, in Dossier "La journée de prière à Assise", "La documentation catholique", 1929 (7 de Dez. de 1986), p.1083.
- (5) MARIA JOSÉ FERRO PIMENTA (TAVARES), *Os judeus em Portugal no século XIV*, Lisboa, 1979; ID., *Os judeus em Portugal no século XV*, 2 vols., Lisboa, 1982-1984; ID., *Judeus e Mouros no Portugal dos séculos XIV e XV, (Tentativa de estudo comparativo)*, "Rev. de Hist. Económica e Social", 1982.

I PARTE

***CRISTÃOS E MUÇULMANOS
DA LUTA ARMADA À POLÊMICA LITERÁRIA***

INTRODUÇÃO

CONQUISTA E RECONQUISTA DA PENÍNSULA IBÉRICA

1. *Precedentes históricos da conquista árabe*

Os males de que enfermava a Península Ibérica no momento da conquista árabe vinham já de longe, dos tempos do Império Romano. A instabilidade e desigualdade económico-sociais provocaram a decadência política durante os reinados dos últimos imperadores. De um lado, encontrava-se um reduzido grupo de latifundiários, para quem a vida era sinónimo de bem-estar e prazer desregrados; do outro, o estrato social que englobava os curiais, os pequenos proprietários e a multidão anónima de servos e escravos. Eram eles que, com pesadíssimos impostos, tinham de aguentar a estrutura económica do império. O povo das cidades conseguia manter-se calmo em troca do pão e de espectáculos gratuitos que, muitas vezes, em nada contribuíam para a sua dignificação cultural e humana.

Quando Constantino retirou aos municípios os bens com que estes faziam face aos problemas económicos locais, agravou-se a situação dos curiais, que não conseguiram equilibrar a baixa das contribuições ligadas à terra. Tornaram-se de tal maneira dependentes e explorados pelo imperador que não podiam libertar-se dessa situação, que de liberdade tinha apenas o nome. Eram, paradoxalmente, livres escravizados. A situação dos colonos era igualmente periclitante. Mais do que dependentes do senhor, estavam indissolúvel e hereditariamente ligados à terra, que acompanhavam nos actos de compra e venda. Os escravos, que constituíam a maioria da população, não possuíam mais direitos do que um animal ou um objecto. Diz Séneca:

"Um dia propôs-se no Senado a imposição de um traje que os distinguisse. Esta proposta foi rejeitada pelo receio de que os escravos acabassem por

nos contar" (1).

A maneira desumana com que os curiais, os colonos e os escravos eram tratados deu origem a bandos de fugitivos que, embrenhados nos bosques, constituíam um perigo constante e crescente para os viandantes e para as próprias cidades. Eram os *bagaudas*.

O descalabro social e moral era geral: por um lado, os poucos privilegiados pela posse das terras estavam demasiado corrompidos e amolecidos para que pudessem reagir contra qualquer força vinda do exterior; por outro, o grosso da população, explorada e espezinhada nos mais elementares direitos humanos, nada teria a perder com a mudança de senhores. Foi assim que se tornou fácil aos vândalos, alanos e suevos, depois de devastarem as Gálias, atravessar os Pirenéus, em 409, e invadir a Hispânia, semeando a desolação e a morte por onde passavam. As crónicas da época dão-nos conta dessas perturbações. Com expressivo realismo, diz a crónica de Idácio:

"Enquanto por toda a Espanha os Bárbaros se entregam a bacanais e (por outro lado), a epidemia da peste não faz menores devastações, as riquezas e os víveres armazenados nas cidades são esbulhados pelo tirânico colector de impostos. E as hordas da militância encarregam-se de tudo malbaratar. Grassa uma fome medonha a tal ponto que, sob o acicate da fome, carne humana é devorada por humana gente. E até as mesmas mães tomam por pascigo os corpos daqueles que elas próprias geraram, matando-os e cozendo-os em seguida. Os animais selvagens e ferozes, acostumados aos cadáveres dos que morriam pelo ferro, pela fome e pela peste, matam os homens, ainda os mais fortes, e, alimentados pela sua carne, por toda a parte se entregam ao extermínio do género humano. E dest'arte, pelas quatro pragas, a saber: ferro, fome, peste e feras, seviciados por toda a parte no mundo inteiro, se cumprem os avisos anunciados pelo Senhor através dos seus profetas" (2).

Roma, também ela a braços com a invasão dos homens de Alarico, que a saquearam em 410 (3), e com outros invasores que atacavam as restantes partes do Império, assistiu impávida à partilha da Hispânia. Esta mostrou-se

incapaz de reagir até que, em 415, os visigodos entraram nela como federados de Roma (4). Estes passaram à espada os alanos e expulsaram os vândalos silingos para a África, libertando assim a Bética, a Lusitânia e a Cartaginense Ocidental. Os suevos e os vândalos asdingos resistiram-lhes tenazmente e conseguiram dominar pelo terror a Galécia. Como estes povos estavam demasiado confinados ao Noroeste e eram pouco numerosos, acabaram por minimizar a sua presença e retiraram-se para a Aquitânia Secunda, na Gália, em 418, estabelecendo a capital em Tolouse. Os suevos, depois de expulsarem os vândalos asdingos para a Bética, conseguiram realizar uma certa unificação da Galécia, a partir da qual investiam contra a Lusitânia, a Bética e a Cartaginense. A Tarraconense, ainda que livre dos suevos, era frequentemente vítima das investidas dos *bagaudas*, que actuavam nessas regiões e na Gália. Os hispano-romanos sentiam-se incapazes de reagir contra os suevos. Só os visigodos, em incursões periódicas, os conseguiam dominar pela força, mas semeando desolação e miséria ainda maiores: na campanha de 456-457, Braga, Astorga e outras cidades foram palco de rapinas, violações e profanações. O texto de Idácio dá-nos uma imagem colorida do que então se passou nessas cidades. Em relação a Braga diz ele:

"O rei Teodorico dirige-se com o seu exército para Braga-última cidade da Galécia. Ocorre esta operação no dia 3 anterior às calendas de Novembro, a um Domingo. Embora a pilhagem da cidade de Braga não tenha sido sangrenta, todavia, foi bastante triste e digna de lástima. De entre os prisioneiros romanos Teodorico faz um grande número de prisioneiros. As Basílicas dos Santos são desmanteladas. Derrubados e despedaçados os altares. As virgens consagradas a Deus são conduzidas em seguida (desses locais sagrados); porém é salvaguardada a sua virgindade. Os sacerdotes são despidos até ao limite da nudez e do pudor. Toda a população dos dois sexos com as crianças é retirada dos santos lugares onde se tinham refugiado. Os lugares sagrados são atafalhados de jumentos, de gado e de camelos - (o que causa) horror. Assim, Teodorico renovou em parte o exemplo da cólera divina - como para Jerusalém, segundo a sagrada escritura" (5).

Ao aperceberem-se da deslocação dos visigodos para as Gálias, os suevos, sempre atentos aos seus movimentos, conseguiram reorganizar-se e investir tenazmente em direcção ao Sul. Cidades como Lugo e Coimbra foram palco de atrocidades sem conta. Da segunda diz ainda Idácio:

"Conimbriga, ludibriada a paz, é posta a saque. São destruídas as casas juntamente com alguns panos das muralhas. Os habitantes são reduzidos ao cativoiro e deportados. A cidade e a região transformam-se num deserto" (6).

Finalmente, os visigodos acabaram por controlar e unificar quase toda a Hispânia. Os suevos, rendidos à evidência da sua inferioridade, tentaram cativar as simpatias dos visigodos através de alianças matrimoniais. Por sua vez, os hispano-romanos ameaçados pelas primeiras hordas de invasores germânicos, acataram os visigodos como os únicos capazes de garantir a sua situação anterior. A substituição da dominação romana pela visigoda na Hispânia deu-se, pois, sem grandes convulsões. Nas cinzas de um império desmoronado, sementes de recuperação iam germinando, no solo hispânico. Fiéis ao espírito que animou o autor de *A Cidade de Deus*, escritores do início do século V, como o hispano Paulo Orósio (7) e Salviano de Marselha (8), viam na invasão e dominação bárbara os prenúncios de uma nova era de prosperidade. Segundo eles, dos romanos já nada havia a esperar. Os bárbaros, ainda que carregados de vícios, vinham abertos aos valores humanos que o cristianismo tinha para lhes dar e que, no caso dos visigodos e suevos, já lhes tinha dado, ainda que sob o forma herética do arianismo. Também sob o ponto de vista civilizacional, os visigodos, ao chegarem à Hispânia, já tinham contactado e assimilado muitos dos valores clássicos dos povos por onde tinham passado os últimos cinquenta anos.

Se, inicialmente, eram grandes as discrepâncias e atritos religiosos existentes entre o catolicismo da população hispano-romana e o arianismo dos

visigodos e suevos, que Idácio chama "veneno pestífero do inimigo do homem" (9), esses atritos foram-se esbatendo lentamente e acabaram por desaparecer quando esses povos se converteram ao catolicismo. Os suevos converteram-se por volta do ano 550, com Cariarico, segundo a informação de Gregório de Tours, ou por volta de 570, com Teodorico, segundo S. Isidoro de Sevilha. Em qualquer dos casos, o grande motor dessa conversão foi S. Martinho de Dume, que, através dos concílios de 561 e 572, reestruturou a igreja da Galécia à volta de duas sedes: Braga e Lugo. Os visigodos, depois de terem tentado a unificação religiosa sob o signo do arianismo, com Leovigildo (571/72-586), sobretudo no concílio de Toledo de 580, acabaram por converter-se ao catolicismo, seguindo o exemplo de Recaredo (586-601), que abjurou do arianismo em 587 e aceitou os princípios dogmáticos da hierarquia católica peninsular. A partir desse marco histórico, a simbiose dos povos hispânicos e bárbaros foi cada vez mais perfeita. Os bispos tornaram-se os arautos do cristianismo unificado, os mestres da cultura clássica mesclada de elementos germânicos, os conselheiros dos reis, os legisladores da sociedade, os moderadores dos costumes. Os concílios celebrados na *civitas regia* (Toledo) e em Braga eram assembleias cujas determinações tinham validade tanto no foro eclesiástico e religioso como no civil e político. As leis hispânicas humanizaram-se em relação aos romanos. O *Forum Judicum* ou *Foro Jusgo*, promulgado em 654 como fruto dos esforços de Chindasvinto e Recisvinto, ficou a assinalar, na história do direito, a envergadura dos legisladores visigodos. O seu valor transformou-o em código válido durante e após o reino visigótico. Recolhido e seguido pelos moçárabes, foi depois, transmitido à Hispânia reconquistada. A demasiada intromissão da Igreja nos negócios temporais acarretaria, como contrapartida, igual intromissão nos negócios eclesiásticos. A propósito dos mútuos compromissos do trono e do altar assumidos em 633 pelo IV Concílio de Toledo, diz Carmen Codoñer:

"El rey debe ser elegido por los obispos y la aristocracia laica, y deben jurarle fidelidad; puesto que la legitimidad del rey está basada en la elección y juramento posterior de fidelidad al elegido, todo aquel que atente contra el rey incurre en sacrilegio. La participación de los obispos en la elección conduce tal vez a un progresivo intervencionismo del rey en los nombramientos episcopales. Al mismo tiempo se adoptan una serie de medidas restrictivas del poder real, impidiéndole actuar como juez único en causas capitales y civiles. Es evidente el contenido marcadamente político del Concilio, aunque se incluyen algunos puntos de carácter eclesiástico, como la unificación del rito en toda Hispania, y matizaciones sobre la aplicación de las normas de Sisebuto referidas a los judíos" (10).

O enfrentamento da nobreza laica e eclesiástica com o rei e seus partidários vai originar, gradualmente, a formação de dois blocos irredutíveis, em luta pela supremacia. O primeiro bloco impõe-se em força no próprio dia da morte de Recesvinto (672). Vamba não foi apenas eleito pela nobreza laica e eclesiástica; foi ungido, em sinal de dependência em relação àquela. As lutas internas vão corroendo cada vez mais a solidez da monarquia visigoda, em perigo de fraccionamento. Ora tendentes para a centralização, ora obrigados a descentralizar o poder, os reis visigodos vão cavando a sua própria incapacidade de controlar a situação. Egica (682-702) e Vitiza (702-710) são a expressão viva de duas tendências irredutíveis.

Assim se moldou a sociedade medieval peninsular, numa trajetória paralela à de Além-Pireneus. Mas um acontecimento de repercussões incalculáveis veio mudar, durante vários séculos, o curso da história nesta parcela do continente europeu: foi a invasão e subsequente dominação árabe. Sem ela, a Hispânia, com seus altos e baixos, teria, provavelmente, evoluído como a Gália e a Germânia dos tempos de Carlos Magno, com a diferença de que na Hispânia não teria sido necessário um renascimento cultural e religioso, pois as sementes lançadas no seu solo por homens da envergadura de Martinho de Dume, Isidoro de Sevilha e outros mestres da mesma têmpera, fertilizadas

pela seiva clássica mesclada de glóbulos germânicos, teriam dado oportunamente os seus frutos se as plantas não tivessem sido ceifadas antes do tempo.

Seja como fôr, o sucesso da invasão árabe não foi filho do acaso nem apenas do vigor bélico dos berbero-árabes e, posteriormente, dos sírios. Tal como aconteceu com os romanos, também os visigodos, depois de instalados no solo peninsular, formaram uma aristocracia que, em articulação com a hierarquia eclesiástica e a nobreza local, passaram a viver à custa da exploração da maioria da população hispano-romana. Foi assim que, deixando amolecer os costumes e as virtudes guerreiras, acabaram por entrar na mais acentuada decadência a todos os níveis. Em síntese de mestre, Simonet traça-nos o quadro realista dessa situação:

"Carcomida por vicios tan profundos y radicales, así en lo religioso como en lo civil y político, la sociedad hispano-gótica se había despeñado a fines del siglo VII en gravísimo desconcierto y ruinosa decadencia. El Trono se veía desautorizado y vacilante, amenazado por la rebeldía de los magnates y por el encono de los partidos; la aristocracia, devorada por la ambición de los mandos y honores y afeminada por los placeres; el clero, relajado; los siervos y colonos, y, en una palabra, la inmensa mayoría de los súbditos, mal hallados con su abatimiento y miseria; las antiguas leyes, mudadas ó menospreciadas, y, en fin, las costumbres públicas en gran manera maleadas y corrompidas. El malestar y desesperación de la sociedad se revelaban individualmente en síntomas tan graves como los frecuentes suicidios" (11).

Era esta a situação em que se encontrava a Península no início do século VIII.

2. A conquista árabe e a sorte dos hispanos

A invasão árabe da Península Ibérica foi fulminante. A rapidez da conquista deixou os hispano-romanos e os visigodos estonteados e imunizados

durante alguns decénios. Com efeito, em cerca de apenas cinco anos (711-716), os berbero-árabes conseguiram controlar todo o território hispânico, à excepção de um pequeno reduto asturiano, na cadeia montanhosa dos Picos da Europa. Aí e no Além-Pirenéus se refugiaram os habitantes que não se converteram ao islamismo nem se resignaram a aceitar a condição de dominados no território de al-Andalus.

Tal como na Síria bizantina, quase um século antes, também na Hispânia visigoda do século VIII, o grosso da população, descontente com os seus chefes e com o estatuto económico que lhe era imposto, aspirava por uma mudança. O descontentamento transformou-se em confusão e esta degenerou em guerra civil quando, após a morte de Vitiza, se desencadeou a luta pelo poder entre Rodrigo e os filhos daquele. O enfraquecimento geral que daí adveio, com ou sem a cumplicidade do tão célebre governador da praça bizantina de Septem (Ceuta), o enigmático conde Julião (ou Urbano) a quem o último rei godo terá desonrado a filha, abriu as portas às hostes muçulmanas. O domínio foi total, ainda que a sorte desigual para os habitantes de al-Andalus.

Normalmente, os árabes conquistadores não impunham o islamismo aos povos que eram detentores de uma revelação divina, povos que eles chamavam "gentes do Livro" (*ahl al-Kitāb*). Estavam neste caso os cristãos, os judeus e os zoroastristas que, mediante condições negociadas, podiam continuar a praticar livremente as respectivas religiões.

Ao ser dominada pelos árabes, a população hispânica dividiu-se em três grandes grupos: o mais numeroso, sobretudo no Sul e no Leste, o daqueles que se converteram ao islamismo por pressão, por convicção ou na mira de maiores vantagens económicas e sociais; o dos que foram submetidos pela força (*anwatan*), ficando sem a posse das terras e sujeitos a impostos mais pesados; e o dos que continuavam cristãos, a troco do pagamento de impostos especiais.

Com o andar do tempo, deu-se uma simbiose cada vez maior dos

elementos étnicos presentes na Hispânia, com vantagens para o substracto indígena, mais numeroso e aglutinador das minorias árabo-berberes. Cláudio Sánchez-Albornoz é categórico ao afirmar:

"...Si, quede dicho de una vez para siempre, los musulmanes de España o eran españoles por los cuatro costados, nietos de conversos a la religión de los conquistadores, o primaba en sus venas la vieja sangre hispana por ser fruto de repetidos mestizajes" (12),

Segundo o mesmo Sánchez Albornoz, o número de todos os orientais chegados à Hispânia não ultrapassou os trinta mil, disseminados entre os milhões de hispanos. Ainda que fossem 150.000 a 200.000 os guerreiros árabes e berberes entrados durante o século VIII, como pretende mais generosamente P. Guichard, terá sido sempre uma minoria muito marcada em relação aos autóctones.

De entre estes, os que aceitaram a conversão ao islamismo, proposta, normalmente, antes do ataque, de acordo com a lei corânica (13), entraram na comunidade islâmica (*umma*) e passaram a usufruir, ao menos teoricamente, dos direitos e prerrogativas dos crentes. Eram os chamados *musálima* ou *muladí-s* (*muwálladun*; sing. *muwallad*) ou adoptados, isto é, os cristãos renegados. Quantitativamente numerosos, muitos chegaram a ocupar lugares de relevo na sociedade andalusa e foram mediadores culturais entre os invasores e os moçárabes. É essa realidade que Chejne exprime, ao dizer:

"al igual que los *mawali* en Oriente, los muladíes y *musálimah* eran la columna vertebral de al-Andalus, no solo debido a su gran número, sino también a sus importantes puestos en la vida religiosa, política e intelectual del país. Muy a menudo mostraban más celo en la causa del Islam que los propios árabes. De sus filas salieron muchos eruditos religiosos, jueces, visires, secretarios, jefes militares y demás - entre ellos el historiador Ibn al-Qutayyah y el gran teólogo y pensador Ibn Hazm" (14),

Os cristãos ou populações que não aceitavam o convite prévio de conversão ao islamismo e que não assinavam o pacto de rendição eram submetidos pela força (*anwatan*), os seus bens confiscados e as igrejas e

muralhas destruídas. Continuavam a tratar as terras, mas como simples arrendatários, e delas podiam, conseqüentemente, ser expulsos. Os que de maneira nenhuma se rendiam à dominação árabe eram passados, simplesmente, ao fio da espada.

Os que se sujeitavam, voluntariamente ou por exigência das circunstâncias, à dominação islâmica, sem abdicarem da sua fé, negociavam a liberdade com um pacto individual (*ṣulḥ*) ou colectivo (*‘ahd*). Esse pacto permitia-lhes continuar na posse dos bens e gozar de uma certa autonomia jurídica e religiosa, proporcional ao grau de submissão negociado e à maior ou menor tolerância dos chefes locais. As crónicas hispânicas medievais dão-nos conta desta situação, generalizada, sobretudo, no centro e no Norte da Península. Umas aprovam-na; outras, reprovam-na e acusam de traição os que a aceitam.

Entre as cidades que se submeteram aos muçulmanos mediante um pacto contam-se Lisboa, Coimbra, Santarém e Seia, em Portugal; Mérida, Toledo, Lérida, Pamplona, Carmona, Córdova, Sevilha e Múrcia, na Espanha. Os textos desses pactos perderam-se quase todos. Conservaram-se e tornaram-se célebres o assinado em 713 pelo filho de Muça, ‘Abd al-‘Azīz Ibn Mūḩā com o chefe godo de Múrcia, Teodomiro (15) e um excerto do de Toledo, que referiremos adiante.

Os cronistas árabes denominaram os cristãos submetidos por pacto aos muçulmanos *mu‘ahidūn* (os que assinaram um pacto) (16) ou *ḡimī-s* (tributários). Com o tempo, na Hispânia muçulmana, o primeiro termo ficou reservado para os cristãos e o segundo para os judeus. Os documentos latinos, castelhanos e portugueses medievais designam-nos por moçárabes. Assim, o foral dado por Afonso VI de Castela e Leão a Toledo, em 1101, utiliza esta denominação sob a forma arcaica de *muztarabes*, próxima da forma árabe *musta‘rib*, particípio activo do verbo *ista‘rab*, que significa "aceitar os costumes árabes", isto é, arabizar-se (17).

A liberdade de que gozavam os cristãos que viviam sob a dominação islâmica era muito condicionada por imposições e restrições de ordem social, religiosa e económica altamente discriminatórias. Os pactos assinados entre Maomé e os cristãos da Arábia e da Síria (18) assinalavam já essa situação, que viria a agravar-se com o tempo e, nomeadamente na Península Ibérica. Aqui, os cristãos viviam agrupados em comunidades, das quais as mais importantes foram as de Toledo, Córdoba, Sevilha e Mérida. A primeira, que era a antiga capital visigoda, continuou a manter a sede do bispo metropolitano (*matran*). Além deste, continuaram activos dois outros arcebispados anteriores à conquista árabe: o da Lusitânia, com a sede em Mérida, e o da Bética, com a sede em Sevilha. Desapareceram os de Braga e Tarragona.

A Crónica Geral de Espanha de 1344 conseguiu recolher algumas das cláusulas do pacto de capitulação da cidade de Toledo, que perduraram até à invasão dos almóadas. Esse pacto permitia aos cristãos o livre exercício do culto, de acordo com o rito visigótico de S. Isidoro e S. Leandro, aprovado 924 pelo papa João X e conhecido, normalmente, por rito moçárabe. Permitia, ainda, a manutenção de seis igrejas próprias (19) e da hierarquia estabelecida. O texto não deixa dúvidas acerca do estatuto da comunidade cristã toledana:

"Todos aquellos que hi quisessem viver so o senhorio dos mouros era contheudo que tevessem sua ley e husassem e vivessẽ segundo o custume da sua ley e ouuessẽ clerigos de missa e bispos e outras ordeãs, e estes cristãos que vos dissemos tiveram des enton ataa hora ho oficio de Sancto Isidoro e de Sam Leandre. E oge em dia o mãteẽ seis igrejas em Tolledo (20). E viveram os cristãos desuõ cõ os mouros e so o seu poder delles, teendo sua ley e guardandoa ẽ paz e ẽ ben, ataa o tempo dos Almoades, que começará em tẽpo do emperador dom Affonso" (20).

Apesar de todo este optimismo em relação à época pré-almóada, as dificuldades eram muitas e a liberdade religiosa era bem relativa. Nem outra coisa era de esperar, quando sabemos que os bispos posteriores à invasão,

ainda que designados pelas comunidades cristãs, ficavam sujeitos à aprovação dos monarcas muçulmanos, que quiseram, assim, manter a tradição visigoda. Daí a subserviência de prelados como Recafredo, bispo de Cabra e Córdova e, depois, metropolitano de Sevilha; Hostégesis, de Málaga; Samuel, de Elvira; e Saúl de Córdova, nomeado simoniicamente. Eram também os sultões que convocavam os concílios.

Aos cristãos era assegurada a liberdade de culto, sob a orientação dos sacerdotes, mas só dentro das igrejas já existentes na altura da invasão. Tal como as casas de habitação e os mosteiros, as igrejas situavam-se fora da *madīna*. Não podiam construir novos templos dentro das cidades nem reconstruir os que se arruinavam. Muitos foram convertidos em mesquitas. Isso aconteceu, por exemplo, à igreja de S. Vicente, em Córdova. No início, os cristãos ainda ficaram com metade, mas no reinado de Abderramão I, em 784, viram-se obrigados a vender por 100.000 dinheiros essa metade, que permitiu ampliar a Grande Mesquita, com a compensação de poderem construir outras igrejas nos arrabaldes (21).

Além destas limitações, os cristãos eram vítimas de exigências e discriminações sem conta. Assim, as suas igrejas e casas, situadas, normalmente, na periferia das povoações tinham de estar abertas, dia e noite, aos viandantes muçulmanos, a quem tinham de dar hospedagem gratuita durante três dias. Os cristãos não podiam vestir nem calçar como os muçulmanos; tinham de rapar só a parte anterior da cabeça; era-lhes vedado andar de cavalo, mas apenas de mula ou burro; não podiam usar selins nem estribos, nem andar com os pés pendentes para os dois lados do animal; não podiam andar com espada nem fabricar ou utilizar armas; não lhes permitiam ostentar a cruz nas igrejas nem pregar, ensinar e fazer procissões ou outras manifestações religiosas fora delas; nos funerais e outras cerimónias religiosas eram obrigados a rezar em voz baixa sempre que estivesse presente um muçulmano, o

que, em épocas de conflito, podia tornar-se normal pois, como já notámos, os muçulmanos tinham o direito de entrar e permanecer nas igrejas cristãs; os defuntos cristãos tinham de ir de rosto coberto e ser sepultados em cemitérios próprios; a própria linguagem dos cristãos era controlada, pois não podiam utilizar nomes, palavras ou expressões muçulmanas (22); não lhes era permitido presidir a reuniões com presença de muçulmanos nem estar sentados quando estes estavam de pé; não lhes era permitido ter criadas ou escravas muçulmanas.

Sob o ponto de vista administrativo, os moçárabes gozavam também de uma autonomia relativa, na medida em que lhes era permitido viver na dependência de leis e chefes próprios.

Sob a dependência do poder central muçulmano e nomeado por ele, um *comes* (*qūmis*), eleito pelo povo (23), exercia a função de governador que os defendia e era secundado por um *exceptor* ou cobrador de impostos, que recebia a *jizia* a que, como *ḡimmi*-s, estavam sujeitos, e de um *censor* ou *qādī l-naṣārā* (juiz dos cristãos), que os julgava nos litígios internos, de acordo com o direito visigodo do *Liber Iudiciorum*, mais tarde chamado *Foro Juzgo*. Os conflitos entre muçulmanos e cristãos eram julgados pelo *qādī encarregado da polícia* (*ṣurṭa*). Era o *zawalmedina* ou prefeito da cidade. O mesmo acontecia em litígios entre cristãos, quando uma das partes ou ambas o exigiam. Os cristãos exerciam ainda outros cargos que foram assumidos, com a respectiva denominação árabe, pela administração, após a Reconquista. Entre eles, o *almoxarife*, ou intendente da fazenda; o *almotacém* ou fiel de pesos e medidas; o *alarife* ou perito de construções.

Havia cristãos com cargos importantes na burocracia emiral e califal e no próprio exército árabe. Assim, Isaac era *exceptor* e intérprete; Jeremias era suficientemente rico para fundar o mosteiro de Tábanos, tal como os pais de Pomposa, que fundaram o de Peña Melaria; Sansão era intérprete; Gómez era

exceptor e *cātib*; um irmão de Eulógio tinha um cargo no governo central; dos seis médicos mais importantes dos reinados de Maomé e Abdalla, quatro eram cristãos; o bispo Rabi^c Ibn Zayd ou Recemundo, co-redactor, com o médico ^cArīb Ibn Sa^cd do *Liber Anoe* (*Kitāb al-Anwā'*), mais conhecido *Calendário de Córdoba*, foi embaixador de Abderramão III junto do imperador Otão I da Alemanha, em 953 e em 960, foi enviado oficialmente a Bizâncio e Jerusalém. No dizer de Sansão, Servando, *qadi* dos cristãos, quis comprar a Maomé I os impostos dos *dimi*-s de Córdoba, propondo-lhe recolhê-los para si a troco de um total de 100.000 *solidi*, quantia que, certamente, lhe dava uma margem de lucro justificativa do negócio. Isso leva-nos a pensar na riqueza da comunidade cristã de Córdoba, dado que essa quantia era enorme e se referia aos impostos de capitação e não aos de propriedades (24).

Se os custos de ordem religiosa e social eram pesados para os cristãos e judeus (*ahl al-dimma*), mais o eram os de ordem económica. Por exigência da lei corânica (25), eram obrigados a pagar duas espécies de impostos: a *jízia* (capitação) e o *ḥarāj* (imposto sobre os produtos da terra).

A *jízia* consistia numa contribuição imposta a cada cristão e era paga no fim de cada mês lunar (26), de acordo com as respectivas posses: quarenta e oito *dirhems* para os ricos, vinte e quatro para a classe média e doze para os que viviam do trabalho manual (27). Com o seu pagamento, era-lhes garantida a liberdade religiosa corânica concedida às "gentes do Livro" (*ahl al-Kitāb*). Dela estavam isentos os idosos, as mulheres, as crianças, os inválidos, os pedintes, os doentes, os loucos e os monges. O próprio ritual do pagamento visava humilhar os contribuintes e induzi-los a renegar a religião cristã. De pé e publicamente, o cristão depositava o imposto nas mãos do recebedor que, por sua vez, o entregava ao senhor, solenemente instalado numa poltrona. Depois, o senhor, seguido normalmente pelos muçulmanos presentes, agarrava o cristão pelo pescoço e exclamava, em tom sarcástico: "o

dimmi, inimigo de Alá, paga a *jízia*" (28).

O *caraje* era um imposto a que também estavam sujeitos os muçulmanos. Incidia sobre os rendimentos dos bens prediais ou territoriais, de que deviam ser entregues cerca de 20% ao estado. O seu pagamento, a que os habitantes da Península já estavam habituados desde a época romana, garantia aos contribuintes a posse das suas propriedades e, com ela, uma certa autonomia económica.

Se é certo que os impostos variavam segundo os pactos, também em relação a cada um deles havia alterações, por vezes unilaterais, e isto a partir logo do início da dominação árabe. Tudo dependia da evolução das circunstâncias sócio-económicas e da vontade dos chefes locais. A Crónica Moçárabe de 754 dá-nos já conta desse fenómeno e das reacções dos que por ele eram atingidos. Entre outros, recordamos alguns passos.

- "Ambiza (*°*Anbasa) [...] duplicando os impostos aos cristãos, reprime-os duramente e, carregado de honras, triunfa demasiado na Hispânia" (29),
- "Yahia [...] persegue os sarracenos e mouros da Hispânia por terem usurpado o pago anteriormente para obter a paz e devolve muitas coisas aos cristãos" (30),
- "Aucupa (*°*Uqba) [...], ao mesmo tempo que obriga a cumprir a lei, manda fazer um censo do povo e promove duramente a exacção de tributos" (31).

Tudo parecia estar, pois, sujeito ao capricho dos chefes.

3. A Reconquista Cristã

A ideia de lutar pela fé cristã não se encontra no N. Testamento nem nos escritos dos primeiros séculos do cristianismo, em que os cristãos eram uma minoria perseguida. Tem, talvez, precedentes no A. Testamento, mas desvinculada de qualquer conotação bélica. Essa ideia começa a tomar corpo quando, no tempo de Constantino, o cristianismo passa da clandestinidade para a legalidade e retoma publicamente a actividade evangelizadora, na sequência

do mandato de Cristo: "Ide, ensinai todas as gentes". Apesar da doutrina e prática da difusão pacífica do Evangelho, nasceram no seio do cristianismo, ao longo dos séculos, doutrinas e práticas bem diferentes: as da conversão dos infiéis através de uma certa pressão psico-social e, posteriormente, a da imposição do cristianismo pela força.

Factor decisivo para a formação e evolução da ideia e da prática da guerra religiosa, por parte do cristianismo, foi o do confronto bélico que colocou frente a frente os impérios bizantino e persa, respectivamente, com Eráclio e Cosroe II, na luta desesperada pela posse dos Lugares Santos e, em especial, da cruz de Cristo.

O passo seguinte, o do enfrentamento do cristianismo e do islão, ambos dinamizados por motivações de ordem religiosa a juntar às de ordem territorial e económica, conduziu à justificação e consagração teórica de um dado prático adquirido: o da luta armada das duas forças político-religiosas em questão. Tratava-se, nesta altura, de uma luta defensiva.

No século IX, Agobardo de Lyon descreve o significado da luta movida pelo Papa ao imperador como "a subjugação das nações bárbaras para as levar a abraçar a fé e a alargar as fronteiras do reino dos crentes".

Bruno de Querfurt, influenciado pela reforma monástica do século X, afirmou que o rei cristão devia "compelir pela força os infiéis a entrar na Igreja".

Muitos aceitavam que o cristão pudesse tomar parte numa guerra defensiva, mas duvidavam da legitimidade da participação numa guerra ofensiva.

A concepção da luta religiosa acabou por ser liturgicamente consagrada e cristalizada. Uma oração de ano 950 diz que não se deve recorrer à luta "para injuriar alguém injustamente, mas sempre para defender o que é justo e recto".

A passagem da fase da aceitação da guerra cristã defensiva para a

da cruzada desencadeou-se dentro do contexto da prática da peregrinação, principalmente à Terra Santa.

Durante o século XI intensificaram-se as viagens à Terra Santa e cresceram os obstáculos levantados pelas populações locais. Muitos cristãos afirmavam que era condenável a atitude de o peregrino ir armado; outros defendiam que lhe era legítimo quando se tratava da auto-defesa. Como os ataques aos peregrinos se repetiam frequentemente, começou a impor-se a ideia de o Cristianismo ter de controlar os Lugares Santos com o objectivo de possibilitar as peregrinações.

A fase seguinte foi a de atribuir à luta contra os infiéis um valor religioso igual ao da própria peregrinação. Assim, lutar pela defesa dos Lugares Santos e pela viabilização das peregrinações equivalia a fazer obra de Deus, tão válida como a das peregrinações.

O alargamento do campo de acção militar do cristianismo a outros territórios que outrora tinham sido cristãos e se encontravam na posse do islão diversificou a luta religiosa que a história consagrou com o nome de *reconquista*, quando referida ao Ocidente, e *cruzadas*, quando referida ao Oriente.

Reconquista e cruzada distinguem-se, ainda, na medida em que, na primeira os eventos precederam a ideia e, na segunda, a ideia precedeu os eventos.

Tradições semi-lendárias referem a concentração de um grupo de nobres visigodos que, comandados por Pelágio, antigo espatário de Rodrigo, se refugiaram nas Astúrias para evitarem represálias dos árabes invasores. Aí acabaram por vencer e aniquilar as forças inimigas que lhes foram dar combate em 718, segundo uns e em 722, segundo outros. Por detrás da descrição épico-miraculosa da batalha de Covadonga, transmitida pela Crónica de Afonso III (32) e minimizada pelas fontes árabes, que a reduziam a simples

escaramuças de trezentos "burros selvagens" dirigidos por outro "burro selvagem", chamado Pelágio (33), algo de verdade permanece. Com efeito, Pelágio foi o chefe eleito por um reduto cristão asturiano que, apoiado por um grupo de nobres godos refugiados, permaneceu insubmisso aos invasores e deu início à reconquista.

Ainda que reduzidos a dimensões bastante mais pequenas que as que lhe atribui a tradição cristã, Covadonga e Pelágio tornaram-se o símbolo e o ponto de partida real da reconquista cristã hispânica. Isso mesmo é admitido pelas fontes islâmicas:

«Desde então, diz al-Maqqarī, começaram os cristãos a defender contra os muçulmanos as terras que ainda continuavam em seu poder, o que não tinham esperado conseguir. Os muçulmanos, lutando contra os politeístas e forçando-os a emigrar, tinham-se apoderado do seu país até Ariyula, da Terra dos francos; tinham conquistado Pamplona na Galiza, e não ficara senão o rochedo onde se refugiou o rei chamado Pelágio com trezentos homens. Os soldados não cessaram de o atacar, até que os seus soldados morreram de fome e apenas ficaram com ele trinta homens e dez mulheres... A situação dos muçulmanos chegou a ser penosa e, por fim, desprezaram-nos, dizendo: "Que mal nos podem fazer trinta burros selvagens?" Pelágio morreu no ano 133 e reinou seu filho Fáfila. O reinado de Pelágio durou dezanove anos e o do seu filho dois. Depois de ambos, reinou Afonso, filho de Pedro, avô dos Banu Afonso, que conseguiram alargar o seu reino até hoje e se apoderaram do que os muçulmanos lhes tinham conquistado» (34).

A vitória de Covadonga consolidou o poder de Pelágio frente a al-Andalus, já então dividido por guerrilhas internas e atingido por problemas de ordem económica. O reino das Astúrias seria institucionalizado definitivamente pelo genro de Pelágio, Afonso I, o Católico (739-757). Este rei aproveitou bem a conjuntura histórica para estender a sua influência a toda a costa do Cantábrico, ao Norte da Galiza e às terras altas da futura Castela. Uma revolta berbere no Noroeste, por volta de 741-742 e o clima de divisão e instabilidade económico-política de al-Andalus foram-lhe propícios. Afonso, o

Casto, (791-842), neto de Afonso I, conseguiu estruturar o reino e torná-lo independente. Esse monarca soube também aproveitar o condicionalismo histórico favorável: as sublevações dos *muladí-s* de Mérida e de Toledo, apoiados pelos berberes e moçárabes, ao mesmo tempo que, a Leste, os *muladí-s* do Ebro e os exércitos carolíngios assentavam as suas bases e apoiavam os rebeldes de Pamplona, de Aragão e dos condados catalães.

No plano político, Afonso transferiu a corte de Pravia para a nova cidade de Oviedo e organizou-a de acordo com as exigências de um reino em expansão. Além disso, conseguiu formar uma longa franja territorial, paralela ao rio Douro, que transformou em "terra de ninguém" e que separaria, durante dois séculos, os cristãos dos muçulmanos.

No plano económico, libertou o reino do tributo das Cem Donzelas, pago anualmente a Córdova (35).

No plano jurídico, o reino foi organizado e regido de acordo com o *Liber Iudiciorum*, mais tarde conhecido por *Fuero Juzgo*.

No plano eclesiástico, e sob a orientação do Beato de Liébana e de Etério, bispo de Osma, estruturou a Igreja asturiana, fazendo frente ao movimento adopcionista, defendido pelo bispo Elipando de Toledo, e incrementando o culto a Santiago, culto que contribuiria para lhe dar força e autonomia em relação à igreja de Toledo. O diferendo teológico entre Toledo e as Astúrias, o nascimento e implementação do culto a Santiago, a transferência da metrópole de Braga, que se encontrava abandonada, para Lugo, e a criação da diocese de Oviedo contribuíram decididamente, por um lado, para a independentização da Igreja asturiana em relação à toledana e, por outro, para uma "visigotização" cada vez maior do reino.

Foi o Beato de Liébana quem, a partir de 776, no *Comentário ao Apocalipse* defendeu a ideia de que o cristianismo fora introduzido na Península pelo apóstolo S. Tiago. Isso foi o suficiente para que a corte

asturiana proclamasse oficialmente o culto do Santo. No final do século, começou a dizer-se que tinha aparecido o sepulcro de S. Tiago nas proximidades de uma povoação galega. Imediatamente o Apóstolo foi proclamado pelo povo o protector da cristandade assediada pelo islão andalus. Afonso II conseguiu, por intermédio de Carlos Magno, que o papa Leão III declarasse autênticas as relíquias do Santo. No local aonde uma estrela conduziu milagrosamente à descoberta do túmulo e que, por essa razão, passou a chamar-se *Campus Stellae* e, posteriormente, Compostela, foi construída uma capela, que se tornou lugar de peregrinação, primeiro para os galego-asturianos e depois, sucessivamente, para todo o Ocidente. No tempo do primeiro bispo de Santiago, Teodomiro (+847) já vinham peregrinos da Itália, o que mostra a dimensão do culto e das peregrinações a Santiago de Compostela.

Bem depressa o culto a S. Tiago foi aproveitado pela mística da "Reconquista"; esta converteu o Apóstolo no "Matamoros" que, ao fio da espada, destruiu exércitos inteiros. Uma pequena vitória ganha pelos cristãos de Afonso II em Albelda, próximo de Clavijo converteu-se lendariamente na grande epopeia de Clavijo em que S. Tiago, montado num cavalo branco, dizimou, com a sua espada fulminante, o exército inimigo e deu origem ao grito "Santiago y cierra España", um dos motes das lutas peninsulares contra a moirama. Terá sido nessa intervenção que Santiago libertou, seguindo a lenda, o reino asturo-leonês do tributo das Cem Donzelas, pago anualmente a Córdova.

A assinalar a passagem dos peregrinos, vindos de toda a parte ao túmulo do Apóstolo, surgiram os "caminhos de Santiago". Paris, Vézelay e Le Puy eram os três grandes marcos de passagem dos peregrinos de Além-Pirenéus que, por sua vez, convergiam para Roncesvalles e daí para Santiago, passando por Viana, Estella, Logroño, Burgos, Sahagún, León, Astorga, Ponferrada e Triacastela. Um outro caminho partia de Arles e ia encontrar-se com o anterior em Viana, depois de ter atravessado os Pirenéus em Col de Somport.

Um terceiro caminho, para notarmos apenas os mais importantes, contornava as costas do Cantábrico até La Coruña, recebendo, no trajecto, os peregrinos que desembarcavam nos portos de passagem.

Reis, nobres e bispos uniam-se aos populares e calcorreavam os caminhos de Santiago, dando alento aos que, vestidos de penitentes, iam remir um dos três pecados canónicos: apostasia, homicídio ou adultério.

Com a instalação de conventos de Cluny através dos "Caminhos de Santiago", a partir do princípio do século XI, levantaram-se marcos milenários, alguns dos quais ainda hoje estão de pé: pontes, albergues, hospitais, igrejas. Atingindo o seu apogeu no século XIII, as peregrinações a Santiago começam a decair no século XIV, até quase desaparecerem no século passado.

Simultaneamente ao avanço do reino asturo-leonês, no Nordeste, os francos aproveitaram a conjuntura da debilidade islâmica, quer ao nível imperial, precursora da queda da dinastia omeia de Damasco, quer ao nível hispânico, provocada pelas dissensões internas dos muçulmanos de al-Andalus, para reconquistarem Narbona, em 751, e imporem o seu domínio na Provença (759) e na Aquitânia (760-768).

Com Carlos Magno (768-814), houve tentativas sérias de apaziguar as populações desses territórios e de reconquistar os territórios cristãos ocupados pelos muçulmanos mais para Ocidente, na Península Ibérica.

Ficou historicamente célebre a expedição destinada a libertar Saragoça, em 778. Dela se faz eco épico a *Chanson de Roland*. Este evento, como o da tomada de Barcelona, em 801, tendente a consolidar e alargar o poderio franco no Ocidente, permaneceu isolado. No entanto, se não conseguiu alargar consideravelmente esse poderio, conseguiu estabilizar por dois séculos e meio a linha fronteiriça, através do sistema de *marcas*, traçadas na rectaguarda das bases islâmicas fortificadas. Os territórios situados a Sul e a Leste dessas fortalezas muçulmanas eram controlados e regidos pela lei islâmica. Na marca

situada a Norte e a Oeste, o controle árabe variava de distrito para distrito. Os árabes faziam frequentes incursões (*razzias*) estivais a essas zonas, para as manter calmas e pilhar as suas populações.

De vez em quando, as populações eram obrigados a pagar o tributo ao governador árabe das marcas ou ao soberano de Córdoba.

O desastre da campanha carolíngia de 778 não foi, pois, total; como resultado positivo, ficou lançada a dinâmica dos movimentos independentistas do Nordeste peninsular. Os primeiros desses movimentos foram os de Gerona e de Urgel-Cerdaña que, a partir de 785, se vincularam a Carlos Magno, a troco de protecção contra as pretensões muçulmanas.

Instigado pelas incursões de Hisâm até Narbonne e Tolouse, Carlos Magno atacou em força a região pirenaica e submeteu Aragão, Pallars-Ribagorza, Vic, Cardona e Pamplona, que confiou ao governo de condes francos ou hispano-visigodos refugiados Além-Pirenéus: em Navarra colocou o gascão Velasco; em Aragão, o franco Oriol ou Auréolo; em Pallars-Ribagorza, o franco Guilherme; em Urgel-Cerdaña, o hispano-visigodo Borrel; em Barcelona, o hispano-visigodo Bera. A autoridade e o poder estavam centrados, teoricamente, no imperador, que governava através de assembleias anuais e controlava o império através dos *missi dominici*, ou delegados, que inspeccionavam as diversas zonas do império. Mas, na prática, os poderes administrativo, político, judicial e militar, ainda que delegados, estavam totalmente nas mãos dos condes.

Tal como os asturianos em relação a Santiago de Compostela, também Carlos Magno, aproveitando a condenação e deposição do bispo adopcianista de Urgel, conseguiu desligar esta diocese da jurisdição eclesiástica hispânica para a ligar ao arcebispo de Narbonne e substituir o clero adopcianista por clero franco. Ele sabia, como todos os medievais, que não era possível uma plena independência política quando o clero e os cristãos estavam dependentes

de forças estranhas.

Com o tempo, os condados da *marca hispânica*, apoiando-se nos vínculos que os ligavam aos carolíngios contra os muçulmanos e, não raras vezes, em alianças com estes contra aqueles, foram adquirindo uma autonomia cada vez maior que, gradualmente, os levou a unirem-se entre si, a tornarem-se independentes dos vínculos exteriores e a transformarem-se em reinos com reis de sucessão hereditária. Nesta consolidação do poder, os condes seguiram a mesma política eclesiástica de Carlos Magno. Para evitarem que os seus súbditos estivessem eclesiasticamente dependentes de bispos ou dioceses francas, conseguiram a criação do arcebispado de Urgel, em 888. Este integraria, como sufragâneas as dioceses de Barcelona, Gerona, Vic e Pallars. Conseguida a libertação em relação aos franceses, os condes entraram em luta aberta entre si para fazerem coincidir as dioceses com os condados. Isso levou à criação e supressão de dioceses (até a própria arquidiocese de Urgel foi suprimida) e, como solução alternativa para o controlo da Igreja, à criação ou apoio de mosteiros isentos da autoridade episcopal.

O primeiro dos reinos a tornar-se independente foi, como já vimos, o das Astúrias, seguido do de Leão. Os dois uniram-se em 924.

Pamplona teria já alcançado uma certa independência em 798, originando-se no século IX, o reino de Navarra.

Castela começou por ser uma faixa de terreno situada no extremo oriental do reino asturo-leonês, a servir de defesa contra os ataques dos cordoveses, vindos do Sul, e dos muçulmanos do Ebro, vindos do Leste. Não passava, pois, de uma zona-tampão, com uma baixa densidade populacional. As suas gentes, na maioria moçárabes, ao aperceberem-se dos perigos da luta de Afonso I de Leão com os muçulmanos que desalojou das suas guarnições militares, abandonaram as vastas planuras para se refugiarem nas montanhas, onde a defesa era mais fácil. Foi assim que, nos séculos IX e X, Castela teve

de ser repovoada por cántabros e vascos ocidentais, alheios à vida e cultura romano-visigoda. O facto de ser uma zona fronteiriça e plana, corredor das incursões islâmicas em terras cristãs e vice-versa, afugentou a velha nobreza visigoda e desaconselhou os clérigos e cristãos moçárabes fugidos do Sul e de Leste a nela se instalarem. Também os mosteiros não tiveram aí terreno propício até épocas mais tardias. A terra não sofreu as concentrações nas mãos da nobreza e do clero, como nas zonas mais marcadas pela influência romano-visigoda. Todas estas circunstâncias contribuíram para uma progressiva diferenciação dessa região em relação ao reino asturo-leonês.

Os condes de Castela foram fortalecendo os seus domínios, e criando a sua própria defesa. Na ausência das defesas naturais que são as montanhas, construíram fortalezas e demarcaram-se cada vez mais do poder central leonês. Em meados do século X, Fernão Gonzaléz conseguiu casar uma das suas filhas com o herdeiro leonês. Esse matrimónio levou Ramiro II a conceder-lhe os condados de Burgos, Lantarón, Alava, Lara e Cerezo. A união e fortalecimento internos destes condados, por um lado, e a instabilidade do reino leonês, após a morte de Ramiro II, levaram Fernão Gonzaléz a proclamar a independência de Castela e a alargar os seus territórios à custa dos leoneses e dos muçulmanos.

No final do seu reinado, Abderramão III (m. 961), que convertera o emirato de Córdoba em califado (929), foi reconhecido como suzerano pelo rei de Leão-Astúrias, pela rainha de Navarra e pelos condes de Castela e Barcelona.

Ao contrário da prática normal islâmica, em que os cristãos eram submetidos como protegidos (*dimmī-s*) e proibidos do uso de armas, na Hispânia, mediante o juramento de fidelidade, a promessa de tributos e o eventual apoio militar, foram autorizados por Abderramão a usar armas. Era uma medida realista de quem, mais do que por motivos de ordem religiosa, se pautava por

cânones económico-políticos.

No século XI, os reinos cristãos hispânicos aproveitaram a desintegração islâmica dos reinos de Taifas para alargarem e consolidarem as suas fronteiras. Foi neste contexto que Toledo foi reconquistado, em 1085.

A Hispânia teria sido toda reconquistada mais cedo se não foram, por um lado, as invasões dos almorávidas (1086) e dos almóadas (1146) e, por outro, as dissensões internas dos reinos cristãos, que provocaram um compasso de espera que durou um século.

Depois do declínio dos almóadas deu-se a reunião de Leão e Castela, em 1230.

Fernando III reconquistaria o ponto nevrálgico de al-Andalus, Córdova, em 1236, seguida de Sevilha, em 1248. Afonso III de Portugal conquistaria, no ano seguinte, o Algarve.

Mais um compasso de espera, desta vez, de dois séculos. Em 1479, Castela e Aragão uniam politicamente os seus destinos, e da força emergente dessa união nasceria a vontade inquebrantável de reconquistarem, terra por terra o reino Nasrida, que exalou o último suspiro, na Península, com a queda de Granada, em 1492.

4. A reconquista e independência de Portugal

Na arrancada militar que levou as forças asturo-leonesas até ao Douro, o monarca Afonso I arrasou o território que separava este rio do rio Minho, no intuito de criar uma terra-de-ninguém controlada pelos cristãos, que servisse de barreira de protecção em relação aos muçulmanos. Dizem-nos as crónicas suas contemporâneas que o rei errou essas terras, passando ao fio da espada os muçulmanos que aí se encontravam e levando consigo para as Astúrias a população cristã, no intuito de a pôr a salvo das arremetidas da moirama e, com ela, implementar o repovoamento do Norte (36).

Não sabemos ao certo se o ermamento foi total, como pretendem alguns autores (37), ou parcial, como defendem outros (38). Cremos tratar-se de um semi-ermamento, tal como aconteceu, nesse tempo também, em Castela.

A Galiza, herdeira da antiga monarquia sueva, ficava assim dividida pelo rio Minho em duas zonas bem demarcadas: a do Norte, que herdaria o nome original, mais povoada, e a do Sul, que se estendia até ao rio Douro e, com o andar do tempo, até ao Mondego, semi-despovoada. Esta foi recebendo nomes cada vez mais individualizados e adaptados à realidade em constante mutação. No século IX chamava-se "extremi fines provincie"; no século X, "extrema Minií" e "extrema Dorii" (39). Em breve, ainda no século X, essas duas "extremas" receberam o nome que, tendo começado por ser próprio de um burgo importante que controlava a desembocadura do rio Douro (40), se aplicava já ao território adjacente. *Portucale* ou *Portugale* seria o nome que, doravante, passaria a designar a região que viria a ser a *Terra Portucale*, *Província Portucale*, *condado Portucale*, ou simplesmente *Portucale*, no sentido lato.

A região de *Portucale*, no sentido lato referido, diferenciada do resto da Galiza pelo ermamento a que se viu sujeita durante mais de um século, adquiriu ainda maior individualização com o repovoamento de que foi alvo a partir do reinado de Ordonho I (850-866). Foram repovoadas Leão, Tui, Astorga e Amaya, e avançou-se até à região entre Minho e Lima. Estes progressos no reino cristão foram possíveis graças às sublevações dos *muladí-s* e à resistência dos moçárabes ao poder muçulmano. Foi, no entanto, com o seu filho e sucessor, Afonso III (866-910) que se valorizou a região. Aproveitando novos conflitos dos *muladí-s* com os árabes, conseguiu alargar o seu domínio até à cidade do Mondego e repovoar, entre outras, as cidades portuguesas de Braga, Porto, Viseu e Lamego (41). A reconstrução de muralhas e a criação de novas fortalezas foram dando solidez ao reino e segurança às populações. O rei associou nobres e eclesiásticos à obra de restauração. Foi

assim que confiou ao conde Vimara Pérez o repovoamento do Porto e a Hermenegildo Pérez o de Coimbra.

Neste contexto da formação de Portugal, também não deixa de ter significado o facto de o repovoamento da terra portugalense se ter processado não do Norte para o Sul, a partir da Galiza, mas do Sul para o Norte, a partir de *Portucale*.

Se Portugal tinha já uma certa individualidade geográfica, faltava-lhe a individualidade política. Esta, adquiri-la-ia apenas a partir do final do século XI, no reinado de Afonso VI. Após a morte de Sancho, em 1072, no cerco de Zamora, Afonso VI regressou do exílio a que fora sujeito, na corte de Toledo e reuniu os reinos de Castela e Leão sob o seu ceptro. Em breve se lançou contra a moirama, alargando os territórios para o Sul. Em 25 de Maio de 1085, as suas hostes entraram vitoriosas em Toledo, que nunca mais deixaria de ser cristã. A posse da antiga capital visigoda acendeu nele o sonho de unificar toda a Península e levou-o a proclamar-se imperador. No ano seguinte, restaurou a sede de Toledo como primaz de toda a Hispânia, de que ambicionava também tornar-se rei absoluto. Para concretizar os seus planos, intervém na política interna de Valência, onde coloca como rei o antigo rei de Toledo, al-Qadir promove incursões aos reinos de Saragoça, Almeria e Granada.

O avanço cristão criou tal pânico entre os muçulmanos que al-Mutawakkil, e al-Mu^tamid, respectivamente reis de Badajoz e de Sevilha, se voltaram para o jovem império norte-africano almorávida, pedindo auxílio. Esse auxílio não se fez esperar. Em 1086, os almorávidas desembarcaram na Península, liderados pelo sultão Yūsuf Ibn Tāšfīn. Apesar do apoio prestado a Afonso VI pelos aragoneses e por guerreiros franceses, os muçulmanos infligiram aos cristãos uma pesada derrota em Zalaca (Zallāqa), próximo de Badajoz. Contra a expectativa geral, quando se abria à sua frente a Península, não apenas a cristã mas também a islâmica, Tāšfīn regressou apressadamente à

África com os seus homens, para chorar a morte de um filho. Mas em 1090, desembarcou novamente em solo hispânico, desta vez com um plano bem definido: a conquista e unificação de toda a Península, a começar por al-Andalus. Granada, Málaga, Sevilha, Badajoz, Valência e Saragoça caíram sucessivamente nas mãos dos marroquinos. De nada valeram aos reis de Taifas, desunidos e enfraquecidos pelas lutas intestinas, os apelos e as alianças com os reis cristãos.

Em 1093, no auge do perigo, o rei de Badajoz ofereceu a Afonso VI Santarém, Lisboa e Sintra. Era demasiado tarde para poder garantir a defesa dessas cidades e de todo o Garb que, nos anos de 1094-1095, caiu nas garras dos almorávidas, até ao Mondego.

Foi sol de pouca dura o domínio dos almorávidas: atacados no Norte de África pelos almóadas, esvaíram-se os seus tentáculos peninsulares. Das suas cinzas ressurgem, a partir de 1145, os reinos de taifas, apoiados pelo imperador Afonso VII, que queria aumentar com a divisão dos inimigos a sua força e auferir vantagens económico-políticas dos seus protegidos. A proliferação desses reinos, a partir do Algarve, de Santarém, Badajoz, Jerez, Niella, Córdova, Málaga, Cádiz, Valência e outras cidades são a expressão da ruína dos almorávidas. No entanto os reinos assim divididos tornaram-se presa fácil de uma nova invasão Norte-Africana, a almóada que, em 1146, que viria a unificar al-Andalus e a retardar a reconquista cristã da Península, com a cumplicidade dos próprios príncipes cristãos. Estes, na ânsia de se vencerem mutuamente e de ganharem cada um para si o maior quinhão, não recusaram aliar-se com o inimigo comum, esperando receber dele dividendos. A luta pela posse da Extremadura é o símbolo bem claro de uma realidade alargada desde o Atlântico aos Pirenéus: os almóadas, aliados aos leoneses contra as forças de Giraldo-Sem-Pavor, conquistaram Trujillo, Évora Badajoz e outras cidades e, aliados aos portugueses, acabaram por expulsar Afonso IX de Leão.

É no contexto da luta de Afonso VI contra os almorávidas que devemos ver a germinação da independência política do futuro reino de Portugal. Ao sentir-se atacado pelas forças africanas, em 1086, Afonso VI voltou-se para a França e pediu o auxílio para fazer frente ao inimigo. A darmos fé a certas fontes, o monarca terá mesmo ameaçado a cristandade de Além-Pirenéus de que se o seu apelo não fosse atendido estaria na disposição de ele mesmo se converter ao islamismo ou, ao menos, favorecer a invasão da França pelos almorávidas. Seja como fôr, o certo é que se organizaram expedições de barões franceses à Península. Instigados pela abadia de Cluny, que alimentava o espírito de cruzada, em formação na Europa, espírito que viria a incarnar no "Deus o quer" de Urbano II, em 1095, e desejosos de alcançar bens e glória, os cavaleiros de Além-Pirenéus vieram ajudar os príncipes cristãos hispânicos. Numa dessas expedições, talvez na de 1087, veio D. Raimundo, conde de Amous, a quem Afonso VI daria em casamento a mão da filha Urraca, em 1091. Noutra expedição, por volta de 1094, veio Henrique de Borgonha, que recebeu em casamento a filha bastarda do imperador, Tarasia (Teresa).

Afonso VI, sentindo-se velho e com dificuldade de defender o império, confiou ao genro Raimundo a *tenência* da Galiza, em 1093. A campanha militar que levou Raimundo à tomada de Santarém e Lisboa, após a cedência destas cidades pelo rei de Badajoz a Afonso VI, fez com que este lhe confiasse também o governo de Portugal (entre o Minho e o Douro) e o de Coimbra (entre o Douro e o Mondego). Era o ano de 1094. Entretanto, segundo a crónica árabe de Ibn al-Hatīb, as forças almorávidas conquistaram nesse mesmo ano as cidades cedidas pelo rei de Badajoz (42).

Em 1096, talvez porque D. Raimundo não mostrou força bastante para governar tão extenso território ou porque não conseguiu fazer frente às forças almorávidas, ou porque D. Teresa, apesar de ilegítima, era a favorita do

imperador, este confiou o governo de Portugal e de Coimbra a D. Henrique, ficando D. Raimundo confinado ao governo da Galiza. O vínculo de D. Henrique à terra ou região portugalense tomou nova força jurídica aquando do seu casamento com D. Teresa, em 13 de Fevereiro de 1099. D. Henrique passa a ser chamado conde. Desconhecemos o documento original de doação. No entanto, além de outros documentos é claro o texto da crónica do Imperador Afonso (VII) quando, ao falar da discordância de "Adefonsus Portugaliae rex", refere o casamento do burguinhão com D. Teresa. Diz a crónica:

"... O rei, por razões de amor e honra, deu-a [Teresa] como esposa ao Conde Enrico e dotou-a generosamente, dando a terra portugalense com direito hereditário" (43).

Ainda que não se tratasse de "dote" no sentido jurídico da palavra pois este, segundo a lei germânica, mantida pelos godos na Península e seguida no tempo de Afonso VI, devia ser dado pelo noivo, tratava-se, no dizer de Herculano, de um acordo de governo. Este governo, no entanto, era hereditário (*jure haereditario*). Isto correspondia, segundo Paulo Merêa, à transmissão plena do domínio, sem qualquer reserva, e prolongava-se para a descendência. A concessão feita a D. Henrique inseria-se na tendência dos reinos cristãos da Península, em que "a doação propriamente dita era a forma que sempre revestiam as concessões hereditárias de bens da Coroa" (44).

Segundo a crítica moderna, o Condado Portugalense foi "uma verdadeira doação de senhorio", à qual estavam inerentes "amplos direitos soberanos", ainda que não revestisse o carácter de dote. O rei de Castela retirou o condado à doação antes feita a D. Urraca em favor da irmã D. Teresa (45).

A doação não desvinculava o condado de Afonso VI. Com efeito, D. Henrique devia ficar na situação de vassalo, com os deveres de ir "ad exercitum et ad curiam", isto é, de prestar apoio militar e jurídico.

O conde cumpriu esses deveres, como nos dizem também as crónicas (46). Entretanto os laços de vassalagem foram-se diluindo devido, sobretudo, a dois factores: ao forte cunho feudal que D. Henrique imprimiu ao condado e ao desejo de independência pelo qual se bateu e no qual foi seguido por D. Teresa e pelo filho, D. Afonso Henriques. Este, reconhecido inicialmente como conde, passou gradualmente, a ser tido como "dux" (47) e, finalmente como "rex", a partir do convénio de Zamora, em 1143, com o pleno reconhecimento papal, em 1179. Pessoalmente, ele começou a considerar-se como rei por volta de 1140. Antes dessa data, porque não aceitava a condição de conde ou de duque, que poderia significar inferioridade relativamente aos reis de Aragão, assinava-se como *infans* ou *princeps* (48).

Tal como estava acontecendo com as outras unidades peninsulares politicamente independentes ou autónomas, também em Portugal se reconheceu que era muito difícil garantir a unidade política sem a normalização e unificação da vida eclesial. Uma das primeiras preocupações de D. Henrique foi a de restaurar as antigas dioceses, dotando-as, a pedido de D. Teresa, de "aquellas villas et cidades en donadio". A *Primeira Crónica Geral* diz a este respeito:

"El conde gano de los moros la tierra, tanto que cobro et refizo las siellas catedrales de los bispos que fueran en tiempo de los godos, et estauan ya desbaratadas de los moros et yernas et desfechas; Viseo, Lamego et la villa que dizen Portugal (49). Et los obispos, que este conde don Enrric y fizo desta uez, fueron consagrados del primas de Toledo" (50).

Depois refere-se o cronista a Coymbria e a Bragana.

Se a restauração das antigas sedes episcopais deu solidez ao condado portugalense, a intervenção do bispo de Toledo levantou questões graves sobre os direitos de supremacia. Com efeito, Toledo retomara em 1088 o seu papel de primaz sobre toda a Espanha. Braga, restaurada em 1071, não viu com bons olhos as interferências na zona que considerava da sua jurisdição

metropolitana, isto é, o território que vai do Cantábrico até ao Douro.

D. Henrique, ao assumir a direcção do condado Portucalense, apercebeu-se do alcance dessas lutas. Conjugando os seus esforços com os do arcebispo Geraldo, antigo monge de Cluny, conseguiu que o Papa Pascoal II reconhecesse as pretensões de Braga, e alargou, em 1103, a sua influência às dioceses de Coimbra, Viseu e Lamego, dioceses que viriam a passar para a influência de Mérida, quando esta foi restaurada como metrópole. Deveu-se esta perda à má actuação de D. Teresa e do arcebispo de Braga, Maurício Burdino, por um lado, e à oposição conjugada ou individual que, por razões diferentes, lhe moveram os bispados que se sentiam lesados: o de Compostela, que conseguiu a isenção; o de Toledo, que não queria perder o controlo eclesiástico hispânico; e o de Coimbra, que não aceitava simplesmente a intervenção de Braga. Só no reinado de D. Afonso Henriques conseguiu Braga impor o seu primado sobre todas as dioceses de Portugal, fortalecendo-se assim a unidade política com a eclesiástica.

Portugal ficava dotado dos elementos que o haviam de converter em breve num país independente e num dos mais vigorosos reconquistadores peninsulares: tinha uma consciência nacional una; uma sensibilidade cristã una; uma língua que mais e mais se individualizava e adaptava à expansão da alma lusitana; uma configuração geográfica bem adaptada à realidade político-religiosa, ainda que, por si só, não fosse suficiente para explicar essa realidade nem sequer a mais marcada das linhas de separação possíveis; chefes políticos à medida do novo estado; uma vontade convergente de todas as forças estruturais e conjunturais no sentido de fazerem com que Portugal fosse e se afirmasse Portugal.

5. O significado da Reconquista

Ainda hoje se discute quais terão sido as razões fundamentais da

Reconquista.

Há quem veja como causa principal a vontade de dilatar a fé católica por parte de grupos cristãos visigodos. Contra esta tese está o facto de que o Reino das Astúrias nunca foi profundamente católico nem suficientemente influenciado pelos visigodos. Os povos do Norte não eram, nos séculos 8º e 9º, muito dados às coisas religiosas. Os contenciosos de ordem religiosa iam-se limando cada vez mais; muitos cristãos e muçulmanos tinham familiares convertidos à outra religião; e a cultura islâmica, nessa altura estava bastante desvinculada do aspecto religioso, predominando nela o aspecto profano. Isto, até ao fim do século X.

A vivência religiosa cresceu com o culto a Santiago de Compostela que, por sua vez, era alimentado pelas peregrinações. S. Tiago era nessa altura considerado irmão de Cristo e, muitas vezes, gémeo. O espírito da peregrinação incorporou algo da crença galega ou ibérica dos Gémeos Celestes.

Os galegos, desde o século IX estavam convictos do auxílio celeste e da vitória futura sob a protecção de S. Tiago. Com o crescimento do entusiasmo religioso à volta de Santiago, cresceu o vigor contra o inimigo sarraceno que, com o tempo, passou a ser encarado mais um inimigo religioso do que político.

Da parte dos muçulmanos, embora a invasão da Hispânia e as subsequentes incursões (*gazuas*) estivais pudessem ser encaradas como uma forma de *jihād*, o grande objectivo das conquistas foi a mira dos despojos. Culturalmente, até ao fim do século X, para os muçulmanos ibéricos contavam mais as ciências profanas e a poesia do que as ciências religiosas. Foi então que, com o crescimento da autoconsciência cristã e com a expansão dos estados cristãos, os árabes de al-Andalus se reconheceram como defensores do território e da cultura e religião islâmicas. Mesmo assim, os reinos islâmicos nunca conseguiram unir-se suficientemente contra os cristãos.

Também aos cristãos não foi fácil, de início, a união contra o inimigo religioso comum. Só com o tempo, o ser cristão os uniu e veio a contribuir para dar à Hispânia a sua unidade e identidade próprias. Não vemos outro factor que justifique capazmente a razão porque, ao contrário dos outros invasores da Hispânia, os muçulmanos se não fundiram com os nativos. Apesar das não raras alianças entre príncipes cristãos e muçulmanos, que têm explicações de ordem conjuntural, houve sempre na Península, ao longo dos quase oito séculos de presença islâmica, uma tendência natural para a formação de grupos, de acordo com a confissão religiosa dos seus intervenientes: o islamismo unia na mesma frente árabes e berberes, enquanto o cristianismo unia grupos política e geograficamente heterogêneos: ástures, bascos, francos, godos e iberos. Só razões de ordem religiosa, às quais se juntaram motivos de ordem nacional, conseguiram mobilizar, sobretudo após a assimilação do espírito cruzado europeu, forças geográfica e etnicamente díspares para a luta que não daria trégua ao inimigo comum, o mouro, até à sua expulsão definitiva do solo hispânico, em 1492.

Este espírito de luta não impediu os cristãos cultos, mesmo os dos reinos do Norte, de tomarem consciência do alto valor da cultura islâmica, do Sul. Este factor contribuiria para a simbiose das culturas hispânica e árabe. Para isto concorreram dois outros factos:

- a política dos reis do Norte em incentivarem os cristãos do Sul, os moçárabes, a deslocarem-se e fixarem-se nas partes desabitadas das Marcas, em vista à mais fácil integração futura nos seus territórios. É natural que estes cristãos levassem consigo a cultura hispano-árabe;
- o avanço dos reinos cristãos para o Sul fez com que muitos muçulmanos continuassem nas suas terras, sob o governo cristão, o que provocou também a simbiose de culturas,

enriquecedora para aqueles reinos. O mudejarismo é o fruto dessa simbiose, que foi natural e lenta. Muitos cristãos aceitavam a cultura islâmica, ignorando a sua proveniência e separando-a das crenças religiosas em que antes estava inserida.

NOTAS

- (1) Ap. REINHART P. DOZY, *Historia de los musulmanes de España*, II, Madrid, Turner, 1982, p.22.
- (2) IDÁCIO, *Crónica*, tr. José Cardoso, Braga (Universidade do Minho), 1982, n.48, p.13.
- (3) ID., *o.c.*, n.43, p.12; cf. S. ISIDORO DE SEVILHA, *De Origine Gothorum*, ed. CRISTÓBAL RODRÍGUEZ ALONSO, *Las Historias de los Godos, Vandalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*, Leon, 1975, n.18, p.200.
- (4) IDÁCIO, *o.c.*, n.60, p.15; cf. S. ISIDORO DE SEVILHA, *o.c.*, n.21, p.204.
- (5) IDÁCIO, *o.c.*, n.174, p.36. Sobre a invasão e devastação de Astorga, ver n.186, p.38. Aí sublinha o autor os assomos da crueldade dos visigodos, caracterizando-os como "gentes educadas na fraude [...]. Simulam a paz com a sua habitual arte de traição".
- (6) ID., *o.c.*, n.241, pp.46-47.
- (7) PAULO ORÓSIO, *Adversus paganos Historiarum libri septem*, VII, 41, ed. Leyden, 1738.
- (8) SALVIANO, *De Gubernatione Dei*, I, V, ed. Brema, 1688, p.95.
- (9) IDÁCIO, *o.c.*, n.232, p.45.
- (10) CARMEN CODOÑER, *La Hispania visigótica*, in "Historia de España", 3 (La Alta Edad Media), Historia 16, Madrid, 1980, p.31.
- (11) FR. JAVIER SIMONET, *Historia de los Mozárabes de España*, T.I, Madrid, Ed. Turner, 1983, p.8. O autor apela para o cap. IV do XVI concílio de Toledo, intitulado "De Desperantibus" e para o discurso que o rei Egica dirigiu, em 2 de Maio de 693, aos Padres do mesmo concílio, deplorando os males de que sofria o reino como consequência da indignação divina contra os pecados do povo, o monarca parecia pressentir a catástrofe que se aproximava. O mesmo estado de crise é sinteticamente apresentado por Amador Arrais, ao dizer que a Hispânia "estava corrupta, efeminada com vícios, e danada em heresias" *Diálogos*, IV.
- (12) Ap. MANUEL SÁNCHEZ, *Al-Andaluz (711-1031)* in "Historia de España", 3 (La Alta Edad Media); Historia 16, Madrid, 1980, p.81.
- (13) *Co.*, 4, 92; 9, 6-7.
- (14) ANMAR G. CHEJNE, *Historia de España Musulmana*, Madrid, 1980, p.104.
- (15) ADDABBI, *Cód. Ar. Escur.*, n.1676, actual 1671 da Bibl. Ar. Esc. de D. Miguel Casiri, in CODERA, *Bibliotheca Árabe-Hispana*, Madrid, 1883-1895, III, p.259.
- (16) Segundo o *Vocabulista in Arabico* (ed. Schiaparelli, Florença, 1871, pp.190 e 616, pal. "tributarius"), mu^cahidun vem de mu^cahid (participio activo) e não de mu^cahad (part. passivo). O primeiro significa "o que assinou um pacto"; o segundo, o que se encontra vinculado a um pacto".

- (17) Cf. JOSÉ PEDRO MACHADO, *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, pal. "Moçárabe"; J. LEITE DE VASCONCELOS, *Etnografia Portuguesa*, IV, Lisboa, 1958, pp.253ss; DAVID LOPES, *Os árabes nas obras de Alexandre Herculano*, Lisboa, 1911, pp.203-204.
- (18) Tr. castelhana em F. JAVIER SIMONET, *Historia de los Mozarabes de España*, IV, Madrid, 1983, pp.801-804.
- (19) As seis igrejas moçárabes que perduraram até aos tempos do cronista foram as de Stã. Justa, S. Lucas, Stã. Eulália, S. Marcos, S. Torcato e S. Sebastião, às quais há a acrescentar a ermida de Santa Maria de Alfizeu, Cf. FLÓRES, *Esp. Sag.*, III, p.262.
- (20) *Crónica General de Espanha de 1344*, e.c., II, Lisboa, 1954, p.386.
- (21) Cf. LÉVI PROVENÇAL, *L'Espagne musulmane au X^e siècle*, Paris, 1932, pp.211-212.
- (22) A utilização de expressões árabes de cariz religioso, foi o detonador da detenção e dos 40 açoites que o comerciante cristão, João, teve de suportar, ÁLVARO, *JL*, n.5, *CSM*, pp.277-278.
- (23) "Et unusquisque ex illorum origine de semetipsos comites eligerent, qui per omnes habitantes terrae illorum pacta Regis congregarentur", *CA*, n.78.
- (24) Cf. MANUEL SÁNCHEZ MARTÍNEZ, *Apogeo y crisis del estado cordobés*, in *Historia de Andalucía I*, Madrid, 1980, pp.239-240.
- (25) *Co.*, 9, 29; "Combatei os que não crêem em Deus nem no *Último Dia* nem proibem o que Deus e o seu Enviado proibem, os que não praticam a religião da verdade entre aqueles a quem foi dado o Livro! Combatei-os até que paguem o tributo por sua própria mão (*an yadín*) e sejam humilhados". A *Jizia* a que o Corão se refere abrangia o duplo imposto pessoal e territorial que, posteriormente, foi desdobrado.
- (26) LEOVIGILDO, *De Habitu Clericorum*, n.1, in *CSM*, p.668; "ut qui ex nobis ad remanentes doctores inbecillitate corporis prepediente dirigere gressos nequiberit, aut inquisito censuum uestigialis, quod omni lunari mense pro Christi nomine solbere cogimur, retinuerit, saltem nocturno tempore inter ecclesiastica munia qui necessarium duxerit legat [...]. EUL., *MS*, I, n.21, *ib.*, p.385. "... quod lunariter soluimus cum graui moerore tributum [...].
- (27) Estes impostos variavam segundo as circunstâncias, de pacto para pacto, Assim, o de Teodomiro obrigava este chefe e seus súbditos a "pagar anualmente um tributo pessoal, constituído por um *dinar* em metal, quatro almudes de trigo e quatro de cevada, quatro medidas de mosto, quatro de vinagre, duas de mel e duas de azeite. Esta taxa ficará reduzida à unidade para os escravos".
- (28) Cf. F. J. SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, I, Madrid, 1983, pp.92-93. J. LEITE DE VASCONCELOS, *o.c.*, IV p.258.

- (29) *Crónica Mozárabe de 754*, ed. José Eduardo López Pereira, Saragoça, 1980, n.74, p.88.
- (30) *Ib.*, n.75, p.90.
- (31) *Ib.*, n.82, p.104.
- (32) Ed. GÓMEZ MORENO, *BAH*, 1932, p.612.
- (33) AHMAD IBN MUHAMMAD AL-MAQQARĪ, *Nafh al-tib*, ap.C1, SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Fuentes de la historia hispano-musulmana*, Siglo VIII, p.232.
- (34) ID., *Ib.*, p.232.
- (35) O tributo das Cem Donzelas, apesar da sua origem lendária, tem o fundamento histórico, por um lado, na prática da entrega de mulheres dos povos submetidos ao islão para servirem de esposas ou concubinas dos emires e califas e, por outro, no pagamento de impostos por parte dos reinos do Norte a Córdoba.
- Em todo o caso, é uma constante nas crónicas árabes a existência do tráfico de escravas entre os reinos do Norte e al-Andalus, cf. JOSÉ LUIS MARTIN, *Reinos y condados del Norte*, in "*Historia de España*", (*Historia 16*), 3, p.91.
- (36) É este o teor da *Crónica Albeldense*: "...Campos quos dicunt Goticos usque ad flumen Dorium eremauit, et xpistianorum regnum extendit". Ed. Gómez Moreno, *Las Primeras Crónicas de la Reconquista*, in "*BAH*", t.100 (1952), p.602. Por seu turno, a *Rotense*, diz:
- "Adefonsus [...] multas ciuitates bellando cepit, Id est, Lucum, Tudem, Portugalem, Anegiam, Bracaram metropolitanam, Uiseo, Flauias, Letesma, Salmantica [...] Seu castris cum uillis et uinculis suis. Omnes quoque arabes gladio interficiens, xpistianos autem secum ad patriam ducens [Eo tempore] populantur Asturias Primorias Liuana..." *Rot.*, pp.615-616.
- (37) SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Ruina y extinción del municipio en España e instituciones que le reemplazan*, Buenos Aires, 1943, pp.122ss.
- (38) ALBERTO FEIO, *Daqui nasceu Portugal*, pp.14ss; PIERRE DAVID, *Les Saintes Patrons d'églises entre Minho et Mondego jusqu'à la fin du XI^e siècle*, in "*RPH*", vol.II, pp.250-251; DAMIÃO PERES, *Como nasceu Portugal, Porto (Portugalense Editora)*, 1970, pp.41-44.
- (39) "regnante in Galletie et in extrema Minii et in extrema Dorii Ordonius Rex Aldefonsi filius". Diploma de 909 que refere um privilégio à Sé de Braga, cit. por Fr. ANTÓNIO BRANDÃO, *Monarchia Lusitana*, III, 177; ap. DAMIÃO PERES, *Como nasceu...*, p.46.
- (40) As crónicas de Afonso III de Leão falam repetidas vezes de *Portugalem* ou *Portucalem* em sentido restrito, isto é, referidas ao antepassado do Porto, como uma cidade entre outras. Assim a *Crónica Albeldense*: "Urbes quoque Bracarensis, Portucalensis, Aucensis, Eminensis, Uesensis, atque Lamezensis a xpistianis populantur" ed. GÓMEZ

- MORENO, *Las Primeras...*, "BAC", t.100 (1952) p.604; cf. *Rotense, Ib.*, p.615.
- (41) *Crónica Albeldense*, l.c.
- (42) GONZAGA DE AZEVEDO, *História de Portugal*, III, pp.169-170; ap. DAMIÃO PERES, o.c., p.63.
- (43) Porque esclarece este e outros pontos focados neste capítulo, citamos na íntegra e mais extensamente o texto original: "similiter et discors eodem tempore Adefonsus Portugaliae rex, filius comitis Enrici, et Tarasiae reginae. Ipsa autem Tarasia erat filia regis domini Adefonsi, sed de non legitima, valde tamen a rege dilecta, nomine Ximena Munionis, quam rex dilectionis et honoris causa dedit maritatum Enrico comiti, et dotavit eam magnificè, dans portugalensem terram jure haereditario", ed. Huici, p.252; cf. ed. FLÓREZ, *Esp. Sag.* XXI, pp.347-348.
- (44) PAULO MEREIA, *A concessão da terra portugalense a D. Henrique perante a história jurídica*, in "Anuário de história del derecho español", t.II.
- (45) PAULO MEREIA, *Ib.*; cf. ALEXANDRE HERCULANO, *História de Portugal*, II, nota VI; DAMIÃO PERES, o.c., pp.78ss.
- (46) *A Primeira Crónica Geral de Espanha*, traduzindo a do arcebispo Rodrigo de Toledo, diz: "... Et teniae el [don Henrric] ell condado de Portugal con su otorgamiento del rey don Alfonsso, et este conde quiel fecho omenaie que se nunca levantasse contra el [...] et desto dize ellarcobispo don Rodrigo que conosco bien este conde don Henrric a este rey don Alfonsso el omenage quel fecho et como tenie del el condado, et desto nunca le erro nil falleccio dello, en todo el tiempo de la su vida, que gelo non guardasse muy bien". E, depois de tecer um panegírico ao conde, continua: "ca fasta alli ell et su yent, aquella poca de cristianos que auie aun en Portugal, a hueste uinien et a corte al rey de Leon, segunt que les era mandado", PCG, ed. Ramón Menéndez Pidal, II n.969, 650; cf. *De Rebus Hispaniae*, I, VII, cap. V.
- (47) "Este conde Don Enrrric fizo en aquella donna Teresa su mugier un fijo, que dixieron don Alfonsso, que despues de la muerte del conde don Henrric, su padre, heredo el sennorio del condado, et de comienço dizendo le "duque de Portugal", PCG, II m. 969, p.651.
- (48) Cf. A. H. DE OLIVEIRA MARQUES, *História de Portugal* I, Lisboa 1975, p.65.
- (49) Exceptuava-se Coimbra, já então considerada cidade real.
- (50) PCG, II, n.969, p.651.

CAPÍTULO I

SITUAÇÃO DOS MOÇÁRABES: GÉNESE DE UMA GUERRA FRIA

A imagem que os moçárabes faziam dos muçulmanos, da sua religião e do seu profeta é-nos transmitida através das crónicas e dos escritos religiosos que, com um colorido realista e, por vezes, violento, descrevem a situação a que aqueles se viram reduzidos após a conquista da Península Ibérica.

As crónicas hispânicas, situadas cronologicamente ao longo dos séculos da dominação árabe peninsular, dão-nos conta, cada uma à sua maneira e de acordo com o contexto sócio-político e religioso em que os seus autores se inserem, da evolução do relacionamento dos muçulmanos com os cristãos da Península Ibérica, na dupla situação de vencedores e vencidos por que cada um dos grupos teve de passar.

Dentro dos âmbitos geográfico (al-Andalus) e cronológico (séculos VIII e IX) que nos propomos desenvolver nesta parte, vamos analisar a situação dos moçárabes frente à dominação árabe, situação que se foi agravando cada vez mais, até atingir o auge que, em Córdova, atirou ondas de homens e mulheres para o palco do martírio voluntário.

Neste capítulo, com base nas crónicas hispânicas da época, arquivaremos as primeiras reacções escritas à dominação árabe e posterior agravamento da tensão sócio-religiosa dos moçárabes.

No próximo capítulo, guiados pelos escritos doutriniais dos moçárabes, entraremos com profundidade e realismo nesse palco de lutas e sangue em que o exacerbamento e radicalismo de ambos os lados tingiu de rubro o solo cordovês do século IX.

1.1. *Duas comunidades em tensão*

Hoje, possuímos apenas duas crónicas latinas escritas em al-Andalus, durante o século VIII: a de 741, conhecida pelo nome de *crónica bizantino-árabe*, e a de 754, conhecida pelos nomes de *crónica moçárabe*, ou de *Isidoro Pacense*...

Trata-se de duas crónicas genuinamente hispânicas, escritas por dois moçárabes, um, do litoral levantino (1), e o outro, de Córdova, portadores de duas leituras diferentes que os respectivos autores fizeram dos acontecimentos por eles presenciados, isto é, a invasão e conquista árabe da Península Ibérica e o consequente enfrentamento dos muçulmanos e cristãos durante esses anos difíceis de lutas e pacificação. Os acontecimentos que narram e a maneira como o fazem estão condicionados, como é natural, pelas limitações decorrentes da sua situação de dominados. É importante sublinhar este condicionalismo, pois os moçárabes tinham consciência do perigo em que incorreriam, se escrevessem coisas desagradáveis em relação aos dominadores. Esta consciência ditou-lhes uma atitude de prudente moderação, bem nítida, sobretudo, na primeira das crónicas, isto é, na bizantino-árabe. As vitórias árabes decorrentes das campanhas de expansão são caracterizadas como simples insurreições. Os árabes são denominados "rebeldes" (*sarraceni rebellantes*) que, instigados por Maomé, se apropriaram da Síria, da Arábia, da Mesopotâmia e das províncias romanas, mais pela astúcia do que pela força. Nisto estão de acordo as duas crónicas em questão (2).

São também solidárias no anacronismo de atribuírem a Maomé a conquista da Síria e da Mesopotâmia, anacronismo que, de crónica em crónica, passaria para algumas das grandes obras historiográficas medievais, incluindo as do século XIII (3).

A crónica de 741 cometeu este erro, talvez inadvertidamente, ao elaborar a exaltação da figura militar de Maomé. Com efeito, esta passagem serve de

introdução ao breve mas encomiástico panegírico do nascimento e morte do Profeta islâmico, que o autor considera "oriundo de uma nobilíssima tribo do seu povo, homem muito prudente e anunciador de grandes gestas futuras... Os muçulmanos veneram até hoje com tanta honra e respeito o citado príncipe dos sarracenos, Maomé..., que o proclamam em todos os sacramentos e escritos como apóstolo de Deus e profeta" (4).

A crónica de 754 é solidária da de 741 em muitas das informações que nos fornece, mas afasta-se dela na valoração da actividade dos invasores e do seu Profeta. Nela germinam já elementos altamente negativos que hão-de contribuir para informar as imagens elaboradas por escritores posteriores. Entre esses elementos, salientamos as ideias de *fraude* e de *violência* com que se refere a Maomé e aos muçulmanos e que vamos analisar:

1.1. *Fraude-traição*

A crónica de 754 substituiu o elogio de Maomé da crónica bizantino-árabe por um juízo depreciativo da actividade guerreira dos árabes, sublinhando a ideia de fraude. "Assim, diz ele, atacam as cidades fronteiriças do império, com habilidade e fraude, não pela força" (5).

A ideia de que as conquistas árabes foram filhas da fraude ou engano e conseguidas através de tratados de paz (*şulh*), em que os muçulmanos, para obterem uma rendição fácil, se mostram generosos para com os vencidos, está subjacente aos escritos da época. À região de Toledo, assolada desapiadadamente, foi-lhe imposta uma paz fraudulenta (*pace fraudifica*) (6). Levando tudo a ferro e fogo, obrigaram "as poucas cidades restantes a pedir a paz". Muitos habitantes acabaram por recusá-la, fugindo para as montanhas, para aí morrerem de fome (7). Verificou-se isto, sobretudo, no centro e no Norte da Península, onde as populações, talvez para evitarem a experiência destruidora a que o Sul já tinha sido submetido, fugiram descontroladamente

diante do invasor. Os cristãos que compraram com impostos a paz (8), aperceberam-se depressa da situação de exploração a que tinham sido reduzidos. A crónica de 754 é bem explícita quando, ao referir-se genericamente à Hispânia, diz que "Abd al-^oAziz "tinha imposto a paz, submetendo-a ao jugo do censo" (9).

Em Córdova, Alaor (al-^oHurr) impõe aos cristãos multas para aumentar os recursos do erário público (10). Essas multas, chamadas "pacíficas", porque com elas se comprava a paz, foram levantadas, posteriormente, por Yahîā (11).

A fraude, atribuída à actuação árabe, quer em relação à expansão territorial, quer em relação à paz negociada, não constitui, no entanto, na crónica de 754, uma característica fechada e estereotipada, na medida em que, por um lado, é reservada apenas para situações consideradas limite e, por outro, é atribuída também aos cristãos. Ao lado de atitudes explicitamente rotuladas de fraudulentas, tais como a do metropolitano de Sevilha, Oppas, que incitou o invasor à chacina (12), encontramos na mesma crónica atitudes de cristãos que deveriam ter recebido idêntico rótulo e que, na realidade, o não receberam. É o caso típico de Urbano, o "nobilíssimo" e enigmático personagem a quem fontes posteriores chamam Julião, o qual colaborou com Muça, ao abrir-lhe as portas da Hispânia (13). Igualmente deveria ter sido caracterizada de fraudulenta a atitude de Teodomiro, o governador de Múrcia, que assinou o pacto de rendição proposto por ^oAbd al-^oAziz e que foi louvado entusiasticamente pelo autor (14).

Não compreendemos bem as razões desta disparidade de tratamento num autor que, normalmente, manifesta serenidade e justeza de espírito. Esta serenidade é evidente quando ajuiza atitudes como a do metropolitano de Toledo, Sinderedo. Reconhecendo-lhe embora santidade eminente, não deixou de o criticar pela falta de discernimento ao castigar, pressionando por intrigas de

Vitiza, anciãos e homens honrados e ao fugir para Roma, abandonando como um mercenário as ovelha de Cristo, quando os árabes invadiram a Península (15).

1.2. *Violência*

Apesar de uma pertinente tendência moderna, que pretende classificar de tolerante a convivência islamo-cristã de al-Andalus, impõe-nos a verdade histórica que, ao contrário, a consideremos forçada, violenta e, por vezes, fanática, principalmente durante os séculos VIII e IX, isto é, durante a fase da conquista e da consequente arabização dos hispano-romanos e dos visigodos. Só a partir do século X, com Abderramão III, podemos falar de tolerância e de autêntica inter-penetração cultural e social.

A proclamada tolerância dos berbero-árabes dos primeiros tempos da ocupação hispânica tem explicações de ordem sócio-económica. Os partidários de Vitiza e de Julião e os chefes das populações locais, ao colaborarem com os invasores, tiveram o cuidado de garantir para si próprios e para os seus familiares e apoiantes um estatuto sócio-económico que compensasse as suas atitudes moralmente criticáveis. Esses cristãos, ao aperceberem-se de que os invasores eram demasiado poucos para controlar as populações indígenas, serviram-se, como já vimos, da fraude para induzirem aqueles à aceitação de um pacto que lhes permitisse auferir contrapartidas proporcionais às suas atitudes. Pretendiam evitar males maiores, como o da devastação das suas terras, e conseguir condições mais vantagosas.

Além disso, convinha à maior parte dos muçulmanos berbero-árabes, mais interessados no bem-estar económico-social próprio do que na salvaguarda e dilatação do islamismo, que os cristãos se não convertessem ao islamismo. Com efeito, a cada conversão equivalia uma diminuição dos impostos de que a *umma* e eles próprios eram beneficiários. Assim, mais do que pugnar pela conversão dos moçárabes em *muladí*-s, tinham todo o interesse em os aliciar

com certas vantagens e garantias de estabilidade económica e religiosa. Por outro lado, também não convinha aos muçulmanos que os tributários fossem mais numerosos do que os convertidos ao islão, por causa dos graves perigos da ordem política que essa situação poderia acarretar. A equação das vantagens-desvantagens de ordem política, económica e religiosa, que advinham da conversão dos cristãos ao islamismo, tinha de ser resolvida com tacto e prudência.

O número de *muladí-s* foi grande, logo à partida, entre os cristãos de pouca profundidade religiosa que se deixaram seduzir pelas facilidades de vida que a lei islâmica lhes proporcionava e pelas vantagens sócio-económicas que advinham da sua conversão ao islamismo. Esse número aumentou com o decorrer dos decénios, principalmente quando, durante o século IX, os emires se tornaram mais intransigentes e os moçárabes convictos mais radicais na sua oposição ao islamismo. A islamização foi lenta e desigual. Os casamentos entre *muladí-s* e muçulmanos emigrados (*dāhīl-s*), bem como os realizados entre muçulmanos e cristãos, cuja prole a lei obrigava a ser muçulmana, e a emancipação dos escravos, que levava os beneficiados a uma cada vez maior aproximação dos libertadores, de que adoptavam, frequentemente, o nome étnico, foram factores fortes de islamização. No entanto, apesar da crescente islamização da religião e dos costumes, os *muladí-s* não perderam totalmente a sua idiossincracia hispânica, de que a língua romance, ainda que matizada com um forte colorido arabizante, era a expressão mais sensível, sobretudo no mundo rural, das suas raízes latinas.

A crónica de 754 dá-nos conta das devastações e atrocidades que os árabes semearam por onde quer que passaram, desde a România, isto é, o Império Bizantino, com a destruição total de cidades como Pérgamo, até à Hispânia, onde, com a "espada, a fome e o cativoiro (*gladio, fame et captivitate*) deixaram a desolação". Muça faz queimar e reduzir a cinzas belas

cidades e "mandar crucificar os senhores e nobres e trucidar com punhais os jovens e as lactantes. Deste modo, semeando em todos o pânico, as poucas cidades restantes vêem-se obrigadas a pedir a paz e, imediatamente, exortando e sorrindo, aceitam astuciosamente as condições pedidas. Mas, assustadas, recusam a paz alcançada, fogem de novo em debandada, para as montanhas e morrem de fome e de outras formas".(16).

Se pensarmos que são raros os documentos latinos contemporâneos aos acontecimentos e que o autor da Crónica Moçárabe os viveu pessoalmente ou deles tomou conhecimento, possivelmente em Córdoba, no contacto directo com os intervenientes da geração anterior, não temos o direito de continuar a afirmar que a invasão árabe foi pacífica e que os habitantes da Península rejubilaram pelo facto de aquela os libertar do jugo visigodo. A paz negociada, a que se refere o texto, não foi a desejada mas, apenas, a possível; constituiu um mal menor em alternativa à "espada, fome e cativoiro" a que populações inteiras já antes tinham sido sujeitas. O pacto não era, pois, um pacto livre. Era a única hipótese de sobrevivência imediata, filha daquilo que os autores da presente crónica e de tantas outras posteriores caracterizavam, como já notámos, de paz fraudulenta (*pax fraudifica*).

O inciso em que o autor exprime a fuga incontrolada de populações indefesas para as montanhas, onde acabam por morrer de fome e de outros achaques, pretende dizer-nos que a vida dos cristãos de al-Andalus, mesmo depois de realizados os pactos, continuou insuportável, porque estes não foram cumpridos pelos invasores. Trata-se de uma segunda fuga, ocorrida depois de tentativas frustradas de convivência pacífica. Por fim, a força das armas acabou por submeter os insubmissos que não conseguiram passar os Pirenéus ou unir-se ao pequeno reduto cristão das Astúrias.

Fontes árabes, ainda que tardias, dão-nos conta do mesmo fenómeno e das circunstâncias que o envolveram. Ao narrar a conquista do Norte, desde

Viseu e Lugo até ao penedo de Pelágio, diz al-Maqqarī:

"Não ficou igreja que não fosse queimada, nem sino que não fosse quebrado, e os cristãos prestaram obediência, sujeitando-se à paz e ao pagamento da *jízia*. Os árabes estabeleceram-se nos lugares mais difíceis" (17).

O mesmo autor árabe e outros descrevem realisticamente como os dominadores incendiaram cidades e igrejas, como mataram as populações resistentes ou as obrigaram a fugir para os castelos, para as montanhas ou para o Norte.

Não faltam mesmo requintes de crueldade friamente narrados pelos cronistas árabes. Assim, ao referir-se a Tārik, afirma al-Maqqarī:

"Uma das artimanhas de que se serviu Tārik para impor medo aos cristãos da Hispânia, foi fazer com que os seus soldados despedaçassem alguns mortos e cozessem a carne em caldeiras, diante dos prisioneiros, a fim de lhes fazer crer que os muçulmanos os comiam. Concedeu depois a liberdade a alguns deles, que foram contar aos outros o acontecido. Isto encheu de terror os ânimos e aumentou o número dos fugitivos" (18).

Os refugiados na Igreja de Córdoba recusaram-se a aceitar o dilema de Moguits (*Mugīf*) que os queria obrigar a aceitar o islamismo ou a pagar a *jízia*. Então lançou-lhes o fogo e queimou-os, passando esta igreja a chamar-se a igreja dos queimados (19).

Perante as devastações e crueldades cometidas pelos muçulmanos, não é de estranhar o tom quase épico-trágico com que o autor da Crónica de 754 lamenta os desacatos sofridos com a invasão árabo-berbere da Hispânia. É porque ele se sentia ferido nas suas raízes hispânicas que, ao escrever, dá largas à imaginação e à erudição. Inspirando-se nas fontes da hispanidade literária, redige uma espécie de paráfrase antitética do hino isidoriano à Hispânia (*De laude Spaniae*), em que esta é proclamada o escol da humanidade (20). É uma peça literária digna das melhores antologias. Tem como pano de fundo a grandeza real da terra pátria, enfaticamente comparada, no

seu declínio e destruição, a Tróia, a Jerusalém, a Babilónia e a Roma. Segundo o autor anónimo, a crueldade árabe ferira de morte a consciência hispânica e a alma goda (21). A invasão constituíra a maior catástrofe de toda a história da humanidade, "desde Adão aos nossos dias e de uma extremidade à outra da terra".

Estamos certos de que este trecho influenciou profundamente a cronografia posterior, principalmente Rodrigo Jiménez de Rada, que o segue, quer na evocação ainda mais realista das misérias da Hispânia, quer na sublimação da sua dignidade, comparando-a às mesmas urbes vilipendiadas, com a única substituição de Tróia por Cartago (22).

2. *Agravamento da tensão sócio-religiosa dos moçárabes*

Cerca de um século separa a crónica de 754 dos escritos latinos dos moçárabes de Córdova e das crónicas do reino cristão das Astúrias. Foi um hiato cronográfico demasiado longo para que dele possa encontrar-se uma explicação satisfatória. O silêncio não tem conteúdo que o defina. Apenas podem analisar-se as causas prováveis. Compreendemos que os invasores árabes, berberes e sírios, de um nível cultural pouco evoluído durante os primeiros tempos da ocupação (23), fossem incapazes de escrever. Mais difícil de aceitar é a hipótese de que os visigodos e hispano-romanos tivessem perdido tão depressa o alto nível cultural que os caracterizou antes da invasão árabe e que encontramos bem documentado nas obras dos moçárabes de Córdova do século IX. A explicação mais viável desse mutismo é a de que a conquista árabe constituiu para eles uma catástrofe sócio-política e também cultural. O ambiente não era propício à literatura, sobretudo à literatura de carácter cronográfico e religioso, dado que ela não seria favorável às forças islâmicas que controlavam a vida e a expressão dos cristãos como naturalmente suspeitos. Se, inicialmente, o uso do latim e do romance, desconhecidos dos

muçulmanos, lhes possibilitava um certo secretismo, com o rolar do tempo, a adesão progressiva dos hispânicos ao islamismo veio tornar perigoso qualquer movimento de ideias que lhe fosse adverso .

Entretanto, o endurecimento das relações entre vencedores e vencidos, provocado pelo agravamento dos impostos, a crescente segregação social e religiosa e a progressiva orientalização da vida, sobretudo a partir da instauração do emirato de Córdoba, por Abderramão I, em 756, provocou a formação de dois blocos irredutíveis: o dos dominadores árabes, berberes e sírios, que continuaram sempre em acentuada minoria, e o dos dominados, isto é, os hispano-romanos e visigodos, quer tivessem abraçado o islamismo, como *muladí-s*, quer perseverassem no cristianismo, como moçárabes.

A situação de dependência e de crescente exploração a que os cristãos se viram sujeitos provocou em muitos deles a adesão ao islamismo. Esta adesão, consciente em alguns casos, foi simulada em muitos outros. Em quase todos eles continuou, no entanto, a ecoar a voz das suas raízes religiosas e étnicas. A apoiar as reivindicações dos moçárabes, que defendiam denodadamente, com a religião cristã, a língua e cultura latinas, os *muladí-s* não se conformavam com a situação de total dependência económica e social em relação aos dominadores estrangeiros. Com efeito, aqueles que, para se libertarem dos impostos ou para poderem ascender a cargos administrativos, capitularam na sua fé, convertendo-se ao islamismo, suportavam com dificuldade o remorso da apostasia cristã. Um certo complexo de culpa tornara as suas consciências palco de inquietações de que só podiam libertar-se com o regresso ao cristianismo. Mas eles sabiam que a lei corânica condenava à morte todo aquele que, tendo um dia abraçado o islamismo, dele abjurasse de novo. Os que não se sentiam com vocação para mártires, e era a maior parte, apenas vislumbravam duas possíveis mas difíceis soluções para o seu problema: ou a fuga para fora de al-Andalus, ou a libertação política do jugo islâmico.

A instabilidade interior dos *muladí-s*, aliada ao espírito de revolta dos moçárabes, provocou graves crises sociais, que puseram em risco permanente a unidade interna de al-Andalus e tiveram uma importância considerável no movimento de reconquista que, a partir de fora para dentro, estava já em curso na Península Ibérica. Com efeito, sempre que as terras da Hispânia voltavam para o domínio cristão, verificava-se um fluxo de reconversão em massa dos *muladí-s* ao cristianismo.

Este fenómeno é notório logo a partir de meados do século VIII, quando a sublevação, agravada pela fome de 750, obrigou os berberes a abandonar o Norte da Península e a regressar ao Magrib. Perante a incapacidade de reacção do governador de Córdoba, Yūsuf al-Fihri, demasiado preocupado com dissensões de ordem interna, Afonso I das Astúrias aproveitou esses reconvertidos para o repovoamento e consolidação dos territórios então reconquistados, territórios que separou de al-Andalus por uma barreira quase deserta, ao Sul do rio Douro, terra de ninguém, conhecida pelo nome de marca (*tugūr*) que W. Marçais define como "regiões abertas a correrias, onde se travam combates de detenção" (24).

Foi nessa altura que a Galiza se separou das malhas do islão, o que fez crescer consideravelmente o reino cristão das Astúrias. Nesse tempo, ainda não eram aceites as comunidades mouras em território cristão. Isso só viria a acontecer a partir do final do século XI, com Afonso VI.

As crises político-sociais de al-Andalus foram alimentadas por outras fontes, sobretudo a partir da implantação do emirato de Córdoba e, ainda mais decididamente, a partir do reinado de al-Hakam I (797-822). Indefinições e erros administrativos provocaram dissensões entre os árabes, berberes e sírios, aumentaram o descontentamento dos *muladí-s* e despoletaram a indignação dos moçárabes. A atizar a fogueira, os *alfaqí-s*, fortemente implantados na Hispânia, ao aperceberem-se de que a sua influência tendia a

diminuir, entraram também abertamente em oposição ao poder central.

O primeiro emir de Córdoba, para garantir o controlo da situação, criou um exército de cerca de 40.000 mercenários. Para os sustentar, viu-se obrigado a anexar o território de Tudmir, a confiscar os bens dos descendentes de Vitisa e de outros funcionários e a aumentar os impostos dos moçárabes, principalmente dos de Castela, na região granadina. Data de 758 um tratado de armistício em que lhes impõe unilateralmente pesadas cargas fiscais a troco da garantia de segurança e de paz. Diz o texto:

"Em nome de Deus, clemente e misericordioso, carta de seguro (*Kitāb amān*) outorgada pelo rei 'Abd al-Rahmān aos patricios, monges, príncipes e demais cristãos hispânicos da gente de Castela (*Qaṣṣalla*) e aos adeptos das outras comarcas. Outorga-lhes seguro e paz, obrigando-se a não lhes quebrar este pacto enquanto pagarem anualmente dez mil onças de ouro, dez mil libras de prata, dez mil cabeças dos melhores cavalos e outras tantas mulas, e ainda mil armaduras, mil cascos de ferro e outras tantas lanças, pelo espaço de cinco anos. Esta carta foi escrita na cidade de Córdoba, a 3 de *Safar* do ano 142 (758)" (25).

As campanhas de Carlos Magno, em 778, vieram incutir às populações do Nordeste peninsular novo ânimo para a luta e avivar nelas a tendência independentista. A criação do reino da Aquitânia, nesse ano, visava alargar a influência franca Aquém-Pirenéus. Apesar da natural desconfiança dos cristãos do Norte e dos moçárabes, essa influência havia de provocar, a partir de 785, a emancipação de Gerona e Urgel-Cerdanha, sob a protecção franca. Afonso III das Astúrias aproveitou o apoio de Carlos Magno, não só na luta contra os muçulmanos, mas também contra os adopcianistas, e organizou o reino e a corte à maneira franca, fazendo de Oviedo a herdeira política de Toledo. No início do século IX, as frentes cristãs peninsulares, determinadas a abater o dominador muçulmano, eram já quatro: Leão, Navarra, Aragão e Catalunha. Nessa altura, começava a esgotar-se a capacidade de aceitação passiva da situação por parte dos moçárabes e *muladí*-s. Descontentes, envolveram-se em revoltas

sucessivas, que só amainariam durante o califado de Abderramão III al-Nasir (912-961).

"Tras un siglo de quietismo silencioso, fruto de estupor producido por la conquista, los españoles adquirieron consciencia de su fuerza frente a la insignificante minoria de orientales y de africanos que los regia y explotaba. Esa convicción engendró una corriente eléctrica de inquietud nacional, cuyo primer chispazo estalló en Córdoba entre los españoles conversos al Islam y produjo la llamada revolución del Arrabal. Esa corriente levantó pronto en armas a los españoles - maulas y mozárabes - en todo el ambito de la Península. Ese mismo íntimo y conturbado desasosiego lanzó al martirio a los cristianos de la capital de al-Andalus en los dias de Abd al-Rahmān II" (26).

Há, pois, uma "corrente eléctrica" que dinamiza os hispânicos, ainda que religiosamente divididos entre o cristianismo e o islamismo, e os torna solidários contra o invasor afro-asiático comum: a hispanidade, o sentimento pátrio. Essa corrente assume uma voltagem suficiente para fazer desencadear, no início do século IX, sublevações de cariz mais marcadamente político e, em meados do mesmo século, a contestação frontal dos cristãos de Córdoba, face à opressão arbitrária que destruía gradualmente a identidade da fé cristã ibérica.

O movimento de oposição ganhou força e eclodiu nos reinados de Al-Hakam I (797-822), Abd al-Rahmān II (822-852) e Muḥammad I (852-886), durante os quais se deteriorou o estatuto sócio-económico dos dimmi-s. Al-Hakam criou um exército especial integrado por mercenários eslavos, francos e negros que, pelo facto de ignorarem as línguas de al-Andalus, se chamavam mudos (*al-jur-s*). A dureza deste exército contribuiu para tornar o regime cada vez mais despótico. Logo no início do seu reinado (796), decidido a acabar de vez com o reduto cristão asturiano, al-Hakam enviou Abd al-Karīm Ibn Murgit contra a região que os muçulmanos chamavam *al-Qila* (castelos). Entretanto a crise interna obrigava al-Andalus a passar da ofensiva à defensiva. As

fronteiras superior, média e inferior converteram-se em palco de revoltas sucessivas, activadas pelos reinos cristãos e pelos *muladí-s* e moçárabes.

Uma carta de Ludovico Pio, rei da Aquitânia, aos cristãos de Mérida e Saragoça, em 826, dá-nos conta, por um lado, dos vexames, explorações e violências a que aqueles estavam sujeitos e, por outro, do apoio que o rei franco lhes concedia. Com efeito, reconhecendo a sua situação degradada, consola-os, incita-os à rebelião e promete-lhes ajuda bélica contra o inimigo comum. Àqueles que se encontravam desesperados, abre-lhes as portas do seu reino, onde lhes promete a "antiga liberdade, sem qualquer diminuição ou tributo", com o estatuto de "amigos e confederados", sujeitos à lei por que optassem. Vale a pena citar a descrição que ele faz da situação dos moçárabes:

"Temos conhecimento da vossa tribulação e das muitas angústias que sofreis, devido à crueldade do rei Abd al-Rahmán, o qual, pelo excesso de ganância com que vos quer arrebatar os bens, vos afligiu muitas vezes com violência, tal como sabemos tê-lo feito também o seu pai Abolaz (al-Hakam I) o qual, aumentando injustamente os tributos de que éreis devedores e exigindo-os pela força, vos tornava de amigos, inimigos e de obedientes, opositores, tentando roubar-vos a liberdade e oprimir-vos com tributos pesados e injustos" (27).

Além de Mérida e Saragoça, deram que fazer às forças islâmicas peninsulares outros centros populacionais em que os moçárabes, aliados aos *muladí-s*, tomaram consciência do seu número e da sua força. Os mais célebres foram Toledo, a antiga capital hispano-goda, e Córdova, a antiga *Patricia* romana.

O ano 807 ficou tristemente célebre para Toledo com a chamada "jornada do fosso". Os toledanos continuavam a considerar a sua cidade como a "urbs regia". A cultura do seu clero, o prestígio dos seus metropolitas e a prevalência da etnia visigoda, orgulhosa do seu passado rico de tradições régias, tornou esta cidade irrequieta e insubmissa. O próprio emir tinha medo

de a enfrentar. Após a morte do poeta Šarbid, al-Ḥakam nomeou como governador ʿAmrūs, um renegado ambicioso de Huesca, que tinha como único critério o do sucesso pessoal. O objectivo do rei era cativar astutamente a confiança dos toledanos para realizar o seu plano sanguinário. Desta vez, tinham como governador não um estrangeiro, como era costume, mas um compatriota que, como tal, estava em condições de compreender melhor os problemas do povo. E assim aconteceu. ʿAmrūs conseguiu cativar a simpatia dos toledanos e incarnar o plano do sultão. Depois de construir um castelo no centro da cidade e de aí se ter instalado com as tropas, simulou que um ataque do inimigo às regiões fronteiriças estava iminente. Isso justificou e desencadeou a movimentação de tropas de todas as cidades. O príncipe real Abderramão, de apenas 14 anos, dirigiu-se então para Toledo. Ao aproximar-se da cidade, propalou-se a notícia de que os inimigos se tinham retirado. ʿAmrūs convenceu facilmente o povo a convidar o príncipe para um banquete no Castelo. Este, depois de ter simulado uma certa resistência ao convite e de ter captado a simpatia dos populares, acabou por aceitar. No dia combinado, a fina-flor de Toledo encaminhou-se para o castelo. Segundo Ibn ʿIdārī, teriam entrado uns setecentos convidados; segundo Nuwayrī e Ibn al-Qūṭiyah, uns cinco mil (28). Todos entraram mas nenhum saiu com vida. Uma espada implacável os degolou; o fosso encheu-se de corpos e cabeças (29).

Os toledanos nunca perdoariam essa afronta. Depois de alguns anos de estonteamento silencioso, voltariam à rebelião.

Foi Córdoba, capital da Hispânia muçulmana, a cidade que, ao longo do século IX, mais deu que fazer às autoridades islâmicas. O comportamento moral de al-Ḥakam excitou os teólogos ou faquires que, da rectaguarda, exacerbaram contra ele os *muladī*-s. Estes começaram a agitar-se. Não lhe poupavam apupos e pedradas quando se dirigia para a mesquita. A sua vida corria perigo. Inseguro, Al-Ḥakam fortificou a cidade e engrossou o exército de mamelucos ou

mudos. A instabilidade social crescia de dia para dia. Uma tentativa de golpe de estado, em que os faquires e a nobreza cordovesa planearam a substituição de al-Ḥakam por Muḥammad Ibn al-Qāsim Qurayš Marwāni, tio paterno de Hišām Ibn Hamsa, esteve iminente. Denunciado pelo próprio candidato ao poder, provocou uma inundação de sangue. Os conjurados foram crucificados à porta do palácio (30).

Foi nessa altura que o rei restabeleceu o dízimo sobre as mercadorias, que tinha sido abolido pelo pai.

O radicalismo crescia de parte a parte. Só faltava um detonador da revolução. Ele surgiu quando um mameluco assassinou à espada um ferreiro do arrabalde do Meio Dia, junto da mesquita, por este não lha ter afiado no prazo combinado. Foi a gota de água que fez transbordar o copo. O arrabalde do Meio Dia ou de Segunda, seguido por outros, levantou-se em pé de guerra e dirigiu-se para o palácio, onde as tropas já estavam aquarteladas. Al-Ḥakam, apercebendo-se do perigo em que se encontrava, tomou o comando das operações e fez sair um corpo de tropas, chefiado pelo seu primo ʿUbayd Allāh. Este, abrindo caminho pelo meio da multidão, atravessou o rio, foi incendiar o arrabalde do Meio Dia e atacou depois os insurrectos pela retaguarda, enquanto o sultão os fustigava de frente. A carnificina foi brutal. O arrabalde foi destruído até aos alicerces. Esse dia ficou célebre nos anais de Córdova como o "dia do arrabalde". Era o mês de Maio de 817. Os moradores que sobreviveram foram desterrados: uns, atravessando o Mediterrâneo apresentaram-se ao príncipe Ydris, então empenhado na construção e povoamento da nova capital, Fez. Aí se instalaram e constituíram o bairro andalus. Outros foram para o Egipto, onde se apoderaram de Alexandria. Daí seriam expulsos, em 826, para Creta, que dominaram durante mais de um século (31).

O dia ou *jornada do arrabalde* provocou insurreições por toda a Hispânia Muçulmana. São de salientar as de Pamplona contra Abderramão II,

entre os anos 824 e 850, e as das Baleares, em 848. As tropas do sultão conseguiram abafar os protestos dos cristãos que, a partir de então, ficaram em situação ainda mais periclitante. A resposta de Abderramão a uma carta dos habitantes das Baleares, de 26 de Julho de 849, refere "a situação miserável a que foram reduzidos os vossos filhos e os vossos bens, as somas que tivestes de pagar, a iminência da destruição total a que estais expostos" (32).

O sultão, mediante a promessa formal de obediência e fidelidade, concedeu-lhes "o pacto e a protecção permitidos por Alá" (33).

NOTAS

- (1) Com Barkai, discordamos da afirmação de Dubler que atribuía a crónica de 741 a um recém-convertido ao islamismo. Um muçulmano culto escreveria, certamente, de uma maneira diferente acerca da sua religião, em detrimento do cristianismo.
Cf. CESAR E. DUBLER, *La crónica Árábigo-Bizantina de 741*, in "Al-Andalus", XI (1946), p.331; RON BARKAI, *Cristianos y Musulmanes en la España Medieval*, Madrid, ed. Rialp, S.A., 1984, p.55, n.2.
- (2) *Continuatio Byzantia Arabica a DCCXLI et Continuatio Hispania a DCCLIV*, ed. Th. Mommsen, in "MGH", *Chronica Minora* vol.IX, Berlim, 1894, nn.12-13, pp.336-337.
- (3) Cf. *PC6*, ed. Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 1977, n.487, p.269.
- (4) "... de tribu illius gentis nobilissima natus prudens admodum vir et aliquantum futurorum provisor gestorum [...] Praedictus princeps Sarracenorum Mahmet [...] quem hactenus tanto honore et reverentia colunt, ut dei apostolum et prophetam eum in omnibus sacramentis suis esse scriptisque adfirment".
Continuatio Byzantia Arabica, l.c., nn.13 e 17, pp.337-338.
- (5) Seguimos aqui o texto da edição crítica de JOSÉ EDUARDO LÓPEZ PEREIRA, *Crónica Mozárabe de 754*, Zaragoza, 1980, n.8, p.28; "arte fraude, non uirtute".
- (6) *Ib.*, ed. López Pereira, n.54, p.70.
- (7) *Ib.*, n.54, p.72.
- (8) *Ib.*, n.63, p.80.
- (9) *Ib.*, n.59, p.76.
- (10) *Ib.*, n.64, p.80.
- (11) *Ib.*, n.75, p.90.
- (12) *Ib.*, n.54, p.70.
- (13) *Ib.*, n.57, p.76.
- (14) *Ib.*, n.87, pp.112-114.
- (15) *Ib.*, n.53, pp.70-72.
- (16) *Ib.*, n.54, pp.70-72.
- (17) AL-MAQQARĪ, apêndice II de *Aḥbār Majmū'a*, tr. de Emilio trad., de Lafuente y Alcántara, Madrid, 1984, p.193.
- (18) *Ib.*, p.180.
- (19) *Ib.*, p.182.
- (20) S. ISIDORO, *De laude Spaniae* ed. CRISTÓBAL RODRÍGUEZ ALONSO, *Las historias de los Godos, Vándalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*, Leon, 1975, pp.168-170.
- (21) "Quis enim narrare queat tanta pericula? Quis dinumerare tan inportuna naufragia? Nam si omnia membra uerterentur in linguam, omnino nequaquam Spanie ruinas uel eius

CAPÍTULO II

O MOVIMENTO DOS MÁRTIRES CORDOVESES COMO INDICATIVO DA INTOLERÂNCIA ISLÂMICA E DO INCONFORMISMO CRISTÃO

1. *Origem e caracterização do movimento*

É no contexto de instabilidade social que caracterizou a primeira metade do século IX, em que o nacionalismo hispânico tentou libertar-se do poder estrangeiro, que deve inserir-se o tão célebre "movimento dos mártires". Esse movimento que, de 850 a 859, agitou o solo da Hispânia muçulmana com fortes repercussões no Norte e Nordeste cristãos, é a prova irrefragável da existência de tensões e lutas islamo-cristãs. Córdoba foi o centro irradiador desse movimento, de que o mosteiro, de Tábanos foi o motor de dinamização.

Ao escrever o *Memoriale Sanctorum*, Eulógio propôs-se cantar e proclamar a memória dos mártires de Córdoba. Ao fazê-lo, pensava nos seus contemporâneos e também nas gerações futuras. Sentindo a necessidade de desabafar com alguém que vivesse num contexto geográfico e até sócio-religioso diferente, escreveu uma carta, em 851, ao bispo de Pamplona, Williesindo, em que narra realística e pormenorizadamente a situação dos cristãos do Sudoeste andalus. Nesse contexto, não podemos pôr em dúvida a verdade das suas afirmações. Que interesse teria um clérigo que vivia no meio dos acontecimentos, em distorçar a verdade dos factos, ao escrever a um bispo seu amigo? Teria ele interesse em relatar acontecimentos que, a serem falsos, poderiam ser denunciados como tais, dada a fácil transmissão e permeabilidade de informações dentro dos reinos hispânicos? Eis o texto:

"Com efeito, no presente ano, que é a era de 889, acendendo-se iapetuoso contra a Igreja de Deus, o furor tirânico tudo subverteu, tudo destruiu,

tudo dispersou. Encarcerou bispos, presbíteros, abades, levitas e todo o clero, e atirou para as cavernas subterrâneas todos aqueles que deixou quase mortos à espada naquela tempestade. Entre eles, eu [...]. Privou a Igreja do ministério sagrado, despojou-a do templo, alienou-a do culto. Hoje, não temos sacrifício, nem incenso, nem lugar das primícias onde possamos aplacar a Deus [...]" (1).

«Para informar as gerações futuras (2) e para que não ignorem as nossas tribulações e sofrimentos, expomos alguns dos muitos acontecimentos. Com efeito, alguns presbíteros, diáconos, monjes, religiosas e leigos, animados por um zelo espontâneo de Deus, desceram à praça pública para rejeitarem os inimigos da fé, detestarem e amaldiçoarem o abominável e criminoso profeta Maomé. Exacerbando-se contra ele, deram o seguinte testemunho: "Sabemos que esse homem que honrais com suma veneração e cuja seita impostora, seduzida pelo instinto diabólico, acatais com tanta honra, é um mago, adúltero e impostor. Reconhecemos que os seus sequazes devem ser libertos dos laços da eterna perdição. Porque é que vós, homens prudentes, vos associais a tais sacrilégios, em vez de proclamardes a verdade evangélica?"» (3).

É natural que a linguagem que utilizavam os defensores da fé, tão bem resumida por Eulógio, excitasse ainda mais os muçulmanos e aumentasse o número dos mártires. A prova de que foi assim mesmo dá-no-la o próprio Eulógio com a lista dos mártires que apresenta a seguir. Segundo o testemunho de Eulógio, vivia-se, pois, um clima de pesada tensão social e religiosa. Os cristãos, cada vez mais marginalizados, jaziam numa situação de aflitivo isolamento geográfico e religioso, agudizada no início da década de 50, precisamente quando o clérigo de S. Zoilo escreveu a citada carta. O apologeta moçárabe, que viveu essa situação, apercebeu-se da gravidade da violência e do segregacionismo de que os cristãos estavam a ser vítimas e sentiu a obrigação moral de a denunciar por escrito, para informar os seus contemporâneos e as "gerações futuras". Eulógio não se limitou a denunciar a situação dos cristãos, mas resumiu, por escrito, a confissão que os mártires faziam contra o Profeta do Islão, ao chamar-lhe "mago, adúltero e impostor".

Pelo relato de uma viagem que dois monges de S. Germain-des-Près

realizaram a Córdova, em 858, com o intuito de recuperarem as relíquias de S. Vicente, apercebemo-nos do isolamento a que os cristãos aí estavam votados. Com efeito, havia já oito anos que não se deslocava qualquer caravana de Saragoça para essa cidade (4).

Paralelamente ao isolamento religioso e geográfico, e mais grave do que ele, era o isolamento em relação à cultura clássica ocidental. Quando Eulógio visitou Navarra, teve o cuidado de levar consigo para Córdova livros que aí não podia encontrar. Ora, entre esses livros figuravam obras clássicas de Virgílio, Horácio, Juvenal e Porfírio (5).

A intransigência, a opressão sócio-económica e o segregacionismo impostos pelos emires, sobretudo a partir do final do reinado de Abderramão II (822-852), aliados ao radicalismo dos *fuqahā' malikitas*, activou a indignação de cristãos como o abade Speraídeo e seus discípulos Eulógio e Paulo Álvaro. A palavra culta e arrebatada e a integridade de vida destes líderes contribuíram para acentuar a bipolarização sócio-religiosa que está na origem dos tumultos sangrentos que encheram de cristãos as prisões e que, em nove anos (851-859), levaram meia centena deles ao martírio (6). A lei era implacável: incorriam na pena de morte todos os que blasfemassem contra Deus ou contra o Profeta; todos os que tendo um dia aderido ao islamismo, deles viessem a abjurar; e ainda os filhos de muçulmanos, incluídos os *muladí's* e os filhos de pai muçulmano e mãe cristã, que optassem pelo cristianismo. Todos estes grupos estão representados no elenco dos mártires de Córdova.

As actas dos mártires daquele tempo estão repletas de passagens que nos informam como eles tinham plena consciência do risco que constituía a profissão de fé anti-islâmica:

'Infeliz, disse o qādī ao primeiro mártir espontâneo, Isaac, estás bêbado ou louco? Ignoras, acaso, que a lei imutável do mesmo Profeta, que tão inconscientemente acabas de ultrajar condena à morte os que se atrevem a

dizer o que tu disseste?" (7).

Os cristãos sabiam que, para serem mortos em defesa da fé, lhes bastava apresentarem-se ao governador, ou *qāḍī*, e blasfemarem contra o nome de Maomé. Muitos o fizeram e alguns foram ainda longe, quando, em plena praça pública, na mesquita principal, desafiaram a multidão com as invectivas mais veementes contra o Profeta do Islão (8). Esta audácia impressionava de tal maneira os muçulmanos que estes chegavam a pensar que estavam loucos. É assim que se interpretam interpelações com que, por razões de amizade ou de sensatez, os muçulmanos tentavam dissuadir os cristãos daquilo que consideravam loucura. Além da interpelação feita a Isaac, deixamos aqui mais duas:

"Infeliz, diz o *qāḍī* a um réu cristão, quem te convenceu a pedir a tua própria morte, sem que nada tenhas feito de mal?"

Igual interpelação é dirigida a Eulógio, no tribunal:

"Que loucura te arrasta e o que é que te faz odiar assim a vida? Escuta-me, te peço; cede agora à necessidade, diz apenas uma palavra; os meus colegas e eu próprio prometemos que nada terás a temer" (9).

Foi assim que os cristãos cordoveses avançaram consciente, livre e decididamente para o martírio. Entre eles contam-se nove sacerdotes, seis diáconos, dezasseis monges e cinco monjas. Os outros eram comerciantes, pagens, eunucos, gente simples. Dois eram oriundos da Lusitânia, um dos quais de Beja; um da Aquitânia e dois da Síria. No ano 851 foram martirizados 14 cristãos; em 852, 13; em 853, 7; em 854, 1; em 855, 4; em 856, 6; em 857, 2; em 859, 2 (10).

O detonador da violência foi o martírio de Perfeito, em 18 de Abril de 850. Foi condenado por ter insultado Maomé diante de um grupo de muçulmanos, que o traíram e o entregaram ao *qāḍī*. Contribuiu para exaltar os cristãos o facto de Perfeito ter profetizado que o eunuco Nasr morreria

dentro de um ano. O cumprimento desta profecia, quando Nasr foi obrigado a beber veneno que ele próprio reservava para Abderramão II, aliado à morte de dois muçulmanos que se afogaram no Guadalquivir, quando uma barca se voltou, na tarde do seu martírio, excitaram os espíritos dos cristãos e criaram neles a convicção de que o castigo de Deus vingara a morte do mártir (11). A morte do Perfeito tornou-se, assim, o símbolo da assistência de Deus às aspirações dos cristãos de Córdoba. Nisto, não fugiam à regra geral de as comunidades religiosas, cristãs e outras, quando confrontadas com outras religiões, pretenderem aproveitar os sucessos de qualquer ordem, para deles concluir que Deus toma o seu partido. Este é um fenómeno constante no Antigo Testamento, aproveitado em favor do povo de Israel. No Novo Testamento, é um argumento multi-secular do diálogo religioso entre judeus, cristãos e muçulmanos. A presença ou ausência de milagres é, normalmente, a pedra de toque que excita as sensibilidades. Não admira que, na época que nos ocupa, assim fosse também. Eulógio faz-se eco dessa sensibilidade em relação aos martírios, considerados pelos cristãos como uma prova da autenticidade da sua fé e pelos muçulmanos, como motivo de escândalo em seu favor:

(Alegres por verem vingada com tantas mortes a injúria contra o seu pretenso Profeta, os pagãos dizem-nos: "Se a fé pela qual morres fosse aceite por Deus, como é que a onipotência divina não operaria algum milagre para confundir os vossos inimigos e corroborar a verdade que proclamais? Porque é que vos sacrificais, sem qualquer proveito para vós, nem prejuízo para nós?") (12).

2. Fontes árabes

A repressão do movimento dos mártires de Córdoba constitui uma página negra da história da presença do islão em terras hispánicas, página que não deixou de produzir reacções de contestação por parte dos moçárabes conscientes e dos cristãos dos reinos e condados do Norte e Nordeste

peninsulares. Essa página contradiz de tal modo a tão proclamada tolerância islâmica, que os cronistas árabes se negaram a escrevê-la; não tiveram coragem para a assumir, nem para a negar. Optaram pelo quase total silêncio que, se não denegriu positivamente a imagem islâmica, também a não conseguiu ilibar. Podemos procurar a explicação desse silêncio no facto de não lhes convir narrar acontecimentos cuja descrição acarretaria, como consequência, uma desfiguração da própria imagem.

Conhecemos apenas dois julgamentos de cristãos narrados por autores árabes. O primeiro vem na *História dos juizes de Córdova*, de Ibn al-Huṣānī e transcrevêmo-lo em apêndice (13). Trata-se de uma interpretação burlesca da atitude dos mártires voluntários, em que um cristão se apresenta ao juiz, Aslam, desafiando-o a condená-lo à morte e garantindo-lhe que, se o fizesse, não seria ele a morrer, mas uma imagem sua metida noutro corpo. O juiz, para denunciar o ridículo do desafio, mandou-o açoitar; e conseguiu o seu intento: a vítima provou, com gritos e trejeitos, que era bem ela que estava a sofrer. A conclusão do qādī não se fez esperar: "o mesmo aconteceria se a espada caísse sobre o teu pescoço".

O diálogo deste processo tem como pano de fundo a tradição islâmica, radicada no Corão, que afirma que Cristo não morreu, mas foi assumido e glorificado por Deus (14). Quem morreu foi uma semelhança, um sósia. O texto apresenta-nos uma transposição dessa tradição islâmica para a mentalidade do cristão, como se ele estivesse convencido de que aconteceria consigo o que os muçulmanos dizem ter acontecido com Cristo. A parte final parece fazer o aproveitamento de uma outra lenda, neste caso clássica, que apresenta um céptico a defender-se de um cão que o seu interlocutor teria lançado contra ele para lhe provar existencialmente aquilo de que afirmava inflexivelmente a dúvida: a das suas próprias existências. É a resposta clássica à interpretação céptica com o "contra factos não há argumentos".

O outro documento árabe conhecido transmite-nos também um caso de martírio voluntário. Apesar de se situar quase meio século após os acontecimentos (entre 902-910), vem corroborá-los. Trata-se de um julgamento transcrito pelo jurista andalus Ibn Sahl numa colecção de *fatwa*-s ou sentenças. Uma cristã, de nome Dabba, foi conduzida à cúria do *cadi*-mor (*qāḍī al-šama'a*) de Córdova, Aḥmād Ibn Muḥammad Ibn Ziyād al-Laḥmī, acusada de ter negado a divindade de Allāh, dizendo que "Jesus é Allāh" e de ter afirmado que "Maomé mentiu ao apresentar-se como portador de uma missão profética". A resposta do juiz foi lacónica e fulminante:

"Considerando o afirmado pela mencionada Dabba e os testemunhos aduzidos contra ela, a propósito da sua negação da divindade de Allāh, da afirmação de que Jesus é Allāh e do facto de que classificou de falsa a missão do Profeta, opinamos que é necessário condenar à morte esta mulher e atirá-la imediatamente para a fogueira" (15),

Apesar de nada mais sabermos sobre esta mulher, o seu julgamento dá-nos informações bastante claras acerca do rigorismo com que a lei islâmica, cumprida escrupulosamente em al-Andalus, condenava à pena capital qualquer deslize portador de heterodoxia (*zandaqa*) ou de insulto público (*istihfaf*) ao Profeta (16).

3. Fontes moçárabes

Deixando, pois, de parte o quase total silêncio árabe que, como vimos, é um testemunho implícito, mas eloquente, vamos analisar as muitas e directas informações cristãs para, em nome da objectividade histórica, fazermos a leitura desapaixonada e serena dos factos. Com efeito, a documentação que os moçárabes cordoveses do século IX nos oferecem, dá-nos uma ideia bastante colorida do seu nível cultural e teológico, bem como do estatuto social e da vida dos cristãos sujeitos à dominação islâmica e, ainda, da imagem que aqueles faziam dos muçulmanos. O estudo deste tema vai ser

feito, pois, a partir da análise directa das obras hoje conhecidas de intervenientes pessoais no processo em causa. A edição utilizada foi, para a maior parte delas, a de J. Gil, que as congregou nos dois volumes do *Corpus Scriptorum Muzarabicorum* (17). Para nos familiarizarmos com esses autores e obras, passamos a apresentá-los:

3.1. EULÓGIO, que viria a ser mártir, deixou-nos o *Liber Apologeticus Martyrum* (18), o *Documentum Martyriale* (19), o *Memoriale Sanctorum* (20), *Cartas* (21), e uma *Passio* (22).

3.2. ÁLVARO, antigo condiscípulo e amigo de Eulógio, legou-nos o *Indiculus Luminosus*, (23), a *Vita vel Passio Eulogii* (24), a *Confessio* (25) e *Cartas* (26).

3.3. SPERAINDEO, mestre de Eulógio e Álvaro, escreveu um opúsculo de diálogo islamo-cristão, de que nos restam dois fragmentos no *Memoriale Sanctorum* (27) e duas *Cartas*: uma de Álvaro e outra para Álvaro (28).

3.4. SANSÃO escreveu o *Apologeticus* (29).

3.5. LEOVIGILDO fez breves referências à situação dos moçárabes no *De habitu clericorum* (30).

3.6. JOÃO DE SEVILHA foi um correspondente de Álvaro, de que nos restam seis cartas, por ele escritas ou recebidas (31).

Os objectivos de todas estas obras, no que concerne às informações sobre o tema em causa, eram, como repetidamente nos referem os seus autores, vários:

- **Apologético:** o fortalecimento da fé dos cristãos, principalmente dos tábios e dos futuros mártires (32).
- **Dogmático:** a proclamação do dogma cristão e a defesa do martírio, principalmente no respeitante às obras de Eulógio.
- **Histórico:** dar a conhecer, explicitamente, às "gerações futuras" a opressão de que os cristãos de al-Andalus estavam

a ser vítimas (33). Assim, o *Documentum Martyriale* foi escrito na prisão, em 851, com o objectivo de fortalecer a fé das virgens Flora e Maria (34), mas pensando também nos leitores presentes e futuros (35).

- **Polémico-missionário:** a refutação doutrinal e a conversão daqueles que os oprimiam política, militar e economicamente (36). "Reconhecemos, dizia Eulógio, que os seus sequazes [os de Maomé] devem ser libertos dos laços da eterna perdição" (37).

4. A cultura clássica e cristã dos moçárabes

O século IX é na Hispânia, como dizemos noutro lado, um século de forte arabização e, simultaneamente, de decadência acentuada da cultura clássica. Este fenómeno verificou-se na grande maioria dos cristãos que, progressivamente, acabaram por se deixar influenciar a todos os níveis, incluindo o religioso e o mental. As obras dos escritores referidos não visam menos estes cristãos islamizados do que os próprios muçulmanos. A sua radicalização cultural e religiosa leva-os a isolar-se do mundo, do *saeculum*, e a refugiar-se nas zonas de influência das igrejas e mosteiros, onde encontram o clima de isolamento, propício à redacção e divulgação dos seus escritos. A sua cultura é haurida, directamente, das fontes latinas. A própria língua latina é uma alternativa que eles oferecem aos seus contemporâneos, seduzidos pela beleza e vantagens sociais da língua árabe. É isso que explica a preocupação de Eulógio, ao escrever um tratado de métrica latina (38) e ao trazer de Pamplona para Córdova obras de cultura clássica e cristã, como a *Cidade de Deus* de S. Agostinho, a *Eneida* de Virgílio, os versos de Juvenal, as *Sátiras* de Horácio, os *Opúsculos* "figurados" de Publius Optianus Porphyrius (39), os epigramas de Aldhelm (40), as fábulas em verso de

Avianus (41), bem como hinos cristãos e "numerosas interpretações acerca de pontos muito concretos da religião". Trouxe estas obras não para si só, mas para as partilhar com os investigadores e sábios (42). Esta importação de obras latinas destinava-se, pois, não só a satisfazer a curiosidade cultural de Eulógio, mas também, segundo o testemunho de Álvaro, a enriquecer o património latino dos moçárabes.

É a corrente simples e transparente da Bíblia e dos autores cristãos que eles vão beber a sabedoria. Apesar disso, a erudição clássica greco-latina mana exuberante através dos seus escritos. Estamos convencidos de que, na maior parte dos casos, essa erudição não é colhida directamente nos autores citados mas indirectamente, nos autores cristãos, principalmente em S. Isidoro de Sevilha, S. Agostinho, S. Ambrósio e S. Jerónimo. Através deles, recebem também muitas informações de escritores cristãos gregos, como Orígenes, Tertuliano e João Crisóstomo.

A importação e utilização dos autores clássicos latinos não significam que os moçárabes os aceitassem acriticamente. Pelo contrário, são frequentes as investidas, principalmente de Álvaro, contra a petulância formal e os erros doutrinários de que os autores pagãos são portadores.

«Não cantamos aqui os poemas de Horácio, não recitamos os versos da Eneida, não nos deixamos levar pelo "rio de leite" (*lactea ubertas*) de Tito Lívio, não declamamos a *Iliada* em verso. Bem longe de mim a língua viperina de Demóstenes, de quem se diz que Esquino afirmou: "Que teria acontecido se tivésseis ouvido ressoar a voz deste monstro personificado?" A minha carta não mendiga o favor da Academia, nem colhe o fulgor do Ateneu, mas arranca o perfume dos profetas e o gosto dos patriarcas» (43).

Álvaro estabelece contrastes entre os escritores e personagens pagãos e os cristãos. A Tucídides e Salústio opõe Jacob e David; a Ciro opõe Moisés.

Em oposição irredutível a Cristo, a encarnação da Luz, apresenta

Belial e o respectivo poder das trevas. Sob estes dois arquétipos arregimenta, sucessiva e respectivamente, o Saltério e Horácio; o Evangelho e Virgílio; o Apóstolo (Paulo) e Cícero (44).

Segundo Álvaro, a cultura latina devia ser colocada ao serviço da fé cristã. Para ele, a fé simples do camponês cristão vale mais do que todas as argúcias do pensamento humano. Com efeito, diz ele:

«o nosso camponês, ao enxertar uma figueira, encontrou o que ignoraram os sofistas; "No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus e o Verbo era Deus. No princípio, Ele estava junto de Deus". Isto desconheceu-o o douto Platão; ignorou-o o eloquente Túlio; nunca o descobriu o fogaoso Demóstenes; não o contém as sinuosas lucubrações de Aristóteles; não o retêm as tortuosas subtilezas de Crisipo, nem as investigações sobre as regras da arte [de escrever] de Donato, nem toda a disciplina pestilenta dos gramáticos» (45).

5. Cultura islâmica dos moçárabes e suas fontes

As razões que levavam os escritores moçárabes a precaver os cristãos contra os perigos da cultura pagã foram as mesmas que lhes impuseram idêntica, mas mais radical atitude, em relação à cultura islâmica. A religião era a grande fronteira a separar dois mundos irreduzíveis: o dos muçulmanos e o dos cristãos radicalizados. Entre eles, oscilando de um para o outro lado, com predomínio do sentido conducente ao islamismo, situava-se uma larga franja de indecisos e tíbios, para quem a fé estava subalternizada a valores de ordem sócio-económica e outros. Esta franja de cristãos foi perdendo progressivamente o conhecimento do latim, o que trouxe como consequência uma cada vez menor vinculação ao cristianismo. A aculturação linguística e cultural acarretou consigo uma cada vez maior adesão à religião islâmica. Neste contexto, é natural que as informações de ordem religiosa e cultural passassem de um para o outro campo através da franja socialmente

intermédia.

Sendo assim, os cristãos moçárabes tinham acesso directo à doutrina dos muçulmanos e, pelo contacto existencial com eles, davam-se conta das suas práticas rituais. Esta osmose sócio-cultural foi uma das principais fontes de informação acerca do islamismo por parte dos cristãos.

Além disso, havia homens cultos conhecedores das línguas árabe e grega e portanto capazes, de explicar aos seus correligionários a doutrina islâmica veiculada através de obras escritas nessas línguas.

Desta influência oriental tratamos noutro lugar (46). Através dos escritos dos moçárabes, tomamos conhecimento de alguns desses cristãos conhecedores da língua árabe. Entre eles, salientamos:

- *Aurélío*, um jovem rico, filho de mãe cristã e pai muçulmano, que foi educado por uma tia cristã. Apesar das pressões exercidas pelos seus familiares, que o obrigaram a estudar a literatura árabe, rejeitou tenazmente as ficções da vaidade (*figmenta vanitatis*), as escrituras caducas (*periturarum scripturarum*) e o dogma perverso (*perversi dogmatis*) para aderir sem reservas à fé cristã (47).
- *Perfeito*, o culto e vigoroso presbítero da basílica de S. Ascisclo que, na expressão de Eulógio, conhecia parcialmente a língua árabe (*ex parte linguae Arabicae cognitus*) (48), mas o suficiente para, no dizer do mesmo escritor, ser capaz de manter em árabe o diálogo polémico que o havia de conduzir ao martírio (49).
- *Emílio* e *Jeremias*, os jovens, diácono o primeiro e leigo o segundo, que receberam a sua formação cultural e religiosa na basílica de S. Cipriano e se distinguiram pelo conhecimento da língua árabe, a ponto de, nessa língua, serem

capazes de confundir com diatribes os muçulmanos (50).

- *Isaac*, um jovem rico, que, depois de ter recebido uma cultura tão esmerada que lhe permitiu ascender ao cargo de perceptor (*exceptor rei publicae officio*), entrou no mosteiro de Tábanos. Era um grande arabista (*peritus et doctus lingua Arabica*), capaz de ler e interpretar as doutrinas islâmicas (51), que viria, posteriormente, a invectivar tenazmente. Eulógio diz mesmo que ele era "superiormente instruído nas letras árabes (*apprime litteris Arabicis imbutus*)" (52).
- *Áurea*, oriunda de uma família nobre e rica, aprendera o árabe antes de entrar no mosteiro de Cuteclara. Eulógio diz que aí residia havia cerca de trinta anos, sem que ninguém desconfiasse da sua fé cristã, devido ao facto da sua origem mundana a tornar insuspeita e de o conhecimento da língua árabe a situar socialmente no quadrante islâmico. Foram os familiares que, após certos rumores de que era cristã, a denunciaram ao juiz, também ele seu parente (53).

Ainda que os escritores moçárabes não conhecessem profundamente o árabe, e que as "transcrições fantasistas" das expressões árabes por eles utilizadas possam ser interpretadas por "uma vontade sistemática de explicação tendenciosa", como diz Millet-Gérard (54), ou ainda (e porque não?) por uma tentativa de adaptação à linguagem do público cristão, para quem essas expressões tomaram uma forma latina estereotipada, como acontece ainda hoje àqueles que comunicam com comunidades de emigrantes ou se referem à sua linguagem corrente, uma coisa é certa: havia no interior da sociedade andalusa elementos de ligação entre as duas comunidades religiosas.

Não podemos, pois, continuar a aceitar passivamente a convicção

generalizada de que os escritores moçárabes do século IX ignoravam a vida e a doutrina dos seus dominadores e que deles apenas conheciam a pequena história anti-islâmica, que Eulógio diz ter recolhido num convento de Lérida.

Não é difícil apercebermo-nos de que tal convicção não passa de um preconceito que, por ignorância ou sectarismo, tem pretendido sufocar a verdade histórica. Basta percorrermos as obras que chegaram até nós, para concluirmos que, apesar de elas terem prioritariamente objectivos apologético-polémicos, não escondem o profundo conhecimento que os seus autores possuíam de Maomé, da sua doutrina e da vida dos seus adeptos, ainda que deles salientem, normalmente, os aspectos negativos. Nem temos que estranhar a focagem prioritária desses aspectos, se atendermos à situação de intolerância religiosa e de marginalização sócio-económica em que os moçárabes se encontravam e da qual tentavam libertar-se. Mais do que dialogar ou polemizar com o islão, com debates fictícios ou reais, como os que se realizavam no Oriente e também na Hispânia antes do desencadeamento da perseguição, e de que é testemunho um pequeno trecho de Speraindeo (55), os nossos moçárabes preocupavam-se com dar uma fundamentação teológica ao movimento dos mártires, fazendo prioritariamente a apologia da religião cristã e só secundariamente a refutação do islamismo.

Por Eulógio, sabemos que eram conhecidos no meio moçárabe cordovês "alguns dos nossos filósofos que, escudados no zelo de Deus, expuseram em obras e comentários e despedaçaram com as aríetes da justiça a loucura do erro, as extravagâncias da pregação e os preceitos da novidade ímpia" (56). Idêntica informação nos dá o mesmo autor, ao dizer que quem quiser conhecer a loucura do erro maometano "encontrará numerosos documentos em alguns dos nossos autores que, escudados no zelo de Deus e utilizando a pena prudente, se inflamaram contra o próprio profeta imprudente" (57).

É difícil saber hoje ao certo a que "filósofos" ou "autores" se

referia Eulógio ao chamar-lhes "nossos": se hispânicos, se cristãos e, neste caso, se apenas ocidentais ou também orientais. Um deles foi, certamente o seu mestre, o abade Speraindeo, "homem eloquentíssimo, grande luminar da igreja dos nossos tempos, que tratou esta questão [a doutrina islâmica] quando brandia a pena contra os disparates deste infame e tentava discutir, num opúsculo, algumas das suas extravagâncias. No capítulo sexto desse opúsculo, ao apresentar uma objecção na boca de um dos adeptos [de Maomé], expôs a seguir a sua opinião" (58).

Pela amostra que Eulógio nos proporciona, vemos tratar-se de uma obra capaz de fazer tremer as autoridades e os adeptos do islamismo. Escrita em forma de diálogo, a ela foram, certamente, beber os discípulos, se não o conteúdo, ao menos a metodologia e um elenco de temas a tratar. Não é esta uma hipótese meramente teórica, se tivermos em conta que o diálogo religioso islamo-cristão, começado no Médio Oriente, no século VII, e prolongado no Ocidente até aos nossos dias, tem um certo ar de família que nos faz pensar numa matriz comum que se foi desenvolvendo e adaptando aos condicionalismos dos tempos, lugares e pessoas por onde passou e onde assentou alicerces.

Tal como a obra de Speraindeo, também hoje consideramos desaparecido o livro que Álvaro prometeu escrever sobre o islamismo, em 854: "Se Deus me der vida, exporei tudo isto mais claramente e com uma invectiva mais limada noutra obra" (59). Deus deu-lhe ainda longos anos de vida, pelo que cremos que terá escrito sobre esse tema que tanto o preocupava.

É natural que, como as obras de Speraindeo e Álvaro, outras se tenham perdido, privando-nos de um *Corpus Scriptorum Muzarabicorum* bastante mais volumoso do que aquele a que hoje temos acesso.

Como e porque se perderam essas obras? Com o silêncio queremos suscitar conjecturas, porque acreditamos que a conjectura é uma porta que se abre para a descoberta da verdade histórica.

6. *Estratificação sócio-religiosa da comunidade moçárabe*

O facto de os moçárabes viverem lado a lado com os muçulmanos, em contacto directo com as suas doutrinas e costumes e separados do resto da cristandade, levou muitos deles a uma adaptação e islamização cada vez mais acentuadas. Essa situação foi a detonadora das reacções de protesto por parte dos cristãos mais radicais, reacções que contribuíram para agravar o mal-estar e as violências que atingiram o apogeu entre os anos 850 e 860.

Millet-Gérard, na obra já citada, faz uma análise objectiva das divisões internas da comunidade moçárabe de Córdoba, que não resistimos a citar:

"Une des composantes, et non des moindres, de l'atmosphère de la Mozarabie cordouane, est le manque d'unité des chrétiens, l'opposition entre intégristes et libéraux, entre partisans du refus du monde et partisans de l'ouverture au monde. Une bonne partie d'entre eux, [...], ne cherche pas à se distinguer fondamentalement de la population musulmane et ne se sent pas, ou plus, soumise au joug d'un envahisseur barbare, encore moins persécuté. Il est permis de croire que ceux-ci étaient, beaucoup plus que les auteurs littéraires de la Mozarabie, ouverts à l'influence de la culture arabe, ne serait-ce que par le contact quotidien avec les musulmans en symbiose avec qui ils vivaient.

Or ceci n'est, de la part de nos auteurs, que matière à reprocher; ceux-ci au contraire, invitent leurs correligionnaires à se défier de tout ce qui n'est pas la stricte orthodoxie catholique" (60).

A comunidade moçárabe estava, pois, dividida em duas facções irreductíveis: de um lado, os integristas, representados pelos nossos autores, para os quais não havia possibilidade de conciliação da fé cristã com a vida dos "pagãos"; do outro, a grande massa, que englobava cristãos dos diversos estratos culturais e religiosos, e até uma boa parte dos bispos. Estes eram os cristãos "instalados", que não queriam perder os dividendos económicos e sociais que advinham dos pactos celebrados com os muçulmanos, à custa, muitas vezes, da subalternização da própria fé. Para eles, a fé era perfeitamente

conciliável com a vida social cordovesa, fortemente islamizada. Para os primeiros, os cristãos deviam fugir do mundo e evitar o contágio dos muçulmanos; para os segundos, viver no meio do mundo, comprometidos com ele, era a maneira normal de viver o cristianismo. Os primeiros denunciavam os erros dos inimigos até os exacerbar e deles arrancar a glória do martírio; os segundos consideravam ilícita a radicalização dos cristãos e condenavam a heroicidade dos mártires que, à imitação de Cristo, se entregavam espontaneamente às autoridades islâmicas. Os primeiros caracterizavam como diabólica a perseguição e a violência por parte dos muçulmanos e a contemporização por parte dos cristãos tíbios; os segundos achavam que a situação dos cristãos era normal e que os responsáveis pela perseguição eram os que, com o seu inconformismo radical, não acatavam essa situação.

Os primeiros diziam que a sua radicalização era efeito da opressão a que se viam reduzidos; os segundos replicavam que a radicalização era causa da mesma opressão. Pela pena de Álvaro, os primeiros arremetem contra os segundos:

"Temo que eles não tenham dificuldade em assumir a resposta, não da terneridade, como pensam, mas da verdade, como fazem os católicos, os que hoje vêem, mudos, formar-se a perseguição do anticristo. Se alguém negar hoje, a perseguição nestas zonas do mundo, fá-lo porque ou suporta, estonteado pela indiferença, o jugo da servidão ou, arrebatado pelos pagãos, calca aos pés do orgulho os discípulos de Cristo".

A seguir, o autor narra as violências e vexames a que os cristãos estavam publicamente sujeitos, para concluir:

"Eles dizem que não estamos em tempo de perseguição; eu provo aos recalcitrantes da região que nos encontramos em tempos de morte. Eles dizem que estes [os muçulmanos] procedem sem intenção hostil; eu provarei, pela profissão dos próprios mártires, que eles foram sufocados pelo zelo pagão" (61).

Na mesma obra, Álvaro lamenta, compungido, a apostasia quase

generalizada dos seus irmãos na fé. As críticas, que aqui esquematizamos, são significativas:

- Já não se encontra "no nosso tempo, alheio à sabedoria de Cristo e cheio de zelo diabólico..., quem erga o estandarte da cruz da fé e ofereça o sacrifício vespertino";
- Já não há quem compre ou venda sem o sinal da ferocíssima besta escrito na fronte, isto é, no coração, ou na mão, isto é, na vida indolente;
- os cristãos, seduzidos pelas "seitas pestilentas dos pagãos, desprezam as virtuosíssimas tradições dos antepassados";
- "substituem o sinal da cruz pelo sinal do próprio crime";
- sujeitam-se à circuncisão para evitar a vergonha das censuras;
- deleitam-se com os seus poemas e contos indecorosos;
- servem e compram a sujeição aos libertinos, para auferirem privilégios no comer, no vestir e no viver;
- cultivam-se nas suas doutrinas e nas escolas dos filósofos e, sobretudo, dos petulantes (62), não para combater os seus erros, mas por causa da elegância do espírito e da rectórica, esquecendo as sagradas letras;
- esquecem-se da própria língua e literatura latinas, para se tornarem conhecedores e até mestres da língua e literatura árabes, gastando somas incalculáveis para formar enormes bibliotecas.

Tudo isto outra coisa não é que colocar como ídolo no quarto de dormir o número do nome da "Besta", isto é, o nome de Maomé (63).

Por seu turno, Eulógio, no *Apologeticus Martyrum*, parafraseando S. Paulo, condena com termos violentos os que abjuraram do cristianismo e se

converteram ao islamismo:

"Dizendo-se sábios, tornaram-se loucos aqueles que trocaram a verdade de Deus pela mentira e adoraram e serviram a vaidade mais do que o Criador, que é o Deus bendito para sempre. Por causa disso, entregou-os [Deus] ao sentimento depravado, para fazerem o que não convém, cheios de toda a iniquidade, malícia, fornicação, avareza e injustiça; cheios de inveja, assassinios, rixas, fraudes e vilanias; caluniadores, detractores, inimigos de Deus, insolentes, arrogantes, fanfarrões, inventores de males, rebeldes para com os pais, insensatos, desleais, sem dó sem lei nem piedade. Apesar de conhecerem a sentença de Deus, que declara dignos de morte os que praticam semelhantes acções, eles não só as fazem como ainda aplaudem os que as praticam" (64).

As invectivas de Álvaro e Eulógio vão, sobretudo, contra os cristãos tíbios e contra os que se deixaram de tal modo islamizar que abdicaram dos grandes princípios doutrinários e morais que caracterizam o cristianismo e o distinguem do islamismo.

«Eles são responsáveis quando não rezam publicamente, diante dos pagãos; quando, bocejando, não fazem o sinal da cruz; quando, em vez de professarem inequivocamente que Cristo é Deus, o proclamam apenas com palavras dúbias, como "Verbo de Deus e Espírito de Deus"» (65).

Nesta passagem são, efectivamente, expressos os principais dogmas cristãos rejeitados pelos muçulmanos, com a anuência tácita dos cristãos tíbios: os mistérios da Ss. Trindade e da Morte de Cristo, implícitos no sinal da cruz e na fórmula que o acompanha; os da Incarnação e Divindade de Cristo, com a interpretação corânica da expressão "Verbo e Espírito".

Paulo denuncia o compromisso sócio-económico dos cristãos aburguesados, principalmente dos que ocupam cargos públicos:

"... E enquanto nos deleitamos com os versos e contos dos árabes e nos sujeitamos a servir e a obedecer aos mesmos malvados e assim gozamos a vida mundana e engordamos os corpos, amontoando bens com um serviço ilícito e um ministério execrável, e asseguramos duradoiramente para nós, nossos filhos e netos os brilhos, os perfumes e a opulência dos vestidos... não levamos,

por ventura, com esses afectos, na mão direita o nome da besta nefanda? Por causa das honras mundanas, acusamos criminosamente os nossos irmãos aos reis ímpios; oferecemos a espada da vingança aos inimigos de Deus para matarem a grei, e compramos com dinheiro o cargo de executar tal crime" (66).

A indignação dos nossos escritores sobe de tom quando anatematizam os que se sujeitam aos ritos ou práticas imorais muçulmanas. Exige o decoro que não cite as palavras de Sansão contra Hostegesis, o velho impudico "que, antes de se converter ao islamismo, se sujeitou à circuncisão", recebendo na sua carne a ferida com a qual mostrava com evidência que, ele, velho infame, como já disse, renegava a Cristo, qual outro "hemmor pater sicem" que em latim quer dizer "burro, pai de enfermidade" (67).

Eulógio insinua e condena o envolvimento dos cristãos nos costumes sodomíticos islâmicos:

"Ai de nós, porque aceitamos viver sob o domínio pagão e não recusamos levar o jugo com os infiéis. E por causa do convívio diário, participamos frequentemente nas suas profanações e ambicionamos mais coabitar com eles do que, a exemplo do patriarca Lot, deixar o campo sodomítico, para nos salvarmos no monte" (68).

Uma lamentação de Álvaro, que se tornou célebre, mostra-nos até que ponto a arabização dos moçárabes cordovenses de meados do século IX constituiu um perigo para a fé cristã:

"Quem se encontra hoje, pergunta ele, entre os nossos leigos, tão hábil que, voltado para as Santas Escrituras, consulte os livros de quaisquer doutores, escritos em latim? Quem cultiva com amor a lição dos Evangelhos, dos Profetas ou dos Apóstolos? Porventura não vemos que os jovens cristãos, cheios de vida, de eloquência e de galhardia [...] ignoram a beleza da literatura eclesiástica e menosprezam os rios caudalosos que manam do paraíso da Igreja? Que pena! Os cristãos ignoram a sua Lei e, apesar de latinos, esquecem a própria língua; dificilmente se encontra um por mil capaz de escrever correctamente uma carta familiar a um irmão, enquanto se encontram multidões a declarar a pompa das palavras caldaicas, até ao ponto

de escreverem versos mais eruditos que os dos nossos opressores?" (69),

A duplicidade dos cristãos acomodaticios, daqueles que não eram capazes de denunciar publicamente aquilo que ocultamente condenavam, foi o alvo das invectivas dos nossos autores (70). Para eles, a paz que advinha da aceitação incondicional dos opressores era injusta e fraudulenta.

"Com efeito, abolida a pregação, cessou toda a perseguição e, removida esta, não haverá fuga. Assim permanece seguro o que não contradiz os gentios, o que não ataca o erro, o que não denuncia a fraude, o que não se opõe aos culpados, o que não destrói os laços dos herejes" (71).

Apoiando-se em S. Gregório, Álvaro apela para o dever de proclamar a justiça (72). Trata-se do dever apostólico de pregar a verdade, ainda que seja necessário arrostar com os perigos que daí advêm. A perseguição de que foram alvo os mártires de ontem e os de hoje, que o autor descreve mais adiante, não foi directamente provocada pelos gentios, mas pela pregação intemerata dos valores humanos e cristãos da verdade e da justiça (73).

7. Atitude polémica dos moçárabes cordoveses frente ao islamismo

Ainda que nenhuma das obras dos moçárabes do século IX, hoje conhecidas, tenha por objecto principal o islamismo, sabemos, como já notámos acima, que ao menos duas foram escritas para o refutar. Referimo-nos às do abade Speraindeo e de Álvaro (74), ambas infelizmente perdidas.

Na sua maioria, as obras do *Corpus Scriptorum muzarabícorum* são uma resposta apocalíptica à preocupação, generalizada entre os moçárabes e até entre os árabes, pela proximidade do fim do mundo.

O clima de insegurança, de contaminação religiosa e de apostasia dos cristãos de al-Andalus induziu os nossos escritores moçárabes a interpretar apocalipticamente os acontecimentos como a realização das profecias bíblicas acerca daquilo que havia de preceder o fim dos tempos, que eles pensavam

estar iminente. Desenvolveu-se assim uma corrente de mentalização cristã que, tendo como fonte a Bíblia e por objectivo a mobilização dos espíritos contras as forças do Maligno, incarnado nos muçulmanos e nos cristãos tíbios, acabou, por um lado, por conduzir muitos ao martírio e, por outro, abriu caminho à libertação da Península Ibérica do domínio sarraceno.

Partindo da Bíblia, os autores cristãos hispânicos de al-Andalus e dos reinos independentes do Norte alimentaram, pois, uma certa literatura marcadamente apocalíptica acerca do islão, literatura que iria imprimir à cronografia hispânica a chama profética da próxima libertação do jugo islâmico. "Suportamos tudo isto, dizia Álvaro, por medo de um rei terreno que acreditamos que se aproxima velozmente do fim, e rejeitamos o temor do Rei Eterno, a quem estamos certos de que em breve seremos conduzidos" (75). Segundo os moçárabes, a dominação islâmica era o prenúncio da aparição do anticristo que havia de vir no fim dos tempos. Era a última prova que Deus enviava para castigar os pecadores e para salvar os justos que esperavam o Dia do Juízo.

Ao incarnar os monstros ou "bestas" apocalípticas, o anticristo era, de acordo com a mentalidade medieval, o instrumento de Deus que, castigando os pecados do povo, lhe fazia sentir a necessidade da conversão. É através da conversão que há-de vir a misericórdia e a salvação.

A própria perseverança do cristianismo em al-Andalus não era, para Eulógio, um "favor do povo ímpio", mas uma dádiva de Deus que, apesar da defecção do Seu povo, continuava a mantê-lo de pé "como lírio entre espinhos" (76). Os cristãos deviam continuar a brilhar como astros no meio de uma nação perversa (77).

Com o saudosismo típico da alma hispânica, os moçárabes do século IX continuavam a recordar e a suspirar pelo restabelecimento do reino godo, durante cujo império florescera o culto cristão e a dignidade dos sacerdotes e

se incrementara a construção de sumptuosas igrejas (78). O contraste entre a florescente igreja goda e o ambiente de catacumbas, a que estavam sujeitos pelos poderes islâmicos, era flagrante e está subjacente a páginas inflamadas dos escritores de então.

O comentário do *Indiculus Luminosus* ao capítulo 7 de Daniel é eloquente e ajuda-nos a compreender a situação. O texto do profeta é sugestivo:

"O quarto animal é um quarto reino terrestre, maior do que todos os outros, que devorará o mundo, o calcará e o reduzirá ao pó. Os dez chifres designam os dez reis que surgirão neste reino. Após estes, surgirá um outro, mais forte do que os anteriores, o qual dominará três reis. Proferirá insultos contra o Altíssimo, perseguirá os santos do Altíssimo e pensará mudar os tempos e as leis. E [os santos] ser-lhe-ão entregues por um tempo, tempos e metade de um tempo. Mas o julgamento continuará e tirar-lhe-ão o domínio para o suprimir e aniquilar definitivamente" (79).

De acordo com a tradição cristã, o quarto animal ou reino foi o Império Romano, que surgiu na sequência dos impérios assírio, persa e grego. Os dez chifres foram os reinos bárbaros que destruíram o Império Romano. "O undécimo chifre", isto é. último reino, mais forte do que os anteriores, era, para os moçárabes, o islâmico. Ele dominaria os gregos, os francos e os godos. O autor dos insultos e perseguições contra os "santos do Altíssimo" é claramente Maomé. Ele mudou, efectivamente, o calendário e as leis. O domínio do islão estender-se-ia, segundo a profecia, por três tempos e meio. Álvaro seguia aqui o cômputo dos judeus. Segundo eles, apoiados no salmo 89 e de acordo com o número de anos em que o Povo de Israel esteve sujeito a Nabucodonosor, o tempo ou "os dias da nossa vida são setenta anos" (80). Sendo assim, o domínio dos árabes no mundo, rondaria os 245 anos, o que significava que, quando ele escrevia, no ano 854 (81), estava próximo o tempo da libertação, situado, de acordo com essa contagem, entre os anos 846 e 862.

Isto, tendo em conta as diferenças entre os anos lunares e solares e, bem assim, a dupla contagem do começo da era islâmica, com início em 622 ou em 618.

Uma análise quase exaustiva dos capítulos 40 e 41 do *Livro de Job*, seguindo de perto a exegese dos *Moralia* de S. Gregório, levou Álvaro a identificar o monstro que se apresenta como "o rei de todos os animais ferozes" (82) com a besta do Apocalipse, imagem do anticristo, que vem seduzir os habitantes da terra com os seus prodígios (83).

Ao deixarem-se seduzir pelas doutrinas islâmicas, os cristãos estavam, pois, a realizar a profecia da apostasia geral que o anticristo haveria de provocar antes do fim dos tempos.

«Fez com que todos, pequenos e grandes, ricos e pobres, livres e escravos, pusessem um sinal na mão direita ou na fronte para que não pudesse comprar ou vender quem não estivesse marcado com o sinal da Besta ou com o número do seu nome... Quem for dotado de inteligência calcule o número da Besta, porque é o número de um homem, e o seu número é "seiscentos e sessenta e seis"» (84).

Ao escrever o *Indiculus Luminosus*, em 854, Álvaro conhecia a pequena biografia de Maomé que Eulógio trouxera de Pamplona, entre os anos 845 e 848 (85). Se a não conheceu antes, através dele, conheceu-a em 852, através de uma carta de um outro amigo, João, arcebispo de Sevilha, que a transcreveu "tal qual a encontrou junto dos maiores" (86). Aí se diz que Maomé morreu no ano 666 da era hispânica, trinta e oito anos mais adiantada que a cristã.

A abonar esta interpretação, Álvaro não podia esquecer uma coincidência histórica: o emir de Córdoba, Abderramão II morrera em 852 e sucedera-lhe Maomé I, "o inimigo da Igreja de Deus e o malévolos perseguidor dos cristãos" (87).

A coincidência de este soberano ter o nome do fundador do islamismo favorecia abertamente a interpretação profética do texto e a sua aplicação ao

movimento histórico que se vivia.

Não admira, pois, que, ao aperceberem-se do clima generalizado de apostasia que fazia sossobrar os cristãos tímidos, os escritores moçárabes fizessem a apologia calorosa do martírio e dos mártires e entrassem em polémica aberta e desassombrada com os muçulmanos.

É neste contexto que se explicam as frequentes tomadas de posição contra Maomé, o islamismo e os muçulmanos, que ocupam muitas páginas das suas obras.

Estas tomadas de posição revestem-se de formas diversas, conforme os autores, as obras e os temas tratados:

- Uma vez, apresentam-nos uma pequena biografia com elementos colhidos em fontes árabes, coados por uma perspectivação cristã. É o caso do pequeno opúsculo que Eulógio diz ter trazido de Lérida (88), e da longa enumeração dos desvios morais que Álvaro atribui a Maomé e aos muçulmanos, no *Indiculus Luminosus* (89).

- Outras vezes, a imagem delineada é como um balão que se eleva, aquecido por invectivas de carácter ideológico ou moral, ou por dificuldades de coexistência pacífica, em que as palavras são de tal maneira empoladas e exorbitantes que se corre o risco de pouco ou nada nos transmitirem de objectivo. Sob a forma de apóstrofes, os moçárabes proferem exaltadas diatribes contra Maomé, sua doutrina e seguidores. Estão neste caso a diatribe do abade Speraindeo, algumas confissões dos mártires e a carta de Eulógio ao bispo de Pamplona, Wiliesindo, em que Maomé e a sua seita são violentamente condenados.

- Outras vezes, a imagem islâmica recebe o colorido quente de epítetos e qualificativos que, não raro, são de um realismo e de uma virulência tais, que fazem corar o leitor desprevenido. Já em 1574, Ambrósio de Morales, ao editar em Madrid o *Memoriale Sanctorum* de Eulógio, integrado

em *Divi Eulogii Cordubensis Opera*, tomou de tal maneira consciência do risco de impressionar os leitores, que suprimiu algumas passagens do texto atribuído a Speraindeo; ele próprio justifica a sua maneira de actuar:

"nam quae illo tempore ad detegendam sectae abominandae turpitudinem erant necessaria, nunc piorum aures poterant offendere".

O mesmo editor seguiu idêntico critério em relação a outros relatos, nomeadamente no respeitante à acta do martírio de S. Perfeito, inserida na mesma obra de Eulógio, em que "quaedam de obscenitatibus legis Mahometicae dempsimus" (90).

Os epítetos aparecem por toda a parte como estereótipos a caracterizar os pontos de fricção provocados pelos diferendos de ordem religiosa, moral, social e política.

Outras vezes ainda, os moçárabes esmeram-se em atribuir a Maomé e ao islamismo notas incompatíveis com a autenticidade do Profeta e da Profecia verdadeira. Entre estas notas sobressaem as da violência e intolerância, da sensualidade, da fraude, da exploração e da idolatria.

É de todas estas formas integrantes e complementares da imagem de Maomé e, consequentemente, dos muçulmanos e do islamismo, que passamos a ocupar-nos.

7.1. *Biografia fantasista de Maomé*

O opúsculo que Álvaro conheceu através de um manuscrito que trouxe de Lérida e de que se conhece uma recensão mais abreviada na *Epistola Ioannis Spalensis Albaro directa* (91) foi escrito, provavelmente, em ambiente hispânico e moçárabe, na primeira metade do século IX (92). Ele constitui uma pequena amostra de como as lendas anti-islâmicas tinham aceitação na Hispânia muçulmana, onde receberam uma certa fundamentação histórica e doutrinal, e a partir de onde se difundiram, ainda no século IX, pela Hispânia cristã, em

textos autónomos ou inseridos noutras obras. Isso aconteceu com a biografia em questão, que se encontra no *Liber Apologeticus Martyrum* de S. Eulógio, de 857, bem como na citada carta de João de Sevilha, de 851, e na *Crónica Profética*, de 883. Os pontos comuns da biografia transmitida por Eulógio e pela *Crónica Profética*, com as da versão reduzida de João de Sevilha, são: o apelido de hereje atribuído a Maomé, a data do aparecimento e do casamento do mesmo, o anúncio falhado da ressurreição, a intervenção dos cães, os dez anos de actividade governativa e a morte e condenação do Profeta ao inferno.

Não há dúvida de que a biografia recolhida por Eulógio contém elementos verídicos, de raiz corânica, ao lado de muitos duvidosos ou espúrios, ainda que alguns tenham sido recolhidos nas próprias fontes islâmicas.

São de origem corânica as referências à orfandade de Maomé (93), à intervenção inspiradora de Gabriel (94) à luta contra a idolatria (95) e ao recurso à Guerra Santa (96), bem como a narração da história de Zayd (97) e a evocação de Zacarias, de Maria e de José, ainda que este seja, no Corão, o filho de Jacob e não o esposo de Maria, como parece sugerir o texto de Eulógio. Os "salmos em honra dos animais irracionais" são reminiscências de origem corânica, mas arrancados ao seu contexto e dotados de um sentido completamente diferente do do original.

Com efeito, o Corão refere-se à vaca vermelha (98), à aranha (99), à poipa (100) e à formiga (101). As alusões às moscas e à rã não se encontram no Corão, mas é possível que o autor conhecesse *hadit*-s islâmicos que as continham (102), ou referências cristãs a esses e outros animais.

Decerto que o recurso ao bestiário, tão do agrado dos autores medievais, tem aqui um objectivo polémico. Visa ridicularizar a revelação islâmica, retirá-la ao plano sobrenatural e inseri-la no género literário "fábula", que tem apenas o valor de exemplo e serve para fazer rir os

leitores. Já S. João Damasceno dissera:

"Também se encontra o discurso acerca da vitela e outras futilidades dignas de riso que, por causa da quantidade, devo pôr de parte" (103).

É neste contexto de ridicularização da doutrina corânica que deve ser entendida a intervenção do anjo Gabriel, disfarçado em abutre.

De entre as informações que a biografia de Lérída colhe directamente das tradições árabes, muitas delas sem relação directa com o Corão, salientamos os seguintes:

- a da viúva rica que contratou Maomé como negociante, identificado já desde meados do século VIII por Ibn Ishāq e, posteriormente, pela *Sīrat Rasūl Allāh* de Ibn Hišām como Hadija;
- a da assistência a reuniões de cristãos, lenda recolhida por autores muçulmanos, que referem os contactos de Maomé com monges cristãos a quando das suas viagens de negócios à Síria. Aí teria contactado com um monge ariano, Bahira, que deu origem a uma longa e variada tradição cristã, que remonta a S. João Damasceno (104), tendente a explicar a presença dos múltiplos elementos doutrinários judio-cristãos no Corão e a considerar o islamismo como uma heresia cristã;
- a do anjo Gabriel, disfarçado em abutre com boca de ouro, seria uma deturpação de lendas islâmicas relacionadas com o galo gigante de que fala o *Liber Scalae* ou *Mīrāj*, ou seria uma paródia da Anunciação cristã, relacionada com a lenda egípcia que diz que a fêmea do abutre é fecundada pelo vento, lenda que Orígenes utiliza para explicar a concepção virginal de Maria pela acção do Espírito Santo? (105)
- são de origem polémica cristã, além das deturpações já

anotadas e da possível interpretação do anjo Gabriel sob a figura do abutre como uma paródia islâmica da Anunciação cristã, os seguintes passos:

- a insinuação de que Maomé pregou a adoração de um "Deus corporal no céu".

Trata-se de uma afirmação gratuita, talvez de origem hispânica, que contradiz aquilo que o Corão considera de mais sagrado, a espiritualidade de Deus (106), já reconhecida pelos autores cristãos orientais desde João Damasceno (107). A longa luta contra o maniqueísmo que materializa Deus, por um lado, e contra a sensualidade islâmica que inquina o próprio paraíso, por outro, podem estar na origem desta deformação histórico-teológica. Ou será que a materialização de Deus, atribuída a Maomé é um contra-ataque intencional à negação do dogma cristão da Incarnação do Verbo?

A interrogação com que fechámos o parágrafo anterior poderá ajudar-nos a compreender o anúncio falhado da ressurreição que o nosso autor atribui a Maomé.

«Ao pressentir a aproximação do fim, e sabendo que, por si próprio, de nenhum modo poderia ressuscitar, predisse que ressuscitaria ao terceiro dia, graças ao anjo Gabriel que, como ele dizia, costumava aparecer-lhe frequentemente sob a forma de abutre. Logo que entregou a alma aos infernos, [os seus contrerráneos], inquietos pelo milagre que lhes tinha prometido, mandaram guardar com rígida vigilância o seu cadáver. Como ao terceiro dia cheirasse mal e soubessem que de nenhum modo ressuscitaria, disseram que os anjos não vinham porque tinham medo da presença [dos guardas]. Tendo, assim, encontrado uma solução avisada, deixaram o cadáver sem vigilância. Imediatamente, em vez dos anjos, os cães, atraídos pelo fedor, investiram e devoraram-lhe os flancos. Vendo isso os discípulos, sepultaram o resto do corpo e, (108) "para vingar a injúria, decretaram matar simplesmente os cães, afim de se encontrarem com ele os que por ele tinham merecido sofrer o martírio"».

De facto há neste trecho paralelismos e contrastes com a narração

evangélica da morte e ressurreição de Cristo: a profecia, neste caso explícita, da ressurreição de Maomé; os guardas do cadáver que acabam por o abandonar; e a expectativa dos anjos, que são substituídos pelos cães (109).

A intenção polémica desta biografia está bem expressa no juízo de valor, emitido pelo autor, ao dizer sarcasticamente:

"Na verdade, foi bem feito que tal e tão grande profeta tenha enchido o ventre dos cães, ele que não entregou ao inferno apenas a sua alma, mas também as de muitos outros" (110).

7.2. *Invectivas anti-islâmicas*

A propósito da concepção sensual do paraíso islâmico, Eulógio recolhe as diatribes do abade Speraindeo contra Maomé. O realismo e a violência com que o mestre de Eulógio pinta o islão são tais que raíam pelo insulto. O texto original é dinamizado pela brisa imaginativa, marcado pelo ritmo poético, sonorizado pela altissonância verbal. Parece mais um exercício declamatório, em que a forma domina o conteúdo, do que uma interpelação directa. A crescente exaltação do discurso faz explodir as exclamações do início em vocativos exacerbados, em vitupérios rectóricos, em interrogações sem resposta. É sob esta roupagem e perspectiva literárias que o texto deve ser analisado. Por isso transcrevemos em nota o original latino, de que fazemos a tradução:

"Ó cabeça desmiolada e coração possuído pelo privilégio de Satanás! Ó vaso corrupto, habitação dos espíritos imundos! Ó língua preparada para ser feita em pedaços por uma espada de dois gumes! Ó instrumento dos demónios e sinfonia do diabo! Que furor ou demência te impeliram a ser inquinado com tantas blasfémias? Ó cloaca de imundícies, armadilha de perdições, abismo de iniquidades, latrina de todos os vícios, quem te privou de sentimentos humanos a ponto de, não contente com dar a morte a ti próprio, a dares a tantas nações que seduziste com o ensino traiçoeiro e que com tantos esforços escravizas com obscenidades à luxúria presente e

futura...?" (111),

Através dos textos das actas, que nos foram transmitidas pelos escritores moçárabes, podemos constatar que as confissões dos mártires tinham uma matriz comum, desenvolvida espontânea e livremente por cada um deles. Não é de estranhar que assim acontecesse, pois era a mesma a fé que professavam, os mesmos os erros que rejeitavam e os mesmos os mentores que os ensinavam. Sirva-nos de modelo a confissão que "a uma só voz", no dizer de Eulógio, fizeram os mártires Aurélio, Félix, Jorge, Sabigotona e Lilliosa, em Julho de 852.

"... Rejeitamos todo o culto que se afasta da divindade de Cristo, que não proclama a essência da Ss. Trindade, que recusa o baptismo, que difama os cristãos e desautoriza os sacerdotes" (112),

Esta confissão foi completada pelo monge Jorge quando se apercebeu de que os muçulmanos interpretavam o seu silêncio como demarcação em relação aos seus companheiros:

"Porque razão, ó príncipes, tendes dúvidas acerca da profissão que eu não fiz diante de vós ou [porque] julgais que eu estou de acordo com o discípulo de Satanás? Para que o saibais claramente, [asseguro-vos que] acredito que aquele anjo que apareceu ao novo mestre, disfarçado em espírito da luz era o demónio e que considero o vosso mestre como o mais abjecto dos homens, discípulo do diabo, ministro do anticristo e labirinto de todos os vícios. Ele não só se precipitou na voragem do inferno, como também, com seus orgulhosos ensinamentos, vos atirou a vós, seus seguidores, para as chamas eternas" (113),

Em carta dirigida ao bispo de Pamplona, Willesindo, em 851, Eulógio resume assim as confissões martiriais dos "presbíteros, diáconos, monges, virgens e leigos que, movidos pelo zelo impulsivo de Deus, desceram à praça pública, rejeitaram os inimigos da fé e detestaram e amaldiçoaram o iníquo e criminoso profeta, Maomé". Levantaram contra ele o espírito exacerbado e proclamaram:

"Nós sabemos que esse homem que honrais com a máxima veneração e cuja seita ardilosa, urdida pelo intuito diabólico acatais com tanto respeito, é um mago, um adúltero e mentiroso e confessamos que os seus sequazes devem ser libertos dos laços da condenação eterna" (114).

7.3. *Epítetos anti-islâmicos*

Os epítetos e qualificativos com que os escritores moçárabes do século IX pintam Maomé, o islamismo e os muçulmanos são, de si, mais que suficientes para podermos delinear a imagem precisa que eles tinham dos seus adversários. Esses elementos sugerem conotações de ordem religiosa, moral e física que desfeiam a imagem que caracterizam. Os moçárabes evitam, intencional e sistematicamente, citar os nomes dos seus adversários (Maomé e os muçulmanos) e o do próprio islamismo. Como a avestruz, pretendem não os ver directamente ou supor, mesmo, que não passam de uma ilusão ou pesadelo prestes a desaparecer.

Seria demasiado prolixo e ambicioso querer esgotar aqui todos esses elementos. Eles aparecem a cada passo, como expressões ou simples palavras, a repisar as mesmas ideias que, como "clichés" ou matrizes se aplicam a diferentes situações e interlocutores. Muitos deles vêm já da polémica hispânica contra as heresias, mormente da polémica adopcianismo-trinitarismo. Essas matrizes induzem o leitor a formar imagens estereotipadas que, apoiadas em esquemas já assimilados, proporcionam ao leitor um certo descanso intelectual e o preparam para novos desenvolvimentos do discurso. Vamos respigar alguns desses elementos, muitos deles presentes em textos já aqui citados ou a citar.

Maomé: guia da impiedade, discípulo de Satanás, príncipe de Satanás, anjo de Satanás, ministro do diabo, sinfonia do diabo, anfitrião do diabo, homem endiabrado, morada dos espíritos imundos, anticristo, ministro do

anticristo, pseudo-profeta, profeta iníquo, criminoso, mago, adivinho, adúltero, malfazejo, mentiroso, impudico, labirinto de todos os vícios, cão impuro, cabeça desmiolada, vaso corrupto, cloaca imunda, latrina de todos os vícios, armadilha de perdições, abismo de iniquidades, pobre homem (*homunculus*), mentecapto (*ingeniolum*), língua enganadora, assassino de tantas almas, semelhante a cavalo ou macho, abelha excitada, serpente, burro, Behemoth, Leviathan. Os superlativos avivam ainda mais a imagem de Maomé: mentirosíssimo, criminosíssimo, falsíssimo, obsceníssimo, futilíssimo, imundíssimo, impuríssimo...

Islamismo: heresia, seita, falsa religião, doutrina iniquíssima superstição, erro, poder das trevas, invenções do diabo, culto sacrílego, artimanhas dos demónios, "bruxedo subtil daquele endemoninhado", voragem do inferno, criações dos demónios, taça mortal, alimento mortal, veneno mortal, úlcera do dogma pestilento, raiva da perseguição, furor insensato, loucura, epidemia, dogma venenoso e profano, dogma perverso, lei iníqua, rito, culto sacrílego, dolo árabe, doutrina enganadora, falsidade do adivinho iníquo, terceiro testamento, laços da condenação eterna, imundície...

Muçulmanos: seita do diabo, ministros do diabo, príncipes de Satanás, coorte de perdição, gentios, étnicos, pagãos, ímpios, caldeus, ladrões, assaltantes, inimigos abominabilíssimos, impestados com veneno mortal, seita da nova superstição...

A imagem que Álvaro traça dos muçulmanos, numa longa série de epítetos, dificilmente foi ultrapassada em realismo e radicalismo por escritores anteriores ou posteriores. Vale a pena, a título de exemplo, consignar aqui um trecho que dispensa comentários:

"[os muçulmanos] são presunçosos na soberba, coléricos no orgulho, débeis no prazer das obras carnis, exagerados no comer, usurpadores na recadação e pilhagem dos bens dos pobres; implacáveis sem piedade, mentirosos sem vergonha, impostores sem justiça, sem honra, sem verdade; nescientes da

benignidade dos afectos, ignorantes da inflexão da piedade; loquazes, rebuscados, astutos, velhacos e imoderados com as impurezas de todas as impiedades e, principalmente, sujos; zombam da humildade como loucura; rejeitam a castidade como imundície, criticam a virgindade como sujidade da lepra; subordinam as virtudes da alma ao vício corporal e indicam com o gesto e o vestir os próprios costumes" (115).

Este trecho constitui uma série de esteriótipos frequentemente repetidos pelos nossos moçárabes. O facto de se tratar de estereótipos abertos a outros grupos religiosos ou sociais não lhes diminui a violência, mesmo quando são extensivos, e às vezes com o mesmo ou maior radicalismo, a determinados cristãos (116). Trata-se dos cristãos tíbios que, na mira de compensações de ordem sócio-económica, pactuavam com os muçulmanos e criticavam abertamente a frontalidade dos que se batiam pela liberdade religiosa e pelos valores cristãos. Eram os Gómez (117), os Recafredos (118), os Saulos (119), os Estevão Flaco (120), os Bodos (Eleázaros) (121), os Samuel (122), os Hostegesis (Hostis Ihesu) (123), os Servando (124), de que nos falam os textos.

7.4. Anti-valores islâmicos

7.4.1. Violência e intolerância

Violência e intolerância são pontos-chave da imagem com que os escritores moçárabes pintam Maomé e os muçulmanos. A biografia que Eulógio transcreve no *Liber Apologeticus Martyrum* fundamenta a violência islâmica na lei corânica da *guerra santa*:

"Ordenou aos que nele acreditam que tomassem as armas e, como se estivesse animado por um novo zelo da fé, determinou que matassem à espada os adversários" (125).

Os nossos autores estabelecem repetidamente paralelos contrastantes entre a mansidão de Cristo e a violência de Maomé de que os muçulmanos,

segundo eles, foram herdeiros. Álvaro diz:

«Cristo ensinou a paz e a paciência; Maomé ensinou a guerra e poliu a espada, afiando-a de tal modo nos pescoços dos inocentes, que a ele e aos seus se aplica a condenação do salmista: "aniquila os povos que querem as guerras"» (126).

"Eles, com efeito, só querem as guerras, como se estas fossem mandadas por Deus contra os povos" (127).

Arabistas insuspeitos reconhecem que, se é verdade que houve algum humanitarismo e tolerância no início da dominação muçulmana, bem depressa se caiu na violência.

«Sucedió en España lo que en todos los países que los árabes conquistaron; su dominación, de dulce y humana que había sido en un principio, degeneró en un despotismo intolerable. Desde el siglo IX, los conquistadores de la Península siguieron a la letra el consejo del califa Omar, que había dicho crudamente: "Nosotras debemos *comernos* a los cristianos, y nuestros descendientes deben comerse a los suyos mientras que dure el islamismo"» (128).

Nos primeiros tempos da dominação hispânica, os árabes respeitaram os pactos que selaram com as populações locais. Era a única maneira de um pequeno número de invasores poder dominar a numerosa população da Península. Com o andar dos tempos, esses pactos desapareceram, para darem lugar ao despotismo intolerante dos governantes e das populações islâmicas ou islamizadas contras as populações locais, mormente contra as que se mantiveram fiéis ao cristianismo. São muitas as manifestações desta intolerância de que os moçárabes do século IX nos dão conta. De entre elas, salientamos as seguintes:

- a instituição da circuncisão "para provar a firmeza da fé" dos cristãos, que viam nesse rito algo de infame, a medida em que os assimilava aos povos semitas (129);
- o controlo da hierarquia eclesiástica por parte do estado. Ao

concederem a liberdade de culto e uma certa protecção contra os ódios a que a Igreja estava sujeita, as autoridades islâmicas arrogaram-se o poder de nomear e exonerar bispos e de convocar concílios. Os muçulmanos julgaram-se no direito de herdar essa tradição dos reis visigodos, tradição que viria a ser mantida pelos reis de Astúrias e Leão, Castela e Aragão, em relação aos bispos moçárabes das dioceses limítrofes. Esqueceram-se de que esses reis eram cristãos e sujeitavam as suas nomeações à homologação do clero, normalmente reunido em concílio. O primeiro caso conhecido de nomeação episcopal feita pelos muçulmanos foi a de Oppas para a sede de Toledo, por Muça. Durante o século IX, os sultões convocaram vários concílios em Córdoba, obrigaram os bispos a participar (130) e chegaram ao extremo de substituírem os membros cristãos ausentes por judeus e muçulmanos (131) e de se fazerem representar por cristãos apóstatas ou por muçulmanos. Foi o que aconteceu, por exemplo, no concílio de Córdoba de 852, onde o apóstata Gómez representou o sultão.

Os bispos eram nomeados e exonerados ao sabor do capricho dos sultões. Os exemplos são muitos: Saulo substituiu Recafredo na sé metropolitana de Córdoba, enquanto este, aliando-se aos poderes públicos, foi nomeado para Sevilha. Inicialmente eleito pelo clero, Saulo só podia governar a diocese mediante a homologação do rei. Para a conseguir, subornou os eunucos do palácio real com as rendas destinadas ao clero (132).

Valêncio foi exonerado da sede de Córdoba, onde sucedera a Saúl em 862, pelo rei que, à rebelia de toda a Igreja, o substituiu por Estevão Flaco (133).

Eulógio foi unanimemente eleito metropolitano de Toledo pelos bispos da província, em 858, após a morte de Wistremiro. Sabendo que o sultão nunca viria a homologar tal eleição, os mesmos bispos proibiram a eleição de outro enquanto vivesse Eulógio. E, efectivamente, o santo doutor não viria a tomar posse da sua diocese, pois conquistaria a coroa do martírio, em 11 de Março do ano seguinte (134).

Este abuso gerou um clima de desorientação geral dos cristãos, na medida em que as mitras eram alcançadas a troco do dinheiro ou da subserviência aos poderes islâmicos. A sagração de homens doutrinal e moralmente indignos do episcopado provocou, por sua vez, a ordenação sacerdotal de homens que, muitas vezes, nem sequer sentimentos cristãos tinham. Não admira, pois, que esta situação provocasse o descalabro total da vida da Igreja, tão escarpelizado pelos escritores moçárabes (135).

Houve épocas em que a paz social reinou em al-Andalus. Essa paz não pode ser, no entanto, interpretada como sinónimo de tolerância religiosa. O silêncio dos cristãos em relação a essas épocas pode ter explicações várias, inclusivé as da violência e intimidação. Mas houve épocas em que os cristãos, não aguentando mais a tensão que os destruía, deram livre expressão ao seu descontentamento e denunciaram abertamente as ondas de intolerância e violência que se desencadearam contra eles. Uma dessas épocas foi a do final do reinado de Abderramão II (822-852), que continuou durante o de Maomé I (852-886). Como uma entre muitas, chegou até nós a descrição que Eulógio fez desapassionadamente da situação, numa carta dirigida a um bispo amigo, o de Pamplona, que também não devia desconhecer os factos que ocorriam em Córdova. Referindo-se ao ano 851, o início da vaga dos martírios, diz Eulógio:

'Com efeito, no presente ano, que é a era de 889, acendeu-se impetuosamente, contra a Igreja de Deus, o furor tirânico, que tudo subverteu, tudo destruiu, tudo dispersou, [O rei] encarcerou os bispos, presbíteros, abades, diáconos e todo o clero, e atirou para as cavernas

subterrâneas todos aqueles que conseguiu deixar quase mortos à espada naquela tempestade. Entre eles, eu... Privou a Igreja do ministério sagrado, despojou-a do templo, alienou-a do culto. Hoje, não temos sacrifício, nem incenso, nem lugar das primícias onde possamos aplacar a Deus" (136).

Segundo o testemunho de Eulógio, vivia-se, pois, um clima carregado de tensão e violências sociais, provocadas pela intolerância religiosa. Os cristãos, cada vez mais marginalizados, debatiam-se com uma situação de aflitivo isolamento cultural e religioso. Muitos deles, mais fracos na fé, deixavam-se aliciar pelas vantagens sociais e económicas que lhes advinham da contemporização com as autoridades e até da colaboração e apostasia. É também a eles que Paulo Álvaro incrimina ao dizer:

"Se alguém negar, hoje, a perseguição nestas zonas do mundo, fá-lo porque ou suporta, adormentado pela indiferença, o jugo da servidão ou, arrebatado pelos pagãos, calca aos pés do seu orgulho os discípulos de Cristo. Não estamos, porventura, sujeitos ao jugo da servidão, esmagados por um imposto insuportável, privados de bens, oprimidos pelos fardos dos ultrajes, convertidos em objecto de anedotas e canções, feitos espectáculo para todos os pagãos? Eles dizem que não estamos em tempo de perseguição; eu provo aos recalcitrantes da religião que nos encontramos em tempos de morte. Eles dizem que estes [os muçulmanos] procedem sem intenção hostil; eu provarei, pela profissão dos próprios mártires, que eles foram sufocados pelo zelo pagão" (137).

E, de facto, o apologeta cristão documenta a existência da perseguição com a narração realista dos martírios de Perfeito e de João e denuncia como causadores de tantos males, erros e sofrimentos aqueles que, levados pelo zelo da fé, pelo ódio, pela ira e pela iniquidade "mutilaram e destruíram ousada, insolente e barbaramente... o pacto urdido com o veneno da fraude" (138).

Era preciso, segundo o mesmo escritor, ser cego ou perverso para poder negar a evidência da intolerância, que ele chama "revolução" (139). Para

que ninguém pudesse duvidar das suas palavras, Álvaro apresenta factos:

«Já não se pode rezar em público; a lei manda flagelar quem blasfema e matar quem bate. Diariamente, de dia e de noite, amaldiçoam o Senhor nas torres e montes tenebrosos, na medida em que testemunham ao mesmo tempo o vate impudico, mentiroso, raivoso e iníquo e o Senhor [...]. Profanam os funerais cristãos, respondendo às ladainhas dos sacerdotes com invocações como esta: "Senhor, não tenhas piedade deles" e, apedrejando os sacerdotes, difamando com palavras obscenas o povo do Senhor, banham com imundícies os cristãos que passam, ameaçando-os, enraivecidos, com coisas maiores. Ai de nós, que suportamos o vexame do insulto e duvidamos que este é o tempo de perseguição do anticristo, quando impedem os sacerdotes de caminhar, atirando-lhes pedras e testos; quando os ultrajam com um nome infame, com anedotas banais e cantos desonestos; quando desonram o sinal da fé com um dístico ignominioso; quando, ao ouvirem o sino da igreja a reunir o povo para as horas canónicas [...], atacam e zombam de todo o rebanho do Senhor, sem distinção de sexo ou de idade» (140).

Ao encorajar as virgens Flora e Maria, presas pelo nome de Cristo, Eulógio, também preso, depois de as advertir das possíveis seduções, violências e violações físicas a que estavam sujeitas na prisão e de as aconselhar e fortalecer na fé, faz o levantamento de algumas manifestações da intolerância islâmica:

"As prisões estão cheias de multidões de clérigos; as igrejas privadas do officio sagrado dos bispos e sacerdotes; os tabernáculos divinos votados a horrível solidão; a aranha enche o templo de teias; reina o silêncio. Os sacerdotes e ministros do altar estão desorientados porque as pedras do santuário foram espalhadas pelas praças; em vez dos cânticos sagrados na assembleia cristã, ressoam os salmos no recôndito das prisões. O cantor não canta em público o canto divino; o leitor não lê no púlpito; o diácono não evangeliza o povo; o sacerdote não incensa os altares; ferido o pastor, o inimigo dispersou o rebanho católico e a Igreja ficou privada de todo o ministério sagrado" (141).

No estado lamentável em que se encontrava o cristianismo de al-Andalus, como consequência da intolerância religiosa islâmica, é natural que

Eulógio denuncie com expressões acusatórias os objectivos das autoridades islâmicas:

"Como podeis constatar, maquinam destruir completamente a linhagem cristã dos limites do reino" (142).

Ao tomar a defesa dos mártires de Córdoba, Eulógio analisa uma a uma as objecções dos muçulmanos e dos cristãos instalados que, para não perderem as regalias sociais com que eram aliciados, não ousavam denunciar a situação. Uma dessas objecções, a terceira, consistia precisamente, na negação da discriminação e da violência de que os cristãos eram alvo, e apoiava-se no facto de muitos dizerem que "não eram violentamente arrastados para o martírio, mas o abraçavam voluntariamente". O doutor cristão responde com os factos e de uma maneira realista a esta objecção, perguntando se não seriam violência a destruição das igrejas, os insultos dirigidos aos sacerdotes, o pesado tributo que com grave incómodo tinham de pagar mensalmente e os ultrajes e vitupérios que tinham de suportar por causa da religião? A situação era de tal modo explosiva que os cristãos, com medo de serem ultrajados e maltratados publicamente, permaneciam encerrados nos seus tugúrios durante as horas do dia. E não nos parece que o santo doutor exagerasse, quando nos faz saber que o trajo eclesiástico era considerado como objecto de escárneo; quando o simples tocar num cristão era evitado como um foco de contaminação; quando as crianças que, normalmente, imitam as atitudes dos adultos, alvejavam os cristãos com apupos e pedradas; quando o toque dos sinos era abafado com blasfémias e obscenidades de toda a espécie (143).

Estas ideias, longamente expressas no *Memoriale Sanctorum*, são repetidas no *Documentum Martyriale*, onde o autor denuncia a servidão a que os cristãos estavam sujeitos, como consequência da exploração económica e da marginalização sócio-religiosa que os oprimia (144).

O apologeta cordovês negava a existência do clima de liberdade e tolerância de que se ufanavam os muçulmanos e os falsos cristãos, pois ele considerava que a autêntica liberdade não é subserviência, pactuação, mutismo ou inacção. Isso seria uma traição à palavra de Cristo, que mandou pregar e dar testemunho de vida no meio dos povos. Álvaro apela para o exemplo dos mártires antigos como Julião e Basilisa, Emetério e Celedónio, Félix de Gerona e Sebastião, Tirso, Adriano, Justo e Pastor, Eulália de Barcelona e Babilas e tantos outros que aceitaram livremente a palma do martírio para defenderem a verdade da fé e o direito de a professar (145).

Neste contexto, as comunidades moçárabes alimentavam a sua fé e fortaleciam a sua esperança com a leitura da Sagrada Escritura, dos teólogos cristãos, principalmente S. Isidoro, e da liturgia. Esta foi de tal modo cultivada e recebeu um cariz tão peculiar que ficou conhecida por liturgia moçárabe. De raiz hispânica, ela foi, pois, enriquecida pelo colorido andalus principalmente em Sevilha, Córdova e Toledo. Nela se exprimem os sofrimentos provocados pela opressão islâmica e os anseios de libertação. A título de exemplo, transcrevemos a oração moçárabe em honra de S. Clemente:

"Vem, Senhor, salvar com a tua paz as oprimidas relíquias dos cristãos, para que aqueles que suportamos o jugo duríssimo e sensual imposto por estranhas gentes, pregando pacíficos a verdadeira paz, possamos entrar no Paraíso..., de tal modo que os étnicos e degenerados não nos possam arrancar da santa determinação. Destrói o seu arco poderoso e confunde os malvados conselhos que tramam contra nós, a fim de que, por amor do Teu Filho, os que aqui sofremos opróbrios e insultos indizíveis, consigamos, lá em cima, a remissão dos pecados em atenção à fé que professamos e pela qual somos arrastados para a mendicidade e para a morte" (146).

7.4.2. *Corrupção moral*

Não há dúvida de que o ponto de maior fricção, aos níveis doutrinal e prático entre o cristianismo e o islamismo, se situa no campo da 'moral,

principalmente da moral matrimonial e sexual. Se as grandes discrepâncias de carácter dogmático, como a da concepção da unidade de Deus que, na perspectiva cristã, é conciliável com o mistério da Ss. Trindade, e o da salvação do homem que, segundo o cristianismo, passa pela Encarnação, Morte e Ressurreição do Filho de Deus, discrepâncias tão exploradas pelos polemistas cristãos orientais, eram facilmente silenciadas pelos escritores moçárabes, as discrepâncias no campo moral não eram minimamente toleradas. Elas chocavam directamente com a sensibilidade e prática cristãs e com o código de vida propugnado pela Bíblia, principalmente pelo Novo Testamento. A sensualidade de Maomé, legitimada pela lei islâmica e acatada religiosamente pelos muçulmanos, era considerada pelos cristãos medievais, como a marca fundamental da sua natureza intrinsecamente má. Esta imagem sexual constituía a antítese por excelência da teoria e da *praxis* cristãs, profundamente austeras em relação a tudo o que é sexual. É frequente encontrarmos nos escritos polémicos e cronográficos a tríplice antítese islamo-cristã construída à volta do elemento sexual:

Cristo	-	Maomé
Bíblia	-	Corão
Cristãos	-	Muçulmanos

As invectivas contra a vida moral de Maomé surgem a cada passo, umas vezes inspiradas, directa ou indirectamente, em fontes árabes e outras, respigadas da literatura polémica cristã ou da "plebeia opinião".

A imagem repelente com que os moçárabes inconformados pintavam o islão era tecida por ditos e factos, verídicos uns e lendários outros, que chocavam com a visão espiritualista que o cristianismo tem da vida humana, ante-câmara da vida eterna.

Os factos e ditos do Profeta que mais impressionaram os cristãos foram:

- a) O concubinato com a viúva rica (Hadija) que o contratou e à qual se uniu segundo o costume dos bárbaros (147).
- b) O adultério de Maomé com Zaynab, a esposa do filho adoptivo, Zayd, adultério que quis legitimar com uma pretensa revelação do Anjo Gabriel. Este facto, evocado veladamente na carta de João de Sevilha a Álvaro, integrando a pequena biografia de Maomé (*adnotatio Mammetis*), que diz ter recebido dos "maiores" (*apud maiores*) (148), foi descrito pormenorizadamente na "historieta" paralela que Eulógio diz ter trazido de Lérida (149) e que tem o seu fundamento no Corão (150), de cujo texto parece ter-se servido o autor. Que ele era conhecido da comunidade moçárabe de Córdoba mostra-o a confissão feita pelo presbítero Perfeito a um grupo de muçulmanos que haviam de o acusar e conduzir ao martírio. Diz ele que Maomé, obcecado pela beleza da esposa do seu vizinho Zayd, a roubou segundo o direito bárbaro (*iure barbarico*), como um cavalo ou mula sem inteligência (151), unindo-se a ela em adultério e proclamando que tinha feito isso por ordem de um anjo". Segundo Eulógio, "o bem-aventurado Perfeito acrescentou ainda muitas coisas sobre as imundícies e prazeres que são prescritos pela lei islâmica, e terminou com estas palavras: "Assim, este homem, escravo dos vícios e paixões, entregou-vos a todos às impurezas da luxúria eterna" (152). Também Álvaro repete, como já vimos, o escândalo do rapto de Zaynab como tendo sido ordenado por Deus através de Gabriel (153).
- c) O paraíso islâmico é um dos pontos de maior desencontro, ao nível moral, entre cristãos e muçulmanos. O abade Speraíndeo,

citado e assumido por Eulógio, insurge-se contra a "cloaca de imundícies... e latrina de todos os vícios" por ter seduzido, atraído e escravizado muitas nações com a "luxúria presente e futura" (154). É que, no dizer de Eulógio, Maomé "instituiu a lei, dissertou sobre o paraíso e ensinou que o reino dos céus está cheio de iguarias e de prazeres sexuais" (155), isto é "defendeu que no paraíso há comezainas e prazeres de carne" (156).

Citando ainda Speraindeo, o mesmo escritor condena os muçulmanos por defenderem que "na vida futura, todos os que, de entre nós, forem crentes, serão levados ao paraíso; lá, Deus atribuir-nos-á mulheres de uma beleza que ultrapassa tudo quanto a natureza humana pode produzir, que satisfarão os nossos prazeres". A conclusão do apologeta cristão não se faz esperar:

"Isso não será o paraíso, mas um lupanar, o mais indecente dos lugares" (157).

Álvaro é, também aqui, bastante mais realista do que os seus correligionários, ao condenar Maomé por ter defendido que os prazeres da gula e do sexo continuam no paraíso duma maneira tão incontrolada, tão sofisticada e tão animalesca, que cada hora de gozo celeste equivale a setenta terrenas, que a virgindade perdida é sempre recuperada e que o prazer não é mesclado ou afectado por qualquer espécie de sofrimento (158).

Segundo os moçárabes, Maomé era um autêntico tarado sexual. Demasiado dado às mulheres e a Afrodite, recebera do "seu deus" as prerrogativas de Vénus, nomeadamente uma capacidade sexual superior à de 40 homens.

Licitou novas formas de prazer contra a natureza; ao apropriar-se das mulheres dos outros, autorizou os seus sequazes a terem, como os animais, três ou quatro mulheres e a servirem-se das dos seus vizinhos. Álvaro, que

nos transmite estas inconveniências de uma maneira bastante mais realista, ao glosar os versículos 36 e seguintes do livro de Daniel, adverte-nos de que ele próprio teve de comeder a sua linguagem para não escandalizar os leitores (*nec sinit nos rubor genarum... pudor silentium imperat*) e prometeu escrever um livro sobre esta temática, livro que, como já dissemos, não chegou até nós. Por essa razão e para não sermos longos (*multa praetereo quia multum festino*), também nós omitimos muitas coisas... (159).

Não admira, pois, que o vocabulário utilizado para caracterizar Maomé, a sua doutrina e sequazes fosse escabroso:

"cão impuro, cloaca de inundícies, latrina de todos os vícios, mago inundíssimo e impudico".

Em termos genéricos, o mundo islâmico era considerado como o mundo do desregramento sexual, em que os valores proclamados e vividos são anti-valores cristãos: *libido, spurcitia, foeditas, lenocinia*, etc.

Tal como já anotámos em relação à violência, os nossos moçárabes estabeleceram a imagem dos muçulmanos e do seu fundador em referência antagónica à auto-imagem que, por sua vez, é moldada de acordo com o arquétipo que é Cristo. Entre outros, Álvaro desenvolve os seguintes contrastes:

- Cristo dedicou à alegria o Domingo, em honra da Ressurreição; Maomé dedicou-lhe a Sexta-feira, dia consagrado à tristeza e ao jejum, ao ventre e ao prazer.
- Cristo ensinou a paciência e a paz; Maomé, a guerra e a violência.
- Cristo consagrou a virgindade e a castidade; Maomé, os deleites grosseiros, os prazeres baixos e o incesto.
- Cristo proclamou o matrimónio; Maomé, o divórcio.
- Cristo recomendou a sobriedade e o jejum; Maomé, os festins

e os prazeres da mesa.

- Cristo decretou leis de continência e temperança; Maomé abriu as portas à licenciosidade sem freios.
- Cristo ordenou a abstinência dos prazeres lícitos nos dias de jejum; Maomé consagrou especialmente estes dias aos prazeres da carne.
- Cristo aconselhou aos seus seguidores o estado angélico e espiritual; Maomé, a poluição corporal, digamos, equínea" (160).

Com estes pressupostos, não é de admirar que, formados na austeridade evangélica, os cristãos se escandalizassem ao recordar aquilo que Simonet sintetiza assim:

"los crimines y torpezas de Mahoma, confesados por los historiadores arábigos, le llamasen hombre pestilencial y endiablado, falso profeta, vate impúdico y nefando, ni que al contemplar la extremada disolución y voluptuosidad de las costumbres musulmanes, que tanto habían cundido entre el pueblo cristiano, abominasen de una religión que, materializando las almas, había pretendido llevar los placeres de la gula y de la lujuria à la mansión misma de los bienaventurados, Insistieron aquellos doctores sobre este punto, porque cabalmente el aspecto moral era el más feo, el más repugnante y el más peligroso de la religión mahometana; el más feo como contrario à la misma ley natural... el más repugnante para los verdaderos cristianos, como lo más opuesto à su espiitualismo, à su desapego de los placeres y bienes terrenales; y, finalmente, el más peligroso, porque si la voluptuosidad ejerce tanto imperio en nuestra corrompida naturaleza, mayor lo debió ejercer rodeado por los musulmanes de tantos alicientes y seducciones" (161).

7.4.3. A fraude

Uma das críticas que os cristãos fazem com maior insistência aos muçulmanos é, como pode ver-se ao longo das crônicas cristãs e hispânicas e

em todos os escritos de carácter polémico, o da fraude ou engano. Os nossos escritores fazem-no, normalmente, a partir de Maomé. Os muçulmanos, segundo eles, aprenderam a doutrina e prática do seu fundador. Na caracterização que fazem de Maomé utilizam, frequentemente, os termos *fraudulento*, *mentiroso*, *enganador*. Não se contentam com o grau positivo dos seus adjectivos; recorrem a superlativos como *falsíssimo*, *mentirosíssimo*. É natural que dessa "língua enganadora" brotasse uma doutrina que nunca aparece nomeada sem qualitativos mordazes e variados: *superstição*, *erro*, *dogma venenoso*, *invenção do diabo*, *dolo árabe*, *manhas dos demónios*, *doutrina enganadora*, *falsidade*...

As analogias com que ilustram a imagem fraudulenta de Maomé, da sua doutrina e adeptos são sugestivas e constituem, também nesta matéria a antítese da imagem de Cristo, do cristianismo e dos cristãos. Vejamos as principais:

- *Vate*, e *mago*, sugerem a ideia de um adivinho pagão que, por artes mágicas, pretende iludir os ouvintes; a ideia de um charlatão de feira, que faz passar por boa a má mercadoria. Eulógio fala da "falsidade do vate iníquo" para exprimir o jaez de tal profeta e de tal profetismo.
- *anticristo* e *pseudo-profeta*, que fazem pensar no grande enganador que a literatura apocalíptica situa no fim dos tempos, como encarnação dos espíritos infernais, para seduzir e enganar os homens (162). A utilização e actualização que os moçárabes fazem da Bíblia e dos Padres e Doutores da Igreja (principalmente S. Jerónimo e S. Gregório), confere às suas análises um peso e um colorido tais que facilmente arrastam o leitor, mais pela sugestão do que pela razão, à identificação do islamismo com o anticristo. A definição e caracterização bíblicas do anticristo aplicam-se a Maomé e

aos muçulmanos. Com efeito, a eles se ajusta perfeitamente a definição joanina:

"Quem é mentiroso, senão aquele que nega que Jesus é o Cristo? Este é o anticristo, o que nega o Pai e o Filho" (163).

Nós sabemos que a negação da Ss. Trindade e da divindade de Cristo são os dogmas cristãos mais tenazmente rejeitados pelos muçulmanos.

Ao referir-se a Maomé II de Córdoba, Álvaro, partindo do livro de Job, inspira-se em S. Gregório, para o identificar com o dragão e anticristo bíblicos:

"Apercebi-me da fragilidade das minhas capacidades no estudo superficial que fiz do bem-aventurado Job e segui os comentários de S. Gregório. E os aspectos do próprio dragão, que ele interpretou genericamente com eloquência exuberante e criatividade talentosa e aplicou em especial ao próprio régulo, pensei eu próprio aplicá-los a esta besta do nosso tempo [...]. E é sem me afastar da sua opinião nem da interpretação alegórica da Bíblia, que transferei para ele [Maomé II], a figura do anticristo. Será o anticristo outra coisa que a antítese de Cristo? E o que é este, senão o adversário de Cristo, ele, que lutou com todas as forças contra os seus santíssimos dogmas?" (164).

O tema do anticristo foi um dos mais favoritos dos moçárabes. Aquilo que Álvaro e Eulógio aplicam aos muçulmanos em geral, e a Maomé em especial, encontra-se teorizado numa obra, também integrada no *Corpus* moçárabe, o *Indiculus de adventu Enoch et Eliae* (165), que se refere genericamente ao anticristo (166).

- *Serpente e demónio* são duas ideias que, na linguagem bíblica e paleo-cristã andam frequentemente associadas. A primeira é a imagem da segunda que, por sua vez, de acordo com a origem etimológica, é a personificação do *enganador*, do *mentiroso*, do *tentador*. A utilização teratológica que o *Livro*

de Job (167) faz das forças do mal é aproveitada por Álvaro para significar o islamismo.

O dragão marinho *Leviathan*, que significa o crocodilo, símbolo do regresso ao caos, e o monstruoso anfíbio *Behemoth*, o hipopótamo da força bruta e destruidora, são imagens sugestivas do demónio multiforme (*versipellis*) (168) que se metamorfoseia nos animais e incarna nos pseudo-profetas, no anticristo e no precursor (*praeivium*) do anticristo para arrastar os homens para a condenação eterna. Para os moçárabes, esses monstros, bem como as bestas do Apocalipse, são instrumentos de opressão. O animal do mar e (169) o animal da terra (170), são respectivamente, o símbolo da opressão política e da opressão intelectual e religiosa causada pelos anticristos e pelos falsos profetas, incarnados, nos últimos tempos, por Maomé e pelos muçulmanos (171). A eles se refere Álvaro, ao afirmar:

"É com toda a razão que ele é designado pelo termo serpente, porque foi avançando, a rastejar como a serpente, que encheu toda a terra e foi pescado pelo anzol do verdadeiro poder de Deus quando, ao picar a carne, foi atravessado pela ponta da Palavra" (172).

À metáfora do anzol que, através da isca executa a justiça de Deus contra a serpente enganadora, podemos associar expressões como "armadilha de perdições" e "laço da condenação eterna", aplicados a Maomé que, com eles, engana os homens incautos. Maomé, "o iniquíssimo sonhador de vaidades ocas [...], o declaradíssimo difamador e subtilíssimo agitador da religião cristã" é o anticristo que, com o chicote, a espada e a sedução, espalhou por todo o mundo o seu império" (173).

A diabolização do mundo islâmico constitui uma das formas de os escritores moçárabes designarem a falsidade que supõem inerente ao mesmo. O léxico por eles utilizado é riquíssimo neste campo: *discípulo de Satanás*, *príncipe de Satanás*, *anjo de Satanás*, *morada de Satanás*, *anfitrião do diabo*,

imitador do diabo, homem endiabrado, morada dos espíritos imundos, instrumento do demónio, "homunculus" endemoninhado; seita do diabo, ministros do diabo, príncipes de Satanás; invenções do diabo, artimanhas dos demónios.

Ao apurar as causas da perseguição de que os moçárabes do século IX eram vítimas, Álvaro incrimina os que, por excesso de zelo, por ódio, ira e iniquidade "não recearam mutilar e destruir, ousada, insolente e barbaramente, o pacto inicialmente oferecido ao inocente, pacto urdido com o veneno da fraude" (174). Trata-se da mesma fraude que, pouco antes, atribuíra aos acusadores de Perfeito. Aqueles aboliram o pacto com ele feito ao prenderem o futuro mártir para o acusarem ao juiz (175).

Segundo o mesmo apologeta, já Maomé simulara adorar "o Deus Fortíssimo" para impor aos seus sequazes um deus estranho e, ao mesmo tempo, alcançar honra e poder (176).

Foi pelo dolo que o "undécimo chifre" conseguiu invadir o império romano de Erácio (177).

Com estes e muitos outros exemplos de fraude atribuídos a Maomé, não admira que o mesmo autor descrevesse lapidarmente os muçulmanos como "mentirosos sem vergonha, impostores sem descrição [...] loquazes, rebuscados, astutos, velhacos" (178) e que o islamismo fosse radicalmente rejeitado:

"o vosso culto e as cerimónias da lei são invenções dos demónios", "bruxedo subtil daquele endemoninhado".

7.4.4. Exploração

Os impostos que, inicialmente, os moçárabes aceitaram pagar—para salvar a vida, evitar a emigração forçada ou fugir à conversão, real ou simulada—ao islamismo tornaram-se, com o andar dos anos, insuportáveis. Os dominadores, ávidos de riquezas e de bem-estar, enriqueceram cada vez mais, enquanto os dominados ficaram cada vez mais miseráveis. Se a situação dos

moçárabes, com o duplo imposto da *jízia*, e do *harāj*, era, já de si grave e com tendência para se agudizar cada vez mais, devido ao esgotamento progressivo das fontes de receita, tornou-se aflitiva com o aumento dos impostos extraordinários. Sabemos pelos autores árabes que, no tempo de Abderramão II, os tributos e rendas da Hispânia muçulmana aumentaram de 600.000 dinares para um milhão e que, um século volvido, passaria para 5.480.000. Eram os cristãos que tinham de pagar o luxo e o desregramento a que os muçulmanos se entregavam (179).

Não admira, pois, que os escritores cristãos daquele tempo se façam porta-voz da miséria mais gritante que atirava para a clandestinidade muitos cristãos que, para se furtarem ao pagamento dos impostos, se viam obrigados a fugir ou a esconder-se durante o dia, como já notámos acima.

Eulógio, sempre atento à situação dos seus irmãos na fé, ao descrever o estatuto social dos cristãos, denuncia realisticamente a exploração económica de que eram vítimas:

"temos de comprar com dinheiro a água que bebemos e as nossas madeiras. Os servos dominam-nos e não há quem nos liberte das suas mãos. Oprimem os ombros dos fiéis com um jugo pesadíssimo [...]. Com a terrível servidão, tornam faraonicamente (180) insuportável o nosso suor. Arrancam-nos um imposto insuportável e impõem aos ombros dos ombros dos miseráveis um censo público. Arruinam-nos, despojando-nos cruelmente dos bens" (181).

Para não se pensar que a exploração económica de que falou o escritor moçárabe era fruto do subjectivismo e ditado pela exaltação e radicalismo de quem vivia as dificuldades e atribuía sistematicamente a responsabilidade aos dominadores e aos cristãos que com eles estavam comprometidos, vale a pena recordar o texto justamente célebre do imperador Ludovico Pio, citado anteriormente.

E, para não se pensar ainda que as palavras de Ludovico eram ditadas por uma mera sintonia religiosa com os cristãos de al-Andalus,

passamos a palavra a um dos maiores historiadores do mundo islâmico, Ibn Haldūn que, no século XIV, afirmava que a violência, aliada à pilhagem, era intrínseca à natureza dos árabes. Diz ele, num texto célebre:

"É da própria natureza [do árabe] pilhar tudo o que os outros povos possuem. Encontra a subsistência onde quer que caia a sombra das suas lanças. Não reconhece limites à apropriação dos bens dos outros povos. Sempre que os seus olhos poísam sobre qualquer propriedade, móvel, ou utensílio, apodera-se deles. Quando adquire supremacia e autoridade real, fica com poder absoluto para saquear; deixa de existir qualquer força política que proteja a propriedade e a civilização é arruinada [...]. De forma geral [os árabes] não se importam com as leis. Não impedem as pessoas de cometer delitos, nem as protegem umas contra as outras; preocupam-se apenas com a propriedade que lhes podem tirar pelo saque e pelos impostos [...] " (182).

Isto corresponde, efectivamente, àquilo que os cordoveses diziam dos seus dominadores, quando os caracterizam como "usurpadores na arrecadação e pilhagem dos bens dos pobres, implacáveis sem piedade [...], cruéis sem misericórdia, usurpadores sem justiça, nem honra, nem verdade" (183).

A ideia de exploração atribuída aos muçulmanos é ricamente expressa pelos muitos epítetos com que são envolvidos na rede semântica do roubo e da violência e pela sugestiva imagem veiculada pela notícia de Lérída e assumida por Eulógio, que nos apresenta como autor da falsa inspiração e da profecia frustrada da ressurreição de Maomé o anjo Gabriel disfarçado em abutre com boca de ouro, símbolo da rapina, morte e destruição, e incarnação viva do "espírito do erro" (184).

7.4.5. A idolatria

Apesar de ser historicamente certo que Maomé moveu uma guerra sem tréguas a toda a espécie de politeísmo e de idolatria pré-islâmica, os escritores cristãos não deixaram, logo desde os inícios, de caracterizar o

culto da *Ka'ba* como um resíduo da idolatria dos antepassados, identificado com o culto de Vénus. S. João Damasceno faz-se eco desta interpretação já no seu tempo (185).

Os escritores moçárabes invectivaram esse culto que, segundo Álvaro, é portador de desejos e acções tão baixas que não pode ser descrito (186). A associação de Afrodite ou Vénus com a *Ka'ba* tem, para este autor, o objectivo de incutir nos leitores uma visão pan-sexualista do islamismo, visão que ele desenvolve de uma maneira chocante, apesar de confessar explicitamente que o seu pudor o impede de ser realista (187).

Segundo este autor, Maomé, rejeitando o paganismo, o judaísmo e o cristianismo, simulou adorar o "Deus Fortíssimo" para introduzir um deus estranho aos seus, de tal modo que, através da veneração de Deus, pudesse conseguir mais honra para os gentios e mais poder para si próprio. O deus que, com grande alarido, é diariamente proclamado do alto das torres como *Cobar* (188), isto é, o maior, é o próprio demónio, que lhe apareceu disfarçado de Gabriel. Esse ídolo, que em hebraico se chama *Maozim* (189) e em árabe *Almozem* (190) é um antigo ídolo pagão que está na "casa do ídolo" e que, tal como antigamente, ainda hoje atrai anualmente a multidão durante o mês que chamam *Almoarram* (191).

Também Eulógio caracteriza o islamismo de idolatria, ao ridicularizar a figura de Maomé e dos *Muezzin*. Segundo ele, Maomé transfigurou-se em anjo da luz; fundou templos para ensinar a sua doutrina horrível; "constituiu como último lugar da idolatria uma torre (192) que se levanta sobre os outros edifícios e da qual ainda hoje "os sacerdotes da impiedade" fazem uma "horrível proclamação", uma espécie de "édito do crime" que os leva a tapar os ouvidos e obriga os cristãos a fazer o sinal da cruz e a cantar salmos de louvor e de desagravo a Deus e de vitupério contra "todos os que adoram estátuas e se gloriam nas imagens" (193).

Mais do que rotular os muçulmanos de idólatras, os nossos moçárabes terão querido apanhá-los em contradição para, assim, desvirtuarem, a sua religião. O mesmo não aconteceria, no entanto, com as crónicas e canções de gesta posteriores que tomaram à letra esse facto e ajudaram a criar a imagem ocidental do islamismo como religião de idolatria em que um dos ídolos é o próprio Maomé.

NOTAS

- (1) Cf. *Dan*, 3, 38.
- (2) A preocupação histórica de transmitir à posteridade o relato dos acontecimentos que estava presenciando é uma constante nos escritos de Eulógio; cf. *MS*, I, 10 in *CSM*, p.378; *DM*, carta prévia a Álvaro, *CSM*, p.460: "...quod forte et nostrae credulitatis de uictoria eorum futuris generationibus redderet testimonium et istis uirginibus propter ueritatis professionem nobiscum deuinctis spei certandi praeberet adminiculum, quod ego pro arbitrio meo Documentum Martyrii credidi appellandum".
Sempre que nada seja dito em contrário, as obras dos moçárabes de Córdoba são citadas a partir da edição de JOANNES GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, Madrid, 1973, sob a sigla *CSM* e sem a indicação do volume, porque a paginação do primeiro continua a do segundo.
- (3) *Epistola Eulogii ad Wiliesindum*, 10, *CSM*, p.501.
- (4) FR. J.SIMONET, *Hist. de los Moz. de Esp.*, II, pp.477ss.
- (5) ÁLVARO, *VE*, 9, *CSM*, p.335.
- (6) Ver em anexo a lista dos mártires.
- (7) EULÓGIO, *MS*, Pref. 3, *CSM*, pp.367-368.
- (8) Foi o caso de Rogério e Servideo; *EUL.*, *MS*, II, cap.XII, 2, *CSM*, p.433.
- (9) Cf. ÁLVARO, *VE*, 15, *CSM*, p.340.
- (10) Cf. ISIDORO DE LAS CAGIGAS, *Minorias Etnico-Religiosas en la Edad Media Española*, I *Los Mozárabes*, Madrid, 1947, pp.200-201.
- (11) *EUL.*, *MS*, II, 5, *CSM*, pp.400-401.
- (12) *ID.*, *Ib.*, I, 12, pp.378-379.
- (13) AL-HUŠANĪ, *Ta'rih qudāt Qurtuba (História dos juizes de Córdoba)*, e ed. e tr. esp. de J. Ribera, p.231; cf. Anexo.
- (14) «Dizem eles: "Na verdade, matámos o Messias, Jesus Filho de Maria, Enviado de Deus", mas não o mataram, nem o crucificaram, mas pareceu-lhes a eles (*chubbiha lahum*). Pelo contrário, Deus elevou-o para si, pois Deus é poderoso e sábio», *Co*, 4, 157-158.
A tradição islâmica dá muitas explicações acerca do "pareceu-lhes a eles". *Alá* teria tornado semelhantes a Jesus todos os guardas, dizem uns; teria tornado semelhantes todos os apóstolos, dizem outros; teria tornado semelhante o apóstolo que se ofereceu por ele com a promessa de alcançar o paraíso nesse dia, dizem outros; teria tornado semelhantes o carcereiro ou Judas, dizem ainda outros.
- (15) IBN SAHL, *Kitāb al-ahkam al Kubra*, fls.201v, ms. de Argel e 243v, ms. de Rabat; ap.

- E. LEVI-PROVENÇAL, *España Musulmana*, in "Historia de España", dir. de Ramón Menéndez Pidal, t.IV, Madrid, Espasa-Calpe, S.A., 1976, pp.152-153; BALDOMERO JIMÉNEZ DUQUE, *La espiritualidad... Romano-Visigoda y Muzárabe*, Madrid, 1977 p.280; E. GARCIA GÓMEZ, *Dulce, mártir mozárabe*, in "Al-Andalus", 1954, pp.451-456.
- (16) E. LÉVI-PROVENÇAL, *Ib.*
- (17) JOANNES GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, Madrid, 1973.
- (18) CSM, pp.475-495.
- (19) *Ib.*, pp.461-475.
- (20) *Ib.*, pp.346-461.
- (21) *Ib.*, pp.495-503.
- (22) In R. JIMÉNEZ PEDRAJAS, *Antologia Annua*, 1970, pp.465-583. Há outras edições das obras de Eulógio em PL, 115, cols.705-870 e *Obras completas de San Eulógio* ed. e tr. A. S. Ruiz, Cordova, 1959.
- (23) CSM, pp.270-315; PL, 121, cols.513-556.
- (24) CSM, pp.230-243; E. FLÓREZ, E. S., 10, Appendix VI.
- (25) CSM, pp.315-330.
- (26) *Ib.*, pp.147-270; PL, 121, cols.411-514; E. FLÓREZ, o.c., pp.81-218.
- (27) CSM, pp.375-376 e 412.
- (28) *Ib.*, pp.201-210.
- (29) *Ib.*, pp.506-658.
- (30) *Ib.*, pp.667-684.
- (31) *Ib.*, pp.144-201.
- (32) "ut aliquid de uictoriis eorum ad aemulationem catholicae plebis pandamus".. EUL., LAM, 21, CSM, p.488; cf. ID., MS, I, 2, CSM, p.370.
- (33) EUL., MS, I, 10, CSM, p.378; DM Carta Prévia a Álvaro, CSM, p.460; Carta a Willesindo, 11, CSM, p.501; Carta de Eulógio a Álvaro, 3, CSM, p.496; "ut ad posterum memoriam gesta passionis earum [Flora et Maria] breui tantummodo ordinare digneris stylo".
- (34) EUL., DM, Proemium, 1, CSM, pp.461 e 462.
- (35) ID., *Ib.*, p.461.
- (36) ID., MS, I, 2, CSM, p.370; ALV., IL, Introd., CSM, p.272.
- (37) EUL., Carta a Willesindo, 11, CSM, p.502.
- (38) ALV., VE, 4, CSM p.333.
- (39) Porfírio era um autor de "caligramas", contemporâneo de Constantino.
- (40) Aldhelm era um monge inglês do século VII, bispo de Sherborne.
- (41) A.Flavius Avianus era um fabulista do século V.
- (42) ALV., VE, 9, CSM, pp.335-336.

- (43) ID., Ep., XIV, CSM, p.227.
- (44) ID., Ep., IV, 19, 8, CSM, cf. S. JERÓNIMO, Ep. 22, 29.
- (45) ALV., Ep. V 4, CSM, pp.189-190, D. MILLET-GÉRARD, o.c., pp.65ss.
- (46) Cf. cap.III: *Fontes do diálogo islamo-cristão hispânico*.
- (47) EUL., MS, II, 10, 1, CSM, p.416.
- (48) ID., Ib., II, 1, 1, CSM, p.398.
- (49) ID., Ib., II, 1, 2, CSM, p.398.
- (50) "uterque Arabico insigniter praepollebat eloquio". ID., Ib., II, 12, CSM, p.431.
- (51) ID., Ib., II, 2, CSM, p.402.
- (52) ID., Ib., 1, Praef., 2, CSM, p.367.
- (53) ID., Ib., III, 17, 1, CSM, p.456.
- (54) D. MILLET-GÉRARD, o.c., pp.71-78.
- (55) Faremos posteriormente a identificação e análise desse trecho, que era em forma de diálogo, tal como a carta que escreveu a Álvaro; cf. CSM, pp.203ss.
- (56) EUL., MS, I, 8, CSM, p.377.
- (57) ID., LAM, 20, CSM, p.487.
- (58) ID., MS, I, 7, CSM, pp.375.
- (59) ALV., IL, 24, CSM, p.298.
- (60) D. MILLET-GÉRARD, o.c., p.34.
- (61) ALV., IL, 3, CSM, p.275.
- (62) "filomcoporum", isto é, dos amigos da jactância (*Komrōs*).
- (63) ALV., IL, 35, CSM, pp.313-314. Mais adiante faremos a identificação simbólica do número 666 com a leitura numérica do nome *Naometis*.
- (64) EUL., LAM 12, CSM, p.482; cf. Rom, 1, 18-32.
- (65) Ib., 9, CSM, p.281.
- (66) ALV., IL, 35, CSM, p.314.
- (67) SANSÃO, Apologeticus II, Praef. 3, CSM, p.550. A expressão "hemmor pater sicem" será uma evocação de Gen. 33, 19: "Hemor patris Sichem", com toda a carga alusiva à circuncisão, mas em que o autor associou auditivamente as palavras latinas a outras árabes: *himār=burro; suqm=a doença; e provavelmente abtar=mutilado (na cauda)*. Cf. D. Millet-Gérard, o.c., pp.47 e 75-76.
- (68) EUL., DM, 18, CSM, p.471.
- (69) ALV., IL, 35, CSM, pp.314-315.
- (70) EUL., DM, 18, CSM, p.470.
- (71) ALV., IL, 2, CSM, p.274.
- (72) S. GREGÓRIO, Mor., XXXI, 28, 56.
- (73) Cf. ALV., IL, 3, CSM, pp.274-275.

- (74) EUL., *MS*, I, 7, *CSM*, pp.375-376; ALV., *IL*, 24, *CSM*, p.298.
 (75) ALV., *IL*, 9, *CSM*, p.281.
 (76) *Cant.*, 2, 2.
 (77) *Fil.*, 2, 15; EUL., *MS*, I, 30, *CSM*, p.392.
 (78) EUL., *MS*, I, *CSM*, p.392; cf. *DM*, 18, *CSM*, p.470; ALV., *IL*, 18, *CSM*, pp.289-290.
 (79) *Dan.*, 7, 23-26.
 (80) *Ps.*, 89, 10.
 (81) "Estamos no ano 854, na era 892, no ano lunar árabe 240 e solar 229"; ALV., *IL*, 21, *CSM*, pp.294-295.
 (82) *Job.*, 41, 25.
 (83) *Ap.*, 13, 14.
 (84) *Ap.*, 13, 16-18. Álvaro, como os outros escritores moçárabes do século IX, penetrou na simbologia do Apocalipse, desenvolvida pelos Padres gregos e cedo transmitida à Hispânia Medieval. O número 666 atribuído ao anticristo corresponde ao total da expressão numérica das letras gregas do nome de Maomé, de acordo com o quadro seguinte:

M	-----	40
A	-----	1
O	-----	70
M	-----	40
E	-----	5
T	----	300
I	-----	10
S	----	200

total=		666

Cf. J. F. SIMONET, *o.c.*, p.370, n.2.

- (85) EUL., *LAM*, 15, *CSM*, pp.483-486.
 (86) "Simul et qualem inuenimus apud maiores". ALV., Carta n.VI, 9, *CSM*, pp. 200-201.
 (87) EUL., *MS*, II, 2, *CSM*, p.436.
 (88) EUL., *LAM*, 16, *CSM*, pp.483-486.
 (89) ALV., *IL*, 22-25, *CSM*, pp.296-300.
 (90) Cf. EURICO CERULLI, *Il "Libro della Scala"...*, p.369, n.2.
 (91) ALV., *Epistola VI*, 8-9, *CSM*, pp.200-201.
 (92) M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Los textos antimahometanos más antiguos en Codices españoles*, in *AHD*, 37 (1970), pp.149ss; cf. *apêndice* de ISABEL BENEDICTO CEINOS, *Ib.*, pp.165-168.
 (93) *Co.*, 93, 6.
 (94) *Ib.*, 2, 37.
 (95) *Ib.*, 2, 165.
 (96) *Ib.*, 2, 190.

- (97) *Ib.*, 33, 37.
- (98) *Ib.*, 6, 67.
- (99) *Ib.*, 29, 41.
- (100) *Ib.*, 27, 20ss.
- (101) *Ib.*, 27.
- (102) Cf. *Bu.*, 59, 17, 1; S. JOÃO DAMASCENO, *De Haer.*, PG, 94, cols.772-773. Aí faz alusões à camela e à vaca.
- (103) S. JOÃO DAMASCENO, *o.c.*, cols.772-774; cf. D. MILLET-GÉRARD, *o.c.*, pp.105ss.
- (104) "Teve colóquios com um monge ariano", JOÃO DAMASCENO, *De Haer.*, PG, 94, col.766.
- (105) ORÍGENES, *Contra Celsum*, I, 37; cf. MILLET-GÉRARD, *o.c.*, p.133, n.233.
- (106) *Co.*, 112, 1-4.
- (107) *De Haer.*, PG, 94, col.765.
- (108) EUL., *LAM*, 16, *CSM*, pp.485-486. A biografia paralela de João de Sevilha consigna esta lenda com pequenas variantes; limita-se a narrar os pseudo-factos. Diz que os cães devoraram Maomé por negligência dos árabes e omite a presença dos anjos.
- (109) Cf. *Mt.*, 27, 62ss.
- (110) Eul., *Ib.*, 1.c.
- (111) "O vacuum cerebro caput, et privilegio Satanae occupata praecordia! O vas perditum, et habitaculum spirituum immundorum! O frustatum praesciendam ense bicipiti linguam! O organum daemoniorum, et symphoniam zabuli! Quis furor, quaeve dementia tantis te blasphemiis inquinari compulerunt? Quis te, o sordium cloaca, laqueus perditionum, gurgis iniquitatum, et omnium vitiorum sentina, sensus privavit humanis, ut non modo tibi sat fuerit tot nationibus inferre interitum, quibus praestigiosum documentum suasisti, et totis nisibus nunc et in futuro luxuriam obscenitatibus inservire...?" Ap. EUL., *MS*, I, 7, *CSM*, p.376.
- (112) EUL., *MS*, II, 10, 3, *CSM*, p.429.
- (113) *Ib.*, 33, *CSM*, p.430.
- (114) EUL., *Ep; tertia ad Wiliesindum*, 11, *CSM*, pp.501-502.
- (115) ALV., *IL*, 31, *CSM*, pp.310-311.
- (116) Cf. EUL., *LAM*, 12, *CSM*, p.482; *Rom.*, 1, 18-32.
- (117) "Quidam illius temporis publicae rei exceptor", EUL., *MS*, II, 15, 2, *CSM*, p.435; *Ib.*, III, 2, *CSM*, p.440.
- (118) ALV., *VE*, 4-6, *CSM*, pp.332-334.
- (119) ALV., *Carta a Sansão*, 3, *CSM*, p.225.
- (120) SANS., *Apol.*, II, *Pref.*, 8, *CSM*, pp.553-554.
- (121) *Anales Bertiniani* ed. FLÓREZ, *Esp. Sag.*, t.X, pp.577-578; cf. *Ib.*, t.IX, XXXIV, II, pp.20-23; cf. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Hist. Heter.*, t. I, pp.314-317; F. J. SIMONET,



- o.c.*, II, p.374.
- (122) SANSÃO, *Apol.*, II, *Praef.*, 4, *CSM*, p.550.
- (123) *Id.*, *Ib.*, 5ss, *CSM*, pp.551ss.
- (124) *Id.*, *Ib.*.
- (125) EUL., *LAM*, 16, *CSM*, p.484; cf. *Co*, 2, 190.
- (126) *Ps*, 67, 31.
- (127) ALV., *IL*, 33, *CSM*, p.311.
- (128) R. DOZY, *Hist. de los mus. de Esp.*, II, pp.54-55.
- (129) ALV., *IL*, n.35, *CSM*, p.313; cf. SANSÃO, *Apol.*, II, *Praef.*, *CSM*, p.550.
- (130) *A propósito do Concílio de Córdoba de 852, diz Eulógio: "... metu compulsi seu metropolitanum iudicio qui ob eandem causam tunc e diuersis prouinciis a rege fuerunt adunati". MS*, II, 15, 3, *CSM*, p.435.
- (131) " Et quia deerant omnes Catholici Cordobensis ecclesiae, qui tempore Concilii uocabantur ex nomine, ad uicem eorum aliqui residere Iudaei necnon et saiones Muzlemiti" SANSÃO, *Apol.*, II *Praef.*, n.8, *CSM*, p.554.
- (132) Carta de Álvaro a Sansão, 3, *CSM*, p.225.
- (133) Depositoque eo, [Valentio] ut illi putant, saionum Muzlemitum obsequente manu, Stefanum cognomento Flacconem inportunum, nullo petente electum, nullo querente aduocatum, nullius metropolitani presentia uel in formata ordinatum, quem sibi sola iussione regia fecerunt metropolitanum episcopum" SANSÃO, *Apol.*, II, *Praef.*, n.8, *CSM*, pp.553-554.
- (134) ALV., *VE*, 10 e 15, *CSM*, pp.336 e 340.
- (135) "Quanti, queso, sacerdotes sine testimonio ordinati, quanti sine conibentia clericorum uel filiorum ecclesiae consecrati, quante ecclesie duplicato sacerdotio, id est, binis pastoribus, contra patrum institutiones diuise, quanti contra canones per omnes basilicas in diuersos ordines constituti per uos extiterint, rogo, ipsi uidete", Carta de Álvaro a Saulo, 3, *CSM*, p.225.
- (136) EUL., *Carta a Willesindo*, 10, *CSM*, p.501.
- (137) ALV., *IL*, 3, *CSM*, p.275.
- (138) *Ib.*, 4, *CSM*, pp.276-277.
- (139) *Ib.*, 5, *CSM*, p.277.
- (140) *Ib.*, 6, *CSM*, pp.278-279. Este texto é uma tradução abreviada e não literal de uma longa e difícil página de impropérios e lamentações.
- (141) EUL., *DM*, 11, *CSM*, p.467; cf. *Ib.*, 16, p.469; ALV., *IL*, 18, *CSM*, p.290.
- (142) EUL., *DM*, 18, *CSM*, p.476.
- (143) Cf. EUL., *MS*, I, 21, *CSM*, pp.385-386.
- (144) *Id.*, *DM*, 18, *CSM*, p.470.

- (145) EUL., MS, 23-25, CSM, pp.388-389.
- (146) Ap. J. PÉREZ DE URBEL, *San Eulogio*, Madrid, 1928, p.21.
- (147) EUL., LAM, 16, CSM, p.484.
- (148) ALV., Ep. VI, CSM, p.201.
- (149) EUL., LAM 16, CSM, p.485.
- (150) Co., 33, 37.
- (151) Ps. 31, 9.
- (152) EUL., MS, II, 2, CSM, pp.398-399.
- (153) ALV., IL, 23-24, CSM, pp.297-298.
- (154) EUL., MS, I, 7, CSM, p.376.
- (155) *Ib.*, Pref., 2, p.367.
- (156) *Ib.*, I, 7, p.375.
- (157) *Ib.*, p.376.
- (158) ALV., IL, 24, CSM, p.298.
- (159) *Ib.*, 23ss., pp.296ss.
- (160) Cf. ALV., IL, 33, CSM, pp.311-312.
- (161) F. J. SIMONET, *o.c.*, II, pp.376-377.
- (162) *Apc.*, 12, 9; 20, 3.
- (163) 1 Jo, 2, 22-23.
- (164) ALV., IL, 32, CSM, p.311.
- (165) CSM, pp.125-133.
- (166) Cf. DOMINIQUE MILLET-GÉRARD, *o.c.*, pp.111ss.
- (167) JOB, 40.
- (168) Cf. EUL., LAM, 19, CSM, p.487.
- (169) *Apc.*, 13, 1-8.
- (170) *Apc.*, 13, 11ss.
- (171) Cf. D. MILLET-GÉRARD, *o.c.*, pp.108-109.
- (172) ALV., IL, 28, CSM, p.303.
- (173) Cf. *Ib.*, 26-34, CSM, pp.300-313.
- (174) ALV., *Ib.*, 4, CSM, p.277.
- (175) Cf. *Ib.*, 3, CSM, p.276.
- (176) Cf. *Ib.*, 25, CSM, p.299.
- (177) Cf. *Dan.*, 7-8; ALV., IL, 25, CSM, p.300.
- (178) *Ib.*, 31, CSM, p.310.
- (179) IBN 'IDĀRĪ t.II, p.93; al-MAQQARĪ, t.I, p.223; DOZY, *o.c.*, II, p.366, n.1; cf. F. J. SIMONET, *o.c.*, II, p.366, n.1. Além da *jízia*, do *harāj* e dos impostos extraordinários lançados, sobretudo, em tempos de perseguição, os moçárabes eram

muitas vezes vítimas de cristãos sem consciência que compravam ao Estado o cargo de colectores, onerando os seus correligionários com o agravamento dos impostos. Foi o que fez Servando, no tempo de Maomé I, que obteve dos moçárabes de Córdova um extra de 100.000 soldos. Cf. EUL., MS, III, 5, CSM, pp.442-443.

- (180) Também há notícia de abuso dos romanos, isto é, dos aventureiros europeus que formavam a guarda real dos sultões e que, no dizer de Álvaro, invadiam impunemente os campos dos moçárabes. Cf. *Epistola Albari Romano Medico directa*, 4, CSM, pp.212-213. A analogia da dominação árabe na Hispânia com a dos egípcios sobre os israelitas aparece noutras passagens de Eulógio.
- (181) EUL., DM., 18 CSM, p.470.
- (182) IBN HALDŪN, *The Muqaddimah, An Introduction to History*, trad. ing. de Franz Rosenthal, Bollingen Series XLIII, Pantheon Books, New York 1958, I, pp.303-304, ap. FERNANDA ESPINOSA, *Antologia de textos históricos medievais*, Lisboa, 1976, p.109.
- (183) ALV., IL, 31, CSM, p.310.
- (184) EUL., LAM, 16, CSM, p.484. O abutre deve ser uma deformação inconsciente ou intencional do galo gigante de que nos fala o *Liber Scalae Machometi*, galo que proclamava incessantemente a unicidade, a grandeza, a onipotência e a onipresença de Deus; Cf. ed. ENRICO CERULLI, *Il "Libro della Scala"*, Città del Vaticano, 1949, pp.98-101.
- (185) *De Haer.*, PG, 94, col.764.
- (186) ALV., IL, 23; CSM, p.296.
- (187) ID., *Ib.*,
- (188) AKbar = o maior.
- (189) Alusão a Dan, 11, 38 e 39 em que *Maozim* é muitas vezes traduzido por "fortaleza" ou "praça forte".
- (190) Sobre a interpretação destes dois nomes cf. D. MILLET-GÉRARD, *o.c.*, pp.41ss.
- (191) ALV., IL, 25; CSM, pp.298-300. Ao situar no mês de *Moharraw* a peregrinação (*hajj*), Álvaro cometeu um erro, pois deve ser situada no mês anterior, no *du'l-hijja*.
- (192) Alusão clara aos minaretes.
- (193) Eul., LAM, 19, CSM, p.487; cf. Ps. 82, 2-3 e 96, 7.

CAPÍTULO III

FONTES DO DIÁLOGO ISLAMO-CRISTÃO HISPÂNICO

A análise e as conclusões do capítulo anterior não nos permitem continuar a afirmar que os moçárabes seguiram a atitude da avestruz que, ao sentir-se perseguida e incapaz de resistir, tapa com as asas os olhos para não ver o caçador, como se eles preferissem ignorar a religião dos seus dominadores para não terem de os atacar doutrinalmente. Pelo contrário, os moçárabes do século IX, bem como os dos séculos seguintes, enfrentaram destemidamente os muçulmanos. Os mais conscientes de entre eles, assimilando as suas doutrinas e práticas religiosas, ofereceram-lhes luta teológica, com o duplo objectivo de fortalecerem os cristãos menos seguros na sua fé contra as investidas do proselitismo islâmico e de entrarem no campo do adversário, para dele arrancarem alguns adeptos de Maomé para o campo cristão.

Porque a situação de opressão sócio-religiosa em que se encontravam era deveras explosiva, o diálogo que desenvolveram com os muçulmanos não foi calmo. Foi mesmo violento e radical, filho da bipolarização extremista que caracterizava a sociedade em que viviam.

O diálogo religioso anti-islâmico desenvolvido pelos moçárabes do século IX insere-se numa corrente histórica mais vasta, que é anterior à invasão árabe da Península Ibérica, que acompanhou e a que sobreviveu. Importa determinar as suas origens para, posteriormente, compreendermos a sua evolução.

1. Fontes doutrinárias e sócio-políticas

O diálogo religioso islamo-cristão, com a componente polémica que sempre o caracterizou, é tão antigo como o próprio islamismo. Nasceu com ele,

na Arábia, nos tempos de Maomé. As suas raízes são bíblico-corânicas.

Com efeito, a Bíblia e o Corão proclamam, cada um à sua maneira, a liberdade religiosa e a tolerância. Cristo manda evangelizar não pela força das armas mas pela palavra (1), pelo testemunho (2) e pelo serviço (3). Os discípulos compreenderam bem a natureza desse mandato e foram pelo mundo fora, impelidos pela palavra e dinamizados pelo exemplo de Cristo, espalhar a Boa-Nova, no respeito total pela liberdade dos seus ouvintes. Através da história medieval, apesar de conjunturas frequentemente difíceis, os grandes mentores do cristianismo apelaram sempre para a liberdade e tolerância religiosas. Recolhemos aqui algumas afirmações comprobativas disso mesmo.

S. Atanásio dizia que "é próprio da religião não impor mas persuadir" (4).

S. Agostinho: "Ninguém deve ser obrigado [a aceitar] a fé contra a vontade (5).

S. Hilário de Poitiers: "Deus ensina o homem a conhecê-lo. Mais do que forçá-lo,... Deus não tem necessidade nenhuma de uma homenagem forçada, nem reclama nenhuma confissão por coacção. Não podemos acolher senão o que quer ser recebido e escutar senão o que pede para ser ouvido; não podemos marcar com o sinal de cristão senão o que professa o cristianismo" (6).

Quando Siseberto quis coagir os judeus à conversão, o IV concílio de Toledo (633), presidido por S. Isidoro, ordenou:

"ninguém no futuro seja forçado a acreditar, pois Deus tem misericórdia de quem quer e endurece quem quer. Não devem, pois, salvar-se tais pessoas contra a sua vontade, mas voluntariamente, afim de que seja íntegra a forma da justiça" (7).

No século XII, Pedro, o Venerável, caracterizava assim o espírito que presidira à tradução de obras árabes por ele ordenada e à redacção dos seus próprios escritos:

"Digo que vos ataco, não como frequentemente fazem os nossos, com armas,

mas com palavras; não com a violência, mas com a razão; não com o ódio, mas com o amor. Com o amor que deve existir entre os cristãos e os inimigos de Cristo; com o que se manifesta entre os Apóstolos e os pagãos do seu tempo que convidavam para a lei de Cristo; com o que se encontra no próprio Deus, criador e senhor de todos os que ainda adoram a criatura e não o Criador. Deste modo vos amo eu, o menor entre os inúmeros servos de Cristo. Ao amar-vos, vos escrevo; ao escrever-vos, vos convido à salvação" (8).

S. Raimundo de Penhaforte, o grande mestre de missionários que se dedicavam à evangelização dos judeus e muçulmanos, apoiava-se em S. Gregório para expor as regras da tolerância que tanto o caracterizou:

"Como diz Gregório, tanto os judeus como os sarracenos devem ser estimulados a aderir à fé cristã mais com razões e doçura do que com violências; não podem ser compelidos, porque os serviços impostos não agradam a Deus".

E se esta era a teoria, igual era a prática, ditada pelas leis. As *Partidas* são explícitas ao tratarem da conversão dos muçulmanos:

"Por buenas palabras e convenientes predicaciones deben trabajar los cristianos de convertir los moros, para facerles creer la nuestra fe; e aduzir a ella, non por fuerza nin por premia" (9).

Também Maomé tentou estabelecer, inicialmente com os cristãos um diálogo simultaneamente fraterno e polémico. Fraterno, porque cristãos e muçulmanos acreditam em Deus, na Revelação e nos Profetas. Os cristãos, tal como os judeus e os sabeus, são considerados pelo Corão as "gentes do Livro" (*ahl al-Kitāb*). Por isso, devem ser respeitados na sua fé. A letra é clara:

"Na verdade, os que crêem, os que praticam o judaísmo, os sabeus e os cristãos, os que crêem em Deus e no último Dia e praticam o bem, não tenham por si, pois não serão entristecidos" (10).

A atitude de Maomé em relação a estas confissões religiosas foi, de início, dialogante.

No entanto, o Corão faz a distinção entre os judeus e os cristãos, convidando os muçulmanos a afastar-se dos primeiros e a aproximar-se dos

segundos:

«Nos judeus e nos que adoram ídolos encontrarás a mais violenta inimizade para os que crêem. Nos que dizem "nós somos cristãos", encontrarás os mais próximos, em amor, para os que crêem, e isso porque entre eles há sacerdotes e monges e não se enchem de orgulho» (11).

A adoração do mesmo Deus e a aceitação da autenticidade das revelações cristã e islâmica impõem aos adeptos de Maomé o relacionamento dialogante com os cristãos:

«Não discutais com os Adeptos do Livro a não ser de maneira cortês, excepto com aqueles que, entre eles, são injustos. Dizei: "Cremos no que nos foi revelado e no que vos foi revelado. O nosso Deus e o vosso Deus são o mesmo, e nós estamos-lhe submetidos"» (12).

Mas nem sempre a atitude do Corão foi dialogante em relação aos cristãos, tal como o não foi em relação aos judeus. Nuns e noutros, ele condena o terem-se afastado da verdadeira mensagem de Deus, transmitida pelos Profetas. A rejeição corânica dos judeus foi devida, principalmente, ao facto de não terem aceiteado Jesus como Messias; a dos cristãos, ao facto de estes, segundo a perspectiva islâmica, se terem afastado do monoteísmo, ao transformarem Jesus em Deus, ao proclamarem os dogmas da Encarnação e Morte de Cristo, e ao associarem a Deus outros deuses. Segundo os muçulmanos, os cristãos, ao aceitarem o dogma da Ss. Trindade, colocam-se entre os *mušrik-s* (associadores ou adoradores de ídolos).

São frequentes os ataques do Corão ao cristianismo:

«Ó Gentes do Livro, não exagereis a vossa religião, nem digais sobre Deus mais do que a verdade. Realmente, o Messias, Jesus, Filho de Maria, é o Enviado de Deus, o seu Verbo, que nasceu de Maria e de um Espírito procedente d'Ele. Crede em Deus e nos seus Enviados. Não digais: "Três". Deixai de o fazer. É melhor para vós. Realmente Deus é Único» (13).
«Realmente não crêem os que dizem: "Deus é o Messias, Filho de Maria"» (14).

A rejeição islâmica dos seus opositores, incluindo os cristãos, não

se limita a palavras, mas converte-se num forte incitamento à Guerra Santa (*jihād*) e ao pagamento de impostos (*jízia*), como alternativa à conversão:

"Combatei os que não crêem em Deus, nem no Último Dia, nem proíbem o que Deus e o Seu Enviado proíbem, os que não praticam a religião da verdade entre aqueles a quem foi dado o Livro! Combatei-os até que paguem o tributo por sua própria mão e sejam humilhados" (15).

Foi este espírito militante, de cariz simultaneamente religioso e político, que impeliu os árabo-muçulmanos para a conquista da Síria-Palestina, do Norte de África e da Hispânia, terras marcadamente cristãs. O mesmo espírito militante haveria de provocar como resposta, no campo adversário, os movimentos de Reconquista e de Cruzada, tendentes a repor a situação político-geográfica primitiva. Com efeito, quer a reconquista da Hispânia, quer as cruzadas, eram consideradas pelos cronistas medievais, pelos historiadores das cruzadas, pelos papas e pelos teóricos do diálogo islamo-cristão como uma recuperação legítima que os cristãos faziam das terras que outrora lhes haviam pertencido. Assim pensavam S. Bernardo, Tiago de Vitry, Rodrigo Jiménez de Rada, Humberto de Romans, Raimundo Lullo e tantos outros escritores que consideravam essas terras pertença do cristianismo (16).

No século XII, a igreja de Jerusalém celebrava a festa da Reconquista da cidade, cuja oração começava assim:

"Omnipotens sempiterne Deus, qui virtute tua mirabili Jerusalém, civitatem tuam, de manu paganorum eruisti et christianis redidisti..." (17).

Os próprios Papas, ao incitarem a cristandade a reconquistar as terras que se encontravam em poder dos muçulmanos, apelavam para o direito de recuperação daquilo que tinha sido roubado pela força.

É, pois, à luz da *jihād* islâmica que devem ser interpretados os fenómenos da Reconquista e das Cruzadas, tal como é à luz destes mesmos fenómenos que deve ser compreendida a polémica verbal islamo-cristã, de carácter bipolar. Esta polémica é filha da luta armada; é a incarnação verbal

de uma mentalidade hostil a qualquer dominação. Por sua vez, como expressão do inconformismo de um povo oprimido, a polémica verbal provoca a exaltação dos espíritos, que se encontra, normalmente, na génese da luta armada.

O enfrentamento cristão em relação aos muçulmanos radicaliza-se e torna-se intolerante quando estão em perigo a fé ou a sobrevivência política. As cruzadas e a Reconquista, radicalizadas até à exacerbação, criaram o espírito de intolerância subjacente ao dilema: "ou crês ou morres", de que se fazem eco as canções de gesta. A propósito da reconquista de Saragoça por Carlos Magno, a expressão épica da *Chanson de Roland*, é bem expressiva deste dilema:

"L'empereur a pris Saragosse, Par mille Français, on fait bien fouiller la ville, les synagogues et les mosquées. Avec des masses de fer et des cognées, on brise les statues et toutes les idoles; il n'y demeurera ni sortilège ni maléfice. Le roi croit en Dieu, il veut faire son service, Ses évêques bénissent les eaux, On mène les païens jusqu'au baptistère, Si maintenant quelqu'un s'oppose à Charles, le roi le fait saisir, brûler ou occire. Plus de cent mille reçoivent le baptême et deviennent vrais chrétiens" (18).

Foi, sobretudo, na época das cruzadas que surgiram e se divulgaram por todo o Ocidente as lendas denegridoras do islamismo. Os relatos da intervenção de Urbano II no concílio de Clermont põem na boca do Papa palavras capazes de sensibilizar e de mobilizar as massas em ordem à cruzada, fazendo desta uma guerra defensiva do mundo cristão.

Segundo Fulquério de Chartres, que escreveu no Oriente o seu relatório, "os turcos tinham matado e capturado muitos [cristãos]... destruído igrejas e devastado o reino de Deus. Se hoje os deixardes sem resistir, irão alargar a sua vaga sobre muitos fiéis servidores de Deus" (19).

Segundo o arcebispo Baldric de Dol, o Papa falou indefinidamente dos nefastos sofrimentos, flagelações e escravizações.

Segundo Gilberto de Nogent, o Papa falava com compaixão dos peregrinos maltratados:

"lembrai-vos, vos peço, dos milhares [de peregrinos] que sofreram mortes vis".

Por seu lado, Oderico Vital diz que o Papa, "enérgica e pormenorizadamente fez uma descrição comovente da desolação em que vivia a cristandade no Oriente e referiu os sofrimentos e a opressão atrozes que os sarracenos infligiam aos cristãos. Na sua piedosa alocução, o orador, comovido até às lágrimas, compadeceu-se igualmente com insistência, com forma como eram calcados aos pés, em Jerusalém, os lugares santos onde o Filho de Deus viveu corporalmente com os seus discípulos" (20).

A narração de Roberto, o Monge, é ainda mais impressionante:

"Dos confins de Jerusalém e da cidade de Constantinopla, uma horrível história se levantou e chegou frequentemente aos nossos ouvidos, [dizendo] nomeadamente que uma raça do reino dos persas, uma raça maldita, uma raça completamente afastada de Deus, uma geração que, na verdade, não tem dirigidos para Deus nem o coração nem o espírito, invadiu as terras daqueles cristãos, despovoando-as pela guerra, pela pilhagem e pelo fogo. Levou uma parte dos cativos para o seu próprio país e destruiu outra com cruéis tormentos. Destruiu completamente, ou apropriou-se das igrejas de Deus para os ritos da sua própria religião. Destróiem os altares, depois de os terem profanado com as suas inundícies" (21).

Na época das cruzadas, com objectivos de propaganda anti-islâmica, divulgou-se no Ocidente a lenda que acusa os muçulmanos de idolatria. Este processo encontra já precedentes nas polémicas bizantina e moçárabe. Os muçulmanos são detestados como adoradores de falsos deuses e ídolos. A *Chanson de Roland*, atribui-lhes a idolatria a cada passo. Logo no início, ao referir a invulnerabilidade de Saragoça, diz do rei Marsílio: "O muçulmano não ama a Deus, serve Maomé e adora Apolo" (22). Por seu lado, a crónica do Pseudo-Turpin diz que Carlos Magno "destruiu os ídolos e imagens que então

encontrou na Hispânia, excepto o ídolo que está na terra de "Alandalus", que se chama "Salam Cadis"... Os sarracenos aceitam a tradição de que o ídolo Maomé, que adoram, foi feito por ele próprio, enquanto viveu..." (23).

A acusação da idolatria dos muçulmanos generalizou-se de tal maneira que perdurou durante muitos séculos na mentalidade cristã ocidental. Em 1274, Humberto de Romans queixava-se do facto de que "há homens, não apenas entre os leigos mas também entre os clérigos, que nada conhecem acerca de Maomé ou dos sarracenos, excepto que ouviram que são infiéis, que não acreditam em Cristo, e que pensam que acreditam em Maomé como seu Deus, o que, entretanto, é falso" (24).

A deformação da doutrina islâmica, filha daquilo que Gilberto de Nogent chamou a "plebeia opinio", isto é a crença popular, foi uma constante na história das relações islamo-cristãs e ainda hoje dificulta uma análise objectiva a quem desapaixonadamente pretenda conhecê-la, a partir do quadrante cristão. Essa deformação, criada pela ignorância, foi muitas vezes aceite e avolumada por parte de pessoas cultas que dela se serviram para cavar mais fundo o fosso que separa as duas religiões e respectivas comunidades.

Considerado, inicialmente, como uma heresia cristã, ou judaico-cristã, o islamismo apareceu a competir com o cristianismo nos espaços político-geográfico e ideológico-religioso. O facto de ser considerado como uma seita cristã comportava uma dupla vertente: o ser "seita", despoletava a intolerância e a luta sem tréguas porque se tratava de uma heresia ou doutrina adversa; o ser "cristã" convidava à aproximação e tolerância que devem nortear as relações com uma comunidade irmã. Historicamente, o islamismo é encarado como uma doutrina nascida na Arábia pagã. Graças aos estreitos contactos que Maomé teve com comunidades cristãs locais e sírias e, sobretudo, com um monge cristão, a quem a história dá diferentes nomes e atribui diferentes credos,

sempre de cariz herético, essa doutrina, apesar dos elementos que a definem como uma religião autónoma, tem tantos pontos comuns com o cristianismo, que foi considerada, durante séculos, como uma seita herética do mesmo. A tradição que define o seu estatuto como heresia remonta, no Oriente, a S. João Damasceno (25) e a Teófanos (26) e, no Ocidente, aos primeiros polemistas anti-islâmicos que a analisaram no plano ideológico-religioso: os escritores do século IX.

No plano prático, e sempre que o contexto político-religioso o permitiu ou justificou, o islamismo foi detestado como superstição, paganismo ou idolatria politeísta. Considerando-a como uma charneira, de carácter mais ideológico do que cronológico, muitos caracterizam o islamismo como uma heresia *sui generis*, diferente de todas as outras, a "última das heresias", aquela que precede o anticristo e anuncia o fim dos tempos. Apesar do forte parentesco que mantém com o cristianismo, a especificidade do islamismo dificilmente lhe permite ser considerado como uma simples heresia. Daí a hesitação dos escritores moçárabes.

Segundo Álvaro e Eulógio de Córdoba, Maomé foi o primeiro heresiarca que pretendeu ter recebido a revelação de um texto sagrado. Esta pretensão abriu um fosso que o separou irredutivelmente do cristianismo.

Embora muitos herejes tenham sido iludidos pela erupção dos anjos das trevas, nenhum deles pretendeu usurpar uma aliança em vez de Deus (27).

Além disso, Maomé fundou uma seita tão diferente do cristianismo que, apesar dos pontos doutrinários comuns, se situa fora dele.

"Enfim, diz Eulógio, desde a Ascensão do Senhor, de entre todos os autores de heresias, apenas este infeliz, impelido pelo demónio, ao fundar a seita de uma nova crença, se afastou para bem longe da comunidade da Santa Igreja; ao difamar a autoridade da Lei antiga, ao rejeitar os vaticínios dos Profetas, ao espezinhar a verdade do Santo Evangelho, ao rejeitar a doutrina dos Apóstolos, ao transmitir pela mesma seita mais as chocarrices

do que as causas das coisas necessárias, ensinou, com lábios blasfemos, que Cristo é o Verbo e o Espírito de Deus e um grande profeta, mas privado do poder divino. Afirmou que [Cristo] é semelhante a Adão e não igual ao Pai; que, cheio do Espírito Santo, graças à Sua santidade, se celebrizou, pelo poder de Deus, com milagres; que brilhou com sinais e prodígios, sem nada dever à Sua própria grandeza ou natureza divina, mas simplesmente porque, como homem justo e piedoso servidor de Deus, conseguiu obter por preces instantes, os favores do Todo-Poderoso" (28).

As crônicas hispânicas medievais, bem como as "canções de gesta" e os recitos das cruzadas, dominados por uma atmosfera de guerra de morte contra os muçulmanos, ao relatarem as lutas pela reconquista da Hispânia ou pela "recuperação" da Terra Santa, criaram uma mentalidade cruzada em que o islamismo é caracterizado como uma religião diabólica ou como a expressão da infidelidade e do paganismo que era necessário extirpar. Apenas cronistas da estirpe de Lucas de Tuy, Rodrigo Jiménez de Rada e Afonso X de Castela foram capazes de isolar e situar o problema no plano doutrinal, privilegiando a caracterização do islamismo como uma simples seita ou heresia (29).

A dificuldade em classificar o islamismo como uma heresia, ou como uma religião pagã, afectou mesmo autores bem informados dos séculos XII e XIII, como Pedro, o Venerável e Ricolto que, ora consideram os muçulmanos heréticos, ora como étnicos ou pagãos. Tal como para os moçárabes do século IX, o islamismo é, para Pedro o Venerável, a pior das heresias, síntese de todas as anteriores:

"Se contares as heresias desencadeadas pelo espírito diabólico ao longo de mil e cem anos, desde o tempo de Cristo, e, reunidas, as pesares numa espécie de balança, não pesarão tanto como esta, nem acharás que, todas juntas, tenham lançado tanto combustível nos fogos eternos [...]. Eu não vejo claramente se o erro muçulmano deve chamar-se heresia e os seus partidários herejes ou pagãos. Vejo-os, por um lado, como herejes, a aceitar certos pontos da fé cristã e a rejeitar outros e, por outro lado, à maneira pagã, a agir e também a ensinar aquilo que não se lê que uma heresia tenha feito.

Portanto, quer o erro maometano seja manchado com o nome de *herético*, quer seja infamado com o nome de *gentio* ou *pagão*, deve agir-se e escrever-se contra ele" (30).

Se, teoricamente, Pedro tem dificuldade em caracterizar o islamismo, na prática, não faz a mínima reserva ao considerá-lo como uma heresia nos títulos de duas das suas obras, aqui citadas.

Ricoldo desenvolve as analogias que Pedro estabeleceu entre o islamismo e as principais heresias anteriores e a doutrina dos doutores cristãos (31).

Mais do que a caracterização do islamismo, o que estava em causa eram as próprias noções de religião e heresia. Hoje ninguém duvida de que o islamismo é uma autêntica religião, totalmente autónoma em relação ao cristianismo. E isto porque, apesar dos pontos comuns já enunciados, as divergências existentes entre ambos os credos são fundamentais. Com efeito, o islamismo rejeita, por um lado, os seguintes dogmas católicos:

- a Ss. Trindade;
- a divindade de Cristo e a natureza da revelação a Ele atribuída;
- a morte e ressurreição de Cristo;
- o baptismo e os outros sacramentos.

Por outro lado, proclama princípios que os cristãos não podem aceitar:

- Maomé como "selo dos Profetas";
- uma moral permissiva que legaliza a poligamia e o divórcio;
- um Paraíso onde correm rios de leite, mel e vinho e onde donzelas sempre virgens (*ḡūrī-s*) satisfazem eternamente as paixões humanas.

Além disso, o islamismo não nasceu dentro do cristianismo, mas sim

no paganismo árabe.

Todas estas divergências não impedem que, em determinados aspectos, o islamismo esteja tão ou mais próximo do cristianismo do que certas seitas de origem ou implantação cristã como, por exemplo, o maniqueísmo. Essa proximidade advém-lhe do facto de ter assimilado uma forte componente cristã de cariz ariano ou monofisita (32).

De entre os elementos que a componente islâmica partilha com o cristianismo, salientamos:

- a fé num único Deus (*tawhīd*);
- a Palavra, centro da vida;
- Jesus, o grande Profeta enviado por Deus;
- Maria, a Mãe sempre virgem de Jesus;
- Jerusalém, a cidade santa;
- a ressurreição, o Juízo Final e a vida eterna;
- a oração (*ṣalāt*), a esmola (*zakāt*), o jejum (*siyām*) e a peregrinação (*ḥajj*) que, com a profissão de fé (*šahāda*), constituem os cinco pilares (*arkān*) da purificação e do encontro do homem com Deus.

Ao tentarmos reconstituir as origens do diálogo islamo-cristão hispânico, não podemos, pois, deixar de notar que a grande fonte de inspiração foi a própria convivência polémica que cristãos e muçulmanos realizaram ao longo de gerações e de séculos. Esta convivência polémica está bem documentada nos capítulos precedentes.

Mas não podemos, no entanto, ignorar outras fontes veiculadoras de informações e esquemas mentais que, adaptados ao espaço, ao tempo e às circunstâncias concretas da vivência sócio-religiosa hispânica, deram origem a novas expressões de diálogo.

Entre essas fontes, são de salientar, ao nível externo, elementos

oriundos do Oriente, onde o enfrentamento islamismo-cristianismo se fizera sentir antes, e, ao nível interno, a longa série de controvérsias que as heresias, principalmente o adopcianismo, tinham já desencadeado no solo hispânico.

É dessa dupla série de influências sobre o diálogo islamo-cristão hispânico e, em especial, moçárabe, que passamos a tratar.

2. *Influências orientais*

2.1. *Veículos de contacto*

Os contactos entre o Oriente e o Ocidente, com as consequentes influências mútuas, foram férteis através, sobretudo, da Hispânia, e vinham já de muito longe.

Ao entrarem na Península Ibérica e ao consolidarem aqui o seu poder, com a capital em Toledo, no início do século VI, os visigodos encontravam-se já profundamente marcados pela cultura e *modus vivendi* dos greco-romanos. Com eles tinham convivido durante mais de um século, de 269 a 375, nas margens do Danúbio. A partir dessa data, impelidos pelos hunos, peregrinaram pelos Balcans, onde continuaram a assimilar a cultura romano-oriental que, a partir de 395, recebeu foros de autonomia com a bipolarização do Império Romano, ainda que a autonomização efectiva em relação a Roma só tenha sido conseguida na altura em que os visigodos se instalaram definitivamente em Toledo.

O renascimento cultural que acompanhou, nesse século, o vigor expansivo do imperador Justiniano fez-se sentir com pujança ao longo de todo o Norte de África e da Península Ibérica, onde estavam ainda latentes os restos da colonização grega que, desde o século VI a. C. e a partir da Magna Grécia, com altos e baixos, nunca tinham sido totalmente suprimidos, mesmo durante os tempos áureos do Império Romano.

Os bizantinos vinham, pois, reacender e incrementar ligações

sócio-culturais seculares. Neste processo de implantação das influências bizantinas na Península, coube um papel muito importante ao factor religioso. Com efeito, os bizantinos contribuíram para dar força à natural resistência dos hispano-romanos ao arianismo dos visigodos. A situação só seria alterada e invertida quando, a partir da conversão de Recaredo ao catolicismo, os indígenas hispânicos reconheceram a legitimidade da presença dos visigodos e, conjugando com eles os seus esforços, conseguiram vencer os bizantinos que, nessa altura, tinham de fazer frente, simultaneamente, a diferentes conflitos noutras partes do Império.

Mas a influência directa bizantina, cimentada ao longo de mais de sete décadas de dominação (554-625), deixara raízes culturais tão fundas que perduraram muito para lá da própria invasão árabe. Deles se fazem eco a língua e a literatura, mormente a cronografia. A tradição cronográfica hispânica acusa uma forte influência bizantina. Constantinopla foi o centro político-cultural a que os nossos cronistas da Alta Idade Média recorreram para se inspirarem nos seus escritos. Orósio, Hidácio de Chaves, João Bíclaro e S. Leandro andaram pelo Oriente e estagiaram na capital do Império Bizantino. O facto de o último, tal como o seu irmão o douto S. Isidoro de Sevilha, serem filhos de mãe grega, ajuda-nos a compreender a interpenetração das culturas romano-visigoda e bizantina que ambos revelam nos seus escritos (32).

Além destes canais de transmissores de informações de carácter cultural e religioso, há que salientar o importante papel de comunicação exercido pelos marinheiros e mercadores bizantinos entre o Oriente e toda a bacia do Mediterrâneo e, mais concretamente, com a Península Ibérica. A partir da invasão árabe, esse papel de ligação comercial passou a ser partilhado pelos árabes, que acabaram por eclipsar os bizantinos durante os longos séculos de dominação em al-Andalus.

Os mercadores não deixavam nos portos marítimos e fluviais

hispânicos apenas mercadorias. Traziam consigo uma língua, uma cultura e uma maneira de viver próprias, bem como convicções e obras de carácter religioso que vinham alimentar a fé católica dos hispano-romanos, em perigo de ser abafada pelo arianismo dos visigodos, primeiro, e, após a conversão destes e a invasão árabe, pelo islamismo (33).

A influência directa dos orientais sobre os moçárabes do século IX não é hipótese a pôr de parte. Pelo contrário, ela é bem plausível. A própria forma de diálogo fictício, utilizada por Speraindeo, a sugere. Os canais veiculadores dos contactos entre o Ocidente andalus e o Oriente foram vários:

2.1.1. Ondas sucessivas de guerreiros árabes e sírios deram entrada na Hispânia e aí se fixaram com a sua cultura e tradições:

- os da primeira invasão, que passaram a ser conhecidos por indígenas ou nativos do país (*baladī-s*);
- os dos corpos militares (*junds*), que em 741 e 743 trouxeram sírios (*cha'mī-s*), sob o comando, respectivamente de Balj e Abū-l-Hattan Ibn Diran, que se instalaram na Hispânia;
- os que, com Abderramão I, deram entrada na Península e passaram a chamar-se *dāhil-s* (entrados, emigrados).

É hoje sabido que essas ondas de militares siro-árabes não eram cultas. Mas a fé islâmica que os impulsionou na sua expansão até ao Ocidente era como que uma lufada de ar que vinha refrescar a dos que aqui se iam instalando.

2.1.2. A peregrinação anual islâmica a Meca, estabelecendo o contacto dos muçulmanos ocidentais com os seus correligionários do Oriente e com as fontes doutrinárias islâmicas, reavivava neles a fé e a cultura e, contribuía para um melhor conhecimento da vida e doutrina do Profeta.

2.1.3. As relações diplomáticas, alimentadas por embaixadas da Hispânia a Bizâncio e vice-versa, contribuíram para estreitar a colaboração do império

grego com os omeias de Córdoba contra o inimigo comum, ^{o que} era a dinastia abácida de Bagdad, e fizeram circular pessoas e ideias e, com elas, ainda que não oficialmente, informações de carácter religioso islamo-cristão. Assim, as embaixadas trocadas entre o imperador Teófilo e Abderramão II, a partir de 839.

2.1.4. O intercâmbio cultural que acompanhava toda a movimentação de pessoas entre o Oriente e o Ocidente islâmicos não foi, certamente, impermeável à veiculação de problemas de ordem religiosa. Estes contribuíram para aproximar os muçulmanos dos dois quadrantes geográficos e para agitar as camadas mais conservadoras da comunidade moçárabe. O intercâmbio foi particularmente fértil no reinado de Abderramão II (822-852) e continuou durante o de Maomé I (852-886).

Abderramão tornou-se o protector das ciências e das artes e Córdoba a capital do luxo e das actividades culturais, tal como era o centro político de al-Andalus (34). É nesse tempo que arranca o esplendor sócio-económico que havia de progredir e desencadear a passagem do emirato ao califado, em 929.

Ávido de livros e de pessoas capazes de fazer elevar o nível cultural do seu reino, Abderramão, aproveitando a crise abácida, envia emissários ao Oriente à procura de sábios, artistas e obras sobre os mais variados temas de cultura greco-iraquiana e árabe. Nomes como o poeta Yahyā al-Gazāl, o astrónomo Abbās Ibn Firnas, de origem berbere, o escravo cantor, Kalām, e o músico Ziryāb, que o rei fez vir do Oriente, tornaram a sua corte famosa. O primeiro interpretou um tratado de métrica de Halīl, trazido por um mercador (35). Com Ziryāb, o gosto refinado da corte de Bagdad ateou-se à de Córdoba e contribuiu para impor o luxo como critério de vida, critério que os escritores moçárabes tão radicalmente impugnaram por o considerarem uma porta aberta para o abastardamento dos costumes dos cristãos mais mergulhados no ambiente mundano.

2.1.5. Dois dos mártires de Córdoba eram monges itinerantes que vieram à Hispânia pedir auxílio económico para os seus conventos. O primeiro, Servideo («Abdallah») era um jovem sírio que se instalara num convento de Córdoba e viria a ser martirizado em 852, com Rogério, na mesquita da mesma cidade (36). O segundo, Jorge, nasceu na região de Belém e viveu vinte e sete anos no mosteiro melquita de Mār-Saba, a oito milhas a Sudoeste de Jerusalém, numa comunidade de 500 religiosos, muito marcada pelos escritos e pela transmissão oral do pensamento de S. João Damasceno. Jorge conheceu aí o islamismo e as polémicas religiosas, tão frequentes nessas paragens. Ao integrar-se numa comunidade monacal cordovense, não deixou, certamente, de transmitir aos companheiros os seus conhecimentos sobre Maomé e o islamismo. Na hora do martírio, a 27 de Julho de 852, deu publicamente prova desses conhecimentos, nomeadamente acerca da perfídia de Maomé (*discípulo de Satanás, ministro do anticristo...*), da falsa intervenção de Gabriel ("creio tratar-se do demónio"), do paraíso islâmico, da perseguição dos cristãos, da negação dos dogmas cristãos da divindade de Cristo e da Ss. Trindade e, bem assim, dos sacramentos do baptismo e do sacerdócio (37).

Jorge encontrava-se numa situação privilegiada de mediador entre o Oriente e o Ocidente, em virtude do conhecimento profundo (*peritus*) das línguas grega, latina e árabe (38).

As duas pequenas biografias de Maomé que alimentaram a polémica anti-islâmica cordovesa, semelhantes no conteúdo e na forma, devem ter uma fonte comum que, em última análise, traz marcas orientais (39).

2.2. O diálogo islamo-cristão oriental e a sua repercussão na Hispânia

2.2.1. Os inícios

Os primeiros ecos de reacção do cristianismo oriental à presença avassaladora do islamismo vêm-nos da Síria. Invadida pelos árabes, a Síria

oscilou entre as forças gregas e os invasores. Mais do que tomadas de posição religiosa, as primeiras reacções conhecidas têm um cariz marcadamente político. Com efeito, postos ante os invasores, o primeiro grande problema a resolver era o da legitimidade da formação de um novo império, à custa de um império já estabelecido. Os diferendos de ordem religiosa só seriam equacionados depois de apreendidos e comparados os conteúdos doutriniais das religiões que opunham os dois impérios.

Segundo M. F. Nau, o primeiro enfrentamento teórico terá tido lugar em 638, entre o emir Amru e o jovem imperador Constantino. Era o poder de cada um deles que estava em causa e urgia defender. Perante uma invasão de facto por parte dos árabes, o diálogo não podia ser pacífico. Constantino exigiu a Amru a fundamentação legal da posse da Síria. O emir terá feito uma apologia da *jihād* islâmica, ao responder-lhe:

"O direito que o criador confere... A terra pertence a Deus; ele dá-a em herança aos servidores que lhe agradam e é o sucesso das armas que manifesta a Sua vontade" (40).

Ao nível eclesial, as tomadas de posição são, no início, pouco claras, dada a divisão religiosa que caracterizava o cristianismo nessas paragens. A primeira terá sido em 639, entre o patriarca jacobita João I e o mesmo emir Amru. O patriarca estava interessado mais do que em defender teologicamente o cristianismo, em obter a protecção dos muçulmanos contra os ortodoxos. Daí, o responder cordialmente às objecções que o emir formulou contra a divindade de Cristo, a Incarnação e Filiação divina.

Igual objectivo de defender, antes de mais, os seus interesses face à ortodoxia grega, teve o também jacobita patriarca copta Benjamim que, em 643, dialogou amistosamente com o mesmo emir, de quem esperava apoio (41).

No final do século VII, o cristianismo oriental começou a aperceber-se dos perigos religiosos que a invasão árabe lhe tinha trazido, mas

sem manifestar ainda um juízo claro sobre o dogma islâmico. Com Millet-Gérard e A. Ducellier (42), citamos três desses textos:

- a Crónica armena do bispo Sebeos;
- a Crónica copta do bispo João de Nikius;
- a Crónica anónima nestoriana.

Estes textos visam, prioritariamente, os cristãos ortodoxos que, em 431, tinham condenado o nestorianismo, no Concílio de Éfeso e, em 451, os monofisitas, no concílio de Calcedónia. Começam por atacar os cristãos ortodoxos e os bizantinos que os apoiavam, e acabam por reconhecer no islamismo um perigo comum.

O bispo Sebeos (43) explora a profecia de Daniel sobre as quatro bestas, profecia que Álvaro (44) aproveitará também para vituperar a invasão islâmica:

- a besta com forma humana, símbolo da dominação grega;
- o urso, símbolo da dominação sassânida;
- o leopardo, símbolo do reino do Norte, Gog e Magog;
- "a quarta besta, terrível, assombrosa, com dentes de ferro e as garras em cobre, comia, triturava e calcava aos pés o resto". Dizia ele:

"a quarta besta, levantando-se para sair do lado do Sul, é o reino de Ismael... Os dez chifres são os dez reis que hão-de sublevar-se; a seguir elevar-se-á um outro, que ultrapassará em maldade os precedentes".

O mesmo tema da invasão ismaelita e consequente destruição da influência bizantina no Médio Oriente é glosado pelo egípcio João de Nikius, que incrimina o imperador Heráclio e o patriarca Ciro como responsáveis pelos reveses sofridos pelo Egipto.

O autor compara os ismaelitas ao Faraó. Aqueles, como este, foram o

instrumento de que Deus se serviu para punir os nossos pecados. Considerando o que acontecera com o povo de Israel, confia na misericórdia do Senhor, que destruirá um dia os inimigos da Cruz.

Encontramos estes temas largamente desenvolvidos pela literatura moçárabe e pela cronografia cristã hispânica medieval. Se não houve uma influência directa dos escritores orientais sobre os ocidentais houve sim uma fonte ou uma mentalidade comum que, a partir da leitura dos livros proféticos, se desenvolveu e enriqueceu com os comentários com que a literatura paleo-cristã, pela pena de autores como Orígenes e S. Jerónimo, os actualizou e aplicou aos diferentes contextos sócio-religiosos vividos pelos cristãos (45).

No fim do século VIII e primeira metade do IX, encontramos duas polémicas islamo-cristãs, provavelmente reais, sustentadas, respectivamente, pelo patriarca nestoriano Timótio I (780-823) e o califa al-Mahdī (46) e pelo monge Abraão de Tiberíades e o emir ‘Abd ar-Rahmān Ibn al-Mālik Ibn Sālīh, em Jerusalém (47).

Trata-se de controvérsias de cariz já marcadamente teológico, mas em que o visado não é o islamismo, mas sim o cristianismo. Com efeito, a prudência era a única atitude aconselhada ao interlocutor cristão, já que a força estava do lado islâmico. A parte cristã limita-se, em ambos os casos, a defender-se cortezmente das invectivas islâmicas, que versam sobre alguns dos dogmas cristãos contestados pelo islamismo. Na primeira polémica, redigida em siríaco por volta do ano 781, foram tratados os seguintes temas:

- Ss. Trindade
- divindade de Cristo
- circuncisão
- testemunho bíblico de Maomé
- falsificação da Bíblia

- revelação do Corão
- morte de Jesus
- veneração da Cruz.

O interlocutor cristão consegue formular timidamente o argumento dos milagres de Cristo e dos falsos milagres do islão, para provar a veracidade da sua doutrina.

Na controvérsia de Abraão com Abderramão, de que se conhece um relato anónimo iraquiano, escrito entre 830 e 850, os temas glosados foram os seguintes:

- politeísmo
- paternidade de Deus
- criação de Cristo
- falsidade dos Evangelhos

2.2.2. S. João Damasceno e Abū-Qurra

Diferente de todo o diálogo religioso islamo-cristão oriental dos séculos VII e VIII é o que chegou até nós como tendo sido escrito ou directamente influenciado por S. João Damasceno (+750). Conhecemos hoje dois diálogos, muito próximos um do outro, na forma e no conteúdo. O primeiro é, certamente, do Damasceno: a *Disputatio Saraceni et Christiani* (48); o segundo, incluído nos *Opúsculos* de Abū-Qurra (+870), a *Disceptatio Christiani et Saraceni* (49), não se sabe a qual dos dois autores deva ser atribuído. Abū Qurra diz tê-lo recebido oralmente (*día φωνής*) de João.

Sabemos que Abū Qurra nasceu em meados do século VIII, quando João morria, e que contactou com o pensamento deste através dos monges de Mār-Saba, que o tinham recebido oralmente e por escrito. Abū-Qurra viveu algum tempo nesse convento.

Vejamos esquematicamente o conteúdo dos dois diálogos:

	<i>J. Damasceno</i>	<i>Abū Qurra</i>
Deus é livre arbítrio ----	col. 1336	col. 1585
Definição do Verbo -----	" 1341	" 1586
Eternidade do Verbo -----	" 1343	" 1586
Cristo, Deus e homem ----	" 1345	" 1589
Baptista, o último Profeta	" omite	" 1597

Estes dois textos contêm uma polémica cerrada, fictícia. Neles, é o muçulmano quem, toma, aparentemente, a iniciativa das perguntas e o cristão quem tem a última palavra, para denunciar as contradições do seu interlocutor, e lhe impor o seu ponto de vista (50).

Ambos os textos atribuem aos muçulmanos a astúcia. Abū-Qurra chama-lhes ainda devassos e mentirosos. Estes atributos negativos foram muito glosados pela polémica moçárabe e pela cronografia cristã medieval.

Entretanto, mais do que nos diálogos de que acabamos de falar, João Damasceno e Teodoro Abū Qurra expuseram os conhecimentos que tinham acerca do islamismo e criaram uma certa mentalidade anti-islâmica através, respectivamente, das obras *De Haeresibus* e *Opúsculos*.

Aceitamos como válida, até que não apareçam provas irrefragáveis do contrário, as críticas que Daniel J. Sahas formulou contra a hipótese de Armand Abel (51), que dizia que o capítulo 101 de *De Haeresibus* era uma interpolação tardia de um texto de Nicetas Coniato (sécs. 12-13) tirada do *Thesaurus Orthodoxae Fidei* (52). Tudo leva a crer que o texto é, de facto, de S. João Damasceno (53). Ele é portador de uma síntese de quanto os cristãos do Oriente sírio podiam conhecer acerca do islamismo em meados do século VIII. O esquema do capítulo é o seguinte:

- Origens do islamismo
- Antiga religião
- Maomé
- O Corão como livro revelado

- Descrição do Corão
- Deus
- Cristo
- O Paraíso
- O casamento
- Testemunhas
- Outras prescrições
- O culto
- O que os muçulmanos pensam dos judeus e cristãos
- Comportamento dos muçulmanos na discussão (54).

O autor analisa o islamismo a partir de Cristo e da sua doutrina e não a partir de Maomé e do Corão. Isto faz com que aquele seja considerado como uma superstição ou heresia cristológica e não como uma religião autónoma, com um fundador próprio, que ele chama "falso profeta", e com uma doutrina própria, que ele considera apenas como a síntese de todas as heresias anteriores. Doutrinalmente, o islamismo não passa de uma deformação do cristianismo, provocada pela influência de um monge ariano. O desvio fundamental em relação ao cristianismo ortodoxo, é a afirmação de tal maneira radical da unidade e unicidade de Deus que não admite n'Ele a geração intrínseca. Esse mesmo desvio faz ver em Cristo um simples Profeta, uma Palavra lançada em Maria e um Espírito que emana de Deus, isto é, uma simples criatura nascida miraculosamente de Maria, segundo a carne. Cristo foi, no entanto, uma criatura tão excelsa que não foi crucificado real, mas apenas ficticiamente. O desenvolvimento da doutrina cristológica leva os muçulmanos a rejeitarem o mistério da Ss. Trindade e a chamarem "associacionistas" (*al-mušrik-s*) aos cristãos que o admitem (55).

Os moçárabes de Córdova fazem também deste um dos pontos fundamentais de discrepância teológica em relação ao islamismo. A sua

refutação tem um certo ar de família com a de João Damasceno. No campo da moral, também há uma coincidência de prioridades nas polémicas de João Damasceno e dos moçárabes:

- rejeição da lei islâmica que institui a poligamia, permitindo a cada homem ter quatro esposas e mil concubinas (56);
- denúncia do adultério de Maomé com Zaynab e a suposta intervenção de Deus para legitimar o crime (57);
- escândalo com a lei islâmica do *tahllil*, que permite o divórcio e a reconciliação com a esposa, mas só depois de esta ter tido relações sexuais com outro homem (58);
- escalpelização da idolatria árabe, materializada na Ka'ba, a pedra a que, no dizer de João Damasceno, os árabes se friccionam e se abraçam aos beijos. Segundo o mesmo autor, essa pedra materializava o culto de Vénus e, segundo o escritor maçárabe, era portadora de desejos e acções cuja descrição faz subir o rubro ao rosto (59).

Abū Qurra, nos *Opúsculos*, retoma alguns dos temas polémicos de João Damasceno. Para ele, Maomé foi um pseudo-profeta que, inspirado pelo demónio, mandou matar os que professam a fé na Ss. Trindade. A avareza e a sexualidade desregrada desdizem da qualidade de profeta (60).

Todos estes termos foram preferencialmente desenvolvidos pelos escritores de Córdoba.

2.2.3. *Apologia de al-Kindī* (61)

A *Apologia* de al-Kindī, diz M. Teresa d'Alverny, é "considerada como o mais completo e mais bem informado dos tratados apologéticos em língua árabe (62). Tem um certo parentesco, na forma e nos objectivos, com os diálogos islamo-cristãos de João Damasceno e Abū-Qurra. Tal como nesses

autores, na *Apologia* é o muçulmano quem toma a iniciativa do diálogo (63), escrevendo uma carta ao cristão, de quem recebe a resposta. Também aqui sai vitorioso o cristão, sem que seja necessário que ele proclame a vitória. É o califa quem, com uma certa desilusão, a reconhece, ao repreender o muçulmano por ter provocado a disputa em que viria a ser derrotado". "Agora, conclui ele, nada lhe podemos responder" (64). Com efeito, tendo tido conhecimento das duas cartas, o califa al-Ma'mūn (813-834) ordenou que os seus autores as expusessem oralmente na sua presença, o que as converteu no género literário *majlis* (sessão). Há quem diga que os autores são fictícios e que o verdadeiro autor, anónimo, é um cristão árabe que redigiu um esquema doutrinal polémico, que atribuiu à pena de um muçulmano, para assim poder expor e refutar o islamismo e fazer a apologia do cristianismo.

A tese de doutoramento de Pasteur Georges Tartar, na Universidade de Ciências Humanas de Estrasburgo, não nos permite continuar a defender essa opinião. De facto, segundo Tartar, "o exame atento da obra revela que o cristão, autor da segunda epístola (*risāla*), não pode ter sido o autor da primeira e que esta foi escrita por um muçulmano, que tomou as iniciativas de redigir uma apologia do islamismo e de convidar o seu interlocutor a converter-se a esta religião" (65).

Com o mesmo autor, "pensamos, portanto, que se trata de um diálogo epistolar entre um muçulmano e um cristão; que os seus autores se conheciam bem e eram amigos; e que foi na sequência de uma carta recebida de al-Hāšimī que al-Kindī escreveu a sua" (66).

Trata-se, na realidade, de duas apologias: uma do islamismo, feita por um muçulmano, e outra do cristianismo, feita por um cristão. A redacção de ambas situa-se entre os anos 819 e 825 (67). O muçulmano, 'Abdallah Ibn Ismā'il al-Hāšimī, era membro da família abácida, primo do califa al Ma'mūn, um homem já entrado em anos, firme na fé islâmica e desejoso de converter o

seu interlocutor. Era culto e conhecedor das outras religiões, principalmente da cristã. Cita vários livros da Bíblia, que diz ter lido; tivera disputas religiosas com o patriarca nestoriano Timóteo e com outros nestorianos, ortodoxos e jacobitas, e visitara vários conventos cristãos, bispos e arcebispos.

O cristão, 'Abd al-Masīh Ibn Ishāq al-Kindī, da família dos antigos reis de Kinda, era um homem inteligente, culto e educado, e estava ao serviço do califa, que o considerava e estimava. Não se sabe se era jacobita, como pretende Massignon (68), ou ortodoxo, como pensa. A. Abel (69), ou nestoriano, como o texto e o contexto parecem fazer supor (70). Sabe-se que era cristão e que foi simplesmente nessa qualidade que respondeu ao seu amigo al-Hāsimī.

A apologia de al-Hāsimī dá-nos uma relação dos pontos doutrinários islâmicos que mais poderiam impressionar um leitor cristão:

- a unidade, unicidade e eternidade de Deus, que não gerou nem foi gerado, que não tem qualquer filho, ou ser igual (71);
- a missão profética de Maomé, o enviado de Deus a todos os homens, o mensageiro da boa-nova, o portador do livro cuja inimitabilidade é o sinal de que foi revelado por Deus (72);
- a fé islâmica está inscrita desde sempre no trono de Deus:
"Não há divindade além de Deus e Maomé é o apóstolo de Deus" (73);
- As cinco orações quotidianas (74);
- o jejum do Ramadão (75);
- a peregrinação a Meca (76);
- a guerra santa (*jihād*) que leva a perseguir os infiéis até que se convertam ao islamismo ou aceitem a capitação como sinal de submissão (77);
- a ressurreição e a retribuição final que Deus concede aos homens: o Paraíso sensual prometido aos que Lhe obedecem,

reconhecem a Sua unicidade e confessam Maomé como seu Apóstolo;

- o Inferno reservado aos infiéis (78);
- as obrigações de todos os muçulmanos: a oração, a esmola, o casamento, a poligamia, o divórcio, a circuncisão, o jejum, o juramento, o perjúrio, a peregrinação e a guerra santa.

O interlocutor muçulmano pretende aliciar o cristão à conversão ao islamismo. Com esse objectivo, o muçulmano proclama a sua religião como fácil de observar e diz que ela conduz à quietude e segurança tanto nesta vida como na outra. Encontramos a mesma argumentação na boca do juiz de Córdova, que condenou os mártires Félix, Jorge, Liliusa, Aurélio e Sabigotho (79).

A carta com que al-Kindī responde à do seu amigo analisa, ponto por ponto, os seus argumentos, formando um todo orgânico que divide em cinco grandes capítulos:

- Teodiceia: Unicidade e Trindade de Deus (80);
- Maomé: conquistador ou profeta de Deus? (81)
- O Corão: livro revelado por Deus? (82)
- As práticas e tradições islâmicas (83);
- Apologia da fé cristã (84).

Ao lermos as apologias de al-Hāšimī e al-Kindī, não podemos deixar de notar as profundas analogias que nelas existem com os escritos dos moçárabes cordoveses, principalmente com os de Álvaro. Entre essas analogias, salientamos:

- o jejum, como impulsionador das paixões sexuais (85);
- a poligamia (86);
- o divórcio, com possibilidade de recuperar a esposa após a intervenção sexual de um terceiro (87);
- o paraíso de delícias, com as virgens (*hūrī-s*) sempre

íntegras e sempre disponíveis;

- o casamento com Hadija (88);

As críticas de al-Kindi têm ressonância nas de Eulógio e Álvaro:

- a capacidade sexual de Maomé equivalente à de 40 homens, capacidade que, segundo Álvaro, lhe fora dada por Afrodite (89). A concordância do número 40, em oposição ao número 30 recolhido por Buhārī e por todos os que nele se inspiraram é bastante significativa.
- o culto pagão da *Ka'ba* (90);
- a incapacidade de Maomé para fazer os milagres com que Jesus provou a sua divindade (91);
- as histórias de velhas com que Maomé pretende imitar as parábolas de Cristo (92);
- a influência dos judeus sobre Maomé (93);

Há também um lugar paralelo na *Apologia* de Eulógio, de que não encontramos o conteúdo em nenhum outro autor dessa época. Trata-se da referência ao nome de Maomé escrito no trono de Deus. Dizem os textos que já Adão, no início da humanidade, ficara impressionado com esse brilho e que Deus lhe dissera ser o nome do "verdadeiro profeta que há-de vir ao mundo, nascido da tua estirpe e terá o nome de Maomé, cuja brilhante aparição te enche de admiração; é graças aos seus méritos que mereceste ser criado" (94). A contestação Kindiana desta inscrição é a primeira conhecida na história do diálogo islamo-cristão, anterior à que Tabarī (m. 923) fez da tese hambalita de Barbāhārī (m. 940).

Mesmo que a *Apologia* de al-Kindi tivesse recebido a sua forma definitiva só em finais do século IX ou princípios do X, como afirmam alguns autores (95), os moçárabes cordoveses do século IX já a deviam conhecer através de fontes árabes, pois os contactos do Oriente com a Hispânia

muçulmana eram frequentes. O acesso directo, em latim, só viria a ser possível a partir de 1141, data em que Pedro de Toledo a traduziu com a ajuda de Pedro de Poitiers e a pedido de Pedro, o Venerável, de Cluny.

Só o conhecimento desta obra, ou de uma fonte comum, pode explicar cabalmente as aproximações doutrinárias entre uns e outros. Ao entrar no Ocidente, a *Apologia*, ou a sua fonte, forneceu aos moçárabes uma síntese de quanto era conhecido acerca do islão entre os cristãos árabes orientais.

2.2.4. *Chronographia* de Teófanos

A *Chronographia* de Teófanos, o Confessor, escrita entre os anos 780 e 820, só foi traduzida para latim por volta de 886, pelo romano Anastácio, o Bibliotecário (96). No entanto, é muito possível que os nossos moçárabes tenham podido contactar antes dessa data com o original grego, na sua totalidade ou em parte, ou através de informações orais. Através de Teófanos, poderiam ter recebido conhecimentos biográficos de Maomé, tais como o do casamento com a viúva rica Hadija (97), o da intervenção de Gabriel e do monge (98), o da concepção do paraíso islâmico, em que os prazeres da mesa e do sexo são temporalmente prolongados 70 vezes mais, isto é, são intermináveis, como diz Álvaro, e em que as virgens são sempre virgens, mesmo quando dadas aos desregramentos sexuais ou "o uso mais eminente, a promiscuidade durável e o prazer permanente" de que fala Teófanos (99), exprimem a plenitude de duração subjacente ao número 70.

Ainda que todos estes elementos se encontrem nas *risāla-s* e em S. João Damasceno, é provável que os latinos os conhecessem também através de Teófanos.

3. *Influência das heresias hispánicas*

Uma outra fonte do conteúdo e até da própria forma literária dos

escritores moçárabes encontra-se, certamente, na literatura anti-judaica e anti-herética, em que a Hispânia foi tão fértil.

O inimigo número um do cristianismo hispânico foi, desde os seus inícios, o judaísmo. Ele representava um perigo constante e manteve sempre desperta a hierarquia católica. Perseguidos e ameaçados com o baptismo forçado, sobretudo na segunda metade do século VII, os judeus saudaram a invasão árabe como uma libertação da pressão proselitista dos visigodos.

Sob o signo da tolerância religiosa, que caracterizou os primeiros tempos da dominação islâmica na Península Ibérica, muitos cristãos deixaram-se influenciar por doutrinas e práticas judaicas e começaram, eles próprios, na expressão dos escritores moçárabes, a "judaizar", a "sinagogizar", e a "sabatizar". Para evitar a deserção dos cristãos, a hierarquia católica teve de intervir duramente. Já o concílio de Elvira sancionara com a pena de excomunhão, o casamento entre judeus e cristãos, as refeições mistas e a benção dos campos feita por judeus, segundo o seu próprio ritual. Outras intervenções visaram e condenaram práticas como o jejum à maneira judaica, a circuncisão e a abstenção de certos alimentos e do sangue de animais por razões de ordem religiosa.

A literatura progressivamente acumulada em tratados directa ou indirectamente dirigidos contra os judeus, foi-se equipando de argumentos e maneiras de os expor que, com o andar do tempo, se estereotiparam e vieram a servir de matriz para obras que, tratando os mesmos temas ou outros análogos, visavam diferentes destinatários.

Também a luta contra as heresias no solo hispânico enriqueceu e contribuiu para a estratificação doutrinal e literária de material polémico polivalente. A população hispânica tivera sempre uma sensibilidade religiosa muito apurada. A fé era para ela o valor mais sagrado; por ela era capaz de dar a própria vida. Dos hispânicos disse Togo Pompeu:

"os corpos dos homens estão preparados para a privação e para o trabalho; os seus espíritos, para a morte" (100).

Após a invasão árabe, os hispânicos não perderam a sensibilidade religiosa que lhes era peculiar. Pelo contrário, puseram-na denodadamente ao serviço da defesa intransigente da fé, quer se tratasse da cristã, quer da islâmica. Daí os radicalismos que, de parte a parte, provocaram o confronto das duas confissões religiosas. Acerca do radicalismo islâmico, diz Asín Palacios:

"Todo razonamiento del dogma aun para confirmar su verdad pasaba como herejía. Se prohibía la lectura de las colecciones ortodoxas de hadices y de los libros más inocuos de historia islámica. Los faquíes aconsejaban a los fieles que evitaran trato con los maestros sospechosos de innovadores aunque sus enseñanzas fuesen inofensivas" (101).

Quanto ao radicalismo cristão, basta passar os olhos pelas páginas de Eulógio e Álvaro de Córdova para nos apercebermos de que não ficava em desvantagem ao islâmico. Daí o constante clima de tensão sócio-religiosa que caracterizou o enfrentamento das duas comunidades e cujas raízes, mais do que de natureza religiosa, eram de natureza étnico-social. Tratava-se de uma tendência mais radicada no carácter das gentes do que no dogmatismo das suas religiões.

A determinação com que as heresias cristãs eram causticadas pelos defensores da ortodoxia teve a sua expressão teórica nos debates orais e escritos que, umas vezes, se pautaram pela via do diálogo sereno e, outras, pela da polémica radicalizada.

Desde o *priscilianismo*, a partir do século IV, até ao *arianismo* que, introduzido no início do século V com as invasões germânicas, perdurou oficialmente até à conversão do povo visigodo ao catolicismo, proclamada pelo concílio de Toledo, em 589, dois anos após a conversão de Recaredo, que a Hispânia fora palco de divisões e lutas internas ao cristianismo. Se o

priscilianismo, parente próximo do sabelianismo, negava a distinção real das três Pessoas da Ss. Trindade, o arianismo, ao afirmar que só o Pai não fora gerado, e ao desvalorizar o *Logos*, acabava por comprometer a divindade do Filho.

No final do século VIII, já durante a dominação árabe, a querela do *adopcianismo* veio envolver e dividir o mundo cristão das Astúrias e de al-Andalus. Tudo parece ter surgido a partir da luta teológica desencadeada pelo bispo de Toledo, Elipando, contra um certo Migécio, que conhecemos através das cartas daquele. Migécio, numa tentativa pastoral de serenar os cristãos perturbados pela difusão da doutrina anti-trinitária islâmica, teria interpretado demasiado realisticamente o dogma da Ss. Trindade como sendo uma trindade de Pessoas corporal e historicamente concretas: a primeira identificada com David; a segunda, com Cristo; a terceira, com Paulo.

Elipando fez uma distinção radical entre o Verbo eterno e o Jesus histórico. Este não é Filho de Deus por natureza mas apenas por adopção. Da expressão teológica *adsumptio carnis*, que significa que o Verbo assumiu a natureza humana, isto é, incarnou, passa para a *adoptio carnis*, que significa que Jesus foi apenas adoptado pelo Pai.

Beatus de Liébana e Etério de Osma insurgem-se, em nome da ortodoxia, contra Elipando e o seu comparsa Félix de Urgel.

Esta polémica fez correr rios de tinta por parte daqueles que directamente nela participaram ou a tentaram definir doutrinalmente e situar historicamente. Ela foi filha do ambiente religiosamente heterogéneo que caracterizou os primeiros séculos da dominação islâmica da Península Ibérica. Com efeito, as raízes do adopcianismo alimentaram-se com seiva cristã e islâmica. Da parte cristã, o nestorianismo ter-lhe-ia transmitido a distinção entre o Jesus-Homem, filho de Maria e o Verbo, filho de Deus; por outro lado, a própria liturgia hispânica, no dizer de J. F. Rivera, teria oferecido a

Elipando a palavra "adopção" ainda que liberta da conotação herética que depois lhe seria atribuída. Da parte islâmica, o adopcianismo terá sido influenciado pela concepção corânica de Jesus, considerado como o maior dos profetas, mas sem ultrapassar os limites de simples servo de Deus ("Abdallāh).

A influência nestoriana pode ter-se feito sentir ou através de traduções latinas de obras siríacas e gregas, ou através de cristãos sírios que, sobretudo a partir de 741, se incorporam com Balj Ibn Bišr nos exércitos invasores. A influência islâmica não necessitava de intermediários especiais, dado o contacto diário dos cristãos com os muçulmanos na Península.

A polémica entre os diferentes grupos cristãos hispânicos foi dura e continuada e deixou atrás de si obras de uma intolerância e agressividade dificilmente ultrapassadas na literatura cristã posterior. Tal como a literatura anti-judaica se foi enriquecendo com esquemas e estratégias que passaram a ser pertença adquirida e estereotipada de todos os polemistas posteriores, assim a literatura contra as heresias, assimilando materiais daquela, elaborou um corpo mais ou menos homogêneo, que foi posto ao serviço da defesa da ortodoxia, mesmo que os destinatários fossem diferentes, como é o caso dos muçulmanos. Assim se formou o que podemos chamar um género literário autónomo, a polémica, caracterizada por uma certa unidade de fundo e de forma e capaz de ser adaptada a diferentes situações.

A análise das obras de Álvaro, de Eulógio, comparada com outros polemistas anteriores não nos deixa qualquer dúvida sobre a grande utilização que aqueles fizeram destes. Millet-Gérard fez um levantamento de muitas analogias e metáforas importadas pelos polemistas anti-islâmicos moçárabes à polémica adopcianista, levantamento que confere consistência total ao que estamos a afirmar. A aproximação entre a polémica anti-islâmica de Eulógio e Álvaro, por um lado, com a polémica adopcianista de Elipando contra Migécio e Beatus e vice-versa, por outro, mostram-nos que, apesar de estarem separados

no tempo cerca de três quartos de século e de as doutrinas e autores serem muito diferentes, o clima de agressividade é o mesmo, tal como é a mesma a estratégia do ataque.

O quadro comparativo das "relações estilísticas entre os escritos polémicos de Elipando e de Eulógio", que o mesmo autor publicou em apêndice à obra várias vezes citada, é um documento tão eloquente que, apesar de recolher apenas algumas das muitas expressões e ideias que passaram estereotipadas do bispo de Toledo para o campeão da luta anti-islâmica da Córdova do século IX, não nos deixa a menor dúvida de que a polémica adopcionista foi uma das fontes que mais activamente influenciaram o diálogo islamo-cristão hispânico desse século e, através dele e independentemente dele, o diálogo religioso posterior, quer na Hispânia, quer fora dela. A própria cronografia hispânica cristã foi influenciada por essa polémica, sempre que os seus autores puseram em confronto diferentes grupos religiosos cristãos e diferentes religiões, mormente o cristianismo e o islamismo (102).

NOTAS

- (1) Mt. 28, 19; Mc. 16, 15.
- (2) Mt. 5, 16.
- (3) Lc., 9, 1-7; Id., 10, 1-11.
- (4) S. ATANÁSIO, PL, 25, col. 773.
- (5) S. AGOSTINHO, PL, 43, col. 415.
- (6) S. HILÁRIO DE POITIERS, PL, 10, col. 56.
- (7) TEJADA, *Colección de Cánones de la Iglesia española*, Madrid 1850, II, p. 304.
- (8) PEDRO, O VENERÁVEL, LCSS, ed. J. KRITZECK, *Peter the Venerable*, Princeton, 1965, p. 231.
- (9) *Las Partidas*, VII, 25, 2, ed. Salamanca, 1555, fl. 76v.
- (10) Co. 5, 69.
- (11) Ib., 5, 82.
- (12) Co., 29, 46.
- (13) Ib., 4, 171.
- (14) Ib., 5, 17; cf. 5, 75; 5, 116-117.
- (15) Co., 9, 29.
- (16) S. BERNARDO, Ep. 458; T. VITRY, BNP, ms. 6244^a; RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA, H6; HUMBERTO DE ROMANS, *Opus Tripartitum*; R. LULLO, *Pro Recuperatione Terrae Sanctae Petitio*; cf. NORMAN DANIEL, *Islam and the West*, Edimburgo, 1960, pp. 109ss.
- (17) Ap. NORMAN DANIEL, o.c., p. 348, n. 2.
- (18) *La chanson de Roland*, n. 266, ed. Guillaume Picot, Paris, Librairie Larousse, 1965, II, vol., p. 103.
- (19) FULQUÉRIO DE CHARTRES, *Histoire du Pèlerinage des Francs à Jérusalem*.
- (20) Orderico Vital, *Histoire Ecclésiastique*; ap. "Les Memoires de L'Europe", Dir. Jean-Pierre Vivet, I, p. 151.
- (21) Ap. DANA C. MUNRO, *The Western attitude towards Islam during the crusades*, in "Speculum", VI (1931), pp. 329ss.
- (22) *La chanson de Roland*, ed. de Guillaume Picot, Paris, Lib. Larousse, I, 1965, p. 25.
- (23) *História Karoli Magni et Rotholandi ou Chronique du Pseudo-Turpin*, ed. C. Meredith-Jones, Genebra, Slatkine Reprints, 1972, pp. 100-101.
- (24) HUMBERTO DE ROMANS, *Opusculum Tripartitum*, cap. 27, in PETRUS CRABLE, *Concilia Omnia*, II, Colonia, 1551, p. 986.
- (25) No *De Haeresibus*, PG, 94, col. 766, S. João Damasceno considera o islamismo como a 100ª heresia, fundada por Maomé por influência doutrinal de um monge ariano. No entanto, tão depressa lhe chama superstição (ὁκεία) como heresia (αἵρεσις).

- (26) THEÓFANES, *Chronog.*, PG, 106, col.685.
- (27) ALV., *IL*, 8, *CSM*, p.280.
- (28) EUL., *LAM*, 19, *CSM*, p.487; cf. ID., *MS*, I, 7, p.375. Neste texto paralelo, o autor acrescenta às autoridades cristãs de que Maomé se separou "os dogmas dos Santos Doutores" e aos erros enunciados o do paraíso islâmico, que desenvolve, apoiado nos ensinamentos e escritos do abade Speraindeo, seu mestre. Cf. ainda ALV., *IL*, 33, *CSM*, p.312.
- (29) *CM*, p.54, l.15; *HA*, p.3 e 13; *PCG*, nn.467ss., ed. R. MENÉNDEZ PIDAL, pp.261ss.
- (30) PEDRO O VENERÁVEL, *LCSS*, *Pról.*, e.c.; cf. ID., *Epistola Petri Cluniacensis ad Bernardum Claraevallis*, *Ib.*, p.212; ID., *STHS*, *Ib.*, p.204.
- (31) RICOLDO, *Disp.*, *Prol.*, I e XIII.
- (32) DANIEL J. SAHAS, *John of Damascus on Islam. The "heresy of the Ishmaelites"*, Leiden, E.J.Brill, 1972, p.26.
- (33) Cf. CÉSAR E. DUBLER, *Sobre la Cronica Arabigo-Bizantina de 741 y la influencia bizantina en la Península Ibérica*, in "al-Andalus", XI (1946), pp.283ss.
- (34) J. GIL, *CSM*, *Praef.*, pp.XXXVI-XXXVII.
- (35) Os nossos escritores referem-se a esse esplendor e à opressão de que nessa altura foram vítimas os moçárabes. Cf. EUL., *LAM*, 22, *CSM*, pp.488-489; ID., *MS*, II, 1, *CSM*, p.397.
- (36) Cf. E. LÉVI-PROVENÇAL, *Hist. de l'Espagne musulmane*, 1950, I, pp.272ss.
- (37) EUL., *MS*, II, 1, *CSM*, p.432.
- (38) ID., *Ib.*, II, II, nn. 30-33, *CSM*, pp.428-430.
- (39) ID., *Ib.*, n.24, p.426.
- (40) DOMINIQUE MILLET-GÉRARD, *o.c.*, pp.125-137.
- (41) M. F. NAU, *Un colloque du Patriarche Jean avec l'Émir des Agaréens et faits divers des années 712-716*, "Journal Asiatique", 11^e série, t.5 (Paris 1915), p.230.
- (42) F. R. FRANKE, *Die freiwilligen Martyrer...*, pp.28ss. cf. D. MILLET-GÉRARD, *o.c.*, pp.167ss.
- (43) D. MILLET-GÉRARD, *l.c.*, A. DUCELLIER, *Le Miroir de l'Islam*, Coll. Archives, Paris, 1971, pp.9ss.
- (44) SEBEOS, *Histoire d'Héraclius*, tr. F. Macler, Paris, Leroux, 1904, cap. 23, pp.104-105; *Dan*, 7, 23ss.
- (45) *Alv.*, *IL*, 21, 1, *CSM*, pp.293-294.
- (46) Cf. M. DELCOR, *Le Livre de Daniel*, Paris, 1971, pp.47-50.
- (47) *The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi*, ed. e tr. ingl. de A. Mingana, in *Woodbrooke Studies II* Cambridge, 1928; cf. D. MILLET-GÉRARD, *o.c.*, p.171; *Dialogue religieux entre le calife al-Mahdi et le Patriarche Timothée*, ed.

- L. Cheikho, in "Trois traités de polémique et de théologie chrétienne", Beyrouth, 1923, pp.1-26.
- (48) Cf. D. MILLET-GÉRARD, *o.c.*, pp.171-172.
- (49) *PG*, 96, cols.1335-1348.
- (50) *PG*, 94, cols.1585-1598.
- (51) *PG*, 96, col.1348; *PG*, 94, col.1597.
- (52) ARMAND ABEL, *Le chapitre CI du "Livre des Hérésies" de Jean Damascène: son inauthenticité*, in "Studia Islamica" (Paris), 19 (1963), pp.5-25; cf. ID., *Le Chapitre CI du "De Haeresibus" de Jean Damascène*, Thèse anexe, Bruxelles, 1949; ID., *La polémique Damascénienne et son influence sur les origines de la théologie Musulmane*, in "L'Elaboration de l'Islam", Colloque de Strasbourg 12-13-14 Juin 1959, Paris, PUF., 1961, p.65; ID., *La lettre polémique d'Aréthas à l'émir de Damas*, in "Byzantion" (Bruxelles), 24 (1954), p.353.
- (53) *PG*, 140, c.20, cols.105-121.
- (54) DANIEL J. SAHAS, *John of Damascus on Islam, The "Heresy of the Ishmaelites*, Leiden, E. J. Brill, 1972, pp.60-60.
- (55) ID., *Ib.*, p.67, n.1; cf. PAUL KHOURY, *Jean Damascène et l'Islam*, in "Proche Orient Chrétien", Jérusalem, 7 (1957), pp.44-63.
- (56) *De Haer.*, *PG*, 94, cols.719; 744 e 765.
- (57) *Ib.*, col.769; *ALV.*, *IL.*, 23, *CSM*, p.297.
- (58) *De Haer.*, col.770; *EUL.*, *LAM.*, 6, *CSM*, p.485; ID., *MS.*, II, 1, 2, *CSM*, *ALV.*, *IL*, 23, *CSM*, p.297;
- (59) *De Haer.*, *Ib.*, *ALV.*, *IL.*, 23, *CSM*, p.297.
- (60) *De Haer.*, col. 764; *ALV.*, *IL.*, 23 e 25; *CSM*, pp.296-299.
- (61) *Opúsculos*, *PG*, 97, cols.1545-1557.
- (62) A. TIEN, texto árabe, Londres, 1880; reimp. 1912; W. MUIR, tr. ingl. *The apology of Kindi...*, Londres 1882; JOSE MUÑOZ SENDINO, tr. lat. de Pedro de Toledo, *Al-Kindi, Apologia del Cristianismo*, Universidade de Comillas (Santander), 1949. As citações desta obra serão feitas a partir desta edição, a não ser que algo seja dito em contrário; PASTEUR GEORGES TARTAR, ed. franc. *Dialogue islamo-chrétiens sous le calife al-Ma'mun (813-834). Les épîtres d'al-Hāshimī et d'al-Kindī*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1985.
- (63) M. T. D'ALVERNY, *La Connaissance de l'Islam en Occident du IX^e au Milieu du XII^e Siècle*, in "Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XII, Spoleto, 1965, p.593.
- (64) *AL-KINDĪ*, pp.35, 41, 97, 104, 123-124.
- (65) ID., *Ib.*, p.124.

- (66) PASTEUR GEORGES TARTAR, *o.c.*, p.48.
- (67) ID., *Ib.*, p.54.
- (68) ID., *Ib.*, pp.63ss.
- (69) L. MASSIGNON, art. Kindī, in *E.I.*, t.2, p.1080.
- (70) A. ABEL, *Apologie...*, d'Al-Kindi et son influence au Moyen Âge, Roma, 1960, pp.501-523.
- (71) G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, II, pp.135-145; P. G. TARTAR, *o.c.*, pp.XLI-XLIII.
- (72) AL-KINDĪ, pp.45-46.
- (73) *Ib.*, p.46.
- (74) *Ib.*, pp.46-47
- (75) *Ib.*, p.47.
- (76) *Ib.*, p.47.
- (77) *Ib.*, p.47.
- (78) *Ib.*, p.48.
- (79) *Ib.*, pp.48ss.
- (80) Cf. D. MILLET-GÉRARD, *o.c.*, p.162.
- (81) AL-KINDĪ, pp.56-64.
- (82) *Ib.*, pp.64-76.
- (83) *Ib.*, pp.76-85.
- (84) *Ib.*, pp.85-104.
- (85) *Ib.*, pp.104-123.
- (86) *Ib.*, pp.81-82; ALV., *IL.*, 33, *CSM*, p.311.
- (87) AL-KINDĪ, pp.53 e 98; ALV., *IL.*, 23, *CSM*, p.297.
- (88) AL-KINDĪ, pp.53 e 86; ALV., *IL.*, 23, *CSM*, p.297.
- (89) AL-KINDĪ, p.65; EUL., *AN.*, *CSM*, p.484; ID., *MS.*, I, 7, *CSM*, pp.375-376; cf. II 31, p.429; ALV., *IL.*, 24, *CSM*, p.298.
- (90) AL-KINDĪ, p.68; ALV., *IL.*, 23, *CSM.*, p.297.
- (91) AL-KINDĪ, pp.86-87; ALV., *IL.*, 25, *CSM*, p.29
- (92) AL-KINDĪ, p.72; ALV., *IL.*, 21, *CSM*, p.294.
- (93) AL-KINDĪ, p.71; ALV., *IL.*, 3, *CSM*, p.276.
- (94) AL-KINDĪ, p.78; ALV., *IL.*, 27, *CSM*, p.302.
- (95) AL-KINDĪ, pp.46-47 e 84; EUL., *MS.*, 12, *CSM*, p.378.
- (96) R. FRANKE, *Die freiwilligen Martyrer von Cordova...*, in "Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens", t.XIII, 1958, p.141; D. MILLET-GÉRARD, *o.c.*, p.179; L. MASSIGNON, *a.c.*, p.1020; W. MUIR, *o.c.*, p.V; M. Th. d'ALVERNY, *a.c.*, pp.88-91; J. MUÑOZ-SENDINO, *o.c.*, pp.8-9.

- (97) THEOPHANES, *Chronographia*, PG, 108; *Theophanes Chronographia et Anastasii Bibliothecarii Historia ecclesiastica sive Chronographia tripartita*, ed. C. de Boer, Leipzig 1883-1885, I, pp.333-335; II, p.208-210.
- (98) THEOPHANES, PG, 108, col.685;
- (99) THEOPHANES, PG, 108, *I.c.*, EUL., *MS.*, I, 8, *CSM*, p.377; ALV., *IL.*, 25, *CSM*, p.299.
- (100) THEOPHANES, *o.c.*, PG, 108, col.688; ALV., *IL.*, 24, *CSM*, p.298; cf. ALV., *MS.*, I, 7, pp.375-376.
- (101) JUSTINO, *Historiarum Philippicarum ex Togo Pompei*, XLIV, II.
- (102) M. ASÍN PALACIOS, *abenmasarra y su escuela*, in "Obras Escogidas", Madrid, 1946, pp.24-25.
- (103) Pela importância de que se reveste o quadro de Millet-Gérard, transcrevêmo-lo em apêndice documental.

CAPÍTULO IV

A IMAGEM ISLÂMICA NA CRONOGRAFIA CRISTÃ HISPÂNICA

Não é fácil ao medievalista hodierno determinar até que ponto as ideias veiculadas pelas apologias da fé cristã e pelos tratados de diálogo religioso exprimem a mentalidade dos povos a que pertenceram os seus autores. Com efeito, estes emergiam, normalmente, dos estratos sócio-culturais mais elevados, isto é, da cleresia ou da aristocracia, situando-se, assim, bem acima da craveira intelectual do povo. Além disso, essas obras destinavam-se a uma elite ilustrada, o que as afastava ainda mais da mentalidade popular. O povo, como tal, não deixou escrito o que pensava sobre Maomé ou sobre a religião islâmica.

Ao pretendermos captar a mentalidade popular neste campo, temos, portanto, de recorrer a outras fontes da época. As crónicas hispánicas cristãs medievais ocupam um lugar privilegiado, na medida em que nos tornam possível delinear os contornos aproximados da imagem islâmica que o Ocidente foi criando ao longo dos séculos. Devemos, no entanto, estar precavidos contra possíveis erros de transmissão, motivados pelo contexto sócio-religioso e político-cultural em que viveram os autores e copistas e, bem assim, contra erros de interpretação que facilmente podem afectar os esquemas mentais de quem, no século XX e numa perspectiva cristã e ocidental, pretende apreender realidades que o transcendem no tempo, no espaço e, sobretudo, na mentalidade. Devemos ainda acautelar-nos em relação a dois preconceitos fundamentais e específicos: por um lado, as crónicas facilmente se deixam enfeudar às forças político-religiosas que as promovem ou condicionam; por outro, os escritores, ao transmitirem informações sobre pessoas ou ideologias que se situam em quadrantes opostos, fazem-no a partir de um sistema de imagens próprio, o

qual condiciona a escolha dos materiais e a própria maneira de os apresentar. Concretamente, os escritores de que vamos ocupar-nos são cristãos e ocidentais que, à partida, estão auto-convencidos da autenticidade e valor da sua estruturação mental, cultural e religiosa. É a partir da "auto-imagem", e com referência a ela, que delinham a "imagem" do inimigo. Assim, à falta de elementos bastantes para o fazerem objectivamente e, muitas vezes, possuindo-os, constroem a imagem do interlocutor a partir da sua própria imagem projectada no espelho. O interlocutor recebe, pois, uma imagem negativa, em oposição à auto-imagem positiva. Com efeito, na "imagem do espelho" tudo aparece ao contrário: o direito aparece no lugar do esquerdo e o esquerdo no lugar do direito; o bem no lugar do mal e o mal no do bem, e assim sucessivamente.

A imagem do islão, considerado na sua origem e devir históricos, foi recebendo contornos cada vez mais definidos nas crónicas hispánicas ocidentais através do movimento "conquista/reconquista" e, bem assim, através dos contactos que, por meios bélicos ou pacíficos, puseram em confronto as civilizações cristã e islâmica e respectivas religiões. Foi um processo lento, que durou séculos, o da criação, alteração e consolidação dessa imagem. Paralelamente ao movimento "conquista-reconquista, as cruzadas foram um factor importante no desenvolvimento do processo.

Porque os cronistas são filhos do tempo e da terra que os viram nascer e crescer, fazem reviver nas suas obras os acontecimentos que directa ou indirectamente se relacionam com as personagens a que se sentem ligados e com os povos de que fazem parte. Compreendemos, assim, porque é que a presença do islão aparece nas crónicas hispánicas indelévelmente associada ao movimento da conquista-reconquista.

Enquanto no resto da Europa esse fenómeno toma corpo com o movimento das Cruzadas, isto é, a partir de fins do século XI ou princípios do

século XII, na Hispânia, ele é já uma realidade na primeira metade do século VIII, como já vimos noutro lugar.

Não é fácil periodizar a vasta literatura cronográfica produzida ao longo dos quase seis séculos de enfrentamento islamo-cristão em terras de al-Andalus, isto é, desde a invasão árabe de 711 até à formação e isolamento do enclave quase simbólico do reino nasrí de Granada, em meados do século XIII. A imagem do islão foi-se forjando, alterando e cristalizando na mentalidade cristã, a partir de aproximações e enfrentamentos concretos.

As crónicas são o eco histórico-literário dos altos e baixos político-religiosos dos povos hispânicos, ao nível da dinâmica interna imposta pelo aparecimento e desenvolvimento sucessivos dos reinos cristãos e pela rejeição crescente do islão como um corpo estranho. Vamos, pois, agrupá-las em três períodos, correspondentes aos três grandes momentos históricos em que os cristãos se viram confrontados com o invasor.

O primeiro período vai desde a invasão árabe da Península Ibérica, em 711, até à reconquista de Toledo, em 1085.

O segundo, integra a invasão dos almorávidas, em 1086, e vai até ao colapso dos almóadas, na batalha de Navas de Tolosa, em 1212.

O terceiro, abarca o período da chamada *Grande Reconquista*, que começa com a vitória cristã de Navas de Tolosa e vai até finais do século XIII.

1. *Esperança da libertação: os cristãos avançam até Toledo*

Após a crónica de 754, há um interregno de cerca de 130 anos em relação às primeiras crónicas do reino das Astúrias. Não é difícil compreender este silêncio cronográfico, se tivermos em conta o contexto sócio-cultural e as dificuldades que as duas comunidades político-religiosas da Hispânia tiveram de enfrentar, para conseguirem uma coexistência pacífica.

Os moçárabes viram cada vez mais cerceada a liberdade que lhes fora garantida nos primeiros tempos. Apoiados pelos *muladí-s*, muitos deles, desiludidos da nova religião e conscientes das suas raízes hispânicas, provocaram uma série de insurreições contra o povo dominado. Mérida, Toledo e Córdova foram, como já vimos, centro de lutas, por vezes fanáticas, entre os grupos etnicamente ligados ao solo hispânico e os povos invasores. Este clima de luta tornou os muçulmanos mais intolerantes. Nessas circunstâncias, é natural que se radicalizassem cada vez mais e controlassem toda a literatura que lhes não era favorável. Além disso, passada a primeira geração, representada e documentada pelos autores das crónicas bizantino-árabe e moçárabe, é também natural que as estruturas culturais herdadas dos visigodos e dos hispano-romanos, fossem cada vez mais asfixiadas pelas forças islâmicas e deixassem de alimentar as actividades literárias, quer dos morárabes, quer dos *muladí-s*.

Dos povos invasores nada havia a esperar, culturalmente, a curto ou médio prazo. Povos oriundos dos desertos da Arábia e do Norte de África, dados às armas e mergulhados nas lides bélicas, é natural que não se sentissem atraídos nem vocacionados para as actividades literárias. Culturalmente, eram povos bárbaros, ignorantes, que só com o tempo haveriam de assimilar a cultura dos hispano-romanos e dos visigodos, incomparavelmente mais elevada. Com a assimilação da cultura hispânica, e de elementos que, entretanto, foram, chegando do Oriente sírio, iraniano e egípcio, sobretudo a partir da fundação do emirato omeia de Córdova por Abderramão I, haveriam de formar uma cultura eclética e sem grande originalidade, mas com o mérito de terem transformado e devolvido ao Ocidente a cultura clássica, recebida do Império bizantino, directamente ou através da Síria. No Norte também não houve, no primeiro século e meio de existência do reino cristão de Astúrias-Leão, condições sócio-culturais que permitissem o desenvolvimento de qualquer

género literário. Só depois de garantida uma certa estabilidade política, na qual se reencontrou e identificou como o continuador do reino godo, conseguiu o reino cristão criar o ambiente propício às actividades de ordem cultural. Foi isto o que aconteceu no reinado de Afonso III (866-901).

Aproveitando a conjuntura da grande fome de 874, este rei conseguira repovoar as cidades de Braga, Porto, Oca, Coimbra, Viseu e Lamego, terras conquistadas e abandonadas por Afonso I, e fazer incursões em al-Andalus. Essas incursões levaram-no, em 881, a atravessar o Tejo em direcção a Mérida e a ultrapassar o Guadiana até ao monte "Oxiferum", que nenhum antecessor tinha atingido. Nessa arrancada, destruiu e errou zonas da Lusitânia como Cória e Egitânia. Os limites do seu reino estenderam-se até Coimbra, Álava e Castela e a sua influência fez-se sentir até às portas de Toledo.

O cronista de Albelda comenta a acção reconquistadora de Afonso III com esta expressão lapidar: "No seu tempo, cresce a Igreja e amplia-se o reino" (1).

Este clima de euforia foi alimentado pelos acontecimentos que então se desenrolavam em al-Andalus. As revoltas dos *muladí-s* contra o governo central de Córdova, apoiados por ele e pelos seus antecessores, e a sufocação do "movimento dos mártires", ocorrida poucos anos antes da sua subida ao trono, contribuíram eficazmente para a criação de uma mentalidade de reconquista, de que arranca uma literatura digna da epopeia que então se vivia. Essa literatura integra as crónicas do ciclo de Afonso III, isto é, a de Albelda, a *Profética* (2) e a *Real*, esta sob a dupla forma, a *Rotense* (3) e a *Sebastiani* (4). A *Rotense* foi talvez escrita pelo próprio rei ou por algum súbdito, a partir de fontes orais; a *Sebastiani*, mais erudita, foi mandada escrever pelo mesmo monarca ao bispo desse nome, que Pelágio, bispo de Oviedo, no início do século XII, identifica como o bispo de Salamanca. O texto

da *Sebastiani* deve ser uma refundição do texto rotense, valorizado com uma maior fundamentação histórica, com a correcção de imprecisões, com a supressão de tradições lendárias e com o apuramento da expressão literária que, no original, raze pela trivialidade.

Estas crónicas transpiram um forte espírito militante anti-islâmico que se alimentou, certamente, com a literatura histórico-doutrinal dos grandes fomentadores do "movimento dos mártires", Eulógio, Álvaro e Sansão. Estes autores influenciaram profundamente a mentalidade do povo asturo-leonês. Com efeito, as descrições realistas das crueldades exercidas sobre os moçárabes excitavam o espírito de solidariedade dos cristãos do Norte; o aproveitamento apocalíptico dos martírios como expressão da luta de Cristo contra o anticristo, constituía um suporte teológico dos esforços de recuperação do solo hispânico; a interpretação analógica da conquista-reconquista da Hispânia como fazendo parte do plano divino, de acordo com o esquema exílio-libertação, repetidamente exposto pelos profetas de Israel, induzia os escritores do Norte a verem no reino das Astúrias e no seu rei Afonso III o instrumento providencial para completar o mesmo plano com a libertação do povo oprimido do Sul.

Os refugiados moçárabes, entre os quais se encontrava, talvez, o autor da Crónica Profética, levaram para o Norte, com as obras dos seus mentores, o espírito anti-islâmico que as informava. Estas obras, expressão literária de um povo oprimido e silenciado ao longo de um século e meio, podem considerar-se o elo de ligação das crónicas de meados do século VIII com as do tempo de Afonso III (5).

No Norte cristão, impulsionada pelo dinamismo reconquistador de Afonso III, a expectativa da libertação total da Hispânia crescia de dia para dia, visando apressar, pela mentalização colectiva e pelas armas, o dia em que a "predestinação divina se digne expulsar definitivamente os muçulmanos" (6).

Estes eram considerados pela *Crónica de Albelda* como um "povo louco" que recebeu a "corrupção da lei" pregada pelo "ímpio Maomé" (7).

Com um ar de conformismo providencial, o mesmo cronista colocava nas mãos de Deus o futuro da Hispânia, ao afirmar resignada e esperançadamente: "Ainda há-de acontecer o que Deus quiser" (8).

Profundamente marcados pela escatologia e apocalíptica bíblicas, os cristãos da Hispânia muçulmana do século IX ansiavam pela libertação definitiva do jugo islâmico. Esses anseios, conhecidos dos cristãos do Norte, foram consignados por escrito pelo autor da *Crónica Profética* e, a partir desta, integrados na *Crónica de Albelda*. A profecia recolhe as convicções e revelações de muitos cristãos e até dos próprios muçulmanos. Segundo eles, o fim do domínio islâmico na Hispânia estava a chegar ao seu termo (9).

O cronista, fazendo-se eco de uma mentalidade colectiva, via no rei Afonso III o instrumento divino da iminente libertação de al-Andalus:

"Cristo é a nossa esperança porque, cumpridos no tempo mais próximo os cento e setenta anos, a audácia dos inimigos será aniquilada e a paz de Cristo devolvida à Sua Igreja. Até os próprios sarracenos predizem, através de certos sinais dos astros e de prodígios, a proximidade do seu fim e que o nosso glorioso príncipe Afonso há-de reinar em toda a Hispânia" (10).

Estamos perante a formulação explícita da ideia da *reconquista*, bem alicerçada em pilares que, à mentalidade da época, se apresentavam dotados de solidez e evidência. São eles:

- uma fundamentação bíblica em consonância com a vivência cultural e religiosa dos povos do Norte e dos moçárabes do Sul e, até certo ponto, de muitos *muladí-s* política e religiosamente desiludidos com o islamismo;
- um movimento reconquistador que já fizera grandes avanços geográficos pelo território de al-Andalus, ao mesmo tempo que repovoava e guarnecia militarmente as zonas de fronteira

para se auto-defenderem de investidas vindas do Sul, deslocando assim os centros de ataque e de defesa na direcção de León e, depois, de Castela;

- um rei cuja envergadura político-militar já dera provas bastantes de poder materializar os desígnios divinos de libertação do Sul, onde moçárabes e *muladí-s* conjugavam energias para corresponderem aos esforços do Norte;
- uma recuperação cultural que aproximava o reino asturiano do seu antepassado visigodo;
- uma convicção generalizada entre os cristãos e até entre os muçulmanos de que estava para breve o restabelecimento do cristianismo e da hispanidade no solo da Península.

Este último pilar da mentalidade de *reconquista* é bem documentado pela literatura apocalíptica dos moçárabes de Córdova, porta-vozes do movimento de exaltação hispano-cristã que foi o dos mártires voluntários. Fontes árabes corroboram as cristãs. Assim, o *Tarīḥ Ibn Ḥabīb*, que vai até 888, e que foi escrito por volta de 891, apresenta "profecias" acerca da derrocada próxima e apocalíptica do poder islâmico da Hispânia como consequência de ataques vindos de Aquém e Além-Pirenéus. Segundo essas profecias, Córdova seria proximamente destruída e o lugar mais seguro para fugir à morte era a colina de Abū-Abda, "próxima do lugar onde outrora se encontrava uma igreja" (11).

A *Aḥbar Mājmu'a* (coleção de tradições), recolheu, no século XI, algumas dessas tradições e refere a de que Abderramão mandou reconstruir a fortaleza de Bobáster, para nela se refugiar com a sua família no dia da grande catástrofe. Fazia isto por causa de "uma certa profecia que existia de que havia de haver na Hispânia uma sublevação, cujos autores desencadeariam uma guerra cruel contra os habitantes, assolando as comarcas, matando os

homens, reduzindo ao cativoiro as mulheres e crianças e alargando esta calamidade a todo o país, de tal maneira que só se salvariam os que se conservassem encerrados nas fortalezas ou fugissem por mar. Este funesto acontecimento seria precursor da grande catástrofe em que não haveria salvação possível" (12).

Estes rumores alimentavam e eram alimentados por sucessivas revoltas dos moçárabes e *muladí*-s que, apoiados pelos reinos cristãos do Norte, lutavam pela independência em relação aos dominadores árabes. Assim, os toledanos, liderados por Síndola, conseguiram, com o apoio do rei de Leão, Ordonho I, uma certa independência em relação a Córdoba (13), apesar das derrotas sofridas em 854, 857 e 858. A carta *aman* ou seguro que conseguiram em 859, foi renovada em 873.

Os aragoneses, sob a égide dos Banū Qāsi, godos fraudulentamente convertidos ao islão, chegaram a dominar toda a Fronteira Superior no tempo de Muça II (14), o "terceiro rei", como ele orgulhosamente se auto-proclamava, e, depois da sua morte, em 862, os descendentes conseguiram manter a independência com o apoio de Afonso III de Leão.

Na região de Mérida e Badajoz, o *muladí* Ibn Marwān Ibn Yunūs, conhecido por Ibn al-Šilliḡī (filho do Galego), também apoiado pelo rei de Leão, conseguia impor as suas exigências ao sultão de Córdoba. Foi por esta altura, por volta de 884, que o godo Umar Ibn Hafsūn, descendente de um certo conde, chamado Afonso, conseguiu fazer fervilhar o sangue hispânico nas veias dos habitantes do Sul peninsular, que acreditaram na sua palavra de esperança e o consideraram como autêntico rei.

"Tendes suportado durante demasiado tempo o jugo desse sultão que vos rouba os bens e vos aniquila com violentos tributos. Deixar-vos-eis espezinhar pelos árabes que vos olham como escravos?... Não penseis que é a ambição que me faz falar assim; não tenho outra que a de vos vingar e libertar da servidão" (15).

Com Abderramão III, os andaluses e aragoneses perderam a esperança de alcançarem a auto-determinação; mas León e Castela singravam já decididamente pelo caminho definitivo da reconquista, que só viria a terminar com a expulsão dos *nasrí-s* de Granada, no final do século XV.

É neste contexto de luta aberta que devem ser interpretadas as crónicas latinas do século IX para podermos captar a imagem que elas faziam do islão.

Partindo das lucubrações sofisticadas e gratuitas que um "livro pariticino" fazia dos capítulos 38 e 39 do Profeta Ezequiel, o autor da *Crónica Profética* transpõe para a história próxima e cronologicamente bem definida da Hispânia o oráculo do senhor contra Gog, convertendo este de opressor de Israel em oprimido por Ismael, isto é, pelos muçulmanos (16). O autor cita explicitamente a *Crónica dos Godos*, de S. Isidoro (17), que, por sua vez, nos remete para "certos" autores, entre os quais se encontram Josefo e S. Jerónimo. Estes identificavam os godos com os descendentes de Gog (18).

A interpretação distorcida que faz do Profeta pôe os leitores perante a justiça divina, que se serviu dos ismaelitas para castigar os godos, tal como outrora se servira de Gog para castigar o povo de Israel.

Os muçulmanos faziam, pois, parte do plano de Deus que, de acordo com o esquema profético bíblico, deles se serviu para punir os pecadores do Seu povo e manifestar, posteriormente, o seu poder libertador.

"Fiz-te fortíssimo entre os povos, Multipliquei-te, robusteci-te e pus na tua direita uma espada e na tua esquerda flechas para desbaratares os povos. Serão destruídos diante de ti como a palha pelo fogo e entrarás na terra de Gog a pé firme; matarás Gog com a espada; pôr-lhe-ás o pé sobre a cerviz e convertê-los-ás em servos tributários. Mas porque desprezaste o Senhor teu Deus, também eu te mudarei, desprezarei e entregarei na mão de Gog; à sua espada perecerás tu e a tua raça, nos confins da Líbia. Farei contigo o que fizeste a Gog. Depois de os teres tido como servos durante 170 tempos, far-te-ão a ti o que tu fizeste a eles" (19).

A exegese que o autor faz deste pseudo-texto bíblico, apenas aproveita de Daniel a analogia de relações entre vencedores e vencidos e o nome de Gog que, de biblicamente opressor, passa a representar os godos, oprimidos na Hispânia, mas em vias de libertação, passados que estavam a ser os cento e setenta anos após a invasão muçulmana. Vê-se que há uma intenção bem definida de fazer coincidir o ano em que o autor escrevia, 883, ou 884, com a realização da profecia. Há uma preocupação clara de atrasar o início da dominação árabe até finais de 713. Segundo essa contagem, Afonso III deveria, ainda durante esse ano ou no seguinte, ser o motor da libertação do novo Israel, escolhido por Deus. Fruto do impulso reconquistador do rei e, ao mesmo tempo, dinamizador desse impulso, a profecia exprimia, mais do que um feito militar contundente e definitivo, uma dinâmica programática a desenvolver ao longo dos anos seguintes. Para alguns copistas da crónica de Albelda, em que a Profecia foi encrustada, esta apresentava-se como um fenómeno portentoso e imediato. Como, porém, a profecia tardava em realizar-se, os copistas foram dilatando o período inicial de "170 tempos" de dominação árabe, na expectativa de o fazerem coincidir com a realização daquela.

Assim, o manuscrito que serviu de base às edições da *España Sagrada* e da *PL*, aumentou de 170 para 270 anos o período da presença árabe em al-Andalus anunciado pela Profecia, retirou-lhe o nome de Afonso III e a referência às "revelações e manifestações de muitos cristãos" e aos testemunhos dos próprios muçulmanos, substituindo as certezas da libertação por uma interpelação a Deus em que se pedia a aniquilação dos inimigos e a paz de Cristo para Igreja. Esta oração veio completar uma outra com que fechara a exposição da genealogia de Maomé I de al-Andalus, a partir de Abraão e de Agar:

"Que a clemência divina expulse das nossas províncias para além dos mares os supra-citados [israelitas] e permita aos cristãos possuir o reino deles;

Amen" (20),

Esta maior maleabilidade e prudência dos escritores e copistas foi ditada pela frustração de uns e pelos erros interpretativos de outros.

As crónicas de Albelda e de Afonso III exaltam os reis de Oviedo como personificação do rei-arquétipo hispano-cristão e como lúdimos sucessores da dinastia goda. É isso que leva alguns historiadores a situar o início da Reconquista, logo após a conquista muçulmana, com Pelágio, nos montes de Covadonga, onde "reside a salvação da Hispânia e foi recuperado o exército godo" (21). A partir desse momento histórico, a "pátria foi povoada e a igreja restaurada" (22). As origens nobres ("*ex semine regio*") que *Sebastiani* atribui a Pelágio e a Afonso I (descendente de Leovigildo e Recaredo) (23), visam fazer corresponder o novo reino ao antigo reino godo. O mesmo objectivo é claro na crónica de Albelda, quando refere que Afonso II enriqueceu arquitectonicamente a cidade de Oviedo, tendo como arquétipo a capital do reino visigodo:

"Tanto na igreja como no palácio de Oviedo, tudo estabeleceu de acordo com toda a ordem dos godos, tal como existira em Toledo" (24).

Oviedo tornava-se, assim, o símbolo materializado da identificação dos asturianos com os godos. Ao trazer "a libertação ao povo de Cristo" (25), Pelágio fê-lo com a intervenção directa de Deus, que realizou dois milagres em favor dos cristãos: o das pedras que, atiradas pelos muçulmanos contra os cristãos, voltavam para trás e matavam os primeiros, e o da rotura do monte Aseuva, que vitimou os restantes muçulmanos em fuga (26).

Neste contexto de luta do povo cristão contra os muçulmanos germina, nasce e cresce a imagem negativa destes.

A crónica de Albelda introduz o nascimento do islamismo com Maomé, no tempo do rei godo Sisebuto. Com uma frase de apenas dez palavras, formando três incisos, ele traça um quadro valorativo completo do Profeta, do islamismo

e dos árabes: "Tunc nefandus Mahomet in Africam nequitiam legis stultis populis praedicavit" (27). É difícil dizer tanto com tão poucas palavras. Segundo o cronista, há um paralelismo perfeito entre a perfídia do profeta, a imoralidade da lei e a imbecilidade do povo a que se destina.

Esta caracterização é tanto mais interpretativa da mentalidade popular quanto mais se nos apresenta alheada da veracidade dos factos, que o autor não assume, mais por ignorância dos mesmos do que por conviência malsã.

Com efeito, é difícil acreditar que ele era conhecedor directo do que afirmava quando cometeu o erro histórico de dizer que Maomé pregou a sua lei na África. Aos epítetos *iniquíssimo* e *vilíssimo* (*nequissimus*) que a mesma crónica atribui a Maomé, corresponde o de *perversos*, atribuído aos muçulmanos (28).

As crónicas do ciclo de Afonso III não fazem outras análises explícitas de Maomé, do islamismo e dos muçulmanos. Mas a imagem subjacente às referências que indirectamente lhes são feitas através de qualificativos ou epítetos equivale à caracterização da crónica de Albelda, filha de uma mentalidade hostil e intransigente e de um espírito combativo que fazem dos muçulmanos o inimigo irreconciliável contra o qual os cristãos lutam com heroicidade, na mira da restauração do reino godo peninsular. Os protótipos do herói cristão são, nas crónicas *Rotense* e *Sebastiani*, Pelágio, e nas de *Albelda* e *Profética*, Afonso III.

1.1. Denominações dos muçulmanos

Os muçulmanos tomam, nas crónicas do século IX, nomes distintos, com ou sem carga ideológica específica. As denominações mais frequentes são:

1.1.1. Caldeus - Por influência bíblica este termo é, normalmente, utilizado pela crónica de Afonso III para significar os muçulmanos quando derrotados pelos cristãos.

Na literatura clássica latina, que também não devia ser totalmente alheia aos nossos cronistas, esta denominação estava conotada com os sírios e iraquianos, dados à adivinhação e à astrologia (29).

Na *Albeldense*, a expressão *hostis caldeorum* aparece como sinónimo perfeito e em paralelismo com *hostis sarrazenorum* e *hostis ysmaelitica*. Os moçárabes cordoveses que, certamente, influenciaram os nossos cronistas, utilizam frequentemente este termo e as respectivas expressões.

1.1.2. Sarracenos, agarenos e ismaelitas - Apesar de os cristãos não concordarem com a denominação de sarracenos, que os muçulmanos reivindicavam para si, acabam por utilizá-la frequentemente. As crónicas *Albeldense* e *Profética* contestam esse nome, sem dele conseguirem libertar-se, e tentam generalizar os de agarenos e ismaelitas. O texto comum às duas crónicas é formal:

"Os perversos sarracenos pensam que eles vêm de Sara; mais propriamente, [devem chamar-se] agarenos, de Agar, e ismaelitas, de Ismael".

A árvore genealógica de Maomé a partir de Abraão (30), através de Agar e seu filho Ismael, e a do emir andalus al-Mundir (886-888), a partir do irmão de Maomé Abdxenis, tem como objectivo provar historicamente que os sarracenos deveriam chamar-se agarenos ou ismaelitas. Estas denominações têm, pois, nas crónicas do século IX, uma conotação marcadamente étnica e revestem-se de uma intenção polémica, já presente nos escritos dos moçárabes de Córdoba, como antes tivemos o ensejo de notar.

1.1.3. Árabes - Esta denominação aparece em todas as crónicas do século IX sem qualquer conotação étnica, englobando os muçulmanos estrangeiros em geral.

1.1.4. Mauros - As raras vezes em que aparece, esta denominação refere-se aos muçulmanos vindos do Norte de África, da Mauritânia, (*Maurorum patrias*) (31), isto é, aos bárbaros, que a *Albeldense* chama também gétulos.

1.1.5. Inimigos - No contexto de luta em que se situa, a crónica Profética rotula os invasores de inimigos, ao pedir a Deus a realização da profecia libertadora do seu povo. Não há dúvida de que os muçulmanos eram considerados o inimigo número um, quer dos cristãos do Norte, quer dos moçarabes do Sul.

1.1.6. Rei babilónico - É interessante notar a identificação do califa com o rei de Babilónia, na Rotense. Esta identificação exprime, por um lado, a caracterização do povo cristão com o novo Israel, oprimido pelos impostos destinados ao califa do Oriente, até que o emir de Córdova centralizou política, religiosa e economicamente al-Andalus (32); por outro lado, não devia ser alheia a esta denominação a conotação moral de pecadora e adúltera, que a literatura e a arte medievais atribuíram com tanta insistência a Babilónia.

1.2. Qualidades negativas islâmicas

Os elementos com que os nossos cronistas pintam a imagem dos muçulmanos, sejam eles de origem árabe, síria, berbere ou hispânica (*muladí-s*) são, normalmente, negativos, ainda que não fechados, na medida em que são comuns a grupos não islâmicos, inclusive cristãos. Os principais são:

1.2.1. Traição e fraude

Por traição, o emeritense Mahamuth, a quem Afonso II protegeu contra a perseguição de Abderramão, revoltou-se contra o seu protector, ao tentar sublevar a Galiza (33). Por fraude (per fraudem), o *muladí* Muça (Banū Qāsi) abraçou com toda a sua gente o islamismo, roubou as cidades de Saragoça, Tudela, Osca e Toledo ao emir de Córdova, e capturou dois duques francos, Sancho e Epulão (34). A fraude foi a primeira medida tomada pelos "caldeus" para capturar Pelágio, antes do encontro deste com o malogrado bispo de Sevilha, Oppas (35).

Esta imagem é aberta, pois se aplica igualmente aos filhos de

Vitiza. Também eles traíram os godos (36), unindo-se aos inimigos, como diz repetidamente a *Rotense*, e ao bispo Oppas, que tentou seduzir Pelágio para o entregar aos caldeus (37).

1.2.2. *Crueldade*

A violência entre os cristãos e os muçulmanos é caracterizada como crueldade quando vem da parte dos segundos e como heroicidade quando da parte dos primeiros. A interpretação triunfalista e heróica das violências dos cristãos contra os muçulmanos é evidente, principalmente em relação a Pelágio, nas duas versões da crónica real (38), e em relação a Afonso III, na de *Albelda* (39). Segundo esta, a crueldade é compatível com a bondade do próprio Deus, contanto que seja utilizada para libertar os cristãos do jugo islâmico (40). A vitória dos cristãos é, normalmente, interpretada como fruto da heroicidade humana e da protecção divina, enquanto a dos muçulmanos é a expressão visível do castigo de Deus por causa dos pecados do povo.

Ao conquistarem a Hispânia, os muçulmanos fizeram-no com terror e crueldade (*pavore vel ferro*) (41). A crueldade não aparece, no entanto, como uma característica fechada; ela é aberta a outros grupos humanos, principalmente aos vascos (*feroces vascones*) (42) e aos normandos (*gens pagana et nimis crudelissima*) (43). Nem grandes personagens asturo-leoneses escapam a essa caracterização. Todos os cronistas narram, por exemplo, a ferocidade de Froila, que matou com as próprias mãos o seu irmão Vimarães e acabou por sofrer igual tratamento ao ser assassinado pelos seus (44).

1.2.3. *Corrupção moral*

A sensualidade é uma nota sistematicamente reprovada pelos escritores cristãos, sempre que se referem à moral islâmica. Os escritores hispânicos foram particularmente inequívocos e violentos na denúncia desta

característica. Os cronistas do século IX não foram excepção. Vituperam-na sempre que encontram motivos para tal. A crónica *Rotense* narra as desavenças de Pelágio com Munnusa pelo facto de este lhe ter raptado a irmã para casar com ela.

Também este não é um atributo fechado. Se os cronistas o condenam nos muçulmanos, não deixam de o fazer quando o detectam nos cristãos. As duas versões da crónica de Afonso III condenam violentamente o "probrosus et moris flagitiosus" Vitisa, por "ter tomado muitas esposas e concubinas". Com ele condena também os bispos, presbíteros e diáconos, a quem aquele soberano obrigou a casar. Os cronistas deploram essas iniquidades, que foram "a causa da ruína da Hispânia" (45) e congratulam-se com a determinação de Froila, que pôs cobro a esse "crime" (46).

Apesar disso, nem sequer este rei escapa às críticas reais, por ter mandado raptar, após a guerra contra os bascos, a adolescente Munia, de quem teve o filho Afonso.

Havia que justificar a queda da Hispânia. Como os cronistas não queriam reconhecer a superioridade militar dos invasores, tentaram interpretar como castigo de Deus a desagregação interna do reino visigodo. Fora ele o artífice da sua própria ruína. Dentro dele, porém, cada grupo social tenta eximir-se às suas responsabilidades, incriminando o mais que pode os outros. Como o povo não fora visto nem achado nessa questão, a *Rotense*, escrita pelo rei ou por alguém da corte, incrimina sobretudo os membros da igreja, enquanto a *Sebastiani*, de origem eclesiástica, incrimina os nobres, isto é, Vitiza, os vitizanos e Rodrigo, pela catástrofe de que todos foram vítimas. A de *Albelda*, por sua vez, silencia a culpabilidade dos dois reis, Vitiza e Rodrigo, para incriminar os filhos e sequazes do primeiro.

Nos fins do século X ou princípios do XI, foram escritas duas crónicas na Península Ibérica que retomam a temática das dos séculos VIII e

IX: a primeira é a de *Sampiro* (47), redigida por um clérigo do mosteiro de Sahagún, de onde terá transitado, após a sua destruição por Almançor, para a corte de Leão, onde serviu Bernardo II, Afonso V e Fernando I, para depois tomar o governo da diocese de Astorga até 1041; A segunda é a do *Pseudo-Isidoro* (48), redigida por um moçárabe de Toledo.

Enquanto para o clérigo *Sampiro*, a ideia dinamizadora das lutas dos leoneses contra a moirama era a da defesa da fé cristã, para o moçárabe toledano, a alteração de forças no território peninsular era dinamizada por razões da carácter nacionalista, inserindo-se na perspectiva de S. Isidoro, ao narrar a movimentação dos povos na Península. É nesse sentido que o cronista começa por nos introduzir no contexto das raízes da Hispânia, quer quanto à origem do seu nome, quer quanto à das suas gentes, considerando os gregos como os seus primeiros habitantes.

Para *Sampiro*, os critérios de apreciação de um povo ou de um herói são a vivência do cristianismo, o conjunto de virtudes que o exornam e o vigor na luta contra o islão. Com base nestes critérios, o protótipo do herói cristão e hispânico é o "barão belicoso", "o mais cristão de todos os reis", o "prudentíssimo", o "gloriosíssimo", e "sereníssimo" Afonso III. Ele é a antítese do "filho da perdição", o "nefando Froila", que lhe usurpou o trono, e de Ramiro III, que traiu os cristãos, ao fazer a paz com os sarracenos.

Sampiro compraz-se em relatar tudo aquilo que contribui para engrandecer a imagem de Afonso III como símbolo do herói fiel à igreja que dilata e reestrutura. "No seu tempo, foi dilatada a Igreja, pois foram povoadas pelos cristãos as cidades do Porto, Braga, Viseu, Chaves, Orense; de acordo com a lei canónica, foram ordenados bispos e procedeu-se ao repovoamento até ao rio Tejo" (49). Fiel à igreja, enviou uma embaixada ao papa João VIII (872-882). O cronista transcreve literalmente as duas cartas com que o papa respondeu ao rei. Nelas se congratula com a obra de Afonso III em prol do

cristianismo, autorizando-o a mandar consagrar a igreja de Santiago de Compostela e a convocar um concílio; anuncia-lhe a elevação da sede de Orense à dignidade de metrópole e pede-lhe ajuda para a luta que travava contra os "pagãos" que atacavam tenazmente a região romana. O papa concretiza a ajuda que lhe pede:

"não deixeis de nos mandar com armas alguns úteis e excelentes mouriscos, a que os hispanos chamam cavalos alfaraces, de maneira que, ao recebê-los, louvemos o Senhor, vos demos graças e, pelo seu portador, vos remuneremos com as benções de S. Pedro" (50).

É interessante sublinharmos este texto, pois nele está já explícito o espírito de cruzada, cerca de duzentos anos antes do seu começo oficial. O papa não se atreve a pedir uma intervenção directa dos leoneses, pois sabe que "nós e vós, glorioso rei, somos muito oprimidos pelos pagãos, contra quem travamos batalhas dia e noite" (51). Solicita apenas que um portador (*portitorem*) lhe leve cavalos mouriscos carregados de armas. Em troca, dar-lhe-ia as benções papais. Afonso III sabia, a que benções se referia o papa, ao falar-lhe claramente de uma guerra Santa contra os "Agarení, qui sunt filii ancillae, filii fornicationis" (52), e ao dizer que "aqueles que caem na batalha, em defesa da religião católica recebem o descanso da vida eterna" (53).

O cronista, numa evocação anacrónica, pretende fazer de Afonso III um novo Carlos Magno (54). Como o Imperador franco, criou, em nome do Papa, condições para que os bispos das dioceses dominadas pelos "gentios" pudessem viver com o novo metropolitano de Oviedo, tal como os bispos das redondezas de Roma viviam na Urbe. para, a partir daí, prestarem assistência às suas dioceses; restaurou dioceses e proveu-as de bispos; apoiou o envio de arcebispos aos mosteiros e paróquias, para aí celebrarem dois sínodos regionais por ano.

Ao longo da crónica de Sampiro, há uma intenção nítida de dividir o

mundo e a sociedade em dois grupos irredutíveis: de um lado, os cristãos; do outro os muçulmanos, que ele apelida, indistintamente, de inimigos da santa fé, ismaelitas, agarenos, árabes, sarracenos, caldeus, pagãos e pérfidos. Os apelidos *gétulos*, e *mouros*, bem como *cordoveses*, têm uma conotação geográfica precisa. Os cristãos são, para ele, os bons, sempre que entram em confronto com os muçulmanos ou com os normandos, invasores do solo hispânico. Os muçulmanos são os *inimigos*, *infiéis* e *fraudulentos*. Dentro do grupo cristão, a designação de bons é reservada para aqueles que materializam a imagem acima estabelecida e a de maus para os que pactuam pacífica ou amistosamente com os muçulmanos. Aos heróis cristãos são, normalmente, desculpados os defeitos, mesmo que mandem arrancar os olhos aos irmãos, como fizeram Afonso III e Ramiro II. As vitórias dos cristãos são fruto da heroicidade e da protecção divina que, para lhes incutir a esperança da vitória contra os agarenos, chega a manifestar "um grande sinal no céu, convertendo o Sol em trevas em todo o mundo, durante uma hora" (55), como fez em favor de Ramiro II. As vitórias dos muçulmanos são interpretadas pelo nosso cronista como a expressão do castigo divino por causa dos pecados dos cristãos. Assim, entre outros exemplos, a derrota de Ordonho II em Junqueira foi interpretada como um castigo de Deus pois, diz o cronista, "como é costume, por causa do pecado caíram muitos dos nossos" (56). A ideia de interpretar a derrota como castigo de Deus não se aplica apenas às guerras em que os muçulmanos são o instrumento da justiça divina, mas também às dos normandos, a quem "Deus retribuiu a vingança por terem enviado o povo cristão para o cativo e por terem morto muitos à espada" (57). Mesmo dentro do campo cristão, o juízo de Deus não se faz esperar, sempre que um rei ou uma facção do povo prevarica. Aconteceu isso, por exemplo, com Froila II que, "segundo dizem, depressa foi privado do reino pelo justo juízo de Deus, porque desterrou o bispo leonês, chamado Fronímio, depois da morte inocente dos irmãos" (58). O cronista justifica esta

interpretação da justiça de Deus com o exemplo de Domiciano que, por ter mandado exilar S. João Evangelista, foi morto pelo senado romano.

O desenlace dos castigos divinos atinge, por vezes, as duas partes em litígio. Assim, por causa das dissensões do "soberbo, fraudulento e inculto" Ramiro III com o eleito Bernardo, os agarenos devastaram a região do Porto e da Galiza e entraram em Compostela. Ao quererem profanar a igreja e o sepulcro do Apóstolo, interveio o poder de Deus que, depois de os pôr em fuga, lhes "enviou uma enfermidade do ventre de tal modo que nenhum deles ficou vivo para regressar à pátria de onde viera" (59).

A crónica do Pseudo-Isidoro delimita, como já notámos, os campos dos blocos peninsulares mais pelo critério da "hispanidade" do que pelo da religiosidade. Para ele, a divisão dos campos e o juízo sobre as suas relações, mais do que de ordem religiosa, eram de ordem social. Com esse critério, a atitude de Julião, normalmente rotulada de traição ao seu povo, é por ele considerada uma atitude de vingança da dignidade própria e da da família. Ao ser embriagado por Vitiza (que ele, na sequência da fonte árabe de que se serviu, Ishāq Ibn Ḥusayn, chama *Geticus*), com o intuito de lhe violar a filha, Julião prometeu vingar a afronta, oferecendo a Ṭāriq "as chaves do mar e da terra".

A atitude de Teodomiro, ao mandar colocar mulheres vestidas de soldado sobre as muralhas de Múrcia, é caracterizada como fraudulenta, pois pretendia enganar Ṭāriq, levando-o a pensar que a cidade estava defendida por um numeroso exército, e induzindo-o a negociar um pacto de *ṣulḥ*. Ṭāriq, sim, foi leal, cumprindo o prometido, mesmo depois de descoberto o desonesto estratagema.

O *Pseudo-Isidoro* é, pois, um cronista "aberto" e conformado com o seu estatuto de moçárabe, que não previa poder ser alterado a curto prazo. Assim, mais do que rotular grupos sociais ou religiosos, debruçava-se sobre os

intervenientes da história hispano-árabe, sem valorar as suas atitudes.

Esta posição aparentemente neutral não o comprometia com a conjuntura sócio-religiosa em que se situava nem o viria a comprometer em eventual alteração futura.

2. Equilíbrio de forças: da invasão almorávida à batalha de Navas de Tolosa

O século XII peninsular ficou historicamente documentado por oito crónicas que nos dão conta da grande movimentação política e militar que caracterizou o rescaldo da grande ofensiva de Afonso VI contra os muçulmanos. Essa movimentação, simbolizada pela reconquista de Toledo, a capital política e religiosa do reino visigodo, em 1085, foi paralelamente incrementada pela agitação ocidental que visava unir à volta do Papa os príncipes cristãos, num projecto comum de paz - a Paz de Deus - e de libertação da terra santificada pela presença de Cristo. A reconquista e as cruzadas estão historicamente interligadas. O projecto de libertação da Terra Santa, materializado na cruzada que Urbano II desencadeou em 1088-1089, tinha já sido precedido pelo projecto de libertar a Hispânia do domínio islâmico, proposto pelos papas Alexandre II (1061-1073) e Gregório VII (1073-1085). Estes papas pretenderam aproveitar a conjuntura favorável do desmembramento da monarquia omeia em pequenos reinos de Taifas (1031-1085). Entretanto, esses projectos acabaram por se esboroar com a morte de Gregório VII e sob a pressão da invasão almorávida que, de 1086 a 1143, pôs a Península Ibérica a ferro e fogo.

As crónicas deste período

1) *História Silense (HS)*, escrita por volta de 1118 (60).

2) *Chronicon Regum Legionensium (CRL)* (61), atribuído ao bispo de Oviedo, Pelágio (1101-1129), foi escrito, provavelmente, entre 1120-1129. Esta crónica é por muitos considerada a continuação da *Crónica de Sampiro*.

3) *Historia Compostellana (HC)* (62), escrita por três clérigos da igreja de Santiago, um dos quais francês. A personagem central é a figura do primeiro arcebispo da diocese de Santiago, Diogo Gelmírez, em luta pela supremacia da sua sede sobre a de Toledo. A implantação de Santiago contribuiu para uma romanização da Igreja hispânica, de que Cluny foi intermediária, em detrimento da orientação visigoda ou moçárabe, considerada idolátrica pelos fautores da primeira. Mais do que anti-islâmica, esta crónica é anti-andalusa e anti-aragonesa.

4) *Historia Roderici Campi Docti (HR)* (63), que faz do Cid o cavaleiro-herói ideal. A luta deste herói, mais do que um ataque aos muçulmanos de al-Andalus, constitui uma defesa tenaz dos interesses comuns aos cristãos e muçulmanos hispânicos contra os almorávidas. Escrita por volta de 1110, foi reelaborada cerca de 1140.

5) *Crónica Anónima de Sahagún (CAS)* (64), escrita entre 1220-1230, que gozou da celebridade do mosteiro de Sahagún, marca a influência de Cluny na Península. Como a de Compostela, também a crónica de Sahagún se move no campo da luta contra a influência de Aragão, associada aos poderes infernais que se desencadeiam, sobretudo após a morte de Afonso XI, contra a Hispânia cristã. Igual sintonia com a mesma crónica se verifica no respeitante à luta entre a liturgia romano-cluniacense e a "idolatria", designação que aquela dá à liturgia moçárabe.

6) *Chronica Adelfonsi Imperatoris (CAI)* (65) que, de uma maneira hiperbólica e providencialista, faz de Afonso VII o grande motor da unificação hispânica, através da luta desencadeada contra os reinos cristãos empenhados em travar o movimento reconquistador de Leão e contra o reino almorávida, o poderoso inimigo comum que acabou por debelar. Escrita antes de 1157, por um cronista oficial do imperador, vai até 1147, precisamente até ao início da dominação almóade (1146-1212) em Terras de al-Andalus.

7) *Crónica de Nájera (CN)*, escrita entre 1152-1157 por um monge de Cluny, francês, que deve ter vivido no convento de Nájera (66). É uma espécie de antologia de textos de crónicas anteriores com alguns aditamentos que o autor recolheu de outras fontes orais ou escritas, hoje desconhecidas.

8) *Cronicón Villareense ou Liber Regum (CV)*, pequena crónica editada por M. Serrano Y Sanz, que a considera "a obra histórica mais antiga de língua espanhola". Foi escrita nos primeiros anos do século XIII (67). Relata a história do mundo, desde Adão até aos reis de Castela e Navarra, com uma incursão final à genealogia dos reis de França. Esta começa com Meroveu, descendente do rei Priamo de Tróia, e vai até Filipe Augusto. A narração da história peninsular faz-se a partir da romana:

"En esta sazón que regnava Eraclius en Roma era Sant Isidre arcebispe en Sevilha, qui escrivie estas estorias e otras muitas. Et en esta sazón andavan los godos en España. Estos godos foron de lignage de Gog e Magog e foron paganos" (68).

2.2. *Uma mentalidade de mudança*

Quatro destas crónicas têm objectivos locais ou pessoais, na medida em que pugnam pela supremacia dos seus protagonistas ou de determinadas regiões da Península Ibérica, e quatro têm um conteúdo hispânico ou mesmo Universal.

A *CRL*, vestida de uma roupagem literária eclesiástica, faz realçar todos os acontecimentos susceptíveis de dignificar as personagens da Igreja em detrimento dos reis e da nobreza. Para obter os seus objectivos, envolve numa aura miraculosa os acontecimentos que denotam a presença de algum elemento extraordinário. O seu objectivo era o de tecer a apologia dos membros da Igreja e denegrir os reis. Assim, a seca de três anos que fustigou o reino de Bermudo II foi consequência de este ter encarcerado o bispo de Oviedo,

Godesteo; o touro bravo mandado lançar contra o bispo de Santiago, Ataúlfo, depôs os chifres nas mãos do prelado e investiu mortalmente contra os seus inimigos. O "nefandíssimo príncipe", "indiscreto e tirano", que viveu em concubinato com duas irmãs nobres, acabou por ser atingido pela ira de Deus, que o vitimou com o mal da gota. Foi por causa dos seus pecados e dos do povo que Almançor invadiu, destruiu e despovoou o reino leonês.

O rei Afonso V é acusado de ter manchado a honra, ao comprar a paz a troco da sua irmã Teresa, que entregou como esposa ao rei "pagão" (=Abd Allāh) de Toledo. Ainda que o castigo de Deus tenha fulminado com a morte esse rei, Afonso V conspurcou a sua própria memória.

Na pena de Pelágio, apenas dois reis são considerados dignos de veneração: Fernando I, "homem bom e temente a Deus", e Afonso VI que, apesar da violência com que tratou os irmãos Sancho e Garcia, e do concubinato em que viveu com Ximena Nuñez, mãe de D. Urraca e D. Teresa, e com Zaida, filha do rei de Sevilha, instituiu em todo o reino a liturgia romana (romanum mysterium); submeteu os sarracenos, a quem conquistou muitas cidades e castelos, entre os quais Lisboa, Sintra e Santarém; fez frente "às estranhas gentes que se chamam almorávidas"; "defendeu todas as igrejas hispânicas"; instaurou a paz social; reconstruiu todas as pontes que asseguravam a ligação de Logroño com Santiago. O saldo de Afonso VI foi de tal maneira positivo que, à sua morte, choraram as pedras do altar de S. Isidoro, na igreja de S. João Baptista.

Os muçulmanos andaluses, denominados pagãos, sarracenos ou agarenos, não preocuparam o cronista, a não ser quando os reis de Leão tiveram de lutar contra eles. Em todo o caso, estabelece uma distinção nítida entre os andaluses e os almorávidas, que diz terem vindo de África, e preocupa-se com a incursão que "todos os sarracenos e homens maus" fizeram ao reino de Leão, logo após a morte de Afonso VI.

A *HC*, move-se à volta de Santiago de Compostela, como centro religioso e social da Galiza, e só sai desse âmbito quando o seu protagonista, em luta pela supremacia da sua diocese, que consegue elevar à dignidade de metrópole, se vê confrontado com outros personagens e religiões.

O critério de apreciação dos reis é pautado pelo tipo de relações que eles têm com Compostela. É com esse critério que Afonso VI surge como a "luz e escudo" da Hispânia, o "servidor da justiça", o herói que conferiu a Castela identidade e dimensão próprias ainda que, após a sua morte, não se tenha conseguido manter o nível então atingido.

Tal como o valor dos reis, também o dos povos é aferido pelo bom ou mau relacionamento com a Galiza e, em especial, com Santiago de Compostela. Al-Andalus é mais detestado em função da supremacia eclesiástica, que Toledo, por razões de ordem histórica e em detrimento das pretensões da arquidiocese do Apóstolo reclama para si, do que em função da oposição religiosa cristianismo-islamismo. Nesta luta contra Toledo, o arcebispo de Santiago é um aliado do Papa e da Ordem de Cluny. O mesmo se diga em relação a Aragão que, em 1111, invadiu a Galiza com o "exército ímpio". Os muçulmanos não são mais detestados do que os aragoneses; se os primeiros são chamados "piratas ismaelitas", os segundos e seus aliados são chamados "homicidas, malfazejos, impuros, adúlteros, ladrões, criminosos, usurpadores, sacrílegos, feiticeiros, adivinhos, velhacos, odiosos e apóstatas infernais" (69).

O cronista atribui aos aragoneses a imagem que os cronistas anteriores aplicavam, normalmente, aos muçulmanos. "Os aragoneses, diz ele, infligiram tanta perseguição à Igreja e tanto desgaste à Hispânia como nem os sarracenos infligiriam, se pudessem". É por isso que são considerados os aliados do diabo que urge combater a todo o transe.

Por mais estranho que pareça, a crónica é quase indiferente ao processo de reconquista em que os reinos cristãos estavam empenhados. A

actividade reconquistadora é interpretada mais como uma luta defensiva do que ofensiva. Em termos hispânicos, a mentalidade reconquistadora é, pois, quase nula. Em termos cristãos, faz-se eco da movimentação local e europeia dos grupos em luta. Assim, em termos locais sublinha a mentalidade que presidiu ao concílio de Compostela, de 1125. Aí se define a luta contra os muçulmanos, atribuindo-lhe como objectivos a destruição e confusão do paganismo e "a exaltação e edificação do cristianismo" (70). Foi neste concílio que os privilégios de cruzado foram atribuídos também aos que lutavam pela reconquista hispânica. O estatuto de cruzada hispânica foi definido pelo papa Pascoal II numa bula citada pela crónica. Nela, os espanhóis são convidados "a defender a Hispânia da agressão dos mouros e moabitas que diariamente lançam incursões contra os territórios do Ocidente" (71). Trata-se, pois, de uma guerra defensiva, quer em relação aos almorávidas, quer aos andaluses.

Os sarracenos, termo genérico para significar os muçulmanos, quer africanos (moabitas), quer hispânicos (agarenos ou ismaelitas), não são, no entanto, mais inimigos de Leão-Castela do que outros grupos adversos, mesmo cristãos.

Apesar de lhes não ser exclusiva, a crueldade dos muçulmanos manifesta-se nos factos de terem destruído a pátria hispânica (72), de abusarem das mulheres, quer virgens, quer casadas (73), de serem "gentios" e seguirem uma "idolatria detestável". Eles próprios se sentem complexados ante os cristãos. Esse complexo de inferioridade é exteriorizado pelos mensageiros enviados pelo Califa 'Alī Ibn Yūsuf a Santiago de Compostela. Ao constatarem a beleza do templo e o poder miraculoso do santo em favor dos seus adeptos, ficaram desiludidos e humilhados com a inferioridade de Maomé.

Para avivar ainda mais esse complexo, o autor explora a cor da pele dos muçulmanos que, exageradamente, compara à dos etíopes, para daí tirar uma conotação moral: a da tenebrosidade e perversidade (74).

A *HR*, tal como as crónicas anteriores, não se move à volta dos conceitos de Hispânia ou cristianismo, mas à volta de um herói, o Cid, quer ele actue sozinho contra os inimigos, quer se alie aos cristãos contra os muçulmanos, quer a estes contra aqueles, ou aos andaluses contra o inimigo comum, os almorávidas. Para o cronista, o Cid tinha consciência de que as tarefas mais importantes que sobre ele impendiam, depois da submissão dos reinos de Taifas a Afonso VI, eram as de atacar os novos invasores do solo hispânico e impedir que Aragão e a Catalunha se fortalecessem à custa da Taifa de Saragoça. Ao proteger os reinos de Taifas que pagavam tributo a Afonso VI, estava a contribuir para a defesa da Península contra os africanos.

A actuação de Rodrigo, mais do que por vínculos de ordem religiosa, é pautada pelos parâmetros da fidelidade que o vassalo deve ao seu senhor, quer ele seja cristão, quer muçulmano. O cronista compraz-se em sublinhar essa fidelidade como a nota mais caracterizadora do seu herói. As infracções à vassalagem, quando as houve, foram motivadas pelos próprios reis a que se sentia ligado. Eram as faltas destes que o levavam a abandonar o seu senhor e a vincular-se ao campo contrário.

Quando Rodrigo combateu os muçulmanos não o fez, pois, por razões de ordem religiosa nem étnica, mas apenas para equilibrar o xadrez de forças então existentes na Península Ibérica e para dela erradicar o inimigo comum. Ao conquistar o reino de Valência e ao formar aí o seu próprio reino, fê-lo claramente para desalojar os almorávidas e impedir a sua expansão.

A *CAS*, tal como a crónica de Compostela, preocupa-se mais com as lutas entre os reinos cristãos peninsulares do que com as travadas entre estes e os muçulmanos. Também ela ataca a liturgia moçárabe, patrocinada por Toledo, para impor a romana, veiculada pelos monges de Cluny.

A violência e a imagem sexual negativa é atribuída aos inimigos da Hispânia, sejam eles cristãos, sejam muçulmanos. Se é certo que estes são

acusados de excessos, aqueles não o são menos. Todos recebem uma conotação diabólica. Os castigos de Deus exprimem o Seu descontentamento em relação a uns e a outros. Preocupado com fazer a apologia do mosteiro de Sahagún, o cronista mede o valor dos grupos sociais, políticos ou étnicos de acordo com o melhor ou pior relacionamento com o mesmo, independentemente dos laços religiosos os étnicos. A reconquista, como tal, é problema que o não preocupa.

Das quatro crónicas peninsulares de âmbito hispânico ou universal, duas em nada alteram a imagem islâmica que as anteriores já tinham delineado: são a de *Nájera* e a *Villareense*. A primeira, apesar da falta de originalidade, faz-se também eco da luta de morte travada pelos defensores da liturgia moçárabe ou popular. Essa luta, em que Afonso VI, para impor a catolicidade, contra o regionalismo hispânico, propugnado por Toledo, tomou o partido de Roma-Cluny, foi descrita pelo cronista que, apesar de ser um monge cluniacense do mosteiro de Nájera, tomou o partido anti-real. Ele dá-nos conta, pela primeira vez, do duelo entre cavaleiros e da prova do fogo como expressões do juízo de Deus sobre as contendas dos homens e, ao mesmo tempo, da prepotência do rei que, rendido à evidência dos factos, subordina a lei à sua vontade soberana: "As leis devem render-se diante do desejo dos reis" (75).

O cronista passa por cima de quase toda a actividade conquistadora de Afonso VI. Não o impressionam as querelas com os muçulmanos e, muito menos, a doutrina e a vida dos mesmos, ainda que não deixe de salientar a sede sexual dos muçulmanos em relação às mulheres cristãs. A entrega que o conde de Castela, Sancho Garcia, fez da sua irmã a Almançor, a troco da paz, é uma das cenas narradas pelo cronista.

A crónica *Villareense* é ainda mais lacónica e imprecisa no respeitante aos muçulmanos. Apesar do espírito de luta que preparou a Grande Reconquista, os cronistas conseguem conter o seu zelo religioso e preocupar-se mais com os focos de perigo para a segurança dos seus heróis ou

dos interesses político-geográficos.

As duas crônicas deste período que melhor nos situam no contexto bélico da Reconquista são a *História Silense* e a *Chronica Adelfonsi Imperatoris*.

A HS centra a sua análise sobre a história da Hispânia cristã, onde "outrora florescera abundantemente toda a doutrina liberal e onde os sedentos da fonte da sabedoria se dedicaram ao estudo das letras; submergida a fortaleza dos bárbaros, desvanecem-se completamente o estudo e a sabedoria" (76).

A consciência hispânica e cristã, claramente expressa ao longo de toda a crônica, leva o autor a definir a sua identidade frente a forças estranhas a essa realidade geográfica ou religiosa, ao atacar, por um lado, as interferências francas e, por outro, a presença islâmica em território peninsular. As interferências francas denunciadas pelo monge silense contribuíram para a formação da auto-imagem hispânica na medida em que impeliram o povo a defender a sua terra da heresia e da usurpação. Os francos são caracterizados como inimigos da fé católica, ao unirem-se aos arianos que obstaculizaram a conversão de Recaredo (77); como "ferozes" e "perversos", ao apoiarem a sublevação do duque de Nîmes contra o rei Vamba, o que provocou a destruição da cidade até aos fundamentos (78); como avaros, que preferem o brilho do ouro e o bem-estar das termas à luta pela libertação do solo cristão da dominação bárbara (79). A miséria e a grandeza da Hispânia, como verso-reverso da gesta que foi a conquista-reconquista, sobressaiem de entre a indiferença e incapacidade dos povos cristãos, "pois, em tanta ruína, não se conhece nenhum povo estrangeiro que tenha aliviado a Hispânia... nem Carlos, que os francos asseguram ter arrancado algumas cidades das mãos dos pagãos, sob os montes Pirenéus" (80). Segundo Barkai, "estes sentimentos anti-francos devem ser analisados sobre o pano de fundo da constante presença francesa na

Hispania do século XI. Essa presença manifestou-se, no plano religioso, pela influência da Ordem de Cluny; no plano militar, pela participação dos cavaleiros franceses nas cruzadas hispânicas; no plano político, pela intromissão de famílias da aristocracia francesa nas dinastias espanholas" (81).

Na perspectiva histórica da crónica de *Sílos*, a libertação da Hispania do jugo islâmico aparece como a ideia-força da actuação dos reis cristãos peninsulares. O autor sonhava já com a unificação da Hispania sob a égide da "beligerante" Castela. As lutas dos reinos cristãos entre si eram consideradas "disputa negra", em oposição à "concordia angélica" que os devia unir em volta de um projecto comum.

Segundo o cronista, a guerra desencadeada na Península contra a dominação árabe não era uma guerra defensiva ou de simples conquista, mas uma verdadeira reconquista da terra perdida. É esta a interpretação dos termos empregados para significar a nova posse das terras: *libertação*, *recuperação*, *conversão*, *restituição*.

Assim, as províncias são recuperadas (*retractas*) das suas mãos e convertidas à fé de Cristo (82); Toledo é arrancado (*erueretur*) das mãos dos pagãos" (83); Pelágio tem como objectivos recuperar a pátria (*recuperandae patriae*) e restaurar (*restaurare*) devotamente, em paz, as igrejas" (84); Coimbra "é arrancada aos ritos pagãos e restituída à fé dos cristãos" (85).

O cronista estabelece um contraste bem definido entre os cristãos e os muçulmanos, de forma a fazer ressaltar e contrastar as duas respectivas imagens. Os muçulmanos são apelidados, umas vezes, sem qualquer conotação religiosa, de sarracenos, israelitas, agarenos, mouros e bárbaros; outras, com um marcado sentido bíblico, de inimigos do "Povo de Deus", amorreus, moabitas, caldeus e pagãos.

Tal como o povo de Israel, os godos cristãos foram vítimas dos seus

próprios pecados (86). No entanto, Deus, que os castigou através dos muçulmanos, não os abandonou a um destino cego. Pelo contrário, protegeu-os com a sua intervenção miraculosa (87) e enviou-lhes como protectores celestes Santiago, que se envolveu pessoalmente, ao lado dos cristãos, na conquista de Coimbra (88), e S. Miguel, que esteve sempre ao lado de Ramiro I para lhe dar, como vitória, o céu (89) e para castigar com o Inferno os muçulmanos que combatem os cristãos (90).

A contrastar com a santidade da "doutrina de Deus", que é o cristianismo, o islamismo é apresentado como um conjunto de erros diabólicos, uma seita supersticiosa, uma série de ritos pagãos (91).

Na luta pela supremacia, a superioridade dos cristãos é notória. Eles são comparados aos Macabeus e ao leão que destrói os cordeiros indefesos, que são os muçulmanos. A guerra que aqueles movem a estes é uma guerra de extermínio total.

Mesmo os cristãos hispânicos convertidos ao islamismo conservam as qualidades da sua raça. É o caso de Muça que, "ilaqueado pelos erros dos demónios, enganado pela supersticiosa seita..., abandonando a seita de Cristo, não abandonou a magnanimidade da sua origem" (92). Com efeito, de entre todos os bárbaros, ele era não só o mais excelente pelo parentesco, como o mais forte pelas armas militares.

Os defeitos de que o cronista se serve para delinear e estereotipar a imagem negativa dos muçulmanos são os mesmos das crónicas anteriores: a falsidade, a corbardia e a violência. No entanto, a imagem é aberta, já que a narração de factos e a utilização dos apelidos desta imagem são comuns a outros povos e mesmo aos cristãos. Assim, ao nível dos apelidos, salientamos: "os normandos, gente crudelíssima" (93); "o falso povo da Galiza" (94); "os rebeldes navarros"; "os falsos bascos" (95); "a ferocidade dos hispanos" (96). Esta caracterização esporádica dos diversos grupos políticos não destrói a

imagem dos muçulmanos que, com o "ferro, o fogo e a fome" destruíram a Hispânia (97); apenas a relativiza um tanto.

A satanização da lei e das personagens muçulmanas também sai esbatida quando comparada com a mesma caracterização aplicada a personagens cristãs, como Julião, "ministro de Satanás" (98) e Atalogo, "movido pelo instinto diabólico" (99).

Ao nível dos factos, os godo-cristãos nada ficam a dever aos muçulmanos:

- Vitiza aparece conspurcado pela corrupção, pela violência, pelo roubo, pela lei com que obrigou a casar os bispos, sacerdotes e diáconos, pela profanação de igrejas, pela dissolução de concílios e pelas "iniquidades sobre iniquidades", como diz o cronista (100).

- Julião aparece como fraudulento quando, para se vingar de Rodrigo, que lhe havia raptado a filha, traiu o "povo godo" entregando-o aos "bárbaros" (101).

- Rodrigo, o rei que, ao tomar como concubina a filha de Julião e ao expulsar os filhos de Vitiza para a "província tingitana" se tornou semelhante ao seu antecessor "na vida e nos costumes" (102).

- Oppas, filho de Vitiza, bispo de Toledo, é-nos apresentado, na sequência das crónicas do Ciclo de Afonso III, como o mais asqueroso traidor da religião e da pátria, ao negociar fraudulentamente com Pelágio a entrega do último reduto godo aos muçulmanos.

Também os reis da reconquista não conseguem eximir-se às críticas do cronista. A denúncia das crueldades de Ramiro I, que mandou esvasiar os olhos a Alvito e matar Piniolo e seus sete filhos para se vingar da

conspiração que urdiram contra ele (103), é um exemplo dessas críticas.

De todas as crónicas cristãs deste período, a que mais reflecte o espírito reconquistador é, sem dúvida alguma, a *CAI*. O seu protagonista central é Afonso VII de Leão, o herói cristão que o autor engrandece à dimensão da própria Hispânia. Ele não é um simples rei; é o imperador, coroado pelo concílio de Leão, predestinado por Deus para "dar a felicidade na terra aos povos de Cristo" (104), isto é, para unificar sob a sua égide os reinos da Hispânia. Afonso VII transforma-se no libertador do Povo de Deus que, à imitação dos Macabeus, arriscou a vida para erradicar da Península os povos africanos, os almoravidas (moabitais) e almóadas (muzmutos), ainda que, para tal, tivesse de se aliar aos muçulmanos hispânicos (agarenos). Trata-se de uma luta que, por vezes, parece ser de extermínio, contra a dominação tirânica da "raça impura". Para esta empresa, já não é bastante, como nas crónicas anteriores, a intercessão de Santiago como patrono do lutador cristão. São Jesus e Maria os grandes advogados da luta contra a moirama, luta que converte a Hispânia em terra de cruzada, a igual título que a Terra Santa. O contexto bíblico em que a crónica se movimenta confere à acção de Afonso VII um sabor messiânico que transforma as incursões estivais que o exército do imperador faz a terras de al-Andalus em guerra santa, da mesma maneira que as incursões estivais dos muçulmanos (*ṣā'ifa*) eram assumidas pela *jihād* islâmica.

A dimensão hispânica das lutas de Afonso VII é nítida quando esses inimigos são cristãos, como é o caso do rei de Aragão e de Afonso Henriques de Portugal, pois nesses casos, não o moviam objectivos de ordem religiosa mas sim de ordem territorial e estratégica. O cronista formula juízos de valor em relação aos diversos grupos integrantes dos blocos cristão e muçulmano, de acordo com as respectivas atitudes para com o imperador.

Em conclusão, podemos afirmar que as crónicas deste período têm

como objectivo directo, mais do que sublimar a actividade político-militar da Hispânia, ou promover a sua unificação religiosa e territorial, o engrandecimento dos seus heróis. Estes são engrandecidos, quer a sua projecção seja de carácter pessoal, local, ou regional, como acontece nas crónicas dos Reis de Leão, e nas de Rodrigo, de Compostela e de Sahagún, quer seja de carácter nacional, como se verifica na Silense, na de Nájera, na Villareense e na do Imperador Afonso VII. Todas estas crónicas, não visam tanto a reconquista da Hispânia goda como a defesa dos interesses religiosos e político-expansionistas dos respectivos personagens centrais, excepção feita à Silense, que é uma antecipação clara da mística da Reconquista, que caracteriza as crónicas do período seguinte. Seja como for, o compromisso do próprio Deus com a libertação do povo cristão é evidente, para os cronistas, através do clima miraculoso que envolve os acontecimentos, e da intervenção directa dos protectores celestes, S. Tiago, os anjos, S. Isidoro e o próprio Cristo, como acontece na crónica imperial. São eles que asseguram a vitória final.

3. A vitória definitiva: a Grande Reconquista

A época áurea da literatura cronográfica hispânica foi a que coincidiu com a chamada *Grande Reconquista*, que vai desde a batalha de Navas de Tolosa, em 1212, até à conquista de Sevilha, em 1248, e do Algarve, em 1249. Foi uma época de luta mortal dos reinos cristãos contra a moirama almóada e, paralelamente, contra os reinos muçulmanos andaluses; a época da libertação do solo hispânico, na sua quase totalidade, da dominação islâmica, que ficou confinada a pequenos redutos que, em épocas posteriores, acabaram por cair sob as arremetidas cristãs: Cádiz, Jerez e Niebla, entre 1260-1262; Antequera, em 1410; e o Reino de Granada, entre 1481-1492.

As crónicas deste tempo têm um certo sabor épico, filho das gestas

gloriosas que consolidaram o reino de Portugal, e estenderam até aos limites da sua actual dimensão geográfica e culminaram na unificação dos restantes reinos hispânicos, sob o signo de Castela, com os Reis Católicos, em 1492. À medida que a Península Ibérica, no seu peregrinar de séculos, regressava da dominação islâmica às suas raízes ancestrais, era o próprio nome de Hispânia que se recuperava, enquanto crescia a determinação de reconquistar totalmente o sólio pátrio para o restituir à fé de Cristo.

A Grande Reconquista, filha do espírito cruzado que se alimentou na fé dos lídimos ideais cristãos e ibéricos, foi o grande motor da formação e cristalização das consciências nacionais hispânica e lusíada, até aí ainda bastante indefinidas.

"Morrer pela pátria e pela fé", eis o lema de todo o guerreiro que se prezava de o ser e que as crónicas repetidamente recolhem para justificar a sublimação da mentalidade militante que caracterizou esse período e a glorificação exaltada da Hispânia que, em termos isidorianos, irrompe da pena de cronistas como Lucas de Tuy, Rodrigo Jiménez de Rada e Afonso X de Castela. A exaltação patriótica destes escritores leva-os a falar da Hispânia como a nova Terra Prometida, terra de heróis e de santos, superior aos grandes impérios de antanho, a "estrela solitária" que não é das "últimas, a última região, mas das primeiras, a primeira" (105).

As crónicas hispânicas mais importantes deste período são:

- o *Chronicon Mundi*, do já referido bispo de Tui, Lucas, que, compilando as fontes historiográficas anteriores, integra a história da Hispânia na história universal;
- a *Historia de Rebus Hispanie*, conhecida por *Historia Gothica*, do arcebispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada (106);
- a *Crónica Latina dos Reis de Castela*, escrita antes de 1236 por um eclesiástico anónimo castelhano (107);

- a *Primera Crónica General de España* (108), mandada escrever por Afonso, o Sábio, de Castela, entre 1270 e 1289, tendo como fontes as grandes obras cronográficas anteriores, principalmente o *Chronicon Mundi* e a *Historia Gothica*;
- a *Historia Arabum* (109), de especial interesse, não só por ser uma história específica do islamismo, desde as suas origens até ao século XIII, com particular incidência sobre al-Andalus, mas também por ter como autor alguém que conheceu de perto essa história e a língua, doutrina e cultura que a dinamizaram, isto é, o próprio autor da *História Gothica*;
- Com um conteúdo mais regionalista e periférico, são de salientar a *Gesta Comitum Barcinonensium*, escrita no terceiro quartel do século XIII (110) e a *Chronica o comentaris del rey en Jaume Primer, Rey d'Aragó, de Mallorca y de Valencia, conte de Barcelona, d'Urgele y de Montpeller. Feta y escrita per aquel en sa llengua natural* (111). Esta crónica foi traduzida para latim, corrigida e actualizada pelo dominicano Pedro Marsílio, a pedido do rei Jaime II de Aragão, no princípio do século XIV (1313).

Todas estas obras têm o objectivo histórico de transmitir à posteridade as gestas dos seus contemporâneos em prol da reconquista cristã e política da Hispânia. Frutos de uma mentalidade de guerra que, por sua vez, alimentaram, contribuíram para a manutenção de um estado geral de alerta contra os muçulmanos. É por isso que, sobretudo três delas, não se limitam à simples narração dos factos, mas fundamentam doutrinariamente esses mesmos factos. São elas o *Chronicon Mundi*, a *Historia Arabum* e, com base nelas e noutras informações orais e escritas, a *Primera Crónica General*. As três nos

apresentam uma biografia facciosa de Maomé e uma apreciação polémica do islamismo.

3.1. *Maomé e o Islamismo*

A biografia de Maomé delineada pela pena de Lucas de Tuy foi, certamente, influenciada, directa ou indirectamente, pela *Chronographia Tripartita* de Teófanos. Segundo o *Chronicon* (112), "o iníquo inventor nasceu na Arábia", da estirpe de Ismael, filho de Abraão, dedicou-se desde criança ao comércio entre a Arábia, o Egipto e a Palestina. Aí contactou com judeus e cristãos e travou conhecimento com um monge antioqueno, "amigo da superstição", chamado João. Foi com ele que conheceu superficial e supersticiosamente o Novo Testamento. Seduzida pela juventude, beleza e eloquência de Maomé, a rainha da província "Corrozata", Hadīja, acabou por casar com ele. Valendo-se da sua situação de rei, facilmente se fez aceitar como o Messias esperado, pelos judeus e árabes. Foi então que, inspirado pelo monge, começou a pregar as "sacrílegas tradições que os sarracenos chamam lei de Deus". Essas "nefandas leis" são corrupções do Antigo e Novo Testamento, que ele pretende impor com a espada. Auto-proclama-se e é proclamado pelos seus como legislador e profeta de Deus.

Ao ser atingido por crises de epilepsia, consegue convencer Hadīja de que essas manifestações eram consequência de revelações por parte do Anjo Gabriel. Através de artes mágicas, fazia prodígios e milagres e recebia profecias do Diabo, transfigurado em Anjo de Luz. Veio à Hispânia e a Córdova pregar que Jesus era filho da Virgem, pelo poder do Espírito Santo, mas negava a sua divindade. Ao saber da sua presença na Hispânia, S. Isidoro, que então regressava da Cúria Romana, mandou-o prender. Avisado pelo Demónio, Maomé fugiu para a África e Arábia, onde seduziu multidões de ismaelitas que, acreditando nas revelações do anjo, o seguiram nas campanhas de devastação do

Império Romano. Vencido Heráclio, tornou-se rei da Síria e da Mesopotâmia. Aí reinou durante 10 anos, com a capital em Damasco.

Foi envenenado pelo seu discípulo Albimor, a quem tinha garantido que ressuscitaria três dias após a morte. Quando esta surgiu, os discípulos abandonaram-no. Ao regressarem, onze dias mais tarde, para constatarem a sua ressurreição, descobriram que o corpo tinha sido devorado pelos cães, pelo que enterraram os restos em *Medina Ruphul* (113).

Entre as coisas ímpias que ensinou, Maomé repetiu os erros da seita de Nicolau, um dos sete diáconos discípulos dos Apóstolos, já condenada pelo Apocalipse (114).

A biografia de Maomé apresentada pelo arcebispo de Toledo integra informações recolhidas da literatura polémica anterior, bem como elementos lendários oriundos de fontes árabes e cristãs. Assim, os episódios da purificação do coração do Profeta, de que falaremos adiante, e a sua viagem a Jerusalém e aos sete céus. O autor conheceu, certamente, o *Mi-rāf* ou *Liber Scalae* e incorreu explicitamente no erro generalizado de o atribuir ao próprio Profeta, como se fosse um segundo livro ("in eius secundo libro") (115).

A *Primeira Crónica General de Espanã* nada traz de original neste campo. Limita-se a traduzir para castelhano os textos dos bispos Lucas e Rodrigo, arrumando as matérias de uma maneira demasiado informal, o que o leva a repetir, por vezes incoerentemente, as informações comuns às duas fontes. Assim, depois de estabelecer a genealogia de Maomé, a partir de Abraão e através de Agar e Ismael (116), recorre à *HA* para narrar o seu nascimento, não esquecendo a intervenção do astrólogo judeu (*geneaticus-estrellero*), que declarou que aquela criança estava fadada para ser um grande profeta e lhe ensinou as ciências naturais e a lei dos cristãos e judeus, nem a dos dois anjos que lhe arrancaram o coração para o lavarem e pesarem (117).



As relações de Maomé com *Hadíja* têm duplo tratamento: o primeiro, de acordo com o *Toledano* (118); o segundo, bastante mais desenvolvido, de acordo com o *Tudense* (119). É de Lucas que se serve para expor a génese e evolução da revelação e consequente pregação, fazendo intervir um monge de Antioquia, chamado João, de quem procedem as influências do judaísmo e do cristianismo sobre o islamismo. Esse "monge mau" era um hereje. Ao falar dos ataques de que Maomé foi vítima, a crónica castelhana não conseguiu ocultar a fonte de que se serviu, pois se viu obrigado a escrever em latim o nome da doença, "caduco morbo", que não deve ter sabido traduzir (120). A luta entre o "buen padre sant Esidro" e Maomé, narrada pelo bispo de Tuy (121) não deixa de ser integrada pela *PCG*.

No n. 483, a crónica retoma a narração do arcebispo de Toledo, que o conduz até à morte de Maomé. Esta é descrita sob a inspiração de Lucas, que cita explicitamente, no n. 494, ao querer fundamentar a lenda de que o corpo de Maomé foi devorado pelos cães: "e segund cuenta don Lucas de Thuy, falloí tod el cuerpo comido de canes". Depois de falar das dezoito mulheres com quem Maomé viveu em "adulterio et en fornicio" (122), narra a lenda do "primero demostramiento de miraglo que el hizo en Arauia", isto é a história da inundação, destruição e reconstrução de uma das mais "onrradas eglesias que en Meca auie" na qual Maomé colocou a "piedra aymant - et a aquella piedra besan oy en día los de Arauia como por creencia" (123).

Grande parte dos pormenores que enriquecem a narração de Afonso X são colhidos da *HA*. Aqui ficam alguns textos:

"aun aquel tiempo eglesias llamauan a las casas de oracion, ca non mesquitas" (124);

"mando Mahomat que subisse un moro en las torres o las campanas de los cristianos solien estar, e que en lugar de campana que diesse y uozes et llamasse a todos aquellos que de la su secta eran pora uenir a la aracion, assi como oy en día uedes aun que fazen (125). Otrossi mando que en el mes

que los moros llaman ramadan que ayunassen y treynta dias, e otros treynta en el mes que dizien ellos almoharran; et este es el mes de Juno; mas los moros non cuentan los meses si non por la luna, et por esso nos non podemos dezir por ende el mes nin el tiempo sennaladamientre" (126).

O erro histórico da invasão e conquista da Síria e da Mesopotâmia por Maomé, que encontramos em Lucas de Tuy, recebe-o a PCG através de Rodrigo, que enriqueceu a descrição com a análise da situação económico-social degradada em que se encontravam aqueles povos, oprimidos pela dominação romano-bizantina (127). A conquista dessas regiões é considerada por estes cronistas fruto da fraude e não da força: "mas por engano que por fuerça" (128). É a tese de que os árabes apareceram mais como libertadores da "muy grand et amarga seruidumbre en dar rendas et tributos" (129) do que como conquistadores e dominadores. Segundo Rodrigo e Afonso X, Maomé teria sido o primeiro rei do império árabe, com a capital em Damasco.

Ainda segundo os mesmos cronistas, Maomé começou a pregar as novas doutrinas "que son de riso et de escarnio et de falsedad" e, juntamente com elas, proclamava a unicidade de Deus para que "judiesse bien atar con prisiones de muerte a aquellos pueblos de los reuellados que ell engannara et pudiesse encobrir el uenino de la sua nemiga" (130). Esta atitude de Maomé causou-lhe inimizades por parte dos mecanos, já que a proclamação da unicidade de Deus ia directamente contra a idolatria vigente:

"Digo que non es otro Dios ninguno si non uno solo tan solamientre, e digo uos que uos partades de los ydolos que fasta aqui aorastes et seruistes" (131).

O objectivo fundamental de Maomé era atrair os cristãos e judeus para a nova religião. Com efeito, "daqui adelant començo Mahomat a predigar su secta descubiertamientre et de aluorosçar los pueblos contra fe de Cristo; e a muchos dellos engannaua por que les predicaua un Dios solo tan solamientre, e mintiendo dizieles que ell angel Gabriel uinie a el..." (132).

Não foi por acaso que Maomé foi confiado pelo tio Abū Tālib ao astrólogo judeu que o ensinou nas ciências naturais e na lei dos cristãos e judeus. Foi com estes ensinamentos que ele formou a "má seita" para perdição das almas daqueles que nela acreditam e para fazer crer aos povos que a sua pregação era verdadeira (133).

Ao falar da lei islâmica, a *PCG* faz uma tradução demasiado livre de Rodrigo, mas ao pretender estabelecer com rigor filológico os termos *Corão* e *Zoharas* acaba por confundir estas com as próprias leis e não com os capítulos que as contêm, como acertadamente fizera a sua fonte, decerto mais erudita. A ridicularização das leis islâmicas e dos povos que as seguiram é, na *PCG*, levemente alterada em relação à sua fonte:

"e tanta nemiga et tanta falsedad escriuió ell en aquellas zoharas, esto es mandamentos, que uerguença es a ome de decirlo nin de oyrlo, et mucho mas ya de seguirlo; e pero estas zoharas le recibieron aquellos pueblos malauenturados seyendo beldos de la ponçon del diablo et adormidos en el peccado de la luxuria [...], Assi como auemos dicho ensirio Mahomat los coraçones de las yentes en aquella su forfiosa secta por sus engannos et su mal ensannamiento" (134).

Os textos paralelos das duas crónicas que mais valor histórico têm, em relação ao conhecimento de Maomé e da sua doutrina na Hispânia e no Ocidente, são os que se referem à viagem do Profeta aos sete céus e à consequente ideia do paraíso islâmico.

O conteúdo da narração desta viagem, segundo os dois cronistas, está próximo, ainda que muito mais suscinto, do de uma obra árabe que o próprio Afonso X mandara traduzir para latim e francês a Boaventura de Sena, em Maio de 1264, a partir de uma tradução castelhana anterior, feita pelo médico judeu Abraham, também a pedido do mesmo rei. Trata-se do *Liber Scalae Machometi* (*Kitāb al-Mi'rāj*), que tanta influência exerceu sobre a literatura posterior, mormente sobre a *Divina Comédia* de Dante. As traduções, na sequência do

original, atribuem erroneamente, esta obra a Maomé, com expressões como "in eius secundo libro"; "ut in ipso libro suo mentitur"; "En el segundo libro de la estoria deste Mahomat"; "E el mintiendo dize que..." (135). As variantes de Rodrigo, em relação a esta obra, são suficientes para podermos estar certos de que o bispo toledano se serviu de uma fonte diferente, certamente existente na Hispânia do século XIII (135). A existência e o valor dessa fonte ressaltam tanto mais quanto sabemos que Afonso X a preferiu, a partir do bispo de Toledo, apesar de conhecer as traduções do *Liber Scalae* que ele próprio mandara fazer para três línguas.

As três variantes mais significativas das crônicas, em relação ao *Liber Scalae* são:

- 1) As quatro bebidas (leite, mel, água e vinho) que são oferecidas a Maomé no Paraíso, e que correspondem aos quatro rios aí existentes, segundo o *LS*, são reduzidas a três na versão dos cronistas e correspondem às três vozes que, na primeira fonte, tentaram dissuadir Maomé da viagem. Se ele optasse pelo copo de água seria submergido com o seu povo; se pelo de vinho, pereceria com o mesmo; se pelo de leite, venceria com ele (136).
- 2) O encontro de Maomé com a esposa de Zayd Ibn Hārit, no Paraíso, que não se encontra no *LS*, é recolhido pelos cronistas de uma tradição árabe que remonta aos tempos do Profeta, e de que se faz eco o Corão (33,37-40). Segundo essa tradição, o povo criticou duramente a atitude de Maomé, ao provocar o divórcio de Zayd com a esposa, para poder casar com ela. No Paraíso, ela própria, segundo a *HA*, ou o anjo Gabriel, segundo a *PCG*, é apresentada como esposa de Zayd, desconhecendo assim, implicitamente, o seu casamento

com Maomé (173).

- 3) Enquanto, no *LS*, Moisés aconselha Maomé a pedir a Deus a redução das orações rituais diárias de 50 para 5, bem como a redução dos dias de jejum, nas crônicas é Maomé quem pede a Moisés para com ele interceder e conseguir de Deus a redução das orações (138).

A imagem que os três cronistas que estamos analisando nos apresentam de Maomé e do islamismo é, apesar de alguns aspectos contrastantes positivos, bastante depreciativa; é uma transferência negativa da imagem cristã; é a imagem do espelho, em que o direito real aparece como esquerdo, e vice-versa. Em síntese, e conjugando as duas fontes, já que a *PCG* nada acrescenta ou tira a Lucas de Tuy e a Rodrigo, podemos dizer:

- Por um lado, Maomé é caracterizado como "omne fermoso et rezio et muy sabidor en las artes a que llaman magicos, e en aqueste tiempo era el ya uno de los mas sabios de Arauia et de Affrica" (139). A sua sabedoria foi-lhe transmitida segundo Lucas, pelo monge João, "anjo da superstição (140) e segundo Rodrigo, por um judeu astrólogo (141). Por outro lado, aparece-nos como um "seductor pessimus" (142), um impostor que pretende ser depositário da revelação de Gabriel (143), mas que, na realidade, é amigo do demônio, da magia e da fraude (144). É um luxurioso e epilético (145) que, depois de envenenado por um seu discípulo, acaba por ser devorado pelos cães (146), e, segundo a *HA*, enterrado no inferno (147), em vez de ressuscitar ao terceiro dia, como prometera (148).

- O arcebispo de Toledo, apesar de bastante melhor informado acerca do islamismo, e do seu fundador - não fora ele um erudito arabista e mecenas que reuniu à sua volta peritos como o cónego Marcos, tradutor de obras, como o Corão e a *aqida* de Ibn Tūmart, - mistura genuínas lendas árabes, como a da purificação e pesagem do coração pelos anjos (149) e a da

viagem aos sete céus (150) bem como informações corânicas, como as da oração, do jejum, da *jihād* e da estrutura do Corão (151) com elementos pseudo-históricos infelizes e em contradição com o nível da sua cultura.

Assim, a luta de Maomé com Heráclio, as conquistas da Síria, Mesopotâmia e África e a realza em Damasco (152), são tão infelizes como a lenda de Lucas acerca da visita de Maomé à Hispânia e a respectiva fuga (153) que, no dizer de Bernard Richard, "é o anúncio da Reconquista" (154).

Os cronistas da Reconquista aproveitavam todos os factos e lendas que pudessem criar nos leitores a mentalidade da vitória sobre o islão. A pseudo-fuga de Maomé era, para eles uma fuga exemplar.

O islamismo aparece-nos ora como uma seita, ora como uma superstição, ora como uma heresia cristã, na sequência da tradição que remonta, no Oriente, a S. João Damasceno, e, no Ocidente, aos moçárabes de Córdova, passando por Pedro, o Venerável. Encarado como heresia, era identificado com a nicolaíta, ou com a nestoriana, como faz crer Lucas de Tuy (55). Não admira, pois, que seja considerado como uma doutrina nefanda, ridícula, ignomimiosa, infame e imunda, que contamina os lugares e as pessoas que dela se aproximam. A purificação ritual das cidades e mesquitas que se segue a cada reconquista, mais do que para remover a imundície física, é um símbolo da purificação da imundície religiosa e moral de que se dizia ser portador o islamismo (156).

3.2. Os muçulmanos: suas denominações e qualidades

É natural que a rejeição que os nossos cronistas faziam de Maomé e da sua doutrina atingisse também os seus seguidores e que essa rejeição fosse alimentada e radicalizada por factores de ordem política. Com efeito, os muçulmanos, principalmente os grupos de africanos que, por ondas sucessivas, invadiram a Península, eram considerados intrusos e usurpadores.

De uma maneira geral, os cristãos da Hispânia, apesar de viverem lado a lado com os muçulmanos, desconheciam muito da sua organização religiosa e do seu xadrez étnico-político. As próprias denominações com que as crónicas os identificam, revelam a imprecisão dos seus conhecimentos. *Caldeus, moabitas, sírios, assírios e pagãos* são nomes com uma forte conotação bíblica, algumas vezes claramente explicitada, e estabelecem um paralelismo entre os inimigos do antigo Israel e os do novo Israel de que era lídimo herdeiro o cristianismo peninsular. Não raro, os cristãos em geral e os heróis em especial, eram comparados aos macabeus, na luta denodada pela libertação do Povo de Deus. Outros nomes, como *sarracenos, agarenos, ismaelitas, mouros, árabes, bárbaros, almorávidas e almóadas*, exprimem uma caracterização étnico-geográfica com um enquadramento de cariz religioso, em que todos tinham de comum uma conotação anti-cristã. Frequentemente, diferentes nomes aparecem no mesmo contexto para significar a mesma realidade enquanto, pelo contrário, o mesmo nome toma significados bem distintos no mesmo autor e até na mesma obra. Assim, a designação de "mouros" significa, na *PCG*, tanto os muçulmanos oriundos do Norte de África (berberes) em oposição aos da Arábia (*aláraves*), isto é, os árabes "da linhagem de Agar e Ismael", como ainda os muçulmanos em geral. .

Este sincretismo de nomes e conceitos pode significar a interferência de diferentes matrizes de informação, ou simples ignorância do mundo muçulmano, ou, ainda, uma obstinada intenção de rotular os inimigos de acordo com os sentimentos de ordem religiosa, geográfica ou política que emolduravam as diferentes imagens cristãs e hispânicas projectadas na espelho.

À medida que a reconquista começa a permitir aos cristãos a previsão da libertação total da Península Ibérica, nota-se nas crónicas uma crescente bipolarização estratificante de campos sociais, cuja fronteira é marcada por critérios de ordem religiosa e hispânica. É neste contexto que o

campo inimigo nos aparece diferenciado por características negativas, cada vez mais generalizadas e cristalizadas, a ponto de parecerem congénitas nos seus membros e de serem consideradas como contaminações, quando presentes em membros do campo cristão e/ou hispânico. De entre elas, salientamos as seguintes:

3.2.1. Astúcia: Esta característica visa negar aos muçulmanos a força e a coragem manifestadas na conquista das grandes cidades ou nas suas vitórias sobre os exércitos cristãos. A crónica que mais explora este aspecto é a de Afonso X, que, frequentemente, ao servir-se das crónicas anteriores que narram os factos com a frieza e laconismo impostos pela objectividade, lhes acrescenta juízos de valor depreciativo em relação aos inimigos. Assim, onde a *História Gótica* narra simplesmente a vitória dos sarracenos sobre os visigodos, em 711, a *PCG* acrescenta:

"O vil poder dos africanos não está acostumado a apreciar a força ou a bondade. Faz tudo com astúcia e engano (arte et enganno)".

O facto de inserir este acontecimento no contexto dos costumes e tradições do povo africano invasor é denunciador de uma imagem negativa, generalizada e estereotipada. Essa generalização e cristalização da atribuição da astúcia ao povo árabe é ainda mais radical quando Rodrigo faz um juízo de valor alargado ao âmbito histórico do mesmo povo e diz:

"Os árabes, quando não conseguiram dominar pela força, fizeram-no por meio do tratado fraudolento" (157).

3.2.2. Deslealdade: Para os nossos cronistas, os sarracenos nunca respeitam os tratados que contraem, pois são falsos e mentirosos.

"Nunca os sarracenos respeitaram um acordo que firmaram com os cristãos" (158).

Ao lado de generalizações deste género, Lucas de Tuy integra na sua crónica provérbios carregados de sentido, na medida em que são a expressão da

mentalidade popular:

"Quem acredita nos sarracenos, diz o ditado, nunca mais verá a sua terra" (159).

3.2.3. Fealdade: Para Rodrigo, a imagem física dos muçulmanos tem uma conotação moral. Interessado como estava em libertar totalmente o solo peninsular da presença muçulmana, o bispo de Toledo utilizou imagens que lhe permitiam imprimir à mentalidade popular a ideia de rejeição dos inimigos. Daí a "diabolização" da doutrina islâmica e a associação da cor negra, normalmente atribuída aos poderes infernais, com os muçulmanos que invadiram a Hispânia e que, com a sua fealdade, se assemelhavam a panteras e a lobos (160). O cronista nota ainda o costume de os pastores chamarem *mouras* às vacas pretas (161). Este costume, nota Barkai, tinha o duplo significado de evocar a afinidade satânica dos mouros e de atribuir à mulher muçulmana qualidades de animal (162).

3.2.4. Crueldade: Como em quase todas as crônicas, os cronistas do século XIII exploram as violências cometidas pelos sarracenos na Hispânia, salientando as que caracterizaram a conquista inicial e a invasão dos almóadas. Também neste particular, a *PCG* leva a vantagem em relação às outras crônicas.

3.2.5. Corrupção moral: A ardente paixão sexual com que Maomé é caracterizado ao falar, sobretudo, do paraíso muçulmano e das suas 18 mulheres (163), é atribuída aos seus adeptos. Os nossos cronistas são duros nas críticas que fazem à poligamia islâmica e à sede de violar as mulheres cristãs (164).

3.2.6. Espírito de discórdia: Os nossos cronistas, principalmente o autor da *PCG*, atribuem aos muçulmanos a tendência para a luta fratricida. A essa luta dedicam muitas das suas páginas, referentes, sobretudo, aos reinos de Taifas e aos recontros dos andaluses com os almorávidas e os almóadas. De tal maneira esta característica constitui um estereótipo, que as querelas entre cristãos são desdenhosamente consideradas atitudes próprias dos muçulmanos. Assim, a

propósito das lutas entre Sancho e Afonso, que levariam à deportação do segundo para Toledo e, posteriormente, à morte do primeiro, diz a PGG:

"Et la suerte que solien auer los moros de matarse hermanos con hermanos cayo entonces en los cristianos" (165).

Os cronistas, apesar de denunciarem as lutas internas dos muçulmanos, acabam por vituperá-los globalmente, com o objectivo de provocarem a bipolarização das forças religiosas presentes na Península Hispânica. Com efeito, eles colocam, de um lado, os cristãos e, do outro, os mouros ou sarracenos, com os apelidos genéricos de infiéis ou inimigos. O campo cristão é o "exercitus Domini", o campo dos bons, que tem como patrono o próprio Deus, Jesus, S. Isidoro, S. Tiago e a Cruz de Cristo; o dos muçulmanos, é o dos maus, o dos inimigos dos cristãos, de Deus e da Cruz de Cristo; o dos protegidos pelo demónio e por Maomé. Ao solicitar da mãe a adesão para o projecto de "servir contra os inimigos da fé cristã e do Senhor Jesus Cristo", Fernando III apresenta o seguinte argumento:

"Cristo, Deus e homea, do nosso lado; do lado dos mouros, o infiel e condenado apóstata, Maomé. O que é que falta?" (166).

Os cristãos são os crentes em Deus (*credentes in Deum*) e os muçulmanos os adoradores dos demónios (*cultori demonum*) (167).

Os cristãos caídos no campo de batalha vão para o Céu, enquanto os muçulmanos são sepultados no Inferno, como aconteceu com Almançor que, assim, imitou o próprio Maomé. A CLRC, após a narração da derrota de Alarcos, tem este juízo de consolação para os cristãos:

"O dia, pródigo em sangue humano, envia mouros para o Tártaro e transfere cristãos para os palácios eternos" (168).

Era bem a expressão do espírito cruzado, para o qual, morrer na luta contra os mouros era garantia de alcançar a salvação eterna. O mesmo cronista, ao proclamar a vitória cristã de Navas de Tolosa, não consegue

conter esse mesmo sentimento de vitória do bem sobre o mal:

"Quem pode contar quantos milhares de mouros caíram naquele dia e desceram às profundezas do inferno?" (169).

Subjacente a toda esta mística, está a mentalidade cruzada, em que a guerra em prol da reconquista ou da defesa do solo hispânico cristão é uma guerra santa, o "*belum Domini*", e o exército cristão, o "*exercitus domini*", expressão já muito glosada pelos moçárabes cordoveses do século IX que, por sua vez, a receberam da tradição cristã estereotipada.

Os muçulmanos podem converter-se em instrumentos de que Deus se serve para castigar os crimes do seu povo. Essa a explicação que frequentemente ocorre para justificar a queda dos cristãos no campo de batalha e as derrotas que têm de suportar. No entanto, quando os cristãos se arrependem e confessam antes da batalha, a própria derrota bélica transforma-se numa espécie de vitória escatológica. A mesma derrota dos cristãos é, às vezes, diferentemente interpretada pelos diferentes cronistas: uns, vêem-na como o justo castigo de Deus pelos pecados cometidos; outros, como a vitória para lá da morte, como faz a CLRC, ao estabelecer o balanço da batalha de Alarcos. Há nisto uma influência do espírito cruzado, que faz com que a guerra contra os infiéis seja considerada como uma espécie de serviço divino, uma guerra santa, espiritualmente preparada pelos clérigos que nela intervêm. As crónicas descrevem, de uma maneira colorida, a preparação espiritual dos guerreiros que, durante a noite anterior à batalha, fazem uma grande vigília de oração e penitência. Para eles, as batalhas contra os infiéis constituíam uma espécie de liturgia em três actos: o primeiro era dedicado à oração e aos sacramentos; o segundo, ao combate; o terceiro, à purificação das cidades e mesquitas. Estas eram transformadas em igrejas; nelas se realizavam, seguidamente, as solenes cerimónias de acção de graças. Vale a pena traduzir e citar integralmente a descrição que a CLRC faz dos preparativos espirituais

para a batalha de Navas de Tolosa:

"Levantam-se, pois, os cristãos, depois da Meia-Noite, à hora em que Cristo, que adoram, surgiu vencedor da morte e, depois de celebrar solenemente a Missa, confortados com os sacramentos vivificantes do Corpo e Sangue de Jesus Cristo, nosso Deus, fortalecendo-se com o sinal da Cruz, tomam rapidamente as armas bélicas e, alegres, correm para a batalha como se fossem convidados para um banquete. Não os atrasam os difíceis e pedregosos lugares, nem as concavidades dos vales, nem os precipícios dos montes. Lançam-se contra o inimigo, dispostos a morrer ou vencer" (170).

Não é muito diferente a descrição da preparação que o "exercitus Domini" fez para a mesma batalha, saída da pena do arcebispo Rodrigo (171).

"Morrer pela pátria e pela fé" torna-se, nesta época, como que um lema que galvaniza multidões de homens e os faz avançar para a frente de batalha. É à luz deste espírito de reconquista que os cronistas do século XIII fazem a leitura das gestas dos seus contemporâneos, transpondo-as para os heróis que, desde o século VIII, se bateram contra os muçulmanos. A repetida comparação desses heróis com os Macabeus bíblicos é expressiva da conotação religiosa que estava subjacente à gesta reconquistadora.

Para os cronistas, a vitória ou a derrota dependem unicamente da intervenção divina. Essa intervenção é, às vezes, explícita e visível. Assim, segundo a *CLRC*, a vitória de Navas de Tolosa foi preparada por um misterioso personagem "que não era um puro homem mas um poder divino", "enviado por Deus, sob a figura de um pastor" (172). Para Rodrigo, o êxito ficou a dever-se ao facto de ele próprio e os seus cónegos terem levado, respectivamente, a "Vera Cruz" e imagens de Santa Maria, para o campo de batalha.

Se, por um lado, a celebração dos actos religiosos era dinamizada pela ânsia de combater os inimigos da cristandade, por outro, a batalha transformava-se também numa manifestação de fé em que a cruz e imagens da Virgem activavam os sentimentos religiosos dos combatentes:

"El la Cruz del Sennor que delante ell arçobispo de Toledo avie en

costumbre de venir... Et en las sennas de los tres reyes vinie la ymaien de sancta Maria virgen madre de Dios, la que de la provincia de Toledo et de toda Espanna estido et fue siempre vencedora et padrona..." (173).

Após a batalha, diz ainda o cronista real, citando a crónica de Rodrigo, o arcebispo de Toledo, com os bispos de Palência, de Sigüenza, de Osma, de Placência, de Ávila e "los abades e fraures et la otra clerezia que y eran con ellos, alçadas las manos et voces al çielo, con lagrima de sanctidad et con cantico de alabança, salieron en esta razon, cantando con gran alegria aquel cantico que dicen en la eglesia: *Te Deum laudamus, te Dominum confitemur...*" (174).

Vemos que a guerra da reconquista cristã era considerada um acto religioso contra "los paganos enemigos de la cruç": começava por uma velada impetratória e terminava com um *Te Deum* de acção de graças. A batalha propriamente dita, que ocupava o acto central, era também ela parte desse ritual. Como garantia, tinha a presença dos bispos, abades e clérigos que rezavam, incutiam ânimo e ostentavam o Santo Lenho e imagens da Virgem, como penhor da ajuda divina (175).

A propósito da batalha de Navas de Tolosa, diz a PCC, citando ainda Rodrigo, que Afonso VIII de Castela decidiu "que se fizesse aquella batalla en que serian crebantados et abaxados los paganos, que serie grant servitio para Dios, que con esta entencion de caridad de la cristiandad et del servitio de Dios..." (176). Os cavaleiros e peões que, da França, Itália, Lombardia, Alemanha, Aragão, Portugal, Galiza e Astúrias, vieram ajudar Afonso de Castela, fizeram-no "con el otorgamiento dell apostoligo et de la corte de Roma, predicada et pregonada cruzada por todas estas yentes; et por los grandes perdones que y eran dados" (177). Tratava-se, pois, de um autêntico serviço de Deus, de um acto caridade cristã para com o povo hispânico, e de um meio de os intervenientes alcançarem o perdão dos seus pecados. Em suma, tratava-se

de uma cruzada autorizada e apoiada por Roma.

Por outro lado, a PCG sublinha o carácter hispânico da luta contra os muçulmanos e faz a associação dos godos vencedores nas montanhas de Covadonga com os espanhóis do seu tempo. É sob esse prisma que interpreta as lutas de Fernán González o autor da independência castelhana, em relação ao reino de Leão, contra o exército de Almançor. Na sua luta contra os muçulmanos, o conde é visivelmente apoiado por Deus, que lhe envia, em sonhos, o monge recém-morto S. Pelágio, a garantir-lhe a sua intervenção, juntamente com a de S. Tiago e muitos anjos armados de branco e de S. Millán, e a definir a estratégia bélica que havia de conduzir o herói à vitória (178). Não era por acaso que Fernán González lutava e lançava como grito de guerra os nomes de "Santiago" e de "Castela". Inspirado no *Poema* de Fernán González, que lhe empresta o sabor épico, o cronista reclama os méritos da vitória contra Almançor para Castela. A epopeia sobressai ainda mais, na medida em que, por cobardia, os outros reis peninsulares abandonaram o conde castelhano às suas próprias forças.

Apesar de todo este ambiente de luta e de espírito descriminatório em relação à valoração das atitudes cristãs e islâmicas, encontram-se na crónica passagens que constituem excepção em ambos os campos. Há cristãos maus como os muçulmanos e muçulmanos bons como os cristãos. Assim, as apreciações que Rodrigo faz na *HA* do califa Omar II e dos emires de Córdoba Hišām I (788-796) e al-Ḥakam I (796-822). A PCG, não pode negar a evidência da bondade de Omar mas sente-se na obrigação de o apresentar como excepção, ao dizer "ainda que mouro". Semelhante reserva faz o mesmo cronista em relação ao retrato positivo que transmitiu de Ibn Hūd de Múrcia: era justo, corajoso e leal, mas foi morto pelos seus (179).

Por outro lado, as apreciações que os cronistas fazem do mundo cristão são, cronologicamente, cada vez mais pautadas pelo critério de

relações que as várias forças têm com a Hispânia, em geral, e com Castela, em particular. A apreciação é negativa e, por vezes, carregada de uma virulência não inferior à que atinge os muçulmanos, quando os reinos cristãos se aliam àqueles na luta contra outros reinos cristãos ou quando os militares fogem covardemente da batalha. A CLRC chama aos que aconselham a aliança com os almóadas "satélites de Satanás", porque contribuem para a "aliança da impiedade" (*colligatio impietatis*) (180). O juízo de valor sobre os que abandonam o campo de batalha foi definitiva e magistralmente exarado pelo conde Fernán González, ao determinar:

"Et por ende a nester que fagades una postura entre uos; que tod aquel que fuxiere del campo o se diere a prision por miedo de muerte, que sea traydor; et quando muriere, que yaga con Judas dentro en los ynfiernos" (181).

Os castelhanos acataram com agrado a proposta do conde e impuseram como lei, "ca mas quieren vencer o morir, que foyr nin darse a prisio" (182).

A PCG chama aos cristãos que fogem do exército "yniciados al (ou del) diablo" (183).

Os cronistas apreciam diferentemente os povos de Além-Pirenéus que interferiram nos assuntos peninsulares. Lucas de Tuy, apesar de atacar os francos por terem invadido a Península, considera positivas as campanhas de Carlos Magno contra os sarracenos hispânicos. A CLRC insurge-se contra eles e demais intervenientes europeus na batalha de Navas de Tolosa devido à maneira interesseira como se apresentaram, sem armas nem munições, ao rei de Castela. Rodrigo Jiménez de Rada insurge-se violentamente contra todas as intervenções dos francos, desde as campanhas de Carlos Magno, historicamente exageradas pela épica francesa, às interferências do arcebispo de Toledo, Bernardo, e da rainha Constança, ambos de origem francesa. Estes personagens, logo após a reconquista, "quiseram purificar a mesquita dos pecados muçulmanos",

expulsando estes da parte que o rei Afonso VI lhes havia reservado para o culto (184), e obrigando-os a abandonar a Península, antes de terminar a batalha de Navas de Tolosa.

A *PCG* é ainda mais radical na sua rejeição dos francos. A oposição contra estes cresce com o espírito de cruzada, com as decepções que a sua intervenção provoca na Península e com a consolidação da consciência hispânica. Os francos são responsabilizados pela substituição da liturgia visigótica, que era considerada nacional, pela liturgia romana, que os peninsulares consideravam franca. O abandono da batalha de Navas de Tolosa é interpretado pelo cronista como uma traição à Cruz, traição que foi impulsionada por Satan.

O conhecimento que os nossos cronistas manifestam do mundo muçulmano é bastante reduzido no referente àquilo que se passava em al-Andalus e, mais ainda, fora da Península. Se exceptuarmos o arcebispo de Toledo que, efectivamente, conhecia a língua árabe, a doutrina corânica e muitos dos usos e costumes dos muçulmanos, e a *PCG*, que o segue, os restantes seguem a "plebeia opinião". Esta, apesar de se desenvolver numa sociedade intrinsecamente marcada pelo islamismo, fechou-se ainda mais sobre si mesma, numa atitude de rejeição sistemática de toda a heterodoxia.

A *CLRC* ignora praticamente o mundo muçulmano exterior à Península. Apenas o refere, brevemente, a propósito das cruzadas e do aparecimento do movimento almóada.

O *CM*, apesar de pouco dizer, incorre em erros como o da atribuição já referida das conquistas da Arábia, Síria, Mesopotâmia e África a Maomé. Fala do Califa como sendo o "sultão babilónico" (185), dos soldados muçulmanos como tendo vindo da África e da Babilónia (186), e confunde os almorávidas com os almóadas (187).

Rodrigo mostra conhecer bem melhor o mundo muçulmano: refere-se a

quinze dos dezoito primeiros califas e a dezoito dos vinte primeiros governadores da Hispânia (188); utiliza a terminologia árabe, acompanhada da respectiva tradução, para falar de cargos ou títulos políticos como *Almunacer Lenidellae* (al-Nāsir li-dīn Allāh), *Amiramomelín* (amīr al-mu'minīn) *Alhagib* (al-Ḥajib) isto é, vice rei.

Entretanto, certamente para se adaptar à mentalidade e linguagem popular, Rodrigo diz que "o califa é o papa dos mouros" (189) e fala das províncias árabes com uma linguagem totalmente ultrapassada, recebida da geografia greco-romana:

"A Icónia, capital Iconium; a Lystria, capital Lystris; a Caldeia, capital a destruída Babilónia; a Assíria, capital Nínive; a Medeia, capital Hechatane; a Hyrcânia, capital Antiolos... a Arábia, capital Baldac" (190).

O arcebispo de Toledo encontrava-se numa situação privilegiada para poder caracterizar o tipo de relações existentes entre o cristianismo reconquistador da Península e os povos islâmicos em retrocesso para o Norte de África. Era um homem culturalmente superior, perito nas letras árabes e na religião islâmica, de que fez traduzir vários livros, entre os quais o Corão, levado a cabo pelo seu arcediogo Marcos; politicamente influente no xadrez dos reinos peninsulares; diplomaticamente bem implantado nas cortes de Aquém e Além-Pirenéus; militarmente experiente pelas guerras em que tomou parte efectiva como conselheiro e impulsionador do espírito cruzado. Não é por acaso que os cronistas no-lo apresentam com o Santo Lenho, a incutir ânimo aos combatentes e a dar à guerra reconquistadora o cunho de *guerra santa*. Podia ter sido um mentalizador no campo do diálogo islamo-cristão, corrigindo as deturpações das lendas que visavam atear a luta ideológica que, por sua vez, alimentava a luta armada. Poderia ter contribuído para a integração pacífica da população mourisca na comunidade hispânica, demograficamente depauperada por lutas de séculos. Mas preferiu ceder parcialmente ao espírito de cruzada,

que se aproveitou de todos os meios, mesmo da falsificação da doutrina e moral islâmicas, tanto ao gosto da "plebeia opinião".

A PCG, repete, às vezes *ipsis verbis* e acriticamente, as informações de Lucas de Tuy e de Rodrigo de Toledo, e aproveita materiais colhidos de fontes épicas e da experiência então vivida na sociedade em mutação. Assim, aplica ao mundo muçulmano o esquema de organização social e bélica em que os cavaleiros e nobres desempenhavam um papel preponderante ao lado dos reis. É à imagem e semelhança do que se passa no mundo cristão de então que o cronista fala do campo muçulmano. Barcai apresenta um exemplo frisante desta contaminação sócio-mental:

"o juramento de *bay'a* que os fiéis prestam ao califa é explicado como o "juramento de vassallos".

É interessante notar o facto de o historiador desse tempo, Ibn 'Idārī qualificar a homenagem do vassalo como *bay'a*. É também pela aproximação analógica das duas sociedades que traduz a expressão *amir al-mu'minīn* por "Senhor dos outros senhores" e que o califa é simplesmente chamado o "papa dos mouros" (191).

A análise que faz da administração islâmica é bastante mais correcta e corresponde à transição de esquemas, cargos e funções administrativas para a sociedade cristã, muitas vezes expressos pelas próprias palavras árabes adaptadas ao léxico latino ou ao vernáculo (192).

Depois desta incursão à cronografia hispânica latina, para nela detectarmos a imagem islâmica que a Hispânia da Reconquista foi moldando através dos séculos, estamos em condições de abordar a literatura religiosa, por natureza mais serena e melhor informada, mas frequentemente contaminada pelo espírito exaltado dos nossos cronistas e pelo irrealismo das canções de gesta que passaram a circular Aquém-Pirenéus, à procura do contexto histórico-geográfico que as fez nascer.

NOTAS

- (1) *Chronica Albeldensis*, ed. GÓMEZ MORENO, *Las Primeras crónicas de la Reconquista*, "Boletín de la Accademia de la Historia", t. 100 (1952), p.604. Tivemos presentes também as edições de A. HUICI, *Crónicas latinas de la Reconquista*, València, 1913, T.I, pp.114-196 e PL, t.129 cols.1123-1146.
- (2) *Chronica Prophetica*, ed. GÓMEZ MORENO, a.c. pp.622-628.
- (3) *Rot.*, ed. GÓMEZ MORENO, a.c., pp.609-621.
- (4) *Cronicon Sebastiani*, ed. A. HUICI, o.c., I, pp.196-239; PL, vol.129, cols.1111-1124.
- (5) Cf. RON BARKAI, *Cristianos y Musulmanes en la España Medieval*, Madrid, Ediciones Rialp, S.A., 1984, pp.52-53.
- (6) CA, ed. Gómez Moreno, p.601.
- (7) "Nefandus Mahomat in Africam nequitiam legis stultis populis praedicavit" CA, ed. PL, col.1135.
- (8) Sed adhuc perfectum erit quod Dominus placuerit". *Ib.*, col.1142.
- (9) CP, e.c., p.623.
- (10) CP, e.c., pp.622-623.
- (11) REINHART DOZY, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne*, Amsterdam, Oriental Press, T.I, p.29.
- (12) *Aḥbār Majmu'ā*, ed. LAFUENTE Y ALCÁNTARA, Madrid, 1984, p.134.
- (13) CS, PL, col.1123.
- (14) *Rot.*, p.620.
- (15) F. J. SIMONET, o.c. II, p.162.
- (16) CP, e.c., pp.622-623.
- (17) S. ISIDORO, *De Origine Gothorum*, ed. CRISTÓBAL RODRÍGUEZ ALONSO, *Las Historias de los Godos, Vandalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*, Leon, 1975, p.172.
- (18) S. JERÓNIMO, *Hebr quæst. in Gen.*, 72, 11.
- (19) CP, e.c., p.622.
- (20) CA, P.L., col.1144.
- (21) CS, PL., col.1116; cf. *Rot.*, e.c., p.613; CA, ed., PL., col.1136.
- (22) *Rot.*, I.c.
- (23) CS, P.L., col.1117.
- (24) CA, ed. GÓMEZ MORENO, o.c., p.602.
- (25) *Ib.*, p.601.
- (26) *Rot.*, pp.614-615; CS, e.c., col.1116; CA, e.c., p.601
- (27) CA, PL., col.1135.

- (28) *Ib.*, col.1143; *Rot.*, p.615.
- (29) Cf. RON BARKAI, o.c., p.33, n.21.
- (30) CA, ed. PL, col.1143; CP, e.c., p.624 e 622.
- (31) CA, ed. PL, col.1142.
- (32) *Rot.*, p.612.
- (33) *Ib.*, p.618; CS, ed. PL, cols.1120-1121; CA, ed. PL, col.1137.
- (34) *Rot.*, p.620; CS, ed. PL, col.1122.
- (35) *Rot.*, p.613.
- (36) *Ib.*, p.612; CS, ed. PL, col.1115.
- (37) CS, ed. PL, cols.1115-1116.
- (38) *Rot.*, pp.613-614; CS, ed. PL, cols.1115-1116.
- (39) CA, ed. PL, cols.1138-1139.
- (40) *Ib.*, col.1136.
- (41) CA, ed. PL, col.1142; cf. CS, ed. PL, col.1115.
- (42) CA, ed. PL, cols.1135 e 1138.
- (43) *Rot.*, p.619.
- (44) CA, ed. PL, col.1137; *Rot.*, p.616; CS, ed. PL, col.1119.
- (45) *Rot.* p.611; CS, ed. PL, col.1114.
- (46) *Rot.*, p.616.
- (47) *Chronicon Sampiri Asturicensis Episcopi*, ed. A. HUICI, o.c., I pp.240-305.
- (48) *Crónica do Pseudo-Isidoro*, in "MGH", Berlin, 1894, vol.IX.
- (49) *C. Samp.*, e.c., pp.244-246.
- (50) *Ib.*, pp.248-254.
- (51) *Ib.*, p.252.
- (52) PL, T.126, cols.696 e 717.
- (53) *Ib.*, col.816.
- (54) *C. Samp.*, pp.260-262.
- (55) *Ib.*, p.288.
- (56) *Ib.*, p.276.
- (57) *Ib.*, p.302.
- (58) *Ib.*, p.282.
- (59) *Ib.*, p.304.
- (60) *Historia Silense*, ed. A. HUICI, o.c., I, pp.1-169; ed. PÉREZ DE URBEL y RUÍZ-ZORILLA, Madrid, 1955; ed. E. FLÓREZ, *España Sagrada*, t. 16 (1763), pp.264ss.
- (61) *Chronicon Regium Legionensium*, ed. A. HUICI, o.c., T.I., pp.306-337; *Crónica del obispo Pelayo*, ed. E. FLÓREZ, o.c., vol.14, pp.458-475; ed. B. SÁNCHEZ ALONSO, *Crónica del obispo Pelayo*, Madrid, 1924.

- (62) *Historia Compostellana*, ed. E. FLÓREZ, o.c., vol.20.
- (63) *Historia Roderici Campi Docti*, ed. MENENDEZ PIDAL, *La España del Cid*, t. II, Barcelona, 1975, pp.921-971.
- (64) J. PUYOL, *Las crónicas anónimas de Sahagún*, Madrid, 1920.
- (65) *Chronica Adelfonsi Imperatoris*, ed. E. FLÓREZ, o.c., vol.21; ed. LUIS SÁNCHEZ BELDA, *Crónica Adephonsi Imperatoris*, Madrid, 1959; ed. A. HUICI, o.c., vol.II, pp.171ss. É esta a edição que citamos.
- (66) *Crónica Najerense*, ed. Antonio Ubieto Arteta, Valência, 1966 (Textos Medievales), 15.
- (67) M. SERRANO Y SANZ, *Cronicón Villarensense (Liber Regum)*, in "Boletín de la Real Academia Española", vol.VI (1919), pp.192-220; VII (1921), pp.367-382.
- (68) *Ib.*, p.207.
- (69) "... homicidae, malefici, fornicatores, adulteri, latrones, scelerosi, raptores, sacrilegi, incantatores, arioli, fures odioso, apostatae exorcati"; *HC*, pp.128-129.
- (70) *Ib.*, p.134, cf. RON BARKAI, o.c., pp.123-124.
- (71) *HC*, pp.88-89.
- (72) *Ib.*, pp.352-353.
- (73) *Ib.*, p.73.
- (74) *Ib.*, p.67.
- (75) *CM*, p.116.
- (76) *HS*, p.8.
- (77) *Ib.*, pp.14-16.
- (78) *Ib.*, pp.14, 16-18.
- (79) *Ib.*, pp.40-42.
- (80) *Ib.*, p.40. Encontramos esta edição em crónicas francesas da época, tais como em ADEMARUS CHABBANNES, *Cronica*, ed. J. CHAVANON, Paris, 1897, p.68; *Historia Karoli Magni et Rotholandi ou Chronique du Pseudo-Turpin*, ed. C. Meredith-Jones, Genève, 1972, cf. RON BARKAI, o.c., p.150, n.16.
- (81) RON BARKAI, o.c., p.110.
- (82) *HS*, p.22.
- (83) *Ib.*, p.24.
- (84) *Ib.*, p.46.
- (85) *Ib.*, p.132.
- (86) *Ib.*, pp.48; 38-40.
- (87) *Ib.*, p.48.
- (88) *Ib.*, pp.134-136.
- (89) *Ib.*, p.56.

- (90) *Ib.*, p.104.
- (91) *Ib.*, p.132.
- (92) *Ib.*, p.76.
- (93) *Ib.*, p.70.
- (94) *Ib.*, p.50.
- (95) *Ib.*, p.74.
- (96) *Ib.*, p.22.
- (97) *Ib.*, p.40.
- (98) *Ib.*, p.46.
- (99) *Ib.*, p.14.
- (100) *Ib.*, pp.32-34.
- (101) *Ib.*, pp.36ss.
- (102) *Ib.*, pp.34-36.
- (103) *Ib.*, p.70.
- (104) *CAI*, p.170.
- (105) LUCAS TUDENSIS, *Chronicon Mundi*, (CM) ed, ANDREAS SCHOTT, *Hispaniae Illustratae Scriptores*, t. IV, pp.1-116, Francfurti apud Claudium Marinum, a. MDCVIII; trad. cast. do séc. XV, ed. J. PUYOL, *Crónica de España por Lucas, obispo de Tuy...*, preparada y prologada por Julio Puyol, Madrid, 1926.
- (106) RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA, *Rerum in Hispania Gestarum Chronicon*, (H.6.) in *Rodericus Ximénis de Rada, Opera* (reimp. facsimilada de 1793), València, 1968, pp.1-208 (Textos Medievales, 22); ed. A. SCHOTT, o.c., t.I, Francfort, 1579, pp.148-289;
- (107) *Crónica latina de los reyes de Castilla*, (CLRC), ed. M. * DESAMPARADOS CABANES PECOURT, València, 1964; ed. G. CIROT, *Chronique latine des rois de Castille jusqu'en 1236*, sep. de "BH", Bordeaux, Féret 1913; *Crónica latina de los reyes de Castilla*, ed. LUIS CHARLO BREA, Cádiz, 1984.
- (108) *Primera Crónica General de España que mandó componer Alfonso X el Sabio*, (PCG) ed. MENÉNDEZ PIDAL et ALLII, 2 vols, Madrid, 1955.
- (109) RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA, *Historia Arabum* (HA) in *Rod. Xim. de Rada, opera*, pp.242-283; ed. José Lozano Sanchez, Universidade de Sevilha, 1974.
- (110) *Gesta Comitum Barcinonensium* (GCB), ed. L. BARRAU DIHIGO i J. MASSÓ TORRENTS, Barcelona, 1925.
- (111) *Chronica o comentaris del rey en Jaume Primer, Rey d'Aragó, de Mallorca y de Valencia, conte de Barcelona, d'Urgele y de Montpeller. Feta y escrita per aquel en sa llengua natural* (CJP) Barcelona, 1875. Tradução latina revista e aumentada por Pedro Marsílio, trad. cast. de M. FLOTAS Y A. DE BOFARULL, *Historia del rey Don Jaime I*, Madrid, 1848.

- (112) *CM*, pp. 53-54.
- (113) Deturpação de *Rasūl* (profeta).
- (114) *CM*, p. 54.
- (115) *HA*, p. 9.
- (116) *PCG*, n. 466; cf. JOÃO DAMASCENO, *De Haeresibus*, c. 100/101, *PG*, 94, col. 764.
- (117) *PCG*, n. 469; *HA*, pp. 4-5.
- (118) *PCG*, n. 475.
- (119) *Ib.*, n. 478.
- (120) *Ib.*, n. 478.
- (121) *CM*, p. 54.
- (122) Cf. ÁLVARO, *IL*, 23, *CSM*, pp. 296-297.
- (123) Cf. JOÃO DAMASCENO, *o.c.*, col. 769; ÁLVARO, *o.c.*, *CSM*, p. 299.
- (124) *PCG*, n. 485.
- (125) Cf. ÁLVARO, *o.c.*, l.c.
- (126) *PCG*, n. 486.
- (127) *HA*, pp. 7-8. Álvaro, num contexto bastante próximo e de acordo com *Dan*, 7-8, atribui a conquista ao "undecimus cornus" e não a Maomé, *IL*, 25, p. 300, *HA*, p. 8: "fraude pocius quam uirtute"; ÁLVARO, *I.c.*: "non potestate set dolo".
- (128) *PCG*, n. 486; cf. *HA*, p. 8: "fraude pocius quam uirtute"; ÁLVARO, *I.c.*: non protestate set dolo".
- (129) *PCG*, n. 486.
- (130) *Ib.*, n. 493; cf. ÁLVARO, *o.c.*, 25, pp. 298-299.
- (131) *PCG*, n. 493.
- (132) *Ib.*, l.c.
- (133) *PCG*, n. 472; *CM*, l.c.
- (134) *PCG*, l.c.; *HA*, p. 13.
- (135) *HA*, p. 9; *PCG*, n. 488.
- (136) *HA*, p. 9; *PCG*, n. 488; *LS*, nn. 130-131; E. CERULLI, *Il "Libro della Scala"*, Città del Vaticano, 1944, pp. 150-153.
- (137) *HA*, p. 11; *PCG*, n. 489.
- (138) *LS*, n. 127; *HA*, pp. 11-12; *PCG*, n. 489.
- (139) *PCG*, n. 478; *CM*, p. 53.
- (140) *CM*, p. 53.
- (141) *HA*, p. 5.
- (142) *CM*, p. 53.
- (143) *HA*, pp. 5 e 13.
- (144) *CM*, pp. 53-54; *HA*, p. 5.

- (145) *CM*, p. 54; *HA*, pp. 5-6 e 13.
- (146) *CM*, p. 54.
- (147) *HA*, p. 13.
- (148) O *CM* mistura a lenda muçulmana do envenenamento por Zainab com a lenda cristã da promessa da ressurreição. É possível que tivesse utilizado como fonte a notícia de Lérica inserida no *LAN* de Eulógio de Córdoba, já referida.
- (149) *HA*, pp. 4-5.
- (150) *Ib.*, pp. 9-12.
- (151) *Ib.*, pp. 7ss; cf. *CM*, p. 53.
- (152) *HA*, pp. 8-9.
- (153) *CM*, p. 54.
- (154) BERNARD RICHARD, *a. c.*, pp. 115-116.
- (155) *CM*, p. 54.
- (156) Cf. *CLRC*, pp. 99-100.
- (157) *H6*, in, *Opera*, p. 71.
- (158) *CM*, p. 104.
- (159) *Ib.*, p. 107.
- (160) *H6*, in *Opera*, p. 69.
- (161) *Id.*, *Ib.*, p. 42.
- (162) RON BARKAI, *o. c.*, p. 223.
- (163) *HA*, p. 5.
- (164) *CM*, pp. 71, 74, 76 e 89; *H6*, in *Opera*, p. 75.
- (165) *PC6*, n. 824.
- (166) *CLRC*, p. 62.
- (167) *C6*, in *Opera*, p. 168.
- (168) *CLRC*, p. 14.
- (169) *Ib.*, p. 34.
- (170) *CLRC*, p. 32.
- (171) *C6*, in *Opera*, pp. 176-184; *PC6*, n. 1018.
- (172) *CLRC*, p. 31.
- (173) *PC6*, n. 1019.
- (174) *Ib.*, *l. c.*
- (175) *Ib.*, *l. c.*
- (176) *PC6*, n. 1013.
- (177) *Ib.*, *l. c.*
- (178) *Ib.*, n. 698.
- (179) *Ib.*, n. 1037.

- (180) *CLRC*, pp.15-16.
- (181) *PC6*, n.698.
- (182) *Ib.*, l.c.
- (183) *Ib.*, n.1016.
- (184) *H6*, in *Opera*, pp.136-138; cf. RON BARKAI, *o.c.*, p.218.
- (185) *CLRC*, p.71.
- (186) *Ib.*, p.82.
- (187) *Ib.*, p.101.
- (188) B. RICHARD, *o.c.*, p.129.
- (189) Ap. R. BARKAI, *o.c.*, p.238.
- (190) *HA*, pp.22-23.
- (191) RON BARKAI, *o.c.*, p.238.
- (192) ID., *Ib.*, pp.238-239.

CAPÍTULO V

A IMAGEM ISLÂMICA NA LITERATURA DOUTRINAL HISPÂNICA

À medida que a Reconquista avançou pelo solo de al-Andalus e as hostes cristãs enfrentaram as mulçumanas, primeiro em situação de desvantagem, depois na relação igual para igual e, finalmente, com superioridade bélico-política, processou-se, paralelamente à força das armas, um movimento de sensibilização dos dirigentes eclesiais e civis e de mentalização das massas populares para aderirem à empresa da expulsão definitiva dos mulçumanos da Península Hispânica. Fora desta, o movimento anti-islâmico ganhou também cada vez maiores proporções e foi materializado nas cruzadas, que atingiram o estado de saturação em meados do século XIII.

Esse movimento de sensibilização e mentalização incarnou em obras de carácter teológico-apologético, que assumiram o papel de dar a conhecer o islão no seu fundador, na sua doutrina e nos seus adeptos, e de criar nos leitores uma atitude de rejeição.

É a esse "Corpus" de obras de diálogo religioso islamo-cristão, hispânico e medieval, que se foi constituindo lentamente e atingiu o seu ponto mais alto, no século XIII, com as obras de Raimundo Martí, Raimundo Lulo e Ricoldo da Santa Croce, mas que se prolongou muito para além da Reconquista e das Cruzadas, que consagramos este capítulo. Ele é um complemento da análise sistemática das crónicas cristãs hispânicas, que se fizeram eco da mesma problemática e, através dela, exaltaram os feitos dos heróis e dos povos de que nos legaram a história.

A génese deste "Corpus" de conhecimentos hispânicos sobre o islão processou-se, como já vimos, logo a partir da invasão árabe da Península

Ibérica e acompanhou a convivência, umas vezes tolerante, outras agressiva, dos cristãos com os muçulmanos, quer em terras de al-Andalus, quer nas dos reinos independentes do Norte.

São marcos ainda indefinidos deste "Corpus" as crônicas de 741 e 754 e, com uma estruturação e radicalização cada vez maiores, as obras dos moçárabes cordoveses do século IX, bem como as obras e narrações importadas do Oriente ao longo dos séculos. Alguns destes foram já por nós analisados.

Todas essas obras passaram a fazer parte do património cultural cristão hispânico e ocidental. Foi a partir delas e da continuada convivência com os mulçumanos e com suas fontes religiosas que, numa procura cada vez maior de verdade e eficácia polémica, os autores cristãos posteriores construíram novas sínteses. Sem as análises e síncrese anteriores não teriam sido possíveis aquelas.

Isto significa que só percorrendo a história e o conteúdo do diálogo religioso islamo-cristão hispânico anterior poderemos compreender as obras dos séculos XIII e seguintes. Mais tarde, teremos a oportunidade de constatar que o célebre *Tractatus contra Machometum*, de Raimundo Martí, para o qual converge todo este estudo, é o ponto de chegada de uma longa caminhada histórico-polémica. Assumida essa caminhada por um homem que, sendo catalão, tinha assimilado, a partir de dentro, a língua e cultura islâmicas, surgiu essa grandiosa obra-síntese, que servir de "cartilha" apologético-polémica aos pregadores cristãos em terras do islão e de ponto de partida para novas sínteses.

Neste capítulo vamos, pois, analisar as obras ou excertos de obras de diálogo islamo-cristão implantadas na Hispânia, onde se foram acumulando e transformando em fontes sempre renovadas de diálogo, até provocarem o aparecimento da obra-prima que foi o *Tractatus contra Machometum*. Excluimos desta análise os autores já tratados anteriormente, nomeadamente as obras dos

moçárabes cordoveses do século IX, e as de diálogo religioso oriental (1). Destas, além das já analisadas no capítulo "As fontes do diálogo islamo-cristão hispânico", trataremos aqui uma obra cuja tradução latina exerceu uma influência extraordinária sobre os autores cristãos de Aquém e Além-Pirênéus. Trata-se da *Choronographia* de Teófanés. Deixamos para o próximo capítulo as numerosas obras de cronografia ^{do} hispânica pois, pela imagem *sui generis* que nos legaram do islão, merecem um tratamento especial.

1. A *Chronographia* de Teófanés - Anastácio

Escrita, como já vimos, por Teófanés, o Confessor, entre os anos 780-820, e traduzida pelo bibliotecário romano, Anastácio, por volta de 886, esta obra insere, a propósito da notícia da morte de Maomé, no ano 622 (sic), 21º do reinado de Heráclio, um resumo do que então se conhecia, em Bizâncio, acerca do islão (2).

Trata-se de uma fonte séria e bem documentada, de que os escritores ocidentais receberam, directa ou indirectamente, informações sobre Maomé e os inícios do islamismo.

Segundo Teófanés, Maomé nasceu numa notabilíssima tribo da estirpe de Abraão, através de Ismael. Órfão e pobre, pôs-se ao serviço de uma sua parente viúva e rica, "Chadiga", que o encarregou de apascentar camelos e de, com eles, ir comerciar ao Egipto e à Palestina. Caiu de tal maneira nas boas graças da patroa, que com ela acabou por casar. Esse casamento proporcionou-lhe riquezas que o haviam de tornar conhecido e importante.

Nas suas viagens à Palestina, entrou em contacto com os judeus e cristãos, de quem recebeu alguns dos escritos sagrados. Entretanto, foi atingido por ataques de epilepsia (*comitiali morbo*), o que entristeceu sobremaneira a esposa. Para a acalmar, Maomé falou-lhe da aparição do anjo Gabriel; segundo ele, a visão era de tal maneira intensa que o seu espírito

ficava perturbado e o corpo caía por terra.

Hadija recorreu então a um monge seu conhecido, um hereje exilado por causa dos seus erros, que a tranquilizou dizendo-lhe:

"Ele proclamou a verdade. Com efeito, este anjo é o que é enviado a todos os profetas".

A esposa acreditou e proclamou às mulheres da sua tribo que o marido era um profeta. A notícia passou das mulheres aos homens, a começar por Abū Bakr, que lhe havia de suceder.

Esta "heresia" espalhou-se pela região de Yatrib; seguidamente, foi levada através da guerra, primeiro ocultamente, durante dez anos, depois pela força das armas (*armorum vi*) durante outros dez; finalmente, através da pregação, durante mais nove anos. Os pontos fundamentais da sua doutrina são:

- a *jihād*: "Quem matar o inimigo ou por ele for morto, terá como prémio o Paraíso" (3);
- o Paraíso consta de alimentos corporais, de bebidas e prazeres sexuais. Nele existem um rio de mel, outro de vinho e outro de leite.

"Os contactos com as mulheres são muito mais nobres que os deste mundo, na medida em que garantem um prazer diário e permanente. Disse ainda outros géneros de excessos loucos".

Além disso, ensinou que se devia ter compaixão do próximo e ajudar os que sofrem a injúria.

2. Os Diálogos de Pedro Afonso

Com Pedro Afonso (1066-1110), o Ocidente cristão recebeu um núcleo de informações seguras acerca de Maomé e do islamismo (4).

Judeu aragonês, de nome Moisés Sefardi, foi baptizado na festa de S. Pedro e S. Paulo, em Huesca, tendo como padrinho Afonso I de Aragão. Em homenagem ao Príncipe dos Apóstolos e ao padrinho, tomou o nome cristão Pedro

Afonso (5).

Foi Médico dos reis Afonso I de Aragão, Afonso VI de Castela e Henrique I de Inglaterra.

Poliglota, além do hebraico, conhecia profundamente o árabe e o latim. Disso são testemunhas as traduções das tábuas astronómicas de al-Hwārizmī e da *Disciplina clericalis*, obra original árabe, talvez da sua autoria. A *Disciplina clericalis* é uma colectânea de apólogos de origem ou inspiração árabe, que exerceu grande influência sobre a literatura do Ocidente medieval.

A sua obra fundamental no campo do diálogo religioso são os *Dialogi in quibus impiae Judaeorum opiniones evidentissimis cum naturalis tum caelestis philosophiae argumentis confutantur* (6), ou, mais simplesmente, *Dialogus Petri cognomento Alphonso, ex iudaeo christiani et Moysi iudaei*, ou ainda, *Petrus Alfonsi Dialogus*.

Foi escrito entre a sua conversão (1106) e a morte (1110), com dois objectivos, que explicita no Prefácio: justificar racional e teologicamente a sua adesão ao cristianismo e proclamar a superioridade da religião cristã face ao judaísmo e ao islamismo.

Os doze títulos que integram a obra são a expressão do itinerário religioso e doutrinal que o autor percorreu desde o judaísmo até ao cristianismo, itinerário personificado nos dois interlocutores que são como que duas faces de si próprio: Moisés, o judeu que ele fora, a questionar, e Pedro, o cristão que ele é, a responder. É, na quase totalidade, um diálogo entre a Sinagoga e a Igreja.

É neste contexto que aparece o título V, dedicado ao islamismo: *De Sarracenorum lege destruenda et sententiarum suarum stultitia confutanda*.

Como o resto da obra, este capítulo é um diálogo fictício em que o judeu (Moisés), em vez de lamentar a troca da sua religião pelo cristianismo,

como seria de esperar, critica o cristão pelo facto de este, ao deixar o judaísmo, não ter optado pelo islamismo:

"Admiro-me como, tendo abandonado a fé paterna, escolheste a dos cristãos e não a dos sarracenos, [...] com os quais foste criado e conviveste, cujos livros leste, cuja língua conheces" (7).

Moisés expõe longamente as aparentes vantagens da opção pelo islamismo, que mostra ser conhecido de ambos e de que expõe um resumo bastante aliciante. Trata-se de uma "lei fácil" (larga) e "fundada na razão imutável", com preceitos perfeitamente exequíveis:

- as cinco orações diárias com as respectivas abluções;
- a profissão de fé na unicidade de Deus e na missão profética de Maomé;
- o jejum do *Ramadão* e a sua comutação nos casos de doença e de viagem;
- a peregrinação anual a Meca, integrada pelo rito da exorcização do demónio, que consistia em lançar pedras para trás, por entre as pernas, e pela evocação da lenda que relaciona esse lugar de oração com Adão, Abraão e Maomé;
- a legitimação legal religiosa da *jihād* e do censo;
- as interdições alimentares da carne de porco e do sangue;
- a poligamia e o repúdio;
- uma série de leis judiciais e penais, entre as quais a interdição absoluta do vinho, que é o estimulante e a origem (*fomes et seminarium*) de todo o pecado;
- uma descrição aliciante do paraíso ou "jardim de delícias" com frutos e alimentos raros; com água, leite e vinho em abundância; com as jovens *hūrī*-s, sempre disponíveis e sempre virgens;

- a libertação dos pecados para todos os que, no dia da morte, acreditarem em Deus e em Maomé (8).

Ante todas estas vantagens, atribuídas aos mulçulmanos e conhecidas de Pedro desde criança, Moisés exterioriza a sua estranheza pelo facto de aquele ter preferido a religião cristã à islâmica (9).

A resposta de Pedro constitui uma longa justificação da sua não adesão ao islamismo, fundada na refutação dos argumentos de Moisés e na exposição das grandes razões que tornam o islamismo inaceitável por parte daqueles que o conhecem doutrinal e vivencialmente.

As breves intervenções de Moisés ao discurso de Pedro são um mero processo lógico-literário que facilita uma exposição orientada das ideias mestras, urdidas à volta de um esquema que tem como objectivo provar que Maomé não foi um verdadeiro profeta. Esse esquema é explicitado no decurso da exposição, quando Pedro diz: "Indicia namque veri prophetae sunt:

- probitas vitae
- miraculorum exhibitio
- dictorum omnium firma veritas" (10).

Toda a argumentação de Pedro gira à volta deste tríplice índice da verdadeira profecia, tal como, cerca de um século e meio depois, fará o autor do *Tractatus contra Machometum*, acrescentando-lhe um quarto (11).

1) A probidade da vida de Maomé é seriamente controvertida por Pedro. Os argumentos são muitos e variados:

- a sua juventude foi ensombrada pela idolatria tribal;
- as estratagemas de que se serviu para ascender socialmente, com vistas à realeza, foram o casamento com a viúva rica, Hadija, a simulação da sua missão profética e a intervenção de dois juizes samaritanos, Abdias e Cahbalahabar (<Abd Allāh Ibn Salām e Ka'b al-Aḥbār) e de um certo arquidiácono

jacobita condenado como hereje pelo concílio (12);

- a sua vida moral foi caracterizada pela violência, pela sensualidade, pelo desregramento sexual e pelo adultério (13).

2) A negação do poder miraculoso de Maomé processa-se a partir do elenco dos milagres que os mulçulmanos lhe atribuíam na Península Ibérica e de que Moisés, explicitamente, se faz eco. Esse elenco é o seguinte:

- a proclamação do poder miraculoso feita pelo boi *Doregele*;
- a divisão e introdução das duas partes da Lua pelas suas mangas;
- a fertilização láctea da mama da ovelha tocada pela sua mão;
- o abaixamento dos ramos da figueira para que ele pudesse matar a fome;
- a advertência feita pela espádua da ovelha [assada] de que a não comesse porque estava envenenada: "Ne comedas, quia sum invenenatum".

Pedro retira aos factos miraculosos apresentados por Moisés a sua autenticidade histórica, apelando para a inverosimilhança decorrente da própria palavra de Deus a Maomé:

"O Senhor disse-me; Não te permito fazer milagres porque temo que entres em contradição com eles, como os outros profetas" (14).

3) A verdade da doutrina de Maomé é duplamente rejeitada por Pedro. Em primeiro lugar, retoma ponto por ponto (*verba verbis, mandata mandatis*), os pilares islâmicos expostos por Moisés, para os relativizar e provar que não estão fundados na "razão imutável":

- as cinco orações diárias não passam de um intencional meio-termo entre as três judaicas e as sete cristãs;
- mais importante do que a purificação corporal ritual, é a

purificação interior. Aquela era característica dos adoradores de Vénus que, ao preparar-se para rezar, tomavam atitudes efeminadas;

- nada aproveita jejuar durante o dia, para, depois, comer boas carnes e iguarias, três ou quatro vezes durante a noite, e se imiscuir com as mulheres;
- a peregrinação a Meca é um resíduo da idolatria com que a Ka'ba esteve sempre conotada. Maomé não teve coragem para a banir radicalmente, pelo que permitiu a inserção na parede de uma imagem de Saturno, de que exteriormente se vê apenas o dorso, e outra de Marte, enterrada, com uma pedra sobreposta. São estas pedras que os devotos beijam religiosamente. A ridicularização do rito de atirar pedras para a rectaguarda, fazendo-as passar por baixo das pernas, fundamenta-se no facto de que os demónios não são esconjurados com pedras mas com o nome de Deus (15);
- a *jihād*, expressa pela lei da imposição da rapina, do cativo e da morte até que as pessoas acreditem ou paguem o censo (16), não é querida por Deus e contradiz o próprio Corão, como se depreende das sete citações que transcreve para mostrar que a violência deve ser substituída pela mansidão (17).

Esta contradição corânica, detectada por Pedro, é laconicamente justificada por Moisés, mediante o princípio islâmico da abrogação. Através dele, uma lei corânica pode anular aquelas que cronologicamente lhe são anteriores (18). Pedro controverte ainda esta justificação, dizendo que o Corão não foi escrito por Maomé mas sim pelos seus Companheiros, após a morte daquele, sem ser hoje possível saber quais são as leis mais antigas e as mais

recentes.

Seguidamente, Pedro passa em revista uma série de leis e doutrinas, para as rejeitar:

- a proibição da carne de porco;
- a instituição da poligamia;
- a legitimação do repúdio;
- a aceitação do adultério;
- a abstenção do vinho, para que não aconteça que, embriagados, os companheiros provoquem a ruína do povo" (19);
- a concepção materialista e hedonista do paraíso corânico não pode comprovar-se racionalmente, já que, separada a alma do corpo, este se decompõe nos "quatro elementos", de acordo com a doutrina de Empédocles, tão glosado na Idade Média. O Sábio (*sapiens*) não pode aceitar semelhante doutrina (20). Ela ajusta-se, no entanto, aos homens do tempo de Maomé, sem lei, sem Escritura, ignorantes de todo o bem, excepto a milícia e o arado, sedentos de luxúria, inclinados à gula" (21).

A última intervenção de Moisés apela para a protecção de Deus como explicação da adesão das multidões a Maomé. Este argumento foi muito utilizado, ao longo dos séculos, quer pelos muçulmanos, quer pelos cristãos e judeus para provar a autenticidade das respectivas religiões. O princípio apologético subjacente ao facto de que Deus protege a verdade e os homens que a veiculam e, de um modo especial, os verdadeiros profetas, é factualmente aplicado por Pedro a Maomé para provar que ele não teve essa protecção divina. Os factos comprovativos do abandono de Deus em relação a Maomé, que viriam a ser aproveitados por autores posteriores, são os seguintes:

- Maomé foi muitas vezes derrotado e chegou a partir os

dentes numa batalha (22);

- contra a predição de que havia de ressuscitar e subir ao Céu, três dias após a morte, o seu corpo corrompeu-se e foi sepultado.

Destes factos conclui Pedro que "podemos reconhecer que nem ele foi verdadeiro profeta nem as suas palavras foram verdadeiras" (23).

Os cristãos e os judeus estão de acordo com esta conclusão que documentam com a mentira de Maomé ao afirmar que "eles não mataram nem crucificaram Cristo, mas lhes pareceu" (24). É esse o sentido da oração final em que pede a Deus que o liberte do erro de Maomé.

A obra de Pedro Afonso influenciou profundamente o diálogo religioso islamo-cristão posterior. Essa influência é palpável em obras como o *TCM* e a *Contrarietas Alpholica*, cujo copista do século XVII o transcreve, após o *Explicit*, como se fosse um capítulo suplementar, o XIII. Ricolto e Pedro de Pennis deixam também transparecer a influência de Pedro Afonso.

3. *Pedro, o Venerável, e o "Corpus cluniacensis"*

Um dos vultos mais salientes no campo do diálogo islamo-cristão de todos os tempos foi, certamente, o abade de Cluny, Pedro, o Venerável. A sua importância advém-lhe daquilo que escreveu e, sobretudo, da nova perspetivação e dinâmica que imprimiu ao problema, oferecendo, como alternativa válida à luta armada entre cristãos e mulçumanos, o diálogo e discussão aberta dos diferendos de ordem religiosa que serviam de base ideológica à *jihād* islâmica e ao espírito cristão de cruzada.

A via do diálogo com os mulçumanos é bem explicitada por Pedro, o Venerável, quando diz:

"Digo que vos ataco, não como frequentemente fazem os nossos, com as armas, mas com palavras; não com a violência, mas com a razão; não com o ódio, mas

com o amor" (25),

Em 1141, é ele quem no-lo diz, veio à Hispânia como visitador dos conventos da sua ordem. Aqui se encontrou com "Dom Afonso, o Vitorioso, imperador das Espanhas" (26), e se apercebeu do perigo que o islamismo representava para a fé cristã e para o futuro da Europa e do mundo.

Pedro inclinava-se a considerar os muçulmanos como herejes, "porque acreditam conosco algumas verdades, mas se afastam de nós em muitas outras, ainda que deveriam chamar-se com mais precisão pagãos ou étnicos, o que é mais" (27). Ainda que não conseguisse discernir claramente se o islamismo era heresia ou paganismo, de uma coisa estava ele certo: ser o maior de todos os erros (*hunc omnium errorum maximum errorem*) (28).

Todos os erros cristãos ou heresias anteriores tinham encontrado, por parte da Igreja, uma refutação condigna. Pedro não se cansa de sublinhar esta ideia. E, para que não houvesse qualquer dúvida, depois de citar nove pequenas heresias antigas, passa em revista, uma a uma, as grandes heresias surgidas no seio da Igreja, desde o início do cristianismo: maniqueísmo, arianismo, macedonianismo, sabelianismo, donatismo, pelagianismo, nestorianismo, eutiquianismo, jovinianismo (29). Todas estas heresias tiveram uma resposta condigna por parte dos apologetas cristãos que, em nome da Igreja, proclamaram a ortodoxia doutrinal católica.

"Se, portanto, argumenta Pedro, nenhuma heresia, em qualquer tempo nascida, conseguiu, ficar imune do gládio do Espírito, que é a palavra de Deus, poderá ficar imune o erro maometano?" (30)

Ele deve ser debelado tanto mais vigorosamente, quanto mais "fez crescer o número infernal dos condenados" (31); quanto submeteu com "violenta invasão" à religião profana duas partes do mundo (Ásia e África) e tenta ainda arrebatá-la a terceira (a Europa), de que ocupou já a Hispânia. O pesadelo causado pelo avanço incontrolado do islamismo pela Ásia, pela África e pela

própria Europa é como que um *leit motif* a justificar a atitude de Pedro e a sensibilizar a mentalidade cristã ocidental para uma tomada de posição face ao perigo iminente (32).

O maior de todos os erros ou heresias, quer na ordem doutrinal, quer na geográfica, não podia pois, ficar sem resposta por parte da Igreja. Pedro, dotado de uma forte personalidade moral e intelectual, movido pelo zelo do Espírito e sentindo o peso da sua responsabilidade de superior de uma ordem religiosa com grande implantação e influência no mundo cristão, decidiu meter mãos à obra e fazer frente a essa heresia (33). Para objectivar essa ideia, concebeu um plano, de que as fases principais seriam as seguintes:

- 1) Fazer traduzir do árabe para latim as obras consideradas fundamentais, quer para o conhecimento do islamismo, quer para a sua refutação. Ao conjunto dessas obras dá-se o nome de *colecção toledana*.
- 2) Redigir ou fazer redigir uma síntese dos erros fundamentais, que serviria de base para uma refutação sistemática do islamismo (34) e para a defesa fundamentada dos cristãos em perigo de serem atingidos por esse "erro execrando" (35). Essa síntese é a *Summa Totius Haeresis Saracenorum* (36).
- 3) Conseguir sensibilizar espíritos cultos cristãos a fazerem uma refutação séria dessa "peste" (37). Para isso, tentou mobilizar, especialmente, mas sem resultado positivo, o grande fiel da balança político-religiosa da Europa do seu tempo, que foi S. Bernardo. Com esse objectivo, escreveu uma carta, que ficou célebre na história das relações entre esses dois grandes mestres e na da *colecção toledana*.
- 4) Não conseguindo a realização da terceira fase, faria ele próprio a refutação do islamismo. O *Liber contra sectam sive*

haeresim Saracenorum é uma tentativa para colmatar o silêncio dos outros pensadores cristãos.

Ao conjunto das obras da *colecção toledana* e às de Pedro, o Venerável, coadjuvado pelo seu secretário, Pedro de Poitiers, dá-se o nome de *Corpus cluniacensis*. Da análise histórica e doutrinal de cada uma das obras ressaltam os diversos passos do plano inicial do abade de Cluny e a maneira como o mesmo foi levado a cabo. É isso que nos vai ocupar detidamente.

3.1. O "*Corpus Cluniacensis*"

Pedro, o Venerável, apercebeu-se cedo de que não era possível defender os cristãos do contágio "da ímpia seita e da vida execranda do seu horrível fundador" (38) nem, muito menos, refutar sistematicamente os seus erros sem um conhecimento prévio dos mesmos. Com efeito, só se quer ou se rejeita aquilo que se conhece. Mas porque o conhecimento cabal de uma doutrina passa, necessariamente, pelo conhecimento directo da língua em que está escrita ou pela tradução das suas obras para a língua dos leitores,urgia traduzir para latim a vida e obra de Maomé e os livros que pudessem facilitar a sua compreensão.

Pedro encontrou na Hispânia o ambiente propício e os homens capazes de lançar mãos à empresa difícil de traduzir para latim as obras fundamentais do islamismo, de modo a "incitar algum servo de Deus, iluminado pelo Espírito Santo, a refutá-lo por escrito".

"Juntei-me, pois, diz ele, aos peritos da língua árabe, de que procede o vírus mortífero que infectou mais de metade do mundo. Persuadi-os com a palavra e com o dinheiro... E para que a tradução não faltasse a fidelidade total nem pudesse subtrair-se, por qualquer fraude, alguma coisa ao conhecimento dos nossos, juntei aos tradutores cristãos um sarraceno. Os cristãos chamavam-se Roberto Ketenense, Armannus Dalmata e Pedro Toledano; o sarraceno, Maomé. Estes perscrutaram as bibliotecas secretas da gente bárbara e editaram para os leitores latinos um não pequeno volume acerca do

tema citado" (39).

Para que a forma latina fosse perfeita, o referido abade juntou a esses peritos, como super-visor, o seu próprio secretário, Pedro de Poitiers (40).

Estava, pois, criada uma verdadeira equipa de sábios que se empenharam decididamente em oferecer ao Ocidente latino uma obra de vulto, uma autêntica colectânea ou antologia de obras islâmicas ou sobre o islamismo.

Essa colectânea foi enriquecida com obras do próprio mecenas cluniacense e do seu secretário. Ao conjunto, dá-se o nome de *Corpus Cluniacensis* ou *Colecção Toledana*. Segundo M. T. d'Alverny, o códice que Pedro, o Venerável, levou de Toledo para Cluny é o que actualmente se encontra na *Bibliothèque de l'Arsenal*, de Paris, sob o n. lat. 1162 (41).

Esquemáticamente, o *Corpus Cluniacensis* é integrado pelos seguintes autores e obras:

- 1) ROBERTO DE KETTON ou de Chester, inglês, traduziu o *Liber Legis Saracenorum quem Alcoran vocant*, bem como a *Chronica Mendosa*. A ele se deve, também, a redacção do *Praefatio Translatoris*, com que introduziu o Corão.
- 2) HERMANO DALMATA,, ou de Caríntia, traduziu o *De Doctrina Machumet* ou *Diálogo de Abdias*, a obra mais influente do "Corpus", e o *De Generatione Machumet*.
- 3) PEDRO DE TOLEDO traduziu a *Epistola Saraceni* com o *Rescriptum Christiani*, que é o diálogo entre um sábio muçulmano e o filósofo cristão al-Kindi, normalmente conhecido como a *Apologia de al-Kindi*.
- 4) PEDRO DE POITIERS, secretário (notarius) de Pedro, o Venerável, escreveu os *Capitula ad domnum Petrum Abbatem*,

como tópicos para os quatro livros que Pedro, o Venerável, pensava escrever e de que hoje conhecemos apenas dois.

- 5) PEDRO, O VENERÁVEL, escreveu o *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum* e a *Epistola Petri abbatis ad domnum Bernardum Claraevallis abbatem*. Compilou ainda, ou alguém o fez para ele, a *Summa totius haeresis ac diabolicae sectae Sarracenorum, sive Hismahelitarum*.

Para nos apercebermos do conteúdo destas obras e do seu influxo sobre o diálogo islamo-cristão posterior, passamos a fazer uma breve recensão de cada uma das traduções e, um pouco mais desenvolvidamente, a análise das obras de Pedro, o Venerável, e de Pedro de Poitiers, que constituem o resultado final de uma reflexão aprofundada sobre as traduções então feitas e sobre as obras anteriores de diálogo islamo-cristão, principalmente a *Chronographia* de Teófanos.

Prescindimos da análise do Corão e respectivas anotações marginais, já que ele está subjacente a todas as outras obras e era directa ou indirectamente conhecido na Hispânia desde a invasão árabe, em 711, bem como da *Risāla* de al-Kindī, anteriormente tratada a propósito da sua influência na Hispânia, influência havida ainda antes de ser traduzida para latim.

3.1.1. *Chronica Mendosa et Ridiculosa Saracenorum*

Também conhecida por *Fabulae Saracenorum*, esta obra, traduzida por Roberto de Ketton e incluída no *Corpus Cluniacensis*, é uma das muitas colecções de tradições islâmicas que existem no mundo árabe.

O tradutor, talvez por dificuldade de transcrição dos nomes árabes, suprimiu-lhe a cadeia de "autoridades", o *isnād*. Foi pena, pois o *isnād* poderia ajudar-nos a determinar o seu autor e fontes. Segundo M. Th. d'Alverny, é possível tratar-se da síntese de uma crónica árabe do século IX, atribuída a

Ibn-Habīb (42), ou mesmo de uma síntese de vários livros.

Os temas tratados são:

- as quatro coisas que Deus diz ter criado com as suas mãos: a caneta, Adão, o trono e o Paraíso;
- cronologia dos profetas e dos patriarcas; de Adão a Noé, 1242 anos; de Noé a Abraão, 1080 anos; de Abraão a Moisés, 515 anos; de Moisés a David, 569 anos; de David a Cristo, 350 anos; de Cristo a Maomé, 620 anos. Entre Moisés e Cristo houve 1000 profetas; entre Cristo e Maomé, 4;
- o sinal do fim do mundo: o Sol nascerá no Ocidente e pôr-se-á no Oriente;
- síntese da vida de Maomé: morte do pai, em Medina; morte da mãe, após uma viagem a Medina, quando Maomé tinha seis anos; a tutela do avô, 'Abd-al-Muṭṭalib; a revelação de Gabriel; a emigração de Maomé e dos seus companheiros para Medina (*Hijra*); a morte de Maomé em Medina;
- as profecias de Maomé acerca dos seus sucessores;
- as biografias dos sete primeiros califas.

3.1.2. *Liber generationis Mahumet et nutritia eius* (43)

Como o título sugere e tal como a obra anterior, o *Liber generationis Mahumet et nutritia eius*, traduzido por Hermano Dalmata, é uma colectânea de lendas judio-muçulmanas sobre a criação e a vida dos patriarcas e profetas, para mostrar a preparação miraculosa da vinda de Maomé, a partir de Adão.

As fontes de informação são-nos transmitidas pelo *isnād* que faz remontar as autoridades desde Ka'b al-Aḥbār até Sa'id Ibn-'Umar.

O título original da obra é *Kitāb Nasab Rasūl Allāh* (44).

A preparação da vinda de Maomé, a sua vida e, principalmente a sua infância, mergulham totalmente no mundo do maravilhoso.

A narração está envolvida pela mística da luz profética que, de geração em geração, foi transmitida, desde Adão até Maomé. Numa linguagem de saber joanino, diz o autor:

"Quando Maomé nasceu, duas luzes, irrompendo do Oriente e do Ocidente, convergiram para o centro do universo e converteram-se numa só luz, levantada desde a terra ao céu, e iluminando todo o mundo. Ouviu-se então, através de todo o mundo, o canto dos anjos, cheio de ritmo e de modelação celeste, com a ingente proclamação; esta é a luz do profeta Maomé, sobre ele [desçam] a oração e a salvação de Deus" (45).

3.1.3. *Doctrina Mahumet*

Este livro, também conhecido por "Diálogo de Abdias", que o tradutor Hermano Dalmata diz ter sido de grande autoridade entre os sarracenos (46) e que uma glosa da edição de Bibliander supõe, gratuitamente, ser da autoria de "outro profeta do mesmo espírito [de Maomé] e aceite entre os livros autênticos do islão, é a tradução do anónimo árabe *Masā'il 'Abdillāh Ibn Salām* (47).

Escrito em forma de diálogo, de acordo com o gosto das literaturas islâmica e cristã medievais, é um repositório de lendas rabínicas, uma espécie de catecismo sobre o poder de Maomé e sobre temas bíblico-corânicos que visam a conversão ao islamismo do judeu Abdias. Este interpela Maomé com uma longa série de questões e dúvidas que mostram a dificuldade que sente de aderir ao Profeta.

3.1.4. *As obras de Pedro, o Venerável, e seu secretário*

3.1.4.1. *Carta a S. Bernardo*

Já vimos que o grande objectivo de Pedro o Venerável, ao fazer

traduzir para latim o conjunto de obras que constituem a "Colecção Toledana", foi colocar nas mãos dos ocidentais o autêntico pensamento islâmico e induzir algum teólogo ou apologeta a fazer uma refutação formal do mesmo.

Com efeito, se os antigos Padres da Igreja não deixaram por refutar a menor das heresias, com quanta mais razão não devia ser rejeitado e refutado este "erro dos erros", este "refugo de todas as heresias", esta "peste mortal", que sabemos ter infectado quase metade do mundo? Com estes e outros termos análogos se dirigiu o abade de Cluny ao de Claraval, S. Bernardo, convidando-o a escrever contra o islamismo, para que, ainda que os "errantes" não se convertam, se fortaleçam os fracos e se transmita aos vindouros o carisma da instrução (48).

O cluniacense fez acompanhar a carta de "uma nova tradução", que supomos ser a Apologia de al-Kindi. Esta ia juntar-se a outras, remetidas anteriormente. Pedro prometeu enviar também "o livro que ainda não mandámos", caso S. Bernardo se decidisse a refutar o islamismo. Que livro seria esse que Pedro prometeu enviar, apenas no caso de o abade de Claraval lançar mãos à obra?

Quero crer que se tratava de um resumo do islamismo, feito por ele próprio, talvez com o apoio dos seus colaboradores e a partir das traduções já postas à sua disposição. É desse livro que passamos a ocupar-nos.

3.1.4.2. *Summa totius haeresis Saracenorum*

Como o próprio nome sugere, esta obra pretende ser uma síntese de todos os erros islâmicos, posta ao serviço "de quem quiser e puder escrever contra toda esta heresia" (49).

Ao escrever esta obra, Pedro, o Venerável, serviu-se da *Colecção Toledana*, que ele acompanhou de perto, quer directamente, quer através do seu secretário, Pedro de Poitiers. De entre esses livros, consultou, certamente, os



seguintes:

- *Doctrina Mahumet* ou *Diálogo de Abdias*, de onde colheu informações acerca das influências judaicas sobre Maomé, da circuncisão, das crenças escatológicas muçulmanas, da composição do Corão, da natureza de Deus, do lugar de Cristo no islamismo e dos preceitos morais;
- *Apologia de al-Kindī*, onde encontrou a doutrina islâmica sobre a Ss. Trindade e a natureza de Cristo e sobre a vida poligâmica de Maomé;
- *Chronica mendosa et ridiculosa Saracenorum* ou *Fabulae Saracenorum*, que o informou sobre a origem dos árabes a partir de Abraão, através de Ismael, e sobre a vida de Maomé e a expansão de islão;
- *Liber Generationis Mahumet et nutritia eius*, em que também encontrou informações acerca de Maomé e Ismael.

Pedro, o Venerável, consultou também a *Chronographia* de Teófanos, que cita explicitamente, ao tratar da origem de Maomé (50). Nela encontrou uma base de maior segurança e amplitude para as informações colhidas na *Colecção Toledana*.

Apesar dos erros histórico-doutrinários e dos pontos deficientemente desenvolvidos por Pedro, o Venerável, já anotados por Kritzeck (51), a *Summa totius haeresis Saracenorum* constitui, como já referimos acima, uma boa síntese do islamismo que, para além dos objectivos gerais da "Colecção", visava "incitar algum servo de Deus, iluminado pelo Espírito Santo" a refutá-lo por escrito (52).

Seguindo a par e passo a obra que estamos analisando, vamos elencar os erros que Pedro, o Venerável, considerou mais característicos do islamismo:

- a rejeição do mistério cristão da Ss. Trindade, que

transformou em "dualidade": "a essência divina e a sua alma";

- a negação da divindade de Cristo, que considerou como um grande mas simples profeta. Partindo do princípio de que só se é pai através do acto sexual, nega a filiação divina de Cristo e, conseqüentemente, a respectiva divindade, ainda que admita a sua concepção pelo Espírito divino e O proclame como um profeta bom, veracíssimo, isento de toda a mentira e pecado, filho de Maria, gerado sem pai e imune da morte. Quando os judeus O quiseram matar, fugiu das suas mãos. Subiu aos Céus onde permanecerá com o Criador até vir de novo, no fim dos tempos, para matar o anticristo com o gládio do seu poder e converter os judeus à sua lei. Nessa altura, restituirá aos cristãos a Lei e o Evangelho perdidos e intercederá por eles diante de Deus-juiz. Com a divindade de Cristo, o "miserabilíssimo e impuríssimo Maomé" rejeitou também todos os sacramentos da piedade cristã e entregou quase uma terça parte do género humano aos delírios incríveis das fábulas, ao diabo e à morte eterna.

A origem do islamismo é delineada de acordo com a *Chronographia* de Anastácio: Maomé apareceu na Arábia, no tempo do imperador Heráclio, pouco tempo depois do grande papa Gregório I. A sua ascendência era vil e começou como idólatra, analfabeto e profano. Dado às ciladas, rapinas e assaltos, aspirava à realeza. Não a conseguindo por estes meios, serviu-se da religião e, simulando ser profeta, mais do que pregar Deus, tentou implantar a sua heresia.

Auxiliado por Satanás, aderiu à doutrina de um monge nestoriano, *Sergius*, que tinha sido expulso da Igreja para aquelas regiões da Arábia. Dele recebeu o conhecimento do Antigo e Novo Testamentos, à maneira de Nestório,

que negava a divindade de Cristo. Recebeu dos judeus as fábulas com que formou o Corão, fingindo receber este de Gabriel, para mais facilmente inquinar, com o veneno mortal, a gente ignorante e, assim, matar as almas e os corpos. Da mistura das doutrinas cristã e judaica, nenhuma ficou íntegra.

Apesar da contaminação das doutrinas, Maomé pregou algumas verdades. Entre elas, a de que Cristo foi o maior de todos os profetas, nascido da Virgem, enviado, palavra e espírito de Deus, ainda que entenda estas verdades diferentemente de nós, pois nega a Sua divindade e filiação divinas. Professava a ressurreição e o juízo final, em que Cristo intercederá pelos seus. Acredita nas penas do inferno e no paraíso, mas descreve este como um lugar cheio de prazeres corporais: banquetes de carnes e frutos; rios de leite, mel e água; contactos com mulheres belas e virgens (53). Maomé destrói, pois, a noção de felicidade espiritual no céu.

O islamismo é a síntese das outras heresias:

"Com Sabélio, nega a Trindade; com Nestório, a divindade de Cristo; com Mani, a morte do Senhor, ainda que não negue o seu regresso aos céus".

Maomé decretou a circuncisão segundo o rito ismaelita; deu rédeas à gula e ao prazer; uniu-se a dezoito esposas e, adulterando e comprometendo a palavra de Deus, tomou as de muitos outros.

Para não parecer desonesto em tudo, recomendou a esmola, algumas obras de misericórdia e as orações.

Instigado pelo monge e pelos mestres judeus, rejeitou totalmente a idolatria e pregou a unidade de Deus aos "homens rudes e ignorantes".

"Assim, misturando os bens com os males, confundindo as verdades com os erros, lançou as sementes do mal e produziu uma seara abominável para ser queimada, parte no seu tempo e parte, principalmente, depois dele" (54).

Depois de referir a expansão do império e erro islâmicos, Pedro discute a caracterização religiosa dos muçulmanos:

"embora os chame heréticos, porque acreditam em algumas coisas conosco, de

nós divergem em muitas outras. Talvez os [chame], com mais precisão, pagãos ou, melhor ainda, gentios (*ethnics*). Com efeito, embora afirmem algumas verdades acerca do Senhor, proclamam muitos erros. Ao contrário de todos os outros herejes, não aceitam o Baptismo, nem o sacrifício [da Eucaristia], nem a Penitência nem qualquer outro sacramento". "De facto, o grande objectivo desta heresia é fazer acreditar que Cristo Senhor nem é Deus nem Filho de Deus, mas apenas grande e amigo de Deus, um homem puro e sábio e o maior dos profetas. Na verdade, estas coisas, que foram outrora urdidas pela lucubração diabólica, semeada, primeiro, por Ario, e disseminada, depois, por este Satanás, isto é, por Maomé, serão completadas pelo anticristo, de acordo com o mesmo plano diabólico" (55).

Ao refutar a doutrina cristológica islâmica, directamente herdada de Ario e do filósofo apóstata Porfírio, Pedro serve-se das doutrinas de S. Hilário e de S. Agostinho e lamenta, uma vez mais, a projecção que esta heresia teve, a ponto de arrastar consigo quase metade do mundo para a condenação eterna (56).

Ao terminar a *Summa*, o abade de Cluny diz que esperou muito tempo e continuaria a esperar que alguém, com capacidade e zelo, refutasse o islamismo. Se ninguém decidisse fazê-lo, declarava-se ele disposto, se os seus grandes afazeres lho permitissem, a lançar mãos à obra. Foi isso que, efectivamente, veio a acontecer.

Entretanto, o abade pedira ao seu secretário, Pedro de Poitiers, que deixara na Hispânia a acompanhar os trabalhos de tradução do *Corpus cluniacensis*, um esquema da obra que tencionava redigir. É desse esquema e da carta com que o fez acompanhar que vamos tratar imediatamente.

3.1.4.3. Carta de Pedro de Poitiers a Pedro, o Venerável (57)

É uma carta cheia de calor humano, de preocupações intelectuais, apologéticas e comunitárias e de importantes informações históricas. Como informações históricas, dá-nos conta de uma viagem que Pedro, o Venerável,

projectava fazer à Inglaterra; dos trabalhos da equipa de tradutores de Toledo; de uma primeira redacção dos "capítulos" ou esquema da obra que o abade perspectivava e que um tal João, certamente monge de Cluny, perdera; da nova redacção e envio dos *Capitula* e da precaução de os copiar "num livro grande", para a eventualidade de se perderem novamente; das vantagens metodológicas do segundo esquema em relação ao primeiro; das preocupações de não ferir a sensibilidade moral do abade, fundamentando a veracidade das suas informações na autoridade do Corão e na idoneidade dos tradutores toledanos; da esperança de que os "capitula" fossem corrigidos e desenvolvidos por Pedro, o Venerável, o que viria a acontecer, ao menos parcialmente.

3.1.4.4. Os "*Capitula*" de Pedro de Poitiers (58)

Pela carta de Pedro de Poitiers ao seu superior, já nos apercebemos de que os *Capitula* enviados pelo primeiro, para além do seu valor intrínseco, tinham como objectivo servirem de esquema a um livro a ser escrito pelo segundo. Esse mesmo objectivo é expresso pelos títulos que a edição de Kritzeck transcreve: "*Capitula libri primi domni Petri abbatis Cluniacensis contra sectam nefandam Sarracenorum*"; "*Capitula libri secundi*", etc.

Pelos *Capitula* apercebemo-nos de que o plano da obra de Pedro, o Venerável, deveria ser integrado por quatro livros. Deles apenas conhecemos os dois primeiros. Não sabemos se os outros foram escritos e se perderam, ou se, simplesmente, não foram escritos e, nesta hipótese, se o não foram intencionalmente, ou se não houve tempo para tal. O que sabemos, sim, é que os *Capitula* de Pedro de Poitiers foram desenvolvidos e personalizados com bastante liberdade por Pedro de Cluny que, nos dois livros hoje conhecidos, tratou alguns dos seus temas.

Com Kritzeck (59), e com as reservas por ele discretamente feitas, supomos que a obra de Pedro, o Venerável, foi programada e escrita em dois

livros, ainda que o segundo pudesse, eventualmente, continuar, dada a maneira brusca como termina. A observação marginal do copista do manuscrito de Douai de que "faltam dois livros que não consegui encontrar", seguida literalmente por muitos autores, deve ser um equívoco provocado pelo esquema dos *Capitula* de Pedro de Poitiers, distribuídos por quatro livros (60).

Os *Capitula* de Pedro de Poitiers constituem um esquema ou índice pormenorizado da obra que Pedro, o Venerável, devia fazer. As fontes de que se serviu foram as obras da *Colecção Toledana*, traduzidas por Roberto de Ketton, Hermano Dalmata, Pedro de Toledo e Muhammad, coadjuvados por ele próprio. O Corão é a fonte fundamental. Este pequeno opúsculo é, pois, uma súpula dos erros de Maomé, orientada para a refutação dos mesmos. Porque se trata de um texto breve que tanto influenciou o *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum* de Pedro, o Venerável, e, directamente ou através deste, o *TCM* e a *Explanatio Symboli Apostolorum* de Raimundo Martí, oferecemo-lo integralmente, em apêndice documental.

Aqui, apenas esboçamos as suas linhas gerais:

O Livro I oferece os argumentos contra a acusação islâmica da falsificação da Sagrada Escritura e, em especial, do Evangelho por parte dos judeus e dos cristãos.

O Livro II refuta a autenticidade profética de Maomé, apoiando-se nos seguintes argumentos:

- a falta de santidade de vida, já que foi ladrão, homicida, traidor e adúltero;
- a falta de verdade doutrinal, já que ensinou a sodomia e a obscenidade como reveladas por Deus, através do Corão que, assim, se contradiz internamente;
- a falta de milagres em abono da lei.

O Livro III desenvolve o tema da ausência de milagres e de outros

sinais proféticos em Maomé. Para desmitificar os pseudo-milagres de Maomé, serve-se de afirmações do próprio Corão e apela para o Evangelho, parcialmente aceite pelos muçulmanos.

O Livro IV distingue os dois tipos de profetas autênticos, os que anunciaram Cristo, e os que, depois d'Ele, proclamaram a salvação. Maomé não pertence a nenhum desses tipos. "Toda a sua escritura não passa de horribéis rebotalhos e fétidas relíquias das heresias" (61) condenadas pela Igreja durante os quinhentos anos que o precederam.

3.1.4.5. *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*

Esta obra de Pedro, o Venerável, pretendeu ser uma análise e refutação sistemática do islamismo, a partir dos conhecimentos do mesmo que a tradução das obras que integram a *Colecção Toledana*, mormente o *Corão*, lhe vieram proporcionar.

Para a redigir, pediu, como já vimos, ao seu secretário, Pedro de Poitiers, um esquema pormenorizado dos pontos fulcrais do islamismo, esquema que ele iria desenvolver de acordo com a sua formação teológica e com critérios próprios. É isto que explica as aproximações e divergências dos dois livros da obra do abade em relação ao plano dos quatro previstos pelo secretário.

Ao contrário da *Summa totius haeresis Saracenorum*, que é uma síntese do islamismo, a presente obra constitui uma refutação do mesmo, razão porque é directamente dirigida aos muçulmanos. Isso se depreende da construção literária do texto, que frequentemente lhes dirige interpelações. A mais expressiva é a invocação-dedicatória com que abre o capítulo I e que, apesar de longa, vale a pena traduzir:

'Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, Único Deus onipotente e verdadeiro, um certo Pedro, natural da Gália, cristão pela fé, abade por

ofício dos que se chamam monges, aos árabes, filhos de Ismael, que observam a lei daquele que se chama Maomé,

Parece estranho, e talvez o seja, que um homem que vive longíssimo de vós, diferente na língua, afastado na fé, estranho nos costumes e na vida, escreva do extremo do Ocidente aos homens que vivem no Oriente ou no Meio-Dia e ataque com palavras aqueles que nunca viu nem talvez venha a ver,

Digo que vos ataco, não como frequentemente faziam os nossos, com as armas, mas com palavras; não com a violência, mas com a razão; não com o ódio, mas com o amor. Com o amor que deve existir entre os cristãos e os inimigos de Cristo; com o que se manifestava entre os apóstolos e os pagãos do seu tempo, que convidavam para a Lei de Cristo; com o que se encontra entre o próprio Deus, criador e senhor de todos aqueles que ainda adoram a criatura e não o Criador [...].

São estas as duas razões porque Cristo vos ama e vos deve oferecer a salvação; uma é divina e outra humana. Pela primeira, obedece à Lei Divina; pela segunda, à própria natureza. Deste modo vos amo, eu, o menor entre os inúmeros servidores de Cristo. Ao amar-vos, vos escrevo; ao escrever-vos, vos convido à salvação" (62).

O grande objectivo desta obra era, como transparece do texto, a conversão dos muçulmanos, não a conversão imposta pelas armas das cruzadas e da Reconquista, mas a proposta com as *palavras*, com a *razão* e com o *amor*. Para alcançar este objectivo, Pedro chegou a sonhar com a tradução da sua obra para árabe, para poder ser directamente lida pelos principais destinatários (63). É de estranhar mesmo que, tendo tanto empenho nisso, não o tenha conseguido através da equipa de tradutores que ele próprio criara, na qual se encontravam insignes latinistas e até um muçulmano, como já notámos acima.

Homem modesto, o abade de Cluny conformou-se com a hipótese, que seria realidade, de a sua obra não ser traduzida para árabe, o que o levou a voltar-se também para os objectivos e destinatários secundários. O *LCSS* iria fornecer à biblioteca cristã (*Christianum armarium*) as armas para combater e

confundir os inimigos.

As fontes de que mais se serve Pedro são, como é natural, a Bíblia e o Corão. E compreende-se essa estratégia na medida em que o Corão é o livro sagrado dos muçulmanos e a Bíblia, mormente a Lei, os Salmos e o Evangelho, é também aceite como livro divino pelo Corão e pelos livros islâmicos, como o abade tem o cuidado de salientar várias vezes, para dar mais força aos seus argumentos (64).

Além da Bíblia e do Corão, o LCSS cita outras fontes cristãs e islâmicas.

De entre as fontes cristãs, sobressai a *História Ecclesiastica Gentis Anglorum*, de Beda, o Venerável, e a *História Ecclesiastica*, de Eusébio. De entre as islâmicas, a *Doctrina Mahumet*, o *Liber Generationis Mahumet*, a *Fabulae Saracenorum* e a *Risāla do Pseudo-al-Kindī*, todas da *Colecção Toledana*.

O prólogo é uma longa justificação da obra. Situando-se na tradição da Igreja, que sempre teve o cuidado de rebater as heresias, e defendendo a tese de que o islamismo é a maior das heresias ou erros contra a ortodoxia católica, Pedro sente a necessidade imperiosa de o rebater também, já que ainda ninguém o fizera.

O Livro I anda à volta de dois temas islâmicos: a proibição corânica do diálogo e a acusação da corrupção das Escrituras pelos cristãos. A proibição corânica do diálogo (65) contradiz a liberdade humana de procurar e fundamentar a verdade, destrói as bases da proclamada intelectualidade árabe e opõe-se à tradição cultural da humanidade que, através dos gregos, latinos, persas, indianos e dos sábios de outros povos, sempre o fomentou como um instrumento conducente à verdade. Pedro faz ver aos muçulmanos que só a lei islâmica, o povo árabe e a seita de Maomé negaram o direito ao diálogo religioso. Nesta perspectiva, faz realçar o contraste que existe entre a clareza da verdade e a obscuridade do erro. É isso que proclama, em linguagem

altissonante:

"Liberam semper frontem veritas habet, non quaerit angulos, velari dedignatur, obscura fugit, clara cunctisque patientia quaerit. Sola falsitas agnosci timet, discuti veretur, latibulis gaudet, produci in publicum ut mortem formidat" (66).

Cristo convida os homens a abrir-se à luz da verdade, enquanto Maomé os convida a fecharem-se no erro. Depois de citar o Ps. 57, 2 e I Pet. 3, 15, refere as palavras de Cristo recolhidas por S. João:

"Pois quem faz o mal odeia a luz e não se aproxima da luz, para que as suas obras não sejam descobertas. Mas quem age segundo a verdade aproxima-se da luz para que se manifeste que as suas obras são feitas em Deus" (67).

Para dar mais força às palavras de Cristo, que constituem o cerne da sua argumentação, Pedro lembra aos muçulmanos o valor corânico da personalidade de Cristo como "Mensageiro de Deus, Palavra de Deus, e Espírito de Deus, que viveu sem pecado e foi o maior dos homens" (68).

O Cluniacense desenvolve com especial esmero a proibição corânica de os muçulmanos discutirem com "os que têm a lei": "Não queirais discutir com os que têm a lei" (69). Caracteriza esta proibição como um "conselho infernal" (70), na medida em que é uma proibição formal de discutir com os judeus e cristãos, os únicos que, também segundo o Corão, possuem a Lei dada por Deus: os judeus, através de Moisés, e os cristãos, através de Cristo (71).

Essa condenação é tanto mais grave quanto é certo que as verdades corânicas foram extraídas das Leis judaica e cristã. O autor insurge-se contra o facto de Maomé "aprovar e receber uma parte e reprovar e rejeitar a outra parte destas Escrituras. Com efeito, se elas são divinas, como sugere o próprio Corão, devem ser recebidas total e não parcialmente; se o não são, devem ser rejeitadas total e não parcialmente" (72). É impressionante ver como o Corão aceita, por um lado, personagens e acontecimentos judaicos e cristãos e, por outro, rejeita aquilo que não lhe convém. Assim, aceita além de outros,

os seguintes personagens judaicos: Noé, Abraão, Lot, Jacob, José, Moisés, Faraó, David. Do lado cristão, aceita Zacarias, Isabel, João, filho de Zacarias, Maria, Jesus ou Cristo, filho de Maria, Gabriel a falar com Zacarias e com Maria, os nascimentos de João e de Cristo e outras coisas (73).

Porque é que Maomé não foi apenas judeu ou apenas cristão, aceitando integralmente a respectiva Lei? É como resposta a esta problemática que surge o segundo tema do Livro I : *A acusação islâmica da corrupção das Escrituras pelos judeus e pelos cristãos*.

Este tema reveste-se da máxima importância, pois é a expressão de uma polémica que, durante séculos, opôs os muçulmanos aos judeus e cristãos. Ela foi especialmente tratada por Raimundo Martí, quer na *Explanatio Symboli*, quer no *Tractatus contra Machometum*, que se serviu de alguns dos argumentos de Pedro, o Venerável.

Evocando um muçulmano anónimo (*aliquis uestrum*), o autor formaliza a objecção generalizada entre os muçulmanos de que os livros do Antigo e Novo Testamentos foram falsificados, respectivamente, pelos judeus e pelos cristãos e que Deus salvou, através do Corão, as verdades que restavam de um e de outro.

Segundo os muçulmanos, o Antigo Testamento estava corrompido porque, no regresso do exílio de Babilónia para a Palestina, se perdeu o burro que transportava a Lei, o que obrigou os judeus a refazerem-na com todos os erros e corrupções que a memória não conseguiu evitar (74). Quanto aos livros cristãos, também eles teriam sido refeitos após a sua destruição, ordenada pelos imperadores romanos, mormente por Diocleciano (75).

A refutação de Pedro é longa e formal. Dela resumimos os argumentos, que iremos encontrar quase totalmente retomados pelo TCM:

- É inverosímil afirmar que os judeus, no regresso de Babilónia deixaram perder o único valor sagrado que alimentava a sua

esperança de libertação. Destruída a cidade de Jerusalém, profanado o Templo, perdida a Arca da Aliança, roubados os ouros, pratas e alfaías sagradas, não podiam deixar perder os vasos restituídos pela generosidade real e a Lei que dava sentido religioso, e até sócio-político ao seu ser como povo autónomo. Como justificariam os ministros, levitas e sacerdotes a quem a Lei fora especialmente confiada, essa perda?

- É manifestamente desonesto afirmar que o sacerdote Esdras, após o cativeiro, tenha forjado uma nova Lei para substituir a primeira, quando é certo que nem sequer teria tido tempo para o fazer.
- É historicamente inadmissível que a Lei e o Novo Testamento tenham desaparecido com a perda de um exemplar durante o regresso de Babilónia ou com os éditos dos imperadores romanos, quando sabemos que, nesses dois momentos históricos, as comunidades judaicas, no primeiro caso, e cristãs, no segundo, estavam espalhadas por todo o orbe e que, quer umas quer outras, faziam dos livros sagrados o centro da fé e, desta, o centro da vida. Era impossível que tantas aldeias, vilas e cidades tivessem apenas um exemplar da Lei.
- É claramente injusto e discriminatório aceitar que o Corão esteja espalhado pelas comunidades islâmicas da Ásia e da África e negar à Bíblia dos judeus e dos cristãos essa mesma prerrogativa.
- É absolutamente gratuita a afirmação de que o Antigo e Novo Testamentos tenham sido falsificados, quando nem sequer o

Corão nem os livros sagrados islâmicos referem essa falsificação.

- É teologicamente inaceitável que a Bíblia tenha sido corrompida. Com efeito, Cristo aceita e aprova a Antiga Lei, tal como Maomé, no Corão, aprova os dois Testamentos, de que recebe e assume uma boa parte das suas informações. Se a Bíblia estivesse falsificada, como ficaria ilibado de falsificação o próprio Corão, que nela se apoia? "Com efeito, diz Pedro, se é falso o Evangelho, também são falsas ou duvidosas aquelas coisas que d'Ele se encontram no Corão" (76). Pedro chega a interpelar os muçulmanos com o seguinte dilema: ou eles rejeitam o Corão por causa das informações que este recolheu dos livros que dizem estar falsificados, ou aceitam esses livros como verdadeiros.
- Finalmente, é ridículo aceitar que os muçulmanos conheçam os livros sagrados dos cristãos, enquanto os próprios os desconhecem (77).

O Livro II é todo dedicado à profecia e à caracterização do verdadeiro profeta para mostrar que Maomé o não foi.

Depois de ter reconhecido que os muçulmanos, contrariamente às informações que circulavam e continuariam a circular no mundo cristão, não são idólatras, pois adoram o único e verdadeiro Deus, o Abade de Cluny transcreve a caracterização islâmica de Maomé como o último dos profetas, na ordem cronológica, o selo de todos os profetas, o transmissor e não autor da lei divina, "que recebeu de Deus, através de Gabriel, os mandamentos celestes que conservamos e guardamos e aos quais dedicamos as almas, os corpos, a vida e a morte" (78).

Este pequeno tratado sobre a profecia teve como objectivo

fundamental provar que Maomé não foi verdadeiro profeta e nuncio de Deus. Nele viria a inspirar-se Raimundo Martí ao escrever sobre o mesmo tema o *Tractatus contra Machometum* e a *Explanatio Symboli Apostolorum*.

Partindo do princípio petrino de que "a profecia jamais veio por vontade humana, mas os homens impelidos pelo Espírito Santo falaram da parte de Deus" (79), o Cluniacense começa por definir a profecia como "a narração das coisas desconhecidas, quer passadas, quer presentes, quer futuras, feita não por invenção humana mas por inspiração divina" (80). É nessa definição que, "mutatis mutandis" se apoia a definição do profeta.

Verificando a aplicação dos elementos constitutivos da autêntica profecia aos grandes profetas bíblicos, de que salienta Isaías, Jeremias, Ezequiel, Daniel, Elias e Eliseu, chega à conclusão de que Maomé não foi profeta. Com efeito, ele não conseguiu prever o resultado das suas incursões contra os inimigos; não previu as frequentes derrotas que lhe foram infligidas. Se as tivesse previsto, teria fugido a tempo; não previu o fracasso de uma certa batalha (*Uhud*), onde lhe partiram um dos dentes, lhe rasgaram o lábio, lhe feriram a testa e a cara; nada predisse no Corão.

Não pode ser considerado profeta quem, como Maomé, compromete a presciência divina, ao afirmar que Deus não lhe concedera sinais e prodígios porque sabia antecipadamente que não haviam de acreditar em si (81), quando é certo que mesmo sem esses milagres, os árabes, os persas, os sírios, os egípcios e uma grande parte dos africanos acreditaram nele.

Ao afirmar que Deus não lhe dera o poder de fazer milagres, Maomé negou que ele fosse profeta (82). Não basta que alguém diga que é profeta, para o ser; é necessário apresentar sinais evidentes de profecia. Não estão neste caso as pseudo-profecias acerca do paraíso voluptuoso e do inferno fantástico que ele prometeu, já que ninguém as pode comprovar nesta vida.

Os profetas, quer anunciem coisas universais, quer particulares ou

peçoais, podem ser bons e maus. Segundo um esquema, que não anda longe do de Pedro Afonso (83), e que serviu de base a Raimundo Martí no *TCM*, as características de uns e de outros são:

Boni sunt *Mali sunt*

Quorum vita laudabilis *Quorum vita reprobata*

Quorum prophetia uel praedicatio uerax *Quorum prophetia uel praedicatio falsa*

É com base nesta caracterização, à qual há a acrescentar os sinais ou milagres de que antes tratara longamente, que Pedro, o Venerável, considera como bons os profetas bíblicos, já citados, e rejeita Maomé.

4. *A obra de D. Rodrigo Jiménez de Rada*

O contributo do arcebispo de Toledo, D. Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247), para o conhecimento do Islão no Ocidente, foi notável. Nomeado em 1208 como responsável espiritual da diocese primaz das Espanhas, diocese geográfica e estrategicamente orientada para o coração de al-Andalus, sentia ao vivo as pressões que, vindas do lado cristão e do lado islâmico, aí se entrechocavam.

Por um lado, ele apercebia-se de que a luta das armas que se travava à sua volta era de vida ou de morte para qualquer das forças em presença: o cristianismo e o islamismo; por outro lado, acreditava na força persuasiva da palavra e no princípio de que o crescimento interno do cristianismo devia processar-se mais pela via da persuasão do que pela da força. Ele quisera optar exclusivamente pela via da evangelização, convertendo os muçulmanos à fé cristã e defendendo os cristãos das seduções de um dogma mais fácil e de uma moral mais permissiva que lhes eram propostas pelo islamismo. Mas, homem culto e realista, formado em duas das melhores escolas da Europa (Bolonha e Paris) e conhecedor da história do seu povo e, dada a implantação do islamismo, desde a Arábia até à Hispânia, D. Rodrigo tinha

consciência de que estava em causa a própria sobrevivência do Ocidente cristão como tal, isto é, a sobrevivência da cultura, civilização e religião cristãs.

Esta a razão porque se pôs totalmente ao serviço do rei de Castela, contribuindo com a sua influência diplomática e eclesial para a formação do *exercitus Domini* integrado por cruzados de Aquém e Além-Pirenéus, dispostos a vencer ou morrer na luta contra a moirana aguerrida. Disto são provas as missões diplomáticas que desenvolveu junto do Papa e de príncipes cristãos, mormente junto dos reis de Leão e Castela. O empenho pessoal em participar nas campanhas da Grande Reconquista, tornaram-no um dos chefes incontestados da mesma, que teve o seu ponto mais alto na célebre e decisiva batalha de Navas de Tolosa. Nessa batalha teve D. Rodrigo um papel preponderante, como angariador de exércitos cristãos e como suporte moral e religioso das hostes cristãs. A presença do arcebispo, erguendo bem alto o Santo Lenho e a palavra enérgica e persuasiva, foi decisiva para a obtenção da vitória cristã.

Não menor foi a sua influência como mentor da cruzada contra os muçulmanos. Os dois grandes polos dinamizadores da actividade do arcebispo Rodrigo foram a formação da consciência e da unidade nacional hispânica sob a hegemonia castelhana, por um lado, e, por outro, a implementação do espírito cruzado, fazendo da guerra contra os almóadas uma autêntica guerra santa. A actividade cruzada do arcebispo foi levada a bom termo porque soube rodear-se de homens capazes de sensibilizar os cristãos através da exposição das razões de ordem doutrinal e moral que fundamentavam a luta contra os sarracenos. De entre esses homens, sobressaíram o arcediago Maurício e o cônego Marcos. Graças ao entusiasmo do primeiro e ao conhecimento da língua e cultura árabes do segundo, os latinos puderam ler na sua própria língua uma nova tradução da obra fundamental do islamismo, o Corão, e obras teológicas de uma importância extraordinária para o Ocidente hispânico e magrebino, quais foram as do

Mahdí-almóada Ibn Tūmart, traduzidas pelo cuido cónego da Sé de Toledo. Conhecendo estas obras, os cristãos hispânicos sabiam as razões porque combatiam os muçulmanos e, em especial, os almóadas, que constituíam então o grande perigo, que podia ser o definitivo, da submersão total do cristianismo nestas regiões.

Foi Rodrigo quem mandou traduzir estas obras, como veremos noutro lugar. Não contente com isso, ele próprio deu largas à sua cultura e conhecimento do mundo islâmico, ao escrever a *História Gothica* e principalmente, a *História Arabum*, obra consagrada ao islamismo na sua evolução doutrinal e histórica, desde o nascimento, na Arábia, até aos seus dias, com especial relevo para a história de al-Andalus. A influência destas obras foi extraordinária, sobretudo no campo da cronografia hispânica e, em especial, sobre e através da *Primeira Crónica Geral de Espanha*.

Homem empenhado em fundamentar histórico-teologicamente a guerra peninsular islamo-cristã, deu especial relevo aos aspectos da vida e doutrina de Maomé e dos muçulmanos mais susceptíveis de justificar a rejeição do islamismo e seus sequazes. De entre esses aspectos, salientamos os seguintes, directamente ligados à formação da mentalidade norteadora das relações islamo-cristãs na Hispânia medieval:

- a oscilação de Maomé entre o cristianismo e o judaísmo, oscilação herdada dos pais e alimentada por um astrólogo (*geneaticus*) (84) judeu que o instruiu nessas religiões e nas ciências naturais, o que lhe permitiu elaborar ecleticamente a sua seita;
- a fábula da purificação do coração de Maomé por dois anjos que o libertaram do sangue negro, símbolo da sua conotação com as forças infernais;
- a degradação moral de Maomé, que vivia em adultério com as

suas dezoito esposas;

- a ausência de milagres a confirmar a missão profética de Maomé, desmistificando o pseudo-milagre da colocação da Ka'ba no local onde "ainda hoje os árabes a beijam reverentemente" (85);
- a mentira de Maomé, ao afirmar que recebera o Corão das mãos do anjo;
- a substituição dos sinos das torres pela proclamação dos *muezzin* a chamar os devotos à oração;
- a imposição de trinta dias de jejum no mês do Ramadã e outros trinta no do Muḥarram (86);
- a transformação da sua casa em mesquita;
- as supostas conquistas realizadas por Maomé até à Síria, em cuja capital, Damasco, foi constituído rei durante dez anos;
- o *mi'rāj* ou viagem que Maomé, mentirosamente, diz no "seu livro" (87), ter realizado de Meca a Jerusalém e aos sete céus, sob a condução de Gabriel. Aí teria recebido a confirmação da sua missão profética, simbolizada pelo copo de leite que lhe foi dado beber; aí teria contactado com os antigos Patriarcas e com Zaynab (88), objecto da sua paixão; aí teria conseguido a redução das cinquenta orações diárias que Deus queria impor aos muçulmanos, para cinco. Muitas outras coisas ridículas e nefandas diz ter recebido do anjo Gabriel durante a sua viagem aos sete céus;
- a aceitação da unicidade de Deus com o objectivo de camuflar o vírus da sua maldade, continuando, no entanto, com o culto a vários deuses, em Meca (89);
- os êxtases fraudulentos, para simular a aparição do anjo

Gabriel e a recepção das "Zonaras";

- o proselitismo, através das "fraudes, das incursões e da doutrina infame" (90);
- a contaminação de jovens infelizes, estonteados pelo veneno diabólico e amolecidos pelo prazer;
- A morte de Maomé e a sua sepultura no inferno: "moritur et sepultus est in inferno" (91).

5. As Obras de Marcos de Toledo

Um dos melhores arabistas e islamólogos da Idade Média foi, como já notámos atrás, o cónego da Sé de Toledo, Marcos, que viveu na última metade do século XII e primeira do século XIII.

O conhecimento profundo das línguas árabe e latina permitiu-lhe a tradução de obras islâmicas de que o Ocidente cristão necessitava para fazer face às arremetidas dos almóadas que, com as armas, veiculavam as suas ideias religiosas.

Além dos Opúsculos médicos (*De Tactu pulsus, De utilitate pulsus e De motibus membrorum liquidis*), as suas traduções para latim vieram enriquecer o *Corpus* de obras islâmicas ou sobre o islamismo, que aqui mais directamente nos interessam. São elas:

5.1. *Libellus Habentometi*

O *Libellus* é a *aqida* ou profissão de fé do Mahdī dos almóadas, Ibn Tūmart. O prefácio informa-nos que foi traduzido por ordem (*ad preceptum*) do arcebispo Rodrigo Jiménez de Rada e a instâncias do arcediogo Maurício (92), com o objectivo de apoiar doutrinalmente o primeiro, envolvido na grande cruzada contra os almóadas que, mais radicais doutrinal e belicamente do que os almorávidas, punham em perigo a sobrevivência política

e religiosa do cristianismo andalus.

Trata-se de um compêndio de teologia influenciado por Algazel, que ataca as tendências malikitas dos almorávidas e visa criar nos seus leitores a mística da *jihād*, conducente à conquista do Ocidente hispano-africano.

O autor, de origem Ocidental, cita o Corão, o *ḥadīṭ* e vários doutores muçulmanos, entre os quais Dāwūd, o fundador da escola zahirita, particularmente florescente na Hispânia durante o reinado de Ya'qūb al-Manṣūr (1184-1199) e que defendia a interpretação literal do Corão.

Aí encontramos uma descrição da peregrinação a Meca o do *Mi'rāj* ou viagem nocturna de Maomé ao outro mundo, bem como a presença do monge Bahīrā, que o terá instruído na doutrina cristã (93).

Quase a terminar a introdução, Marcos faz uma caracterização de Maomé tão concisa, precisa, e depreciativa, que constitui um autêntico epitáfio à sua missão profética:

"Provamos que Maomé foi desonesto nas leis, confuso nas palavras, descarado nos ditos, contrário aos factos da Nova Lei de Cristo, tal como a muitos do Antigo Testamento, verdadeiro em poucas coisas" (94).

5.2. Corão

O Corão foi também traduzido por Marcos, a pedido (*ad petitionem*) de Rodrigo e a instâncias (*ad persuasionem*) de Maurício (95). Enquadrando-os em dois rasgados elogios aos seus superiores religiosos, Marcos expõe os objectivos da tradução:

"Com perspicácia, [D. Rodrigo] procurou e fez com que o livro em que se contém os princípios sacrílegos e os preceitos irregulares fosse traduzido e conhecido dos ortodoxos, de tal modo que, não lhe sendo lícito combater com armas materiais, pudesse obviar, ao menos, àqueles preceitos".

E mais adiante:

"empenhou-se [Maurício] em fazer traduzir para latim este livro, para que,

confundidos pelos cristãos acerca dos detestáveis princípios de Maomé, alguns sarracenos se convertessem à fé católica" (96),

Tal como setenta anos antes, Pedro, o Venerável, de Cluny e, meio século após, Raimundo de Penhaforte, Raimundo Martí e Humberto de Romans, também Rodrigo acreditava que, tão importante como combater belicamente os muçulmanos, era conhecer as suas doutrinas, para os conquistar espiritualmente e para proteger as cristãos dos influxos nefastos das mesmas. A respeito do arcebispo, dizem d'Alverny e Vajda:

"L'aspect spirituel et moral de la croisade lui a paru plus important que l'extension matérielle des royaumes chrétiens. Son accession au siège primacial correspond à la tentativa d'Alfonse de Castille de reprendre la lutte contre les conquérants almohades" (97),

De facto, a campanha militar que culminou com a vitória das hostes cristãs em Navas de Tolosa, em 16 de Julho de 1212, foi acompanhada pela campanha de mentalização levada a cabo pelo arcebispo, dentro e fora da Hispânia, mormente através dos seus contactos diplomáticos com Filipe-Augusto de França.

As traduções do Corão, da *Aqida* e da *Contrarietas Alfolica*, feitas por Marcos, não são de fácil leitura. O tradutor teve a preocupação de sacrificar a beleza da forma à fidelidade ao texto, ao contrário do que acontecera com Roberto de Ketton, em meados do século anterior.

A tradução do Corão teve um interesse extraordinário pela fidelidade com que foi colocado nas mãos dos latinos uma obra fundamental da religião islâmica e ainda pelo prefácio com que foi dotada. Segundo d'Alverny e Vajda, este prefácio é um exemplo típico do sincretismo dos anos 1200 e "apresenta uma curiosa miscelânea das lendas mais fantasistas que corriam, pelo menos desde o século VIII, entre os cristãos do Oriente e do Ocidente, atribuídas a Maomé e às tradições islâmicas ortodoxas" (98).

Porque o Corão era posto nas mãos dos latinos, que a partir de

então podiam ler e apreciar directamente a doutrina de Maomé com uma grande fidelidade ao texto original, Marcos limitou-se, no Prefácio, a expôr umas tantas ideias que ajudassem o leitor a realizar e a questionar o islamismo e o seu fundador.

Maomé, apesar de ser oriundo de uma família nobre (*ex parentibus tamen secundum gradus seculi nobilibus ex stirpe regia*) teve as suas origens na idolatria (*ex parentibus ydola colentibus*), num país pagão (*ex Arabia demonum sordidata culturis*), numa cidade perversa e adúltera (*ex adipe iniquitatis in Mecha, id est adultera*). O pai era adorador de uma das três filhas de Allāh, al-Lāt, a deusa solar, de acordo com uma deformação etimológica de "Abd Allāh (*Habedileth, id est sermo Ydolileth*).

Segundo Marcos, Maomé dedicou-se, desde criança, ao cultivo das letras, principalmente das matemáticas.

Desejoso de conhecer a doutrina cristã, permaneceu vários anos na Síria, onde aprendeu perfeitamente (*ad unguem*) o Pentateuco. Da Síria foi para a Grécia, onde aprendeu a língua grega, através da qual se instruiu no Antigo e Novo Testamentos.

Ao regressar à Arábia, quis destruir a idolatria e converter o seu povo à fé do único Deus, mas hesitou entre as leis cristã e judaica. A primeira, pensava ele, era demasiado rígida e exigente; a segunda estava inquinada pelo crime da morte de Cristo, que os judeus diziam ter perpetrado, ainda que sem fundamento (*non occiderant, cogitauerant tamen*). Optou por um meio termo entre o judaísmo e o cristianismo, fundando assim uma terceira religião, com uns pontos comuns e outros diferentes, em relação às duas primeiras (99).

Escreveu secretamente o Corão, que começou a pregar às povoações circunvizinhas. Para simular o carácter sobrenatural da sua doutrina, atirava-se violentamente ao chão, como se fosse epiléptico; depois, fingia

entrar em êxtase e dizia que o anjo Gabriel lhe transmitia as mensagens enviadas por Deus ao povo rude e inculto. Para sublinhar o aspecto miraculoso da sua missão profética, afirmava-se inculto e popular (100).

Os pontos fundamentais da sua doutrina são:

- Deus único, criador do céu e da terra, dos anjos e dos homens;
- Maomé como legado de Deus e profeta;
- o Paraíso com rios de água, vinho, leite e mel, com alimentos sofisticados, esposas e vestes de seda;
- Cristo, filho da Virgem Maria, Enviado, Palavra, Espírito e Servo de Deus;
- o jejum de 30 dias em tempo determinado, podendo ser adiado ou substituído por esmolas, quando surgissem obstáculos válidos;
- as cinco orações diárias, no templo ou em casa, precedidas de abluções;
- a circuncisão para as crianças a partir dos dois anos e para os que se convertessem ao islamismo;
- a proibição do adultério, mas dizendo que não há adultério quando se pagar o devido preço à mulher, quer seja casada, quer solteira, nem quando se têm relações com as filhas dos servos;
- a aceitação do repúdio, não apenas quando há crime, suspeita de adultério ou efusão de sangue, como acontecia com os judeus, mas por qualquer razão fútil, como a disformidade, a esterilidade, a lepra, a mania, o mau cheiro, um tumor, o simples desagrado ou o triplice despedimento;
- a lei do *tahllil*, isto, é da aceitação da antiga esposa, mas só

depois de esta ter sido "conhecida" por outro homem;

- a ressurreição e a vida eterna;
- a proibição da carne de porco, do morticínio, do sangue dedicado aos ídolos e do sufocado;
- a peregrinação a Meca;
- a confissão dos pecados a Deus, não ao homem;

As causas da expansão do islão foram, segundo o autor:

- as fantásticas fraudes de Maomé que, como mago, seduziu os povos rudes;
- a pregação enganadora daquele que se auto-denominou enviado ou profeta de Deus;
- o flagelo bélico levado a cabo por ele e pelos seus sucessores (101).

O autor detesta a expansão do islamismo desde o Aquilão ao Mediterrâneo e das Índias às regiões ocidentais, entre as quais algumas já tinham aderido ao cristianismo, como acontecera com a Hispânia, ocupada por traição. Aí, os homens criminosos do execrável Maomé substituíram com os seus ritos o antigo culto divino, exercido por muitos sacerdotes e profanaram as igrejas outrora consagradas pelos bispos (102).

5.3. *A Contrarietas Elfolica*

Há alguns anos, M. T. d'Alverny descobriu no Códice latino n. 3394 da Biblioteca Nacional de Paris uma obra que se auto-atribui a um muçulmano convertido mas que, na realidade, deve ser da autoria de um moçárabe polemista que, para ter mais crédito junto dos leitores, se apresentou como convertido do islão (103).

Trata-se da *Contrarietas Elfolica sive Alpholica*, que uma nota adicional do "Explicit" nos apresenta como tendo sido traduzido para latim

pelo cónego Marcos (*ex Marci Canonici versione*), que deve ser identificado com Marcos de Toledo.

Alfólica é uma deformação gráfica ou fonética de *al-fuqhā*, isto é, os juristas islâmicos bastante radicados no Ocidente muçulmano e, em especial, na corte dos almorávidas, como já vimos. No fl. 249 aparece também "Elfoqueza, id est perfecti" (104).

A obra constitui, de facto, uma refutação dos juristas *malikī*-s e insere-se num contexto islâmico ocidental (105). É uma rica síntese do islamismo posta na mão dos cristãos do século XI ou XII, com o objectivo de lhes fornecer material para a refutação doutrinal. Apesar de o único manuscrito latino ser bastante tardio (finais do século XVII) e de a forma literária descuradíssima com que nos é apresentada, mesmo após as incontáveis e incómodas correcções que um escriba posterior nela inseriu, esta obra exerceu grande influência sobre os polemistas cristãos dos séculos XIII e XIV, principalmente sobre o autor do *Tractatus contra Machometum* e sobre Ricolfo.

As fontes que apresenta são seguras. Entre elas, o Corão, o *ḥadīth*, Abū-Ḥanīfa, Sufyān al-Tawrī e Dawūd.

É integrado por 13 capítulos, dos quais o primeiro é uma introdução e o último uma síntese do *Diálogo V* de Pedro Afonso. Dado o interesse histórico de que se reveste, e por ter sido uma das principais, se não a principal fonte do *TCM*, vamos analisar, capítulo a capítulo, o seu conteúdo.

O capítulo II apresenta-nos as "quatro partes ou seitas dos que aceitam o erro de Maomé", isto é, as causas da adesão ao islamismo:

- os que o abraçaram sob a ameaça da espada;
- os que foram enganados pelo demónio;
- os que seguem o erro dos pais;
- os que preferem uma vida permissiva à felicidade eterna no outro mundo (106).

Cita seguidamente as determinações corânicas que proíbem o "cadáver" (*morticinium*), o sangue e a carne de porco (107) e as que legalizam a poligamia.

O capítulo III trata, por um lado, da ausência das profecias e dos milagres com que os muçulmanos pretendem garantir a autenticidade da missão profética de Maomé e da sua "seita" e, por outro, da sua existência e realização em relação a Cristo.

Contra a acusação de *tahrif* ou corrupção da Sagrada Escritura pelos cristãos e pelos judeus, o autor faz uma longa dissertação, em que a autenticidade do Antigo e Novo Testamentos é garantida pelo próprio Corão, pois este remete frequentemente para eles, como expressão reconhecida da verdade. O argumento corânico que garante a incorruptibilidade da Sagrada Escritura é tanto mais forte quanto o próprio Maomé diz ter sido elevado ao céu e aí ter privado com os anjos e com o próprio Deus, que o não deixaria errar ou duvidar.

São grandes as ressonâncias que este capítulo tem no *TCM*. Entre elas, salientamos:

- as citações corânicas 5, 46-47 e 15, 9, sobre a autenticidade da Tora e do Evangelho e sobre a descida do "Memorial";
- o argumento da inimizade entre judeus e cristãos, para provar a impossibilidade de falsificação das Escrituras por parte de um dos grupos, sem que fosse denunciado pelo outro;
- a utilização do versículo evangélico *Mateus*, 7, 15 (108), o ponto de partida de toda a argumentação do *TCM*, para provar que se o islamismo aparece no Evangelho é para ser rejeitado.

O capítulo IV desenvolve o tema da legitimidade islâmica da *jihād*, isto é, da guerra, até que os povos acreditem que há um só Deus e que Maomé

é o seu profeta, como alternativa à submissão com o pagamento dos respectivos impostos.

Depois, passando pelo tema da inspiração e das prostrações corporais que a acompanhavam, descreve o *Mi'rāj* ou subida de Maomé aos sete céus, a que já se tinha referido levemente no capítulo anterior (109).

O capítulo V fala dos mestres de Maomé. Entre eles conta-se "um certo monge, chamado Boheira, o primeiro que aderiu a ele, se tornou seu mestre (*doctor*) e o instruiu na leitura dos livros". Também aderiram a ele um persa (Salon) e um judeu (Sela, filho de 'Abdalla), que passavam por ser mestres de Maomé, desmistificando assim a suposta inspiração divina do Corão.

O capítulo VI refere a história do difícil estabelecimento do texto corânico, levado a cabo pelos seus discípulos, após a morte de Maomé.

O capítulo VII contém os seguintes pontos jurídico-morais:

- a legalização da quebra dos juramentos, para justificar o adultério de Maomé com "Maria Jacobita". Maomé jurara a 'A'icha e a Hafsa que não voltaria a encontrar-se com ela;
- a comutação do juramento infringido pela alimentação ou doação de roupas a dez pobres ou pela redenção de um cativo ou ainda, para os que não suportassem economicamente estas exigências, por um jejum de três dias;
- a autorização do incesto a Maomé;
- a revelação corânica que permitia a Maomé possuir as esposas a quem dera o dote, ainda que fossem tias, e de aceitar as crentes que se lhe oferecessem;
- a lei do *Tahllil*, através da qual as esposas repudiadas com a tríplice repetição da fórmula própria só podiam ser retomadas após a convivência sexual com outro homem.

Verificaremos que todas estas leis foram aproveitadas pelo TCM, onde

tentaremos documentá-las e referi-las às fontes islâmicas.

O capítulo VIII expõe e refuta o princípio islâmico da inimitabilidade (*i-jāz*) do Corão, como se nem os homens nem os anjos o pudessem igualar em beleza (110). Perante a pretensão islâmica da inimitabilidade corânica, o autor exclama escandalizado: "O falsissima et auditu horrenda iactantia" (111).

O capítulo IX trata das contradições internas do Corão. Entre elas salientamos:

- a confusão entre Maria, irmã de Moisés e Araão, e Maria, Mãe de Jesus;
- a divisão da Lua em duas partes, das quais uma foi lançada por Maomé sobre o monte Ebikaris, sobranceiro à cidade de Meca, e a outra sobre o monte Vermelho, do lado oposto da cidade. Este pseudo-milagre não passa de "uma das maiores e mais fantásticas mentiras". A ser verdadeiro, por ser tão extraordinário, teria de ser testemunhado pelas histórias dos povos, como o foram os milagres bíblicos. Além disso, como era possível que as duas partes da Lua que, segundo o filósofo, ocupariam uma sexta parte da terra, coubessem em dois montes tão próximos um do outro, tanto mais que Maomé pensava que a Lua era dezoito vezes maior do que o Universo?
- a previsão de Maomé que, segundo as histórias autênticas, terá afirmado o fim do mundo antes de passarem cem anos, quando, segundo o autor, já estamos no quarto século após essa previsão (112).

O capítulo X mostra a infinita superioridade de Cristo em relação a Maomé, já que Aquele é o próprio Verbo de Deus incarnado em Maria.

O contraste "Cristo-Maomé" enche as páginas deste capítulo, de

acordo com a seguinte sequência:

- Maomé viveu na idolatria do seu povo durante quarenta anos: "Porventura não te encontrou Deus órfão e te recolheu, errante e te dirigiu?" (113) O autor cita a *sūra al-Fath* (*Elfecep, id est dquisitionis*), que diz que Deus perdoou a Maomé os pecados anteriores e posteriores (114).

Citando erradamente a *sūra da Vaca*, expõe os ditos de Maomé acerca dos antepassados dos primeiros sarracenos e dos seus próprios pais, dizendo que os primeiros estão no inferno e que dos segundos ignora o paradeiro.

Maomé admitiu a sodomia, ao ordenar que os muçulmanos se abstivessem de relações com mulheres e homens cristãos até que se convertessem.

Cristo, ao contrário, foi sempre fiel e sem pecado. O próprio Corão diz que Ele é o "Verbo e Espírito de Deus, incarnado e enviado por Deus".

Ao contrário dos pais de Maomé, que foram imundos e idólatras, e ardem no fogo eterno, a Virgem Maria concebeu e deu à luz, sendo pura e santa, pois não foi inquinada por qualquer impureza ou imundície (115).

- Maomé provém de Abraão através da criada, e de Ismael, o homem selvagem com a "mão levantada contra todos e com as mãos de todos contra ele"; Cristo provém de Abraão, através de Isaac: "na tua descendência serão abençoadas todas as gentes".
- Maomé não foi anunciado pelos profetas ou pelos livros; Cristo foi anunciado por todos os profetas.
- Maomé não garantiu a sua doutrina com milagres; "Cristo restituiu a vista aos cegos, curou os leprosos, ressuscitou os mortos" e deu aos Apóstolos o poder taumatúrgico.
- Maomé nunca profetizou o futuro; Cristo anunciou

antecipadamente aos discípulos a traição de Judas, a crucifixão e a ressurreição.

Segue-se uma longa dissertação sobre a divindade de Cristo, contestada pelos muçulmanos, em que o autor denuncia as contradições internas do Corão. Este, por um lado, considera Jesus como Verbo e Espírito de Deus e, por outro, diz que foi feito do barro, como Adão.

Duas objecções islâmicas contra a divindade de Cristo e respectivas soluções encerram o capítulo. A primeira consiste na impossibilidade física de a inteligência humana e o seio da Virgem poderem conter Aquele que não cabe no céu e na terra; a segunda reside na impossibilidade de o mesmo Deus ser vituperado, crucificado e morto.

Aquilo que este capítulo diz acerca de Maomé é retomado com muito maior clareza, precisão e fidelidade às fontes, pelo *TCM*.

A idolatria inicial de Maomé, a condenação de seus pais, a orfandade e erro de que foi vítima, o perdão que Deus lhe deu e a lei da sodomia são temas correctamente tratados pelo *TCM*.

O capítulo undécimo tem como objecto o preceito e rito da peregrinação a Meca. Sempre os cristãos tentaram encontrar nos ritos ligados a *Ka'ba* matéria para poderem acusar os muçulmanos de idolatria. Também o autor da *Contrarietas* fala do preceito de "adorar e beijar a Pedra Negra".

Depois de anunciar e depreciar as várias lendas explicativas da origem dessa pedra, descreve o rito de lançar setenta pedras, rito que diz ter presenciado ("cum autem fui ibi peregrinus tempore infidelitatis mese") (116), e que considera mentiroso.

Seguidamente, refere a contradição interna do Corão e do islamismo acerca da utilização do vinho e da sícera (117).

O capítulo duodécimo é uma longa narração da tradição corânica do *Mi'rāj* ou viagem que, numa décima parte de uma noite, Maomé diz ter realizado

milagrosamente de Meca a Jerusalém e daí até ao sétimo Céu, montado no *Elborak* (118). A impossibilidade positivamente reconhecida por Maomé de repetir publicamente essa viagem miraculosa terá levado 60.000 muçulmanos a abandonar a sua religião, pois isso significava a incapacidade de fazer milagres.

Este capítulo é transcrito literalmente por Ricoldo no *Contra Legem Sarracenorum* (119). Apesar de o autor dominicano ter podido recolher os elementos da narração em Bagdad, nada há que nos autorize a atribuir-lhe a autoria do texto. Este teria sido transcrito, nessa hipótese,

da *Contrarietas Alpholica*, que explicitamente termina com este capítulo. Aliás, encontram-se na obra de Ricoldo muitas outras influências acriticamente recolhidas da *Contrarietas*. Nisto, estamos em desacordo com E. Cerulli (120).

O capítulo 13, sim, é um apêndice à obra e apresenta-se como uma transcrição do *Diálogo* de Pedro Afonso contra os muçulmanos.

Como podemos aperceber-nos, a *Contrarietas Elfolica* é uma obra-chave para o estudo do diálogo islamo-religioso posterior, mormente para o do *Tractatus contra Machometum*, que mantém com ela uma grande afinidade de conteúdo.

6. A *Vita Mahometi* de Uncastillo

Um pequeno códice de meados do século XIII, que se encontra na igreja paroquial de Uncastillo (Aragão) contém duas obras de polémica religiosa: a primeira é uma longa epístola anti-judaica, que aí ocupa os folios 1 a 19 e que foi escrita em 1222, como consta no folio 11. Dela se conhece uma outra cópia do século XIV, existente no arquivo da catedral do Burgo de Osma. A segunda, talvez do mesmo autor, é uma *Vita Mahometi*, que preenche os folios 19^v a 23^v.

Este pequeno opúsculo, publicado por Serrano y Sanz (121) tem um

valor extraordinário, na medida em que recolhe tradições islâmicas disseminadas pela Hispânia na primeira metade do século XIII e a respectiva reacção cristã às mesmas.

O objectivo depreende-se da exposição. Trata-se de uma obra anti-islâmica e, nomeadamente, anti-maometana, que se apropria de tradições acerca da vida e actividade de Maomé, para as desmitificar e denegrir. Algumas dessas tradições são autênticas, isto é, radicam no Corão e nos *ḥadīṭ*-s; outras, são de cariz popular e fornecem à crítica cristã material de fácil reputação.

A origem de Maomé é correcta: nasceu em Meca, na tribo coraixita, da descendência de Ismael e Abraão. Foi mercador entre os mercadores da sua tribo. Nas suas viagens pelas regiões de Jerusalém, Filisteia e Feriz contactou com judeus e cristãos, em cujas leis se cultivou. Vítima do zelo e inveja dos mecanos, teve de fugir para Yatrib, onde foi bem acolhido. A camela que o conduzia foi parar em frente da casa de uma família pobre. Aqui começa a série dos pseudo-milagres que o haviam de creditar como profeta.

Com efeito, a filha do casal, doente havia mais de três anos, logo que viu o profeta, começou a gritar:

"Não há outro Deus além do único Deus e Maomé é o Seu servo e Profeta".

A profissão de fé valeu-lhe, da parte de Maomé, a cura que maravilhou a multidão das testemunhas.

O segundo pseudo-milagre foi fraudulentamente encenado por Maomé. Um dia, para atrair os árabes à sua doutrina, industriou quatro sábios, que mandou esconder num subterrâneo. A dada altura, Maomé ordenou aos supostos mortos para falarem acerca de Deus. Eles proclamaram então verdades fundamentais do islamismo:

- unidade de Deus;
- o poder criador;

- o prémio dos bons no céu;
- o castigo dos maus no inferno;
- a autenticidade da missão profética de Maomé.

O terceiro milagre foi também filho da fraude. Um dia, mandou Maomé esconder odres de água no deserto e instruiu o seu secretário para que, quando por aí passasse o profeta com o seu exército, aquele comunicasse aos soldados que só poderiam matar a sede se Maomé impetrasse a água a Deus. Às orações de Maomé a água dos odres saciou a sede do povo e muitos acreditaram nele.

O quarto e último milagre, narrado por um autor anónimo, é uma breve narração da viagem de Maomé aos céus, a cavalo num "anata, mais pequeno do que uma mula e maior do que um burro". Aí privou com os anjos e ouviu a voz de Deus, que o proclamou "o melhor entre os nascidos de mulher" e o convidou a pedir-lhe o que quisesse. Maomé pediu-lhe uma "lei" para dar ao povo que a não tinha e assim, este acreditar nele. Deus ter-lhe-á dado a lei pedida, com os seguintes preceitos:

- o jejum de 30 dias;
- as orações cinco vezes ao dia;
- duas festas, uma maior e outra menor;
- como recompensa, o paraíso, com leite, mel e coisas belas; com mil virgens incorruptas, cada uma das quais poderia saciar, com apenas uma relação sexual, o desejo de cem anos (122); com abundância de alimentos de todos os géneros;
- a autorização de ter quatro esposas legítimas e todas as concubinas que quisessem, até mil, compradas aos muçulmanos, aos cristãos ou a outros povos;
- a autorização do repúdio em relação às quatro esposas legítimas, contanto que jurem pela fórmula "*haliba hatalac*,

quod sonat separara". Esta separação é irrevogável, a não ser que a mulher venha a conviver com um terceiro e este a abandone ou que, tendo-a abandonado o primeiro, consiga que um outro tenha relações sexuais com ela;

- a súplica de Maomé a Deus para que no dia do juízo os muçulmanos que, antes de morrer, invocarem o nome do Profeta, sejam salvos, ainda que indignos;
- o poder dado por Deus a Maomé de mandar matar todo aquele que não acreditar no Profeta, com a garantia de que "aquele que o matar será salvo e irá para o paraíso". Trata-se da instituição da *jihād* como um dos pilares do islão.

Terminada a visita aos céus e a recepção da lei islâmica directamente de Deus, Maomé, após duas orações em Jerusalém, por volta do Meio-Dia, regressou instantaneamente a "Jetríp" (*sic*) onde contou aos amigos, familiares e multidões o que lhe fora dado viver.

"Eles, ainda que admirados, acreditaram que isso era verdade".

O autor refere ainda dois pseudo-milagres de Maomé:

- o da Lua, que entrou por uma manga do seu manto e saiu pela outra, considerando este facto como uma visão (*vidit Machometus visionem*);
- o do aparecimento de água para dessedentar o exército, provocado, desta vez, pelos dedos de Maomé.

Com uma frase lacónica e incisiva, o A. desvirtua totalmente a acção de Maomé, ao dizer:

"Seria fastidioso narrar os seus factos, que tendem para o nada" (123).

Limita-se, pois, a resumir os últimos factos da vida de Maomé:

- dez anos como juiz entre o seu povo e como conquistador de muitas regiões aos cristãos;

- nove anos de descanso com as suas esposas;
- os últimos momentos e conselhos de Maomé aos seus discípulos, dizendo-lhes que, quando o vissem aproximar-se da morte, fechassem a porta do seu quarto e ninguém entrasse, pois Deus enviaria o anjo Gabriel.

Advertiu-os ainda dos seguintes pontos:

- a vitória dos cristãos após a sua morte;
- a redacção do Corão;
- a incerteza do futuro do islamismo.

Três dias após a morte, os discípulos encontraram-no húmido e com os pés para o ar.

A terminar, o autor anónimo abriu um parágrafo para exprimir alguns aspectos do islamismo concordantes com o cristianismo.

- Cristo é o Espírito e Verbo de Deus;
- a Virgem Maria foi visitada pelo anjo Gabriel e concebeu pelo Espírito Santo, sendo Virgem no parto, antes do parto e depois do parto;
- os Apóstolos são amigos de Deus e fiéis.

O códice de Uncastillo tem um valor extraordinário na medida em que nos ajuda a conhecer a mentalidade popular cristã do início do século XIII e o seu posicionamento em relação às lendas populares islâmicas que mais chocavam com a doutrina e moral cristãs. Por outro lado, é uma das muitas sínteses doutrinárias de polémica anti-islâmica da Hispânia desse tempo, e que fazem a ligação com os polemistas anteriores, que lhes servem de fontes, e com os posteriores, aos quais transmitem as informações colhidas da tradição e do contacto directo e vivencial com os muçulmanos.

É fácil reconhecer neste opúsculo tradições já recolhidas pelos moçárabes de Córdoba, pelo *Liber Scalae*, e por Pedro Afonso.

7. *O Liber Scalae Machometi*

Um dos textos de tradições islâmicas que mais alimentou a imaginação dos ocidentais acerca de Maomé e que forneceu material para o diálogo islamo-cristão foi o *Liber Scalae* ou *Kitāb al-Mi'rāj* (124) (*Livro da Ascensão*).

Trata-se de um livro de tradições populares islâmicas, erroneamente atribuído a Maomé, durante a Idade Média, com fundamento no Prefácio do tradutor das edições francesa e latina e na tessitura da própria obra, em que o narrador fala sempre na primeira pessoa e se identifica com Maomé.

Hoje, não há dúvidas de que o autor é um anónimo que se diz passar por Maomé, para mais eficazmente alimentar a piedade popular islâmica.

Foi mandado traduzir pelo rei Afonso X, o Sábio, para castelhano, francês e latim. A tradução castelhana, a partir do árabe, foi confiada ao médico da corte, Abraão Alfaquim, entre 1260 e 1264; dela nos resta um resumo num códice do Escorial (*h. II, 25*), inserido na obra *Sobre la seta mahometana*, atribuída a S. Pedro Pascual (+1300) (125). As traduções francesa e latina foram realizadas a partir do texto castelhano por Boaventura de Sena, exilado toscano em Castela, com os títulos, respectivamente, de *Livre de l'Eschiele Mahomet* e *Liber scalae Machometi*. A edição francesa, que nos foi transmitida pelo códice *Luad. Misc. 534* da Biblioteca Blondleiana de Oxford, é datado de Maio de 1264; a latina, presente nos códices *lat. 6064*, da Biblioteca Nacional de Paris e *lat. 4072* da Biblioteca Vaticana, é contemporânea.

O tema da viagem de Maomé ao Céu e ao Inferno era já do conhecimento dos cristãos da Hispânia antes da tradução do *Kitāb al-Mi'rāj*. Ele encontra-se já na *Vita Mahometi* do códice de Uncastillo (cerca de 1222) e na *História Arabum*, de Rodrigo Jiménez de Rada, escrita na primeira metade do século XIII. Foi desta última que o recebeu Afonso X, o Sábio, para o inserir, antes de 1284, na *Primera Crónica General*.

A influência que o *Kitāb al-Mi'rāj* exerceu sobre a literatura posterior foi longa, exaustiva e magistralmente analisada por Asín Palacios e Enrico Cerulli (126). Para esses autores remetemos os leitores.

A temática da obra é assim resumida pelo Prólogo do Texto de S. Pedro Pascual:

"Este libro fabla de como subió Mahomat a los cielos, e como fabló con Dios, e como le fué mostrado el Parayso e el ynfierno; e de muchas cosas que dixo que biera allá" (127).

Mais desenvolvidamente, salientamos as seguintes informações dos textos francês e latino:

- a auto-apresentação de Maomé como "filho de Abdillehe (=Abd Allāh), oriundo da Arábia, da cidade de Meca, da nobre estirpe árabe chamada Korayxis" (Banū Quraiš) (128);
- a aparição do anjo Gabriel, que o desperta e lhe apresenta o "Alborak" (*al-Burāq*), o animal "maior do que um burro e menor do que uma mula e com cabeça de homem" (129) que o conduziu, de noite, de Meca até ao templo de Jerusalém;
- a apresentação que Gabriel faz de Maomé, como "núncio de Deus e grande Profeta" (130), aos sucessivos interlocutores que vai encontrando através da viagem;
- a interpretação sucessiva de três vozes que chamaram Maomé durante a viagem: a primeira era a lei judaica; a segunda, a cristã; a terceira, personificada numa esbelta mulher, era a voz do islamismo. Se Maomé tivesse parado ao ouvir a primeira ou a segunda voz, todas as suas gentes se converteriam, respectivamente ao judaísmo ou ao cristianismo;
- o encontro de Maomé com todos os profetas, sobre a pedra negra do templo de Jerusalém, e a oração e a proclamação de

Maomé como "rei de todos os profetas e senhor de todas as gentes" (131);

- a subida através da escada misteriosa, aos sete céus, nos quais se encontrou, sucessivamente, com os grandes personagens bíblicos:

- 1º Céu - Jesus e João Baptista
- 2º Céu - O patriarca José
- 3º Céu - Enoc e Elias
- 4º Céu - Araão
- 5º Céu - Moisés
- 6º Céu - Abraão
- 7º Céu - Adão;

- o encontro de Maomé com os anjos mais directamente ligados à vida dos homens:

- anjo da morte, presidindo fatalisticamente ao destino dos homens;
- anjo da oração, sob a forma de um galo gigante, dirigindo, com o seu cantar matutino, o coro de todos os anjos da terra que têm por missão despertar os homens e chamá-los à oração;
- o anjo do fogo e da neve, suplicando a Deus que assim como aqueles elementos coexistem sem se destruírem mutuamente, assim as orações dos homens possam coexistir pacificamente;
- o misterioso quarto anjo, que quis certificar-se de que Maomé já tinha sido "enviado" para lhe poder anunciar as graças preparadas por Deus;
- o anjo porteiro do Inferno, que garantiu a Maomé

que os condenados do seu povo teriam menos sofrimentos do que os outros homens;

· o anjo "halmokaden" (*al-mu'addin* = almoédão) do céu, que convida os sarracenos para as orações, com o convite ritual que os *muezzin* fazem diariamente;

- a descrição fantástica do Paraíso com as árvores frondosas, cheias de todos os frutos imagináveis, de cidades luminosas, de rios e fontes de leite, mel, água e vinho; com manjares de frutos, aves e iguarias indescritíveis; com as "halkories" (*al-ḥūrī-s*) sempre belas, jovens, virgens, incorruptíveis e fiéis aos maridos. Em número de quatro mil, quinhentas são escolhidas como esposas; além destas, estão ao serviço de cada homem oito mil outras mulheres não virgens;
- a recepção do Corão, directamente de Deus, sem a sua intervenção, pois, do anjo Gabriel. Juntamente com o Corão, foram-lhe dados o espírito de sabedoria, as orações e o jejum. Maomé conseguiu de Deus para o seu povo a redução de cinquenta para cinco orações diárias e, a instâncias de Moisés, pediu a redução de sessenta para trinta dias de jejum;
- a visita pormenorizada aos sete infernos, repletos de demónios, monstros e tormentos sofisticados, com montanhas, vales tenebrosos e chamas de fogo inextinguível; com rios ignios repletos de dragões, escorpiões e serpentes. Esta descrição das penas horríveis e adaptadas aos vários tipos de pecados cometidos na terra alimentou a imaginação de autores que, como Dante (132), ainda hoje impressionam os

leitores;

- a garantia da salvação para todos aqueles que, ainda que tenham todos os pecados e nenhum bem, possuam, ao menos por escrito, a *šahāda*, isto é a profissão de fé islâmica, que consiste na fórmula: "não há Deus senão Deus e Maomé é o seu profeta" (133);
- o anúncio apocalíptico do fim do mundo, "o dia do raciocínio, da penitência e da retribuição" (134);
- a travessia das sete pontes que têm de ser percorridas para que os justos possam entrar na paraíso. A pergunta a que, em cada ponte, é sujeito cada homem, é o teste mediante o qual é apurado para passar à ponte seguinte ou reprovado e projectado no abismo do fogo eterno. O conjunto das perguntas constitui uma síntese dos principais deveres do muçulmano. O seu cumprimento conduz ao Paraíso; o não cumprimento ao Inferno.

Esquemáticamente, o teste contempla os seguintes deveres:

- 1ª ponte - a fé;
- 2ª ponte - as orações;
- 3ª ponte - o conhecimento memorizado do Corão;
- 4ª ponte - o jejum da "quaresma" (sic);
- 5ª ponte - o cumprimento ritual da peregrinação a Meca;
- 6ª ponte - as abluções antes das orações e depois das poluições;
- 7ª ponte - o respeito para com os pais (135).

O *Liber Scalae* termina com o regresso de Maomé a Jerusalém, onde retomou o *Burāq*, que o reconduziu a Meca. Aí contou o acontecido aos

familiares e aos coraichitas. Estes recusaram-se a aceitar a narração. Entre os que acreditaram, contam-se Abū Bakr, sogro e primeiro sucessor de Maomé e Ibn ʿAbbās, seu primo.

Foram estes dois personagens que, segundo o texto, puseram o livro por escrito e garantiram a sua autenticidade.

Ainda que o *Liber Scalae* não tenha influenciado o TCM, é importante tê-lo presente ao tratarmos este tema, porque ele veicula um complexo xadrez de tradições urdidas à volta da tão apregoada visita de Maomé a Jerusalém e ao além, tradições que alimentavam a imaginação popular na época que estamos analisando e mereceram as traduções acima referidas para castelhano, latim e francês.

NOTAS

- (1) A quem desejar um caminho seguro para o conhecimento das obras de diálogo islamo-cristão oriental, aconselhamos as obras de ADEL-THÉODORE KOURY, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam, Textes et auteurs (VIII^e-XIII^es.,* Lovaina-Paris, 1969, e *Polémique Byzantine contre l'Islam, (VIII^e-XIII^e s.),* Leiden, 1972.
- (2) M-TH, D'ALVERNY, *La connaissance de l'Islam en Occident du IX^e au milieu du XII^e siècle,* in SSCISAM, XII, Spoleto, 1965, p.584.
- (3) *PL*, 103, col.687.
- (4) Cf. M. TH, D'ALVERNY, *La connaissance...*, p.594; cf. NORMAN DANIEL, *Islam and the West*, Edimburgo, University Press, 1960, pp.6-7.
- (5) Cf. GUY MONNOT, *Les citations coraniques dans le "Dialogus" de Pierre Alfonse,* in "Islam et chrétiens du Midi (XII^e-XIV^es)"; CF, n.18 (1983), pp.261-277.
- (6) Título da *PL*, 157, cols.535-706, de que nos servimos.
- (7) PEDRO AFONSO, *Dialogi*, V, ed. *PL*, 157, col.597.
- (8) Cf. ID., *Ib.*, cols.597-599.
- (9) ID., *Ib.*, col.599.
- (10) ID., *Ib.*, col.601. A esquematização gráfica é nossa. Com ela queremos salientar, desde já, o valor da trilogia apologética que irá influenciar a literatura polémica posterior.
- (11) Não foi por acaso que o autor da edição de 1550 do *Tractatus contra Machometum* incluiu, no título, como veremos mais adiante, a denominação de *Quadruplex reprobatio*, designação simplificada e generalizada a partir das análises de NORMAN DANIEL, *o.c.*
- (12) Estas personagens explicavam as influências judio-cristã presentes no Corão.
- (13) "... et igne libidinis in tantum fervens, ut et alienorum thorum foedare non erusbesceret, sicut de Zanab "filiatlas" uxore Zet legitur... De cujus vitii protentia, libidinis scilicet laudasse Deum legitur, eo quod in eo quadragies supra humanum modum abundaret, congratulans sibi, eo quod suavis odor et speciositas mulierum dante Deo plurimum eum oblectaret, PEDRO AFONSO *Dialogi*, e.c., col. 601 "Machometus valde feminas diligebat, et pernitium luxuriosus erat, et sicuti ipsemet professus est, vis luxuriae quadraginta hominum *Ib.*, cols.604-605,
- (14) *Ib.* col. 601; Alusão a *Co.*17,59.
- (15) Sobre a idolatria e o islamismo, cf. B. SEPTIMUS, *Petrus Alfonsi on the cult at Meca*, in "Speculum", 56 (1981), pp.517-533.
- (16) *Co.* 9,5,29; cf. *Co.* 48,20; 59,1-7.
- (17) *Co.* 10,99-100; 10,108-109; 11,118; 2,256; 18,29; 109,1, 4-6; 29,46,

- (18) Co, 2,100; Co, 16,103; Co, 22,51.
- (19) PEDRO AFONSO, o.c., col.605.
- (20) O *Sapiens* de que fala o A, inclui certamente, os *sapientes sarracenorum* com que autores posteriores, como S. Tomás de Aquino e Raimundo Martí designam, frequentemente os filósofos e teólogos muçulmanos.
- (21) Esta descrição tão pouco simpática dos árabes contém elementos que serão retomados por autores posteriores. Cf. J. CH. LAVAJO, *Uma página de S. Tomás...*
- (22) Alusão à derrota de *Uhud*.
- (23) PEDRO AFONSO, o.c., cols.605-606
- (24) ID., *Ib.*, col.606.
- (25) PEDRO, O VENERÁVEL, LCSS, ed. JAMES KRITZECK, *Peter the Venerable*, Princeton, 1961, p.231.
- (26) ID., *STHS*, ed. J.Kritzeck, o.c., p.208.
- (27) ID., *Ib.*, p.208; cf. LCS, pp.277-278.
- (28) ID., LCS, p.226.
- (29) ID., *Ib.*, pp.121-224.
- (30) ID., *Ib.*, p.225.
- (31) ID., *Ib.*, p.225.
- (32) ID., *STHS*, p.208: "ui armata maximas Asiae partes cum tota Africa ac parte Hispaniae paulatim occupans"; *Ib.*, p.210: "iam pene dimidia pars mundi reputari potest, secum in aeternam perditionem demersit", *Ep. ad. Bern. Clar.*, p.213: "tantam humani generis partem deceptam". LCS, p.226: "Hinc non miti ratione sed uiolenta incursione, toto fere ut dictum est armis oriente subacto, Egyptum, Lybiam, Affricam que universam prophanæ religioni subiecit, et sic duabus mundi partibus occupatis, nec tertiam quæ Europa uocatur, Hispania peruasa Christo uel Christianis suis integram dereliquit".
- (33) ID., LCS, *ProI.*, pp.226-231; *STHS*, pp.210, 231-232; *Epistola Petri Cluniacensis ad Bernardum Claravallis*, ed. J. KRITZECK, o.c., p.212.
- (34) ID., *STHS*, p.210.
- (35) ID., *Ib.*, p.204.
- (36) ID., *Ib.*, p.210.
- (37) ID., *Ep. P. Cl.*, p.213.
- (38) ID., *STHS*, p.210.
- (39) ID., LCS, pp.226-229; *STHS*, pp.209-210; *Ep. Pet. Pict.*, p. 215; *EP. Pet. Clun.*, p.212, talvez por uma questão de prudência, temendo possíveis retaliações por parte dos seus correligionários, o nome do sarraceno só aparece na última obra de Pedro, o Venerável, o LCS.

- (40) *ID., Ep. P. Cl.,* p.212.
- (41) M. TH. D' ALVERNY, *Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge*, in "AHDLMA", (1946-1948), Paris, 1948, pp.69-77.
- (42) Cf. KRITZECK, *o.c.,* p.76, n.14.
- (43) *BA*, ms.1162, fls.11^r-18^r; ed. TH. BIBLIANDER, *Machumetis Saracenorum...* Basileia, 1550, I, pp.201-212
- (44) Conhecem-se hoje dois mss. de origem espanhola.
- (45) *Liber Generationis...*, e. c. I, p.203.
- (46) "Incipit Doutrina Machumet, quae apud Saracenos magnaе authoritatis est".
- (47) O ms. do Arsenal inclui esta obra nos fls.19^r-25^{va} e a Bibliander nas pp 189-200. Foi impresso no Cairo em 1867 e traduzido em inglês por N. Davis, com o título *The errors of Mohammedanis exposed, or a dialogue between the Arabian Prophet and a Jew*, Malta, 1847.
- (48) PEDRO, O VENERÁVEL, *Ep. P. Cl.,...*, pp.212-214.
- (49) *ID., STHS*, p.210.
- (50) *ID., Ib.,* p.205.
- (51) Entre esses erros apontamos os seguintes: a atribuição das conquistas da Ásia, África e Hispânia a Maomé (*STHS.,* p.208); a caracterização de Maomé como nestoriano (*Ib.,* p.206); a instrumentalização da revelação e da religião ao serviço da realeza e da guerra e não o contrário (*Ib.,* pp.205-206).
- (52) PEDRO, O VENERÁVEL, *STHS*, p.210.
- (53) Há um grande paralelismo desta passagem com o *TCM*.
- (54) PEDRO, O VENERÁVEL, *STHS*, p.208.
- (55) *ID., Ib.,* l. c.
- (56) *ID., Ib.,* p.210.
- (57) Ed. J. KRITZECK, *o.c.,* pp.215-216.
- (58) Ed. J. KRITZECK, *o.c.,* pp.217-219.
- (59) J. KRITZECK, *o.c.,* pp.155-156.
- (60) "BMD", ms.381, D, 195^{ra}; cf. J. KRITZECK, *l.c.,*
- (61) *Cap. P. Pict.,* p.219.
- (62) PEDRO, O VENERÁVEL, *LCS*, pp.231-232.
- (63) *ID., Ib.,* pp.229-230.
- (64) *ID., Ib.,* pp.232, 233, 235, 236, 248, 257, 264 e 284.
- (65) *Co*, 3,18-19; 29,45; 3,61; 2,187; 214.
- (66) PEDRO, O VENERÁVEL, *LCS*, p.236.
- (67) *Jo*, 3,20-21.
- (68) PEDRO, O VENERÁVEL, *LCS*, p.236.

- (69) *Co*, 29, 45
- (70) PEDRO, O VENERÁVEL, *LCS*, p. 239.
- (71) *Id.*, *Ib.*, p. 239.
- (72) *Id.*, *Ib.*, p. 248.
- (73) *Id.*, *Ib.*, p. 247.
- (74) *Id.*, *LCS*, p. 251.
- (75) *Id.*, *Ib.*, pp. 257-258.
- (76) *Id.*, *LCS*, p. 261.
- (77) Como notámos acima, é impressionante o paralelismo de toda esta argumentação com a do *TCM*.
- (78) PEDRO, O VENERÁVEL, *LCS*, pp. 265-266.
- (79) *II Pet.*, 1, 21.
- (80) PEDRO, O VENERÁVEL, *LCS*, p. 266.
- (81) *Co.*, 6, 4-5; 17, 61; *LCS*, p. 278.
- (82) PEDRO, O VENERÁVEL, *LCS*, p. 279.
- (83) Pedro Afonso apresenta como características do verdadeiro profeta: *probitas vitae*; *miraculorum exhibitio*; *dictorum omnium firma veritas*".
- (84) *Geneaticus* é uma corrupção de *genethliacus* (gr. γενεθλιακός) com os significados de brinde comemorativo do dia natalício, "astrólogo", ou aquele que marca o dia do nascimento; e, ainda, cronista, historiador ou pessoa culta; cf. JOSÉ LOZANO PÉREZ, in RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA, *História Arabum*, Universidade de Sevilha, 1974, pp. 73-74, n. 18.
- (85) RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA, *História Arabum*, ed. JOSÉ LOZANO SÁNCHEZ, Universidade de Sevilha, 1974, p. 6.
- (86) Diz a tradição que Maomé, no início da sua estadia em Medina, instituiu o jejum durante os dez primeiros dias do mês sagrado *Muharram*, considerado o primeiro do ano. A origem desse jejum radica na tradição judaica que assim comemorava a passagem do Mar Vermelho; cf. MAURICE GAUDEFRY - DEMOMBYNES, *Mahomet*, Paris, 1969, p. 504.
- (87) Jiménez de Rada, seguido pela *Primera Crónica General de España*, admitiu a atribuição generalizada do *Liber Scalae* ao próprio Maomé. Daí expressões como "in eius secundo libro" e "in libro suo"; "in el segundo libro de la estoria deste Mahomat". *HA*, p. 9; *PCG*, ed. R. MENÉNDEZ PIDAL, Madrid, 1977, n. 488, p. 270.
- (88) Este episódio, também presente na *PCG*, não se encontra no *LS*. Vem de uma tradição diferente, relacionada com as críticas movidas contra Maomé e que está na origem de *Co*, 33, 37-40.
- (89) "Ut cultus sue malitie occultaret, predicabat omnibus unum Deum, Mecha autem

- tenebatur cultu plurium ydolorum". *HA*, p.12.
- (90) *HA*, p.13.
- (91) *Ib.*, 1, c.
- (92) *Introdução a Ibn Tūmart* ed. M. TH. D'ALVERNY e G. VAJDA, *Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tūmart*, in "Al-Andalus", XVI (1951), p.268; cf. *Ib.*, p.269.
- (93) Cf. M. T. D'ALVERNY, *La Connaissance...*, p.592
- (94) *Introdução ao Corão*, ed. M. T. D'ALVERNY e G. VAJDA, *a.c.*, p.269.
- (95) *Introdução ao Corão*, e.c. p.268.
- (96) *Ib.*, p.267.
- (97) *ID.*, *Ib.*, p.105.
- (98) M. T. D'ALVERNY e G. VAJDA, *Marc de Tolède...*, p.117.
- (99) Esta ideia do islamismo como uma síntese falseada do judaísmo e do cristianismo foi muito desenvolvida por Pedro, o Venerável, e continuou a ganhar terreno no campo da polémica islamo-cristã.
- (100) Marcos traduz "*ummi*" (de *umma* = povo, comunidade) como se fosse da raiz *umm* (mãe). Daí a expressão posta na boca de Maomé: "maternus enim sum".
- (101) *Introdução à trad. do Corão*, ed. M. T. D'ALVERNY e G. VAJDA, *a.c.*, p.266.
- (102) *Ib.*, 1.c.
- (103) Cf. M. T. D'ALVERNY, *La Connaissance...*, p. 591; *ID.*; *ID.*, *Deux Traductions...*, pp.125-127; NORMAN DANIEL, *o.c.*, p.12.
- (104) Cf. D'ALVERNY-VAJDA, *Marc de Tolède...*, pp.124-132.
- (105) D'ALVERNY, *La Connaissance...*, p.592.
- (106) O *TCM* supõe esta passagem, que Ricolto cita quase textualmente, no cap. X do *Contra Alchoranum*.
- (107) Cf. *Co.*, 16,115.
- (108) "Attendite uobis a falsis Prophetis, qui ueniunt ad uos in vestibus agnorum".
- (109) Estes dois temas foram também tratados pelo *TCM*, a partir dos textos islâmicos autênticos.
- (110) O *TCM* trata este tema indirecta mas sistemática e demoradamente nos capítulos consagrados às falsidades de Maomé e à fealdade ou imundície das suas leis.
- (111) *CE*, fls.247~248^r.
- (112) As três contradições apontadas figuram no *TCM*. Ao fazermos o seu estudo, serão analisadas e referenciadas bibliograficamente. As aproximações são tão grandes que podemos afirmar que o *TCM* se filia, directa ou indirectamente, na *Contrarietas*, ou ambos numa fonte comum.
- (113) *Co.*, 93,6-7.
- (114) *Co.*, 48,1-2.

- (115) CE, fls.255^v-256^r; cf. Co., 3,37/42,
- (116) CE, fl.260^v,
- (117) Sumo inebriante da tâmara,
- (118) *Al-Burāq* era o animal com cabeça de homem, maior do que um burro e mais pequeno do que uma mula, que conduziu Maomé de Meca a Jerusalém, durante o *mi'rāj*,
- (119) Cf. ms. lat.7317 da "BV", ed. EURICO CERULLI, *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Comedia*, Città del Vaticano, 1949; pp.347-350,
- (120) ID., *Ib.*, p.354, n.1,
- (121) M. SERRANO Y SANZ, *Vida de Mahoma, segun un códice latino de mediados del siglo XIII*, in "Erudición ibero-ultramarina, II, 1931, pp.365-395,
- (122) Podemos associar este "desejo de cem anos" com as "setenta deleitações" de que fala Álvaro de Córdova na *Indiculus Luminosus*, e que referimos noutro lugar. Apesar dos aspectos contrastantes, a realidade expressa é a mesma, como a mesma deve ser a fonte; o contacto com as tradições populares islâmicas,
Também neste, como noutros pontos, o texto de Uncastillo tem paralelismos com o de Teófilo,
- (123) *Vita Mahometi*, e.c., p.395,
- (124) *Al-mi'rāj* significa escada, ascensão (de *araja* = subir, elevar-se),
- (125) S. PEDRO PASCOAL, *Sobre la seta mahometana*, cap.VIII, nn.77-220, ed. P. FR. PEDRO ARMENGOL VELENZUELA, *Obras de S. Pedro Pascual, Mártir*, vol.IV, pp.90ss,
- (126) M. ASÍN PALACIOS, *La escatología musulmana en la Divina Comedia seguida de la Historia y crítica de una polémica*, III ed., Madrid, 1961; ENRICO CERULLI, *Il "Libro della scala",...*; ID., *Nuove ricerche sul libro della scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Città dell Vaticano, 1972,
- (127) S. PEDRO PASCUAL, o.c., n.76, p.90,
- (128) *Liber Scalae Mahomet*, ed. E. CERULLI, *Il "Libro della Scala",...*, n.3, pp.40-41
- (129) *Liber Scalae*, n.5, tr. fr. e lat., ed. E. CERULLI, *Il "libro della Scala",...*, pp.42-43,
- (130) *Ib.*, n.6, pp.42-43,
- (131) *Ib.*, n.10, pp.46-47,
- (132) Acerca das possíveis influências da literatura islâmica e, nomeadamente, do LS sobre a *Divina Comédia*; cf. as obras de Asín Palacios e E. Cerulli já citadas,
- (133) *Lā ilāha illā Allāh wa-Muhammad rasūlu'llāh*, LS, n.188, e.c., pp.198-199,
- (134) LS, n.190, e.c., pp.200-201, Trata-se do "dia do juízo (*yawm al-hisab*) a que se refere Co., 40,27; 28,15; 25,53,
- (135) LS, n.193, e.c., pp.202-205,

CAPÍTULO VI

A IMAGEM ISLÂMICA NA LITERATURA DE ALÉM-PIRENÉUS

O diálogo religioso islamo-cristão teve o seu campo de desenvolvimento mais propício na Hispânia, como já notámos e continuaremos a notar ao longo deste estudo. Era natural que assim fosse, pois a Hispânia foi, ao longo de quase oito séculos, palco de convivência das duas comunidades religiosas em questão. De que essa convivência nem sempre foi fácil é testemunha a vasta literatura polémica que chegou até nós.

Mas o Ocidente cristão medieval de Além-Pirenéus não permaneceu alheio ao que religiosamente se passava neste rincão, bem como na Médio Oriente e no Norte de África. O duelo entre as religiões-civilizações cristã e muçulmana que se travava nestas zonas afectava-o também a ele. Não podia ser espectador neutro e cruzar os braços ante esse duelo. Era necessário estar informado acerca do islamismo que, em nome da "guerra santa", movimentava hostes aguerridas em direcção ao resto da Europa e do mundo cristão. Daí o intercâmbio de ideias que se processava, através dos Pirenéus e do Mediterrâneo, entre as zonas cristãs e as dominadas pelo islão. Neste contexto, é natural que os escritos de polémica islamo-cristã circulassem entre as duas zonas e que estas mutuamente se informassem e influenciassem. Em rubrica especialmente dedicada aos veículos de intercâmbio cultural islamo-árabe, daremos conta do processo de comunicação entre os povos das duas religiões durante a Idade Média e Moderna. Por agora, baste-nos uma citação-síntese que Guy Cambier faz de Asín Palacios:

"Or, de continuelles voyages entrepris par les mozárabes andalous, en Europe chétienne, voyages inspirés par des motifs de toute nature, le retour dans leurs patrie de Russes, d'Allemands, de Lombards, de Français, de Catalans, etc., qui avaient occupé une fonction importante à la cour, dans l'armée et

dans la garde personnelle des éairs de Cordoue, ainsi que l'actif commerce international des Juifs, "naturellement doués pour l'étude des langues et des sciences", créèrent entre l'Espagne muçulmane et les principales villes de l'Europe chrétienne un intermédiaire dans la connaissance de l'Islam par les chrétiens" (1),

Ainda que de uma maneira mais literária que existencial, o Ocidente de Além-Pirenéus estava, pois, atento ao evoluir geográfico-político e doutrinal do islamismo, que constituía já para ele um inimigo no campo doutrinal e podia vir a sê-lo, também, nos outros campos. Além disso, sentia bem as brechas abertas pelo avanço vitorioso do islão até ao Midi francês e às ilhas mediterrânicas, e as incursões de que as costas do Mediterrâneo eram frequentemente alvo.

O Ocidente foi tomando gradualmente consciência do perigo em que estava envolvido.

As cruzadas e a Reconquista são o ponto de chegada bélico de um longo percurso de mentalização colectiva. Como marcos de formação desse percurso, salientamos os seguintes:

- a conquista da Síria aos bizantinos, principalmente a conquista de Jerusalém, em 638;
- as investidas contra o Ocidente cristão que, processando-se através do Norte de África, conduziram os muçulmanos até à Península Ibérica, em 711, e os levaram até às portas de Poitiers, em 732;
- a intervenção de Carlos Magno, em 778, na Hispânia, a pedido do governador de Saragoça, Sulaymān Ibn al-'Arabi, em luta contra o emir de Córdova. Esta intervenção foi o ponto de partida de toda uma série de recitos que, exagerados e mitificados, deram origem a canções de gesta à volta dos grandes heróis francos, vítimas da traição dos bascos

cristãos no desfiladeiro pirenaico de Roncesvaux: Rolando, o arcebispo Turpin e Olivier;

- a tomada de Santiago de Compostela por al-Mansûr Ibn Abî "Amir, em 997, que pôs em perigo as peregrinações do Ocidente cristão e contribuiu para a transformação do Santo no protótipo do cavaleiro cristão hispânico;
- a batalha de Zallâqa, em 1086, em que a investida almorávida obrigou as tropas de Afonso VI a recuar para o Norte dos rios Tejo e Ebro, mantendo a Sul apenas o enclave de Toledo. Zallâqa serviu de detonador para um movimento de solidariedade dos reinos cristãos de Aquém e Além-Pirenéus e trouxe à Península Ibérica homens da envergadura de D. Raimundo e D. Henrique, pedras basilares da reconquista e reelaboração do novo xadrez político peninsular;
- a conquista de Jerusalém pelos turcos seljúcidas que, com mão de ferro, dominaram os Lugares Santos, oprimiram os cristãos aí residentes e dificultaram as peregrinações ao Santo Sepulcro, servindo de justificação conjuntural histórica para o desencadeamento das cruzadas.

Todos estes marcos funcionaram como detonadores de tomadas de posição anti-islâmica que, somadas ao longo dos tempos, contribuíram para a criação de uma mentalidade colectiva adversa ao islamismo. As primeiras reacções escritas ao fenómeno islâmico foram integradas num contexto bíblico-teológico. Com efeito, a Bíblia foi, ao longo de toda a Idade Média, o grande mestre religioso e cultural do Ocidente cristão. Nela se procurava a resposta directa ou indirecta para todos os problemas de ordem existencial e cultural.

Confrontados com um povo cuja entrada na história universal, a

partir do século VII, tinha sido tão decisivamente marcada pela força das armas, os escrituristas e enciclopedistas medievais não podiam ficar indiferentes. O primeiro escritor a introduzir a realidade histórica dos sarracenos no contexto bíblico foi o anglo-saxão Beda, o Venerável (672/3-735). A sua vida foi contemporânea da grande arrancada islâmica através do Norte de África cristão e da Europa ocidental. Os feitos bélicos dos muçulmanos não o impressionaram muito. Na *História Ecclesiastica* (2), onde aqueles poderiam ter tido lugar relevante, dedica-lhe apenas uma breve referência relacionada com o encontro de Poitiers. O mesmo não aconteceu em relação à origem dos sarracenos como povo e à sua legitimidade no contexto da história bíblica.

Nos comentários bíblicos, Beda refere várias vezes a origem dos sarracenos a partir de Agar, a escrava egípcia de Abraão, de que fala o livro do Génesis (3). Beda recebeu esta informação de S. Isidoro de Sevilha (560-636). Este, por sua vez, colheu-a de fontes anteriores que, passando por Eusébio (c.325), remontam, pelo menos, até Flávio Josefo, entre os latinos, e até Discórides, entre os gregos. Plínio, no século III, chama-lhes aracenos. A interpretação de que os sarracenos provinham de Abraão e da escrava Agar, através de Ismael, contradizia abertamente a tradição cristã. Esta sempre considerara alegoricamente os judeus como os descendentes de Ismael, em oposição aos cristãos, os descendentes de Cristo, também alegoricamente identificado com Isaac o filho de Sara, a mulher livre.

Não há dúvida de que os paralelismos entre os sarracenos e os descendentes de Ismael são convincentes: também eles vieram do deserto, para onde fora expulso Ismael, o filho da escrava; também eles herdaram o espírito selvagem de quem passara a vida de mão erguida contra tudo e contra todos; também eles eram os mais directos representantes de quem ficara fora da Aliança feita entre Deus e o filho de Sara (4).

Se S. Isidoro foi a grande fonte histórico-cultural da Península Ibérica, Beda foi o grande mestre cristão a quem foram beber sucessivas gerações de escrituristas de Além-Pirenéus, até ao século XII. Mais do que lançarem invectivas contra a nova força que disputava a posse de terras outrora cristãs, eles contentavam-se com analisar friamente o seu lugar na história e a razão de ser do seu nome, em contradição com a sua origem genealógica. Porquê a designação de "sarracenos" se, afinal, a sua progenitora fora Agar e não Sara? Este tipo de problemas encontra-se paralelamente nas literaturas latina e grega, desde o século VII.

Segundo S. Isidoro, a designação de "Sarracenos" teria a sua origem ou na pretensão muçulmana de serem descendentes de Sara (*a Sara geniti*), ou de serem originários da Síria (*quasi Syriгенаe*) (5).

S. João Damasceno tentou uma explicação considerada capciosa pelos latinos. Segundo ele, o nome teria tido origem na expressão *Ἡν Σαρὰς ἔειπεν* (*a Sarra vacuos*), tradução atropelada do lamento de Agar ao anjo: "Sarra vacuum me dimisit" (6).

O emprego da designação *sarraceno* teve ainda outras explicações filológicas. Segundo alguns, teria vindo do apelido étnico da tribo *Es-Sanarqab* (sing. *šariqi*), que vivia nas encostas do Sinai (7). Segundo outros, viria de *šaraqa* (= roubar). Tudo isto são hipóteses de difícil solução.

Apesar das devastações já realizadas na Europa Ocidental e do perigo que os muçulmanos representavam para todo o Ocidente cristão, Beda e os escritores carolíngios foram bastante moderados ao considerarem-nos simplesmente infiéis.

Deve-se isto, talvez, ao facto de aqueles considerarem o perigo da invasão árabe geograficamente distante e, bem assim, ao facto de terem certos inimigos religiosos mais próximos a que fazer frente. Encerrados no contexto do Antigo Testamento, os muçulmanos ficavam reduzidos a um mero papel

histórico-bíblico e literário. No entanto, sob o ponto de vista geográfico e teológico, eles constituíam uma interpelação ameaçadora para o futuro da cristandade ocidental. R. W. Southern analisa perspicazmente essa interpelação, ao dizer:

"Como problema prático, [o islão] apelava para uma acção e destriça a fazer entre as possibilidades concorrentes da Cruzada, da conversão, da coexistência e das relações comerciais. Como problema teológico, reclamava insistentemente uma resposta ao mistério da sua existência: qual o seu papel providencial na história? Constituiria ele um sinal do fim dos tempos ou uma nova etapa na evolução do cristianismo? Devia ser tido como uma heresia, um cisma ou uma nova religião? Era obra do homem ou do demónio? Uma paródia obscena do cristianismo ou um sistema de pensamento, digno de ser tratado com respeito? Tornava-se difícil dirimir estas questões. Para o fazer, seria necessário conhecer os factos, e isso não era fácil. Surgiu assim um problema histórico insolúvel e dificilmente abordável sem um prévio conhecimento linguístico e literário. Mas esse conhecimento era demasiado difícil : devido ao secretismo, aos preconceitos e à forte determinação de o não conhecer para evitar a contaminação" (8).

Além das informações recebidas através da Península Ibérica moçárabe, o Ocidente cristão de Além-Pirenéus pouco mais soube acerca de Maomé e do islamismo, até ao princípio do século XII. Sabemos que a *Chronographia*, escrita em grego por Teófano, entre os anos 780 e 820 e traduzida para latim antes de 886 pelo bibliotecário romano Anastácio (9) estava ao seu alcance, mas ignoramos até que ponto ela influenciou de facto os meios cultos, antes do século XII.

Há um episódio da vida do abade Mañeul de Cluny, narrado pelo cronista da Ordem, Raúl Glaber (10), que vale a pena ser notado. Era o ano 972. Ao atravessar os Alpes, o bom abade foi preso pelos sarracenos de la Garde-Fresnet. No meio da confusão, deixou cair ao chão a bíblia. Um dos sarracenos espezinhou-a, em sinal de desprezo. Mas essa atitude valeu-lhe imediatamente vigorosas censuras por parte dos companheiros que a

consideraram um insulto contra os Profetas e, a seguir, a amputação do pé prevaricador. Glaber acrescenta que os muçulmanos acreditam que o Antigo Testamento contém as profecias e a genealogia de Maomé, a partir de Ismael. A "ipsorum genealogia" a que se refere o texto parece dar a entender que Glaber conhecia a "Genealogia Saracenorum" redigida em Espanha, no século X ou um outro texto do género, talvez a pequena genealogia de Maomé incluída na Crónica de Teófilo-Anastácio (11).

Um outro documento denunciador de um certo conhecimento do Islão no Ocidente é a carta que o papa Gregório VII dirigiu em 1076 ao emir da Mauritânia, Nasir, felicitando-o pelo interesse em querer resolver os problemas dos cristãos de Hipona, que haviam escolhido como bispo Servandus. O papa evoca pontos comuns aos dois credos: as crenças em Deus uno o Criador, na vida eterna, no valor da oração e caridade fraterna. O Papa estava informado da fé e da vida dos muçulmanos do Norte de África. Só assim se compreende o tom de confiança e quase familiaridade com que se dirige ao chefe islâmico e, simultaneamente, à comunidade cristã de Hipona, que convida ao diálogo e à caridade para com os muçulmanos (12).

Com o início do século XII, surge no Ocidente como que uma explosão de literatura que tem como objecto Maomé e o islão. O detonador de todo esse interesse pelo islão foram, certamente, as cruzadas que, a partir da tomada de Jerusalém, em 1099, alteraram profundamente o sistema da relação de forças islamo-cristãs no Ocidente e no Médio Oriente. É certo que os primeiros cruzados e os que imediatamente se lhes seguiram pouco captaram do pensamento, religião e vida islâmicos, preocupados como estavam, quase exclusivamente, com o sucesso militar. Em todo o caso, trouxeram consigo muitos elementos de reflexão sobre aquilo que ouviram e presenciaram na Palestina e na Síria. Estas informações contribuíram para alimentar a curiosidade dos ocidentais e, combinados com outros elementos recebidos

através da Hispânia e da Itália e através dos peregrinos e mercadores, fizeram surgir uma corrente de obras total e explicitamente dedicadas ao tema ou por ele parcialmente influenciadas.

Podemos distribuir os autores e respectivas obras que tratam de Maomé e do Islão, ao longo dos séculos XII e XIII, em três grupos e, dentro deles, detectar o grau de objectividade que os caracteriza:

- 1) as *crónicas* que, com objectivos histórico-literários, tratam, com aparente ou real objectividade, temas de carácter doutrinal e polémico;
- 2) as *canções de gesta*, que exaltam os temas das crónicas e impregnam de maravilhoso os seus personagens, em luta contra os adversários políticos ou religiosos;
- 3) as *obras de apologética e diálogo religioso*, de carácter mais directamente doutrinal e histórico.

Evidentemente que não podemos separar radicalmente estes grupos de obras, já que poucas se situam exclusivamente em um só deles.

Os três grupos arrastam consigo lendas e ficções religiosas de carácter polémico acerca de Maomé e do islamismo.

1. O islamismo segundo as crónicas de Além-Pirenéus

Com o deflagrar das cruzadas, que colocaram o cristianismo ocidental frente ao islão e que, de uma atitude defensiva o atirou para o ataque, surgiram duas séries de obras que se fizeram eco de todo esse movimento: uma, que visava consignar por escrito os resultados nem sempre iguais do confronto bélico e ideológico dos dois blocos; outra, de carácter mais exaltado que, apoiando-se em factos da história passada, personagens e acontecimentos, transfigurando-os pela aura do heróico e do sobrehumano. Pertencem à primeira série os livros de crónicas e à segunda as canções de gesta. Umas e outras

fazem presente a figura de Maomé e as intervenções do povo islâmico na história. Mas, enquanto as primeiras conseguem manter uma certa objectividade e às vezes um certo espírito crítico, as segundas entram tão decididamente pelo mundo da imaginação e do maravilhoso que, ao sublimarem e transfigurarem, desfiguram os factos e personagens que celebram e desvirtuam completamente tudo quanto se relacione com o islão ou o seu profeta. Ambas são filhas do espírito da época que viu nascer obras de ficção que têm por objecto os mais diversos temas: as maravilhas de Roma, os milagres da Virgem, as lendas de Virgílio e tantos outros.

De entre as crónicas que tratam de Maomé ou do islamismo, salientamos as seguintes:

1.1. Gilberto de Nogent (1053-1124), *Gesta Dei per Francos* (13)

Ao escrever, antes de 1112, Gilberto diz explicitamente que a sua biografia do Maomé se apoia na tradição oral popular (*plebeia opinio*). Segundo ele, Maomé, ao ser preterido na sua candidatura para patriarca de Alexandria, acolheu-se sob a protecção de uma viúva rica, com a qual veio a casar. Ao ser atingido por ataques de epilepsia, a esposa recorreu ao "solitário", que lhe escreveu a "lei", fazendo-a aceitar fraudulentemente pelos sequazes através da intervenção de uma vaca, que lhe apresentou o livro nos chifres. Maomé recebeu de Ario o veneno da sua doutrina, cheia de torpezas e de imoralidades. A morte foi consentânea com a vida e doutrina: durante um ataque epiléptico, foi trucidado e devorado pelos porcos (*porcus ipse porcis devorandus exponitur*), que apenas lhe rejeitaram os calcanhares. Desenvolvemos mais adiante este tema, ao tratarmos da origem da lenda do túmulo suspenso de Maomé nas canções de gesta.

1.2. *Sigeberto de Gembloux (c. 1030-1112), Chronica* (14)

Directamente inspirado em Teófono, Sigeberto apresenta-nos uma biografia de Maomé que prima pela brevidade, seriedade e verosimelhança.

Apesar disso, incorreu no erro de afirmar que os muçulmanos ainda prestam a Maomé o culto de divindade.

1.3. *Guilherme de Malmesbury, Gesta Regum* (15)

Apesar da sua tendência para explorar o maravilhoso, ao escrever sobre os muçulmanos, por volta de 1120, Guilherme contrapõe o seu monoteísmo à idolatria e às superstições dos eslavos e esclarece que os muçulmanos não consideram Maomé como Deus mas sim como profeta.

1.4. *Otão de Freising, Chronicon* (16).

Com uma objectividade crítica louvável para o seu tempo, Otão defende, entre 1143-1146, o monoteísmo dos muçulmanos, a sua adesão às leis do Antigo Testamento e a sua dedicação a Cristo e aos apóstolos. Segundo ele, os muçulmanos afastam-se da salvação apenas num ponto:

'ao negarem que Jesus Cristo é Deus ou Filho de Deus e ao venerarem o sedutor Maomé como o maior profeta do Deus Altíssimo'.

1.5. *Crónica do Pseudo-Turpin ou História Karoli Magni et Rothlandi* (17)

Escrita antes de 1150, talvez em França, mas com influências hispânicas, esta crónica aproveita materiais das canções e romances urdidos à volta da figura de Carlos Magno e dos heróis que o acompanharam à Hispânia. É solidária com eles na acusação de idolatria feita contra os sarracenos. Carlos Magno teria destruído os ídolos e imagens que encontrou, durante a sua incursão hispânica. O autor refere-se ainda ao «ídolo que está na terra Alandaluf, que se chama "Salam Cadis", isto é o deus de Cádiz» (18). Refere

ainda que os "sarracenos afirmam que este ídolo, Maomé, que adoram, foi feito por sua própria vontade, enquanto ainda vivia" (19). Evidentemente que se trata de pura fantasia do autor, que não encontramos nas canções. Os sarracenos não podiam dizer isso, até porque sabiam que se tratava de uma estátua colocada sobre as Colunas de Hércules, que nada tinha a ver com o Profeta. Tratava-se de uma "imagem humana, como diz o autor, de pé, voltada para o Sul e tendo na mão direita uma enorme chave" (20).

Em contradição com a acusação de idolatria, o Pseudo-Turpin reconhece a insistência dos muçulmanos sobre a unidade de Deus. Este reconhecimento, ainda que seja uma interpolação medieval, denuncia a ausência de espírito crítico e a inconsistência das afirmações contidas na obra.

1.6. *Godofredo de Viterbo, Pantheon*

Godofredo de Viterbo, o cronista de Frederico Barba-Roxa escreveu entre outras coisas, o *Pantheon*, que constitui uma espécie de crónica geral, em verso e prosa, que vai até 1186, ano em que, possivelmente foi escrita.

O *Monumenta Germaniae Historica* publicou parcialmente esta obra mas omitiu o capítulo sobre Maomé, que E. Cerulli editou, com base na cód. Vaticano lat. 2037 (21).

Trata-se de uma das mais completas sínteses da vida e doutrina de Maomé, posta à disposição do Ocidente, no fim do século XII. Nela se encontram os pontos fundamentais do diálogo islamo-cristão que haveriam de aparecer nas obras dos séculos XIII e XIV: a *História Orientalis*, de Vitry, o *TCM* de Martí, e o *Contra Legem Sarracenorum* de Ricolto, bem como muitos dos pontos da *Contrarietas Alfolica*, uma obra árabe que haveria de ser traduzida para latim por Marcos de Toledo e que é uma das fontes directas de Martí e Ricolto.

O autor escalpeliza, com objectivos nitidamente polémicos, a imoralidade, a violência e a não realização de milagres por parte de Maomé; a

intervenção do monge cristão chamado Sósio que, depois de excomungado como herese pela Igreja, fugiu para Malta, onde tomou o nome de Nestório; a rudeza, a ignorância e a ingenuidade dos primeiros discípulos; a morte por envenenamento, como inconciliável com a dignidade de profeta; a Lei islâmica, de que apresenta os pontos comuns com o cristianismo para, a partir daí salientar todas as deturpações e desvios do mesmo, principalmente no respeitante ao mistério da Ss. Trindade, Incarnação e Morte de Cristo e à moral sexual matrimonial.

A análise interna leva-nos a supor que esta biografia de Maomé, com intuítos nitidamente polémicos, se inspirou indirectamente em fontes árabes escritas no Norte da Arábia, possivelmente na Síria (22). A fonte directa é, verosimilmente, uma fonte árabo-cristã do Oriente latino, que não deve ser muito alheia à da *Contrarietas Alfolica*.

Ao tratarmos Vitry referiremos a possível influência que este recebeu de Godofredo.

1.7. Olivier de Padeborn (+1227), *História Damiatina* (23)

O escolástico de Colónia, viu que o Oriente vibrou com os problemas da Cruzada, a que dedicou todo o seu ardor. Paralelamente, dedicou-se à vida missionária e aos contactos epistolares com o mundo islâmico. Ficaram célebres duas cartas de diálogo islamo-cristão. A primeira foi dirigida em 1221 ao sultão do Egipto (24) para lhe mostrar a superioridade do cristianismo em relação ao islamismo. Como pontos fundamentais do desencontro das duas religiões, refere, de um lado, a monogamia do cristianismo e, do outro, a poligamia islâmica; A lei do amor evangélico e a violência corânica; a espiritualidade do paraíso cristão e a libertinagem do paraíso muçulmano.

O autor da carta menciona uma controvérsia religiosa havida entre um cristão, um judeu e um muçulmano de que a conclusão foi a seguinte: o

cristão considerou a lei judaica acima da corânica; o judeu, a cristã acima da muçulmana; o muçulmano, a cristã acima da judaica. Daqui concluiu Olivier a superioridade do cristianismo em relação às outras religiões monoteístas e a necessidade de o rei e seus súbditos o abraçarem.

Segundo a carta, o Corão foi inspirado por um judeu e um monge apóstata, Sérgio. Maomé, de origem humilde, elevou-se à custa de uma sua parente, Hadija, com quem casou. Além disso, era ignorante e não teve o poder de fazer milagres.

A segunda carta de Olivier foi dirigida aos "doutores do Egipto" (25). Nela enaltece a figura de Cristo, sublinhando o mistério da Incarnação e, simultaneamente, o da virgindade de Maria. Aí convida também os doutores à substituição da circuncisão pelo baptismo.

Na *História Damiatina*, Olivier narra como, em 1219, o filho de Saladino destruiu Jerusalém, à excepção do Templo, da Torre de David e do Santo Sepulcro.

Mostra conhecer o Corão, ao sublinhar a cristologia islâmica: concepção virginal, impecabilidade e poder taumatúrgico de Cristo. Para os muçulmanos, Cristo é mais do que Profeta, é a palavra e espírito de Deus, que subiu ao Céu sem sofrer nem morrer. Os muçulmanos negam a Ss. Trindade. Não deveriam chamar-se sarracenos mas sim herejes. O Corão foi ditado pelo demónio por intermédio do monge apóstata e hereje, *Sergius*. "Começou com a espada; aguenta-se com ela e com ela há-de terminar".

Maomé foi o iletrado, luxurioso e belicoso que deu a lei da imundície, da vaidade e da voluptuosidade carnal.

Olivier conta um facto da vida religiosa dos muçulmanos na Palestina. Em tempo de tréguas, muitos subiam a Jerusalém, onde liam, comentavam, beijavam e veneravam os Evangelhos, principalmente o versículo de



Lc. 1,26: "O anjo Gabriel foi enviado por Deus...", que evoca a Anunciação que os muçulmanos religiosamente proclamam.

1.8. Tiago de Vitry, *Historia Orientalis* (26)

Tal como Olivier de Colónia, também Tiago de Vitry foi um homem que conheceu bem o Médio Oriente e a doutrina dos muçulmanos, com os quais viveu em contacto, sobretudo durante a sua permanência em S.João de Acre, como bispo, de 1217 a 1227. A sua *História* foi escrita a partir de 1228, depois de ter regressado à Europa, e ser nomeado cardeal e bispo de Frascati. Nela descreve a origem, vida e doutrina dos muçulmanos, no contexto dos povos que, no Médio Oriente, resistiram à difusão do islamismo: os comans, os francos, os sírios, os jacobitas, os nestorianos, os maronitas, os arménios, os georgianos e os moçárabes (27).

Com um objectivo missionário, percorreu o Médio Oriente cristão. Impossibilitado de entrar nas terras dos muçulmanos, escreveu cartas, convidando-os à conversão (28).

Não há dúvida de que a análise crítica que Vitry faz da vida e doutrina de Maomé e das suas concordâncias e discordâncias com o cristianismo são, para o tempo em que foram escritas, dignas de especial relevo, não só pelo valor intrínseco como pelo influxo que exerceram sobre a literatura do género da Europa. Os materiais e, muitas vezes a própria forma do texto de Vitry sobre Maomé e o islamismo coincidem com os de Godofredo de Viterbo. Vitry faz uma distribuição mais ordenada desses materiais, suprimindo pequenas passagens, acrescentando outras e dando a todas um colorido mais acentuadamente polémico. O mesmo paralelismo se pode estabelecer entre estas obras e o "escrito" enviado do Oriente ao papa Gregório IX.

Estes paralelismos levam-nos a pensar, com Norman Daniel, numa fonte siríaca comum, muito próxima da *Risāla* de al-Kindī (29), sem excluir a

possibilidade de Vitry ter tido diante dos olhos o próprio texto de Godofredo.

O influxo destas fontes siro-árabes é claro em obras posteriores, como o *TCM* de Martí e a *Disputatio* de Riboldo.

Vitry tenta ser objectivo na sua exposição, mas a dimensão polémica que, por vezes, confere ao discurso leva-o a ser duríssimo para com os seus interlocutores muçulmanos. Esta dureza é nítida nos próprios epítetos que utiliza para caracterizar o Profeta, a sua doutrina e o seu povo. Aqui ficam alguns, colhidos ao correr do texto: "povo bestial", "homens rudes e incultos", "miseráveis", "doutrina pestilenta", "sedutor", "anticristo e primogénito de Satanás", "luxurioso e dado incontroladamente ao prazer", "mentiroso". Estes e outros termos passaram para a polémica posterior.

A origem do Profeta é traçada com precisão:

"Maomé é ismaelita, da raça de Agar, a criada de Abraão, da linhagem de Ismael".

Tornou-se mercenário de uma certa viúva e, à medida que ia e vinha de terra em terra, com grandes lucros para a patroa, foi entrando mais e mais na sua vida íntima, até que tudo teve de terminar na ratificação legal da situação criada, isto é, no matrimónio. Pela violência e rapina conseguiu dominar os povos vizinhos, não sem desaires comprobativos de que ele não era profeta.

São falsos os milagres que os muçulmanos atribuem a Maomé, já que ele próprio disse ser diferente dos outros profetas neste campo. A revelação de que Maomé diz ter sido alvo foi uma farsa: desmentem-na a super-actividade sexual, equivalente à de "quarenta homens", com que fazia frente às "quinze esposas, para além das criadas e concubinas". Perpassam pelas páginas de Vitry incidentes desagradáveis da vida moral do Profeta e pormenores da lei islâmica. Maomé permitia aos outros, em nome de Deus, as degradações de que ele era vítima. Uma frase basta para nos apercebermos da veemência das

acusações:

"Aquele porco e cão imundo deixou-se escravizar de tal maneira pelo prazer, que autorizou aos outros a medida da torpeza com que abusava das próprias esposas".

Com citações do Corão e da Bíblia escarpeliza a doutrina e prática islâmicas.

As aproximações doutrinárias do islamismo com o cristianismo e o judaísmo e a aceitação de livros comuns explica-se pela intervenção do monge apóstata e herético, *Sofius* o qual, condenado, excomungado e expulso de Roma, se refugiou na Arábia. Aí se vingou dos cristãos, unindo-se a Maomé e a um judeu para, em conjunto, lançarem a nova doutrina.

Depois de refutar a acusação que os muçulmanos fazem aos cristãos, por terem corrompido a Bíblia, Vitry insurge-se contra a concepção materialista e sensualista do paraíso islâmico, no qual correm três rios de leite, mel e vinho, e se encontram todas as formas de prazer carnal, de acordo com a degradação da moral sexual e matrimonial permitida pela lei corânica.

A morte de Maomé foi uma frustração para os discípulos: a promessa da ressurreição três dias após a morte falhou, apesar de terem esperado doze. O islão continuou a difundir-se à custa do fanatismo de alguns dos discípulos, que o implantaram através de seduções e promessas.

1.9. Mateus Paris (+1259), *Cronica Majora* (30)

Na *Crónica Majora*, escrita na abadia de S.Albano, na Inglaterra, ao historiar o ano 1236, Mateus Paris refere-se a um escrito enviado do Oriente (de *partibus Orientalibus*) por um monge pregador, ao papa Gregório IX. Paris faz uma síntese desse escrito. Por ela podemos constatar o parentesco que o liga à *Risāla* e, bem assim, aos escritos de Godofredo de Viterbo e de Vitry. Esse parentesco é bem claro na lenda dos milagres de Maomé, que todos

enumeram uniformemente.

A lenda da morte do Profeta, causada por uma porca com uma ninhada de filhos (31), quando aquele se encontrava embriagado, parece inspirar-se em Embricon de Mayence. A diferença reside no facto de, segundo este autor, os porcos só o terem devorado depois de caído por terra, vitimado por um ataque de epilepsia.

Mateus recolheu ainda, na *crónica*, o extracto de uma carta chegada a S. Albano, mandada pelo "summus magister ecclesiae Sancti Thomae de Achon... veniens a partibus orientalibus et transitum faciens per Romanam curiam". Inserida no ano 1257, dá-nos conta de como Deus, no ano anterior, destruíra com um raio uma imagem de Maomé, que era adorada em Meca. Essa notícia, bem como a que vem a seguir, acerca das inundações de Bagdad, como castigo pelo facto de "todo o Oriente" venerar o califa tal como os cristãos veneram o papa, mostra-nos como o desconhecimento da natureza do culto islâmico era uma realidade, mesmo entre pessoas que deviam estar suficientemente informadas. Também neste ponto, há um certo paralelismo com Vitry.

1.10. *Vicente de Beauvais (+1264), Speculum Historiale* (32)

Na 2ª metade do século XIII, Vicente de Beauvais incluiu, numa das suas compilações enciclopédicas, o *Speculum Historiale*, vinte e nove capítulos (33) dedicados a Maomé e à sua profecia. O objectivo dessa inclusão era formalmente polémico: "Haec breviter excerpsi ad insinuanda figmenta et fallaciis Machometi". Aí reproduz o texto de um "libellus in partibus transmarinis de Machometi fallacis" e a "Disputatio cuiusdam Saraceni et cuiusdam Christiani de Arabia super lege Saracenorum et fide Christianorum inter se". Esta última é a célebre *Risāla* do Pseudo-Kindī, que Vicente, no fim do capítulo 40, diz ter sido traduzida por Pedro de Toledo, coadjuvado por Pedro de Poitiers, a pedido de Pedro, o Venerável. Mais tarde, esta obra foi

ainda mais divulgada através da sua inclusão na colectânea de Bibliander, que a adoptou na forma proposta por Vicente de Beauvais (33). Um e outro não foram originais neste campo, mas tiveram o condão de difundir no mundo cristão os problemas islâmicos.

2. O islamismo segundo as canções de gesta

2.1. Origem das canções de Gesta

Desde a época de Carlos Magno até cerca de 1100, o condicionalismo histórico não foi muito favorável à actividade literária. Isto por várias razões:

- a partilha do império de Carlos Magno pelos netos, com a respectiva insegurança que adveio desse facto (tratado de Verdun, em 842);
- a pirataria dos árabes no Mediterrâneo, as invasões normandas e húngaras e o clima de instabilidade que geraram;
- as guerras interinas que, em cada país, colocaram os príncipes frente a frente.

Só nos claustros e à volta das catedrais encontravam os clérigos o ambiente pacífico para escrever breves poemas hagiográficos, em língua vulgar, destinados a alimentar a fé do povo.

Entretanto, as incursões dos senhores feudais na Hispânia em reconquista, seguidas do movimento das cruzadas à Terra Santa, veio consolidar o regime feudal, pautado pelos ideais da cavalaria. Esse ideal de nobre cavaleiro em luta pela prática e fé cristãs, é personificado pelo herói da primeira cruzada, Godofredo de Bulhão.

Impulsionados pela circulação de recitos bélicos, detonadores da exaltação patriótica e cristã, surgem poetas de valor. Muitas vezes como anónimos no meio da multidão, esses poetas dão corpo a narrações

transfiguradas e sublimadas das gestas contemporâneas ou de antanho. É o eclodir do espírito épico, a transbordar das gestas militares para as gestas cantadas, as canções de gesta. A Hispânia encontra nesse momento histórico, juntamente com a matéria épica e os heróis que lhe dão vida, o poeta de garra que a sublima. Assim nasceu o *Cantar del Mio Cid*, um poema que narra e sublima epicamente a luta do povo hispânico, personificado pelo Cid, contra o povo sarraceno na sua própria terra. A França, apesar dos seus intervenientes qualificados nas cruzadas do Médio Oriente e na reconquista hispânica, voltou-se para o passado e foi deparar, três séculos antes, com figuras de herói-tipo, que cantou e sublimou até aos limites máximos do humanamente possível.

Os três personagens à volta dos quais são urdidos, directa ou indirectamente, núcleos de poemas que constituem ciclos épicos, são Carlos Magno, Guilherme de Orange (ou Garin de Monglane) e Doon de Mayence. Pretende-se fazer reviver os grandes personagens da época carolíngia, mas com os sentimentos dos primeiros cruzados e os usos e costumes dos barões de Filipe I e Luís VII. O ciclo do Rei ou de Carlos Magno é imbuído de um certo fanatismo religioso, que se exprime na luta contra os sarracenos, ao mesmo tempo que afirma a missão sagrada do rei.

Carlos Magno torna-se anacronicamente, o modelo ideal do cavaleiro medieval, rodeado pelos seus "pares"; o cruzado defensor da cristandade ocidental com as suas intervenções na Hispânia (*Chanson de Roland*) (*Entrée de Spagne, Guide de Bourgogne, Prise de Pampelune*); o peregrino que havia fundado em Jerusalém a Igreja de Santa Maria Latina (*Pèlerinage de Charlemagne*); o libertador de Roma (*Chevalerie Ogier*) e da Calábria (*Aspremont*); o vencedor na Bretanha (*Acquin*) e no Reno, contra os "saisnes" (saxões).

Segundo os textos que nos foram legados, o alvo principal das gestas de Carlos Magno teriam sido os infiéis, os sarracenos. Vemos isso em

obras do ciclo do Rei, como a *Chanson de Roland*, *Pèlerinage*, *Aspremont*, *Fierabres*, *Otinél*, *Entrée en Espagne*, *Gui de Bourgogne*, *Prise de Pampelune*, *Gaydon*, *Aseïs de Carthage*. Esta presença muçulmana é também nítida no ciclo de Guilherme, em gestas como as de *Charroi de Nîmes*, *Prise d'Orange* e *Chanson de Guillaume*, *Aimeri de Narbonne*, bem como nas canções do chamado ciclo da cruzada, como nas *Chanson d'Antioche* (dos séculos XI e XII) *canso d'Antiocha* (provençal do século XII), *les Chétifs*, *Canson de Jerusalem*, *Chevalier au Cygne* e *Enfanecs Godefroy*.

Apesar de a acção destas e outras canções de gesta estar directa ou indirectamente relacionada com os sarracenos, a caracterização que destes fazem os seus autores vai, normalmente, muito além da realidade. Há uma deformação nítida das personagens e respectiva mentalidade, tal como a há ao nível dos factos, a ponto de, muitas vezes, ser difícil saber onde acaba a lenda e começa a verdade.

No clima de reconquista e cruzada, tecido de sonhos e desilusões, a imagem do muçulmano chegava aos ouvidos do povo, deturpada por epítetos pejorativos e por caracterizações tendentes a inculcar nos espíritos a ideia de um inimigo que era necessário combater a todo o custo.

Era a imagem do infiel, subjacente a expressões como as que seguem:

"Lever l'épée contre les Sarrasins, voilà le mérite", "Empourpré de votre sang, vous acquerrez une gloire éternelle", "Ceux qui succomberont, qu'ils sachent bien qu'ils obtiendront la récompense éternelle", "Tels étaient les messages du souverain pontife lus dans les conciles"... Transfiguration de la guerre d'Espagne, exaltation de la mystique féodale, conviction que le service des armes ouvre les portes de l'éternité, autant de thèmes actuels" (34).

Como expressão desta mentalidade e, ao mesmo tempo, como impulsionador da mesma, o poeta explorou, muitas vezes até à invenção gratuita, lendas ou recitos populares tecidos à volta de um fundo histórico

que, por vezes, se reduz a bem pouco de autêntico. É típico neste campo, porque o mais antigo na literatura francesa e o que mais influenciou na literatura posterior, o caso da *Chanson de Roland*. O fundo histórico é simples e documentado pelos *Annales Royales* (contemporâneos de Carlos Magno) e pelo cronista Eginhard (35). Em 778, Carlos Magno invadira a Espanha, a pedido de Sulaymān Ibn al-ʿArabī, governador de Saragoça, em guerra contra o emir de Córdoba. Depois de conquistar Gerona e Pamplona, o rei esperava entrar triunfante em Saragoça. Entretanto as portas fecharam-se-lhe, o que o levou a sitiá-la inutilmente a cidade. De regresso a França, ao atravessar os Pirinéus, no desfiladeiro de Roncesvaux, a retaguarda do exército foi atacada de improviso pelos bascos cristãos. Entre os mortos, contava-se Roland, conde de Bretanha. Pois bem, o poema apresenta-nos a incursão como "um drama poderosamente construído e inspirado pelas campanhas francesas feitas, ao longo do século XI, contra os muçulmanos da Espanha e, especialmente, contra Saragoça" (36).

Na canção, os agressores deixam de ser os bascos cristãos para serem os sarracenos. Trata-se de uma autêntica cruzada, em que os episódios recolhidos da tradição ou criados pela imaginação do poeta fazem realçar a gesta cristã. Nela, o Rei, como defensor da cristandade, e os seus heróis, vítimas da traição, foram capazes de dar a vida em defesa da sua fé. A *chanson* corporaliza a ideia, comum às outras obras do género, a que "a glória militar é uma garantia de eternidade e que o bom cavaleiro combate não apenas pelo senhor e pela pátria, mas pelo triunfo da fé" (37).

Apesar de terem sido as cruzadas o detonador deste género literário que, segundo as obras e respectivos manuscritos hoje conhecidos, tem o seu início cronológico com a *chanson de Roland*, no dobrar do século XII, aquelas em pouco contribuíram para um maior conhecimento do islão, mesmo nas que constituem o chamado ciclo da cruzada. Mudam os cenários geográficos e

humanos com as personagens que os animam, mas a imagem do islão transmite-se quase inalterada de umas canções às outras, através de uma matriz comum, aqui e além levemente retocada. Tem-se a consciência nítida de que, nesse campo, os trovadores se inspiravam na tradição popular a qual, por sua vez, alimentava e era alimentada de tal maneira por um arquétipo, que eles não tinham a coragem de se informar e informar melhor.

Supostos os contactos da França com a Hispânia cristã dessa época, incrementados pelo movimento da *reconquista*, que envolveu muitos príncipes e cavaleiros de Além-Pirenéus, e pelo vaivém de peregrinos que se dirigiam e regressavam de Santiago de Compostela, é natural que as informações sobre a religião e costumes dos sarracenos, veiculadas pelas canções de gesta, tenham uma raiz hispânica. O conteúdo de algumas, como a *Chanson de Roland*, a *Prise de Pampelune*, os *Anseïs de Cartage*, e a *Entrée en Espagne*, tem que ver com a Península e inspira-se nas mesmas fontes que a *Chronique du Pseudo-Turpin*, escrita no século XII, em Compostela.

Retomando a sugestão de J. Bedier (38), é natural que os peregrinos de Santiago, vindos de Além-Pirenéus, ouvissem, ao passar por Roncevaux, os recitos transfigurados, lírica ou epicamente pouco importa para o caso, daquilo que acontecera em 15 de Agosto de 778. A abadia de Roncevaux, seus monges e peregrinos teriam tido um papel importante na conservação, mistificação e difusão dos factos que viriam a alimentar a *Chanson de Roland* e outras. Além disso, o caminho de Santiago estava marcado por outras abadias, igrejas e monumentos com vestígios da batalha de Roncevaux. Entre outros monumentos, a cruz de pedra chamada "Cruz de Carlos Magno", já localizada em 1106, no porto de Cize; o túmulo de Roland, que Hugo de Fleury diz, na *Historia Ecclesiastica*, encontrar-se no castelo de Blaye; o olifante de marfim de Roland, em Saint-Seurin de Bordeaux; o rochedo fendido por uma espada em Roncevaux.

O interesse pela libertação da Hispânia, manifestado por papas, bispos, reis, príncipes, abades e monges, ajudou a criar o ambiente propício ao nascimento de canções de gesta. Porque expressiva, transcrevemos a síntese histórica de Guillaume Picot:

"Este carácter que, pouco a pouco, a guerra reveste, traduz-se pela construção de santuários que enriquecem com relíquias. Os prelados pregam abertamente a guerra; assim, o abade de Cluny, Odilão, suscita um exército burgonhês para socorrer a Catalunha; o papa Alexandre II promete a absolvição a todos os guerreiros que combaterem os sarracenos da Espanha. Gregório VII faz ainda melhor; declara que o produto da conquista será pertença de S. Pedro e concede a um chefe de expedição, Elle de Roncy, a posse, sob a forma de feudo, das terras que viesse a conquistar. Os monges chegam numerosos à Espanha para administrarem os territórios à medida que eram conquistados; monges de Cluny, da abadia de Sainte-Foy de Conques (estes adquirem assim consideráveis domínios nas regiões de Pamplona, Barbastro e Roncevaux), monges de Saint-Sernin de Toulouse, em Ibañeta. Os arcebispos de Bordeaux, Lescar, Tarbes e Bayonne são convidados de Pedro I de Aragão a celebrar com ele a transformação de mesquitas em igrejas. Bispos franceses ficaram à frente de dioceses espanholas, como Urgel e Roda-Barbastro" (39).

2.2. Conteúdo anti-islâmico das canções de gesta

As canções de gesta não contêm uma biografia estruturada do Profeta, nem um tratado teológico do islamismo. Contêm, sim, eventuais caracterizações de Maomé e da sua religião que, muitas vezes, não passam de simples expressões ou epítetos estereotipados e depreciativos. A partir da análise e conjugação desses elementos esparsos pelas suas páginas, podemos elaborar uma síntese doutrinal e uma apreciação moral dos muçulmanos e seu fundador.

A obra-tipo desta imagem do islão é a *Chanson de Roland*. Ela marca

o início cronológico das lendas das canções de gesta do ciclo a que pertence, a do rei, e dos outros que o acompanham ou seguem.

2.2.1. A idolatria islâmica

Segundo as canções, os deuses islâmicos nada têm a ver com o Deus cristão. Os muçulmanos são politeístas e idólatras. A *Chanson de Roland* atribui-lhes uma trindade de deuses que, noutras canções, se multiplicam. Em conjunto ou separados, aparecem com frequência alinhados os nomes de *Mahomet*, *Tervagan* e *Apollin*. Admitido este triteísmo pela *Chanson de Roland*, facilmente outros cantores deram largas à imaginação e incluíram no panteon islâmico outras divindades estranhas: da mitologia clássica, Apolo, Júpiter e Baratron; da Bíblia, Cahu (relacionado com Caim), Belzebú e Pilatos; da história do cristianismo, Noiron (divinização macabra de Nero) e anticristo.

É difícil determinar o começo da atribuição cristã de politeísmo e idolatria à religião islâmica. Uma coisa é certa: trata-se de uma invenção gratuita, pois os muçulmanos são radicalmente monoteístas e a própria figura de Maomé não é mais do que a de um profeta de Alláh. O Corão é formal neste ponto, ao dizer:

"Não ponhas outras divindade ao lado de Deus pelo que serias precipitado no Inferno, reprovado e rejeitado" (40).

Se aparece em determinados meios como objecto de adoração, não podemos aceitar o facto como uma expressão da religião autêntica, mas como uma degenerescência da pureza dogmática original, análoga a tantas outras que encontramos na prática de todas as religiões superiores, incluindo a cristã.

Seguindo Carlos Pellat, que, por sua vez, utilizou as hipóteses de Fr. Viré e M. Jorge Vajda (41), cremos que Turol, o presumível autor da *Chanson de Roland*, recolheu a trilogia *Mahom*, *Tervagan* e *Apollin* de uma tradição hispânica. Essa tradição teria chegado a esses nomes através de uma

evolução filológica complicada, tendo como ponto de partida a expressão *Muhammad ar-raġīm ibn al-la'īn*, isto é, "Maomé, o lapidado filho do maldito", que é a aplicação ao profeta islâmico dos atributos de Satan, segundo a expressão do Corão (42) *aš-Šaytān ar-raġīm*.

Assim, o versículo da *Chanson de Roland* "La lei i fut Mahum e Tervagan", que, no ms. Digby n. 23 da Blondleiana toma a forma de "La lei i fut mahu tervagan", deveria ler-se "la lei i fut Mahumet ervagan", em que *ervagan* é a evolução de *erragim*, passando por *ervagin*. O vocábulo *apollin*, que reveste as formas de *Abenellin* e *abullin*, teria chegado a essa grafia, talvez não sem a influência de *Apollon*, isto é, o deus grego Apolo. A associação com Apolo facilmente conduziria imaginações exuberantes a introduzir outros nomes de divindades greco-romanas o que, de facto, aconteceu.

Os nomes das três supostas divindades muçulmanas, principalmente o de Maomé, aparecem frequentemente na boca dos sarracenos:

- para selar um juramento;
- para invocar uma maldição;
- para suplicar auxílio, principalmente na guerra;
- para exprimir uma saudação;

Expressões como servir, invocar, implorar, rezar, jurar por, adorar e outras exprimem o relacionamento dos muçulmanos com essas divindades e, às vezes, são mesmo posta nas lábios dos "infiéis".

Não há dúvida de que as canções consideram explicitamente os muçulmanos como adoradores desses personagens: Entre outros exemplos:

- "On dresse la statue de Mahomet sur la plus haute des tours et tous les païens le prient et l'adorent" (43),
- "Puis que tu crois que Mahomet est Dieu et que grâce a lui tu peux avoir richesse et abondance, Froid en hiver ou chaleur en été" (44),
- "Par Mahomet que je prie et aor" (45),

Maomé e as outras divindades são os protectores dos muçulmanos, com poderes sobre os homens e as forças da natureza. Eles são capazes de fazer milagres (46). Fazem-lhes estátuas e estandartes, que conduzem processionalmente (47), ou expõem em locais elevados à adoração dos fiéis, ao som de tambores (48).

À imitação daquilo que acontece no cristianismo, Maomé é tido como um profeta, que veio ao mundo anunciar o nome de Deus (49). Dedicam-lhe festas e até o associam à festa cristã de Pentecostes (50). Como lugares de culto, os muçulmanos têm as sinagogas ou "maomerias" (*mahumeries*) (51).

Todo o engrandecimento, até à divinização, da figura de Maomé pelos seus adeptos surge nas canções de gesta com o objectivo, expresso pela voz ou pela pena dos seus cantores, de ridicularizar a religião islâmica e tornar mais fácil a sua reputação por parte dos cristãos e o desencanto por parte dos muçulmanos.

A veneração de Maomé como um santo, alimentada pela recolha de relíquias (52), entre as quais os dentes do Profeta, alusão, certamente, à derrocada maometana de *Uhud* em que, segundo as fontes árabes e cristãs, ele terá caído numa fossa e partido os dentes, bem como a adoração do mesmo como Deus criador e senhor de todas as coisas, em contraste com a vida e fraquezas do profeta, eram tendentes a provocar o ridículo e descrédito totais.

2.2.2. A morte de Maomé

O capítulo de Maomé mais denegrido pelas canções de gesta, a partir da *Chanson de Roland*, foi, certamente, o da sua morte. A narração grotesca, que contribuiu para criar a lenda complexa e espalhada por outros géneros literários e pela crença popular (*a plebeia opinio* de que fala Gilbert de Nogent), tem como objectivo directo mostrar que uma morte semelhante é incompatível com a santidade e missão proféticas atribuídas a Maomé e, a

fortiori, com a sua suposta divindade. Este objectivo é explicitamente invocado por *Aiol* ao dizer, a propósito da morte desditosa de Maomé: "Puis n'ot en lui vertu, car dieus ne l'ot tant chier" (53).

Os cantores de gesta fazem-se eco da lenda, generalizada no Ocidente cristão medieval e já bem conhecida dos moçárabes hispânicos do século IX, segundo a qual o Profeta do Islão teria sido morto pelos porcos e (ou) cães, quando uma dia se embriagara, ou, segundo outros, teria sido vítima de um ataque de epilepsia, ou ainda, segundo versões mais benignas, teria sido devorado depois de morto.

Explicitamente, essa lenda aparece-nos sob a última forma, *Couronnement de Louis*, na boca de Guilherme:

"Mès il but trop par son enivrement,
Puis le mangèrent porcel vilainement" (54)

Posteriormente, *Floovant* refere a lenda, sem qualquer pormenor acerca da causa, explicitando apenas o elemento cronológico, aliás bastante falseado, ao afirmar:

"Bien a pasé C. ans que trues l'ont mangié" (55).

Mais incisiva e maisã é a canção de *Aiol* que, de uma forma bastante denegridora, atribui aos javalis a causa directa da sua morte e destruição, e à embriaguês o contexto condicionante, para concluir que tal morte não se coaduna com a suposta virtude de Maomé:

"Tant but que tous fu ivres, si ne se pot aidier
Ains ala en l bos sous l arbre coucier,
Porc savage le present, que tout li ont mangié,
Les nes et le visage et les iex de son chief
Puis n'ot en lui vertu, car dieus ne l'ot tant chier" (56).

A *Chanson de Roland*, a mais divulgada e a mais antiga das versões, não refere directamente a lenda em questão, mas mostra inequivocamente que a conhece, ao introduzir duas vezes, e em contextos completamente diferentes,

situações que a invocam.

A primeira, integra-se no contexto em que os sarracenos, vencidos e postos perante o espectáculo do seu rei decepado, investem furiosamente contra os seus ídolos Apollin, Tervagent e Mahomet. Depois das injúrias cometidas contra os dois primeiros, Turol, com ar de quem conhece e sabe que os seus ouvintes também conhecem a lenda em questão, diz:

"E Mahumet enz en un fosset butent
E porc e chen le mordent e defulent" (57).

A segunda situação dá-se num contexto completamente diferente, cronológica e literariamente anterior. Ao aperceber-se do perigo que os rodeava, o arcebispo Turpin tenta convencer Roland a tocar o olifante para que Carlos Magno e a parte do exército que o acompanhava viessem em auxílio da rectaguarda, atacada pelos sarracenos. Seria a única maneira de escaparem, não à morte, que já se lhes afigurava inevitável, mas à sorte que, depois de morto, coube a Maomé:

"Enfuerunt nos en aïtres de musters;
N'en mangerunt ne lu ne porc ne chen" (58)

Também a lenda, de origem islâmica, que diz que Maomé, à imitação de Cristo, teria anunciado e cumprido a promessa da sua ressurreição, passados três dias, e que foi explorada no Ocidente, pelo menos a partir dos moçárabes hispânicos do século IX, é evocada no ciclo de *Doon de Mayence* pela canção *Gaufrey*, quando a associa à morte causada pelos porcos:

"Et Robastre respont; Bien estes assotes
Qui cuides que Mahom resoit resuscites,
Que pourchians estranglerent l'autrier en i fasses" (59).

2.2.3. O túmulo de Maomé

Mais consistente e generalizada foi a lenda do túmulo de Maomé. Gilberto de Nogent faz-se eco, no dobrar do século XII, (antes de 1112), das

lendas populares (plebeia opinião) que, nesse tempo, corriam acerca de Maomé. Trata-se dos ditos grotescos que, no clima anti-islâmico que acompanhou e recrudesceu com a primeira cruzada, passavam de boca em boca, e de que se fazem eco as canções de gesta e algumas crónicas. Sabemos, à partida, que Gilberto não acreditava nesses ditos. É ele quem explicitamente no-lo diz, quando estabelece, com conhecimento de causa, a verdadeira imagem que de Maomé fazem os seus seguidores. O inciso introdutório desse parágrafo histórico-doutrinal não permite dúvidas:

"Mas, postos de parte os gracejos que se dizem para escárneo dos seus adeptos, deve insinuar-se:..." (60).

Entre os ditos gracejos com que os muçulmanos eram escarnecidos, contam-se os respeitantes à morte e destruição, que visavam directamente as crenças na ressurreição e veneração póstuma de Maomé por parte dos muçulmanos. Ao narrar a lenda já referida da morte de Maomé, pelos porcos, Gilberto introduziu a variante dos calcanhares. A virulência e realismo do autor em nada é inferior à fúria dos porcos que devoraram totalmente Maomé, à excepção dos calcanhares. Com efeito, diz ele:

"aquele porco expôs-se a ser devorado pelos porcos, para que terminasse como convinha, com um fim obsceníssimo o magistério da obscenidade" (61).

Citando Horácio (62), diz que os calcanhares são os vestígios da torpeza e perfídia, de que os muçulmanos se podem orgulhar. Queremos acreditar que residem aqui os fundamentos da lenda medieval que, evoluindo lentamente, acabou por se impor sob a forma do túmulo suspenso de Maomé, supostamente venerado pelos seus fiéis na Caaba de Meca, e cantado posteriormente pela *Conquête de Jérusalem* com um anacronismo impressionante:

Droit a Mecque le firent Salehadin porter,
A.I. riche Juis, qui moult sot d'encanter,
En l'almaine le firent metre et séeler;

N'est à ciel ne à terre; en l'air le font torner,
Encore le vont là le païen aorer" (63).

Para a formação e evolução desta lenda no Ocidente cristão podem ter contribuído recitos de muçulmanos, que a teria elaborado na sua passagem pelo Egipto e pelo Norte de África ocidental, a partir de outras lendas semelhantes, espalhadas por essas regiões, e, bem assim, de contactos directos com a literatura pagã e cristã.

Com efeito, já Plínio, o Velho, (23-79) nos conta como Ptolomeu II do Egipto (285-246 a.C.), o autor do célebre farol de Alexandria, mandara construir um templo com o tecto magnetizado, com o objectivo de aí fazer suspender no ar a sua irmã e amante Arsinoé II Filadélfia (64). Desta tradição se faz eco o poeta Ausone de Bordéus, no século quarto, no *De Mosella* (65).

Rufino de Aquileia (séc. IV-V) aplica a lenda ao templo de Serapis, em Alexandria, onde pedras magnetizadas aguentariam no ar uma estátua de Osiris (66).

S. Agostinho e S. Isidoro falam dos ímans e asbestos que explicariam naturalmente fenómenos semelhantes que muitos julgavam tratar-se de milagres (67).

Cassiodoro dará a mesma explicação acerca da estátua de Cupido suspensa no templo de Diana (68).

Todos ou alguns destes precedentes históricos, já vislumbrados por P. Bayle e A. Eckhardt, aos quais Zirolecki associou o episódio de Simão Mago, que fazia valer junto de S. Pedro o poder da levitação e Guy Cambier a analogia com o palácio de Febo, cantado por Ovídio, terão dado origem à lenda do túmulo suspenso, criada por Embricon de Mayence (69). Com efeito, foi ele o primeiro autor conhecido a evocá-la na sua *Vita Mahumeti*. O detonador deve ter sido, ainda segundo G. Cambier, a leitura da *Vita vel Passio S. Eulogii* de Álvaro de Córdoba que, a certa altura, refere acerca do seu amigo mártir:

"construxi enim aere perennius monumentum gloriae tuae, quod nec nimbusus turbo, grandoque lapidea destruat, nec rogos flammaram quocumque igne liquescat" (70).

De Embricon de Mayence, a lenda passou para os *Otia Machometi*, de Gautier de Compiègne e, através deste, para o *Roman de Mahomet* de Alexandre du Pont. Assim se alargava o embrião lendário dos calcanhares de Maomé, de que falava Gilberto de Nogens, e se nutria a imaginação popular que alimentou e foi alimentada pelas canções de gesta.

3. A literatura apologético-polémica de Além-Pirenéus

A par da literatura cronográfica e épica de Além-Pirenéus que, directa ou indirectamente, influenciou o diálogo religioso islamo-cristão hispânico, desenvolveu-se uma literatura de cariz mais apologético-polémico, fruto da reflexão teológica que, no seio do cristianismo, se propunha dar uma resposta aos erros que constituíam um perigo para a ortodoxia católica. Apesar de, à partida, a natureza desta literatura exigir uma maior objectividade, não foi impermeável à "plebeia opinião", que a adulterou com lendas e ficções deturpadoras da verdade doutrinal e histórica. Algumas dessas obras são a expressão degradada do espírito cruzado. As afirmações, insinuações e deformações com que caracterizam a vida, a doutrina e os sequazes de Maomé contribuíram para alimentar um certo espírito romanesco, por vezes de baixo nível moral, tendente a provocar nos leitores uma atitude de repulsa pelas personagens e valores apresentados.

Muito sinteticamente, vamos apresentar algumas dessas obras que, tendo sido escritas no Além-Pirenéus, facilmente puderam ser conhecidas na Península Ibérica e nela influenciar a literatura consagrada ao islamismo. Seguimos uma ordem cronológica. A análise dos conteúdos e da maneira como

eles são transmitidos permitirá uma valoração histórico-doutrinal ao leitor que conheça o Corão e as tradições islâmicas.

3.1. *Embricon de Mayence, Vita Mahumeti*

Publicada e atribuída durante muito tempo, a Hildeberto de Mans, ou de Tours, ou de Lavardin ou, ainda, Cenomanensis (71), com o título de *História Mahumete*, a *Vita Mahumeti* foi escrita por Embricon de Mayence, no início do século XII (72).

Trata-se de uma obra que narra a vida lendária de Maomé de uma maneira tão romanceada, que levou alguns autores a considerá-la um "tissu de fables ridicules et d'anachronismes grossiers", como pretende a *Histoire Littéraire de la France*, (73), ou como um "déluge d'absurdités", como lhe chamou Ampère (74). Segundo o editor da *PL*, trata-se de "uma história ou narração meramente poética, redigida mais como um exercício académico do que como uma relação precisa dos factos, como deve ser a história" (75).

Apesar de seguirmos a edição de Guy Cambier servimo-nos da distribuição do conteúdo em dezasseis cantos, precedidos de uma introdução, tal como nos aparece na *PL*, pois facilita a análise da obra.

Canto I:

Maomé viveu no fim do século IV, no tempo do imperador Teodósio e de S. Ambrósio. Com efeito, nesse tempo vivia em Jerusalém um mago (Maomé) que, por traição à fé, foi exilado.

Canto II:

O soberano (*consul*) da Líbia tinha um servidor, Mamutius, a quem Maomé prometeu fazer rei se ele se compromettesse a matar o seu senhor. Este acabou por morrer e a viúva concebeu por artifícios do mago.

Canto III:

Feito rei com o apoio do Mago, Mamutius, instigado por aquele, recolheu-se numa gruta subterrânea, onde domou um vitelo que, com o tempo, se tornou um boi de força hercúlea e ferocidade terrificante.

Cantos IV a VIII:

A tomada do trono por Mamutius provocou convulsões políticas. O mago foi encarregado de dirimir a questão. Montado num burro, conduziu o touro. Quem conseguisse vencê-lo, seria proclamado rei. O primeiro a tentar foi um jovem intemerato, que foi trucidado pela fera. A morte e o terror espalharam-se pelo país, até que Mamutius o conseguiu domar. Perante o espanto de todos, o touro trazia nos chifres este dístico:

"Hunc Deus elegit, qui me servire coegit
Sic ego missus ei pietate Dei" (76).

Não restavam dúvidas, Deus tinha escolhido miraculosamente Mamutius como rei.

Canto IX:

Conseguida a realeza, Mamutius teve de pagar os custos ao mago: a instauração de uma nova religião, cheia de imoralidade e malvadez. O incesto culmina a libertinagem da nova lei:

"Incestat matrem sua proles, filia patrem
Sic quidquid libuit lege noua licuit" (77).

Canto X a XI:

Deus castiga Mamutius com a epilepsia, mas o mago faz crer que ela é fruto das suas viagens ao Céu, para se

encontrar com Deus:

"Nam male progestis rapit hunc epileptica pestis
Que uexet miserum pro numero scelerum
Quique putaretur defunctus cum raperetur
In celum tociens, summa Deus quotiens
Regni tractaret crel cum noua iura crearet" (78),

Canto XII:

O mago impõe a ablução quatro vezes ao dia, para substituir a purificação baptismal:

"Quare pollutis hec sit uia prima salutis
Ut post peccata quisque lauetur aqua" (79),

Canto XIII:

Com uma série de diatribes, o autor interpela os dois malfetores:

"Te membrum Sathanae, chaos absorbebit inane
Et, quasi te siciat, Tartarua omnis hiat,...
Cumque tuo Mahumet Plutonis uictima fies
Errorisque tui premia percipies" (80),

Canto XIV:

A epilepsia vem impedir Mamutius de ultimar os seus intentos de reforma das leis. Ao ser prostrado por terra, vem uma vara de porcos, que o desfaz em pedaços. O realismo da cena é uma expressão viva dos exageros da imaginação e da lenda medieval de Maomé. Por isso, aqui fica o texto em toda a sua extensão:

"Sic absente Mago, tenet hunc dum mortis imago,
Accurrere sues-digna repente lues!

Qui rapidus sic grex quasi spernens quod foret hic rex,
Totus in hunc properat et miserum lacerat,
Ac uite reliquum quod adhuc sustentat iniquum,
Exhaurit leuiter ille gemens grauiter,
O, tandem moritur! Morienti Stix aperitur
Et stigius latro mergitur in baratro.
Et quia dampnauit animas et corpora strauit,
Nil parcens anime, corporibus minime,
Nunc ipse porcus, animam depascitur Orcus
Et sordis proprie uoluitur in sanie,
Iureque dampnatus, in utroque ferens cruciatus,
Penarum genera sustinet ad scelera" (81).

Canto XV:

Foi neste estado lastimoso que o mago veio surpreender
os porcos, que recuaram à sua chegada:

"Sed ueniente mago cessit porcina vorago
Atque caput scelerum deseruit lacerum" (82).

Depois de embalsamar os restos do cadáver, o mago chora
a morte do rei, ante o povo, e proíbe comer a carne de
porco:

"Ex hoc gens illa, contempta carne suilla,
Pollutum credit, de sue quisquis edit" (83).

Canto XVI:

Construído um belo templo, nele foi depositado Mamutius.
Mais tarde seria aí também sepultado o mago, Maomé, cujo
corpo se mantém suspenso no ar.

O povo rude acredita tratar-se de um milagre mas, na
realidade, a suspensão é devida a uma força magnética.

"Hoc ut uiderunt stulti, Mahumet coluerunt,
Gente quod in Libia fecerat ars magica,
Sed nos errorum quia causas diximus horum,
Musa manum teneat et Mahumet pereat!" (84).

Como vemos, através desta síntese doutrinal, a *Vita Mahumet* tem o objectivo de denegrir a figura de Maomé e acicatar os ânimos cristãos contra o perigo de uma doutrina que corrompera a África, principalmente a Líbia e, a partir da Hispânia, constituía uma ameaça contínua contra o Ocidente.

Mas nem tudo é invenção do autor. Por detrás dos atropelos de ordem histórico-doutrinal, escondem-se, em muitos casos, parcelas de verdade, ao menos, tradições de origem islâmica ou cristã. De entre esses casos, salientamos:

O mago de que fala Embricon, a propósito do casamento da viúva do consul da Líbia com Mammutius (85), tem que ver com o monge cristão, Sérgio-Bahira a que se referem Ibn Hišām, S. João Damasceno, Teófanos, o Apocalipse de Bahira, al-Kindi.

A rejeição explícita da idolatria pelos muçulmanos (86) tinha já sido afirmada por Eulógio que, por sua vez, a tomara da notícia de Lérida (87).

As descrições que a *Vita Mahometi* faz do Inferno e as vagas alusões ao Paraíso (88), induzem-nos a pensar na viagem de Maomé ao Além, de que se fazem eco tradições orientais e, em especial o *Kitāb al-Mirāj*, com o qual tem muitas analogias (89).

Ainda que em diferente contexto, são evocadas as crises de epilepsia já descritas pelos bizantinos, em especial por Anastácio.

Os tormentos de que Embricon diz terem sido vítimas os cristãos mártires traz a marca dos maçarabes espanhóis do século IX, Álvaro e Eulógio. Guy Cambier estabelece o paralelismo formal existente entre textos da *Vita Mahometi* e *Vita vel Passio Sancti Eulogii*, de Álvaro, que nos fazem pensar numa dependência daquela em relação a esta (90).

A lenda da morte de Maomé, como tendo sido devorado pelos porcos vem já de longe, ligada ao objectivo de denegrir a sua imagem, tornando-a incompatível com a dignidade de profeta. Bertolomeu de Edessa associa-a a uma

camela embriagada pelos coraichitas que teria arrastado e morto o profeta, atado à cauda. A notícia de Lérída diz que o seu cadáver foi devorado pelos cães; a *Chanson de Roland* já se referira aos porcos; o *Roman d'Ogier de Danemark* apresenta-o "étranglé honteusement et misérablement d'ung pourceau en ung fumier" (91).

Guy Cambier faz derivar a descrição do túmulo grandioso de Maomé, que nos é apresentado por Embricon de Mayence, de influências colhidas na *História Natural* de Plínio, o Velho, da *História Eclesiástica* de Rufino de Aquileia e da cidade de Deus de S. Agostinho (92) e, bem assim da *Vita vel Passio S. Eulogii*, de Álvaro de Córdoba. Segundo Cambier, a sepultura de Maomé pelo mago seria uma réplica da sepultura literária de Eulógio por Álvaro (93).

A lenda da suspensão do túmulo no ar, por força de um íman, era uma matriz universalmente conhecida antes do século XII.

A viúva e a epilepsia são deformações de factos históricos relativos à vida do Profeta.

O poder mágico-demoníaco de Maomé já tinha sido explorado pelo Pseudo-Turpin.

Isto mostra que a lenda de Maomé circulou na Europa ocidental medieval e foi engrossando com elementos de Aquém e Além-Pirénéus.

3.2. *Gautier de Compiègne, Otia Machometi e Alexandre du Pont, Roman de Mahon*

Em 1258, Alexandre du Pont escrevia em Laon o *Roman de Mahon*. Na Introdução, dá-nos conta da fonte das suas informações. Segundo ele, um clérigo convertido do islamismo, Diudounés, tê-las-ia confiado ao seu mestre, Adão, cônego de Sens; este comunicou-as a um abade de nome Gravier que, por sua vez, as deu a conhecer a um dos seus monges, chamado Gautier. Com esse material redigiu um poema, em latim. Foi esta obra que Alexandre du Pont diz

ter aproveitado para escrever em francês o seu *Roman de Mahon*.

Não foi fácil a identificação da fonte que Alexandre diz ser Gautier. Só em 1763 os beneditinos descobriram a existência dos *Otia Machometi*, atribuído a um certo Wautier (94), obra publicada por Edélestant du Méril em 1847 (95). A edição feita por R. B. C. Huygens, em 1956 (96), foi posteriormente revista e publicada por Yvan G. Lepage, em colunas paralelas à edição do *Roman de Mahomet* (97). É desta edição conjunta das duas obras, onde o paralelismo gráfico faz ressaltar o paralelismo ideográfico, que nos servimos.

A análise comparativa das duas obras obriga-nos a aceitar a dependência material e formal de Alexandre du Pont em relação a Gautier (98), bem como as diferenças e originalidade devidas à liberdade com que o primeiro traduziu o segundo. Com efeito, ao traduzir em 1997 octossílabos franceses os 545 dísticos latinos de Gautier, Alexandre imprimiu-lhe um forte cunho pessoal e literário que se manifesta, entre outras, das seguintes maneiras:

- pela tendência moralizadora, típica do seu século, tendência que se nota na utilização frequente de "exempla";
- pela verbosidade, filha do carácter mais analítico da língua franco-picarda em relação ao sintetismo latino, e pela diferente organização poética dos materiais;
- pela laicização e relativização que confere às teses apresentadas, consequência do arrefecimento do espírito cruzado, contemporâneo dos esforços quase isolados de Luís IX de França contra os muçulmanos do Norte de África e da Palestina e das tentativas frustadas dos Papas para mobilizarem os teólogos, bispos e príncipes cristãos para a defesa e alargamento das terras cristãs de Além-Mar;
- pela introdução de dados ausentes na fonte de que Alexandre

se serviu e por eventuais desacordos com essa fonte (99).

Em relação à obra de Embricon de Mayence e às canções de gesta, as obras de Gautier e de Alexandre são muito mais objectivas, sérias e equilibradas. Enquanto aquelas transpiram a "plebeia opinião", que alimentou e foi alimentada pelas cruzadas, estas, principalmente a segunda, receberam o sopro pacificante da substituição da guerra armada pelo diálogo religioso que caracterizou os esforços continuados de Pedro, o Venerável, do arcebispo Rodrigo, de Toledo e das Ordens Mendicantes, em especial os dominicanos, em que sobressaem as figuras de Raimundo de Penhaforte e Raimundo Martí.

Mais do que um ataque sistemático ao islamismo e a Maomé, Gautier e Alexandre pretendem estabelecer uma biografia do Profeta. Pena foi que as fontes nem sempre lhes tivessem fornecido as informações historicamente mais válidas.

Porque os textos das duas obras são paralelos, fazemos uma análise conjunta do conteúdo de ambos. Através dessa análise, apercebemo-nos de que os temas tratados são comuns às obras congéneres, ainda que com um colorido peculiar. Com J. G. Lepage, seguimos o desenvolvimento normal dos poemas, com os olhos postos, especialmente, no de Alexandre du Pont.

Origem de Maomé - Maomé, de origem idumaica humilde, recebeu uma sólida formação cristã e literária. Conhecia as sete artes liberais e possuía o dom da palavra. Como servo de um rico comerciante, ganhou riqueza e força social, graças à sua sabedoria e lealdade.

Um dia, encontrou-se com um anacoreta que tinha o dom da profecia. Ao olhar para Maomé, repeliu-o, vendo nele um aliado de Satanás, porque havia de fundar uma religião falsa, onde os sacramentos seriam abolidos, a castidade e a virgindade proibidas e a circuncisão imposta. Ao ver-se rejeitado, Maomé sentiu que era, efectivamente, o demónio o seu guia e lhe proporcionava sucesso financeiro nos seus negócios.

Este sucesso de Maomé impressiona Alexandre du Pont, que sente a necessidade de provar com exemplos de ordem cultural e bíblica que a verdadeira justiça da Providência se realiza na eternidade.

À morte do "barão", Maomé sente atracção pela viúva. Esta resiste, em virtude do desnivelamento social que os separa. Com o apoio dos nobres barões, que Maomé consegue conquistar para o seu partido, a viúva liberta-se dos preconceitos elitistas e acaba por casar com ele.

No meio das bodas nupciais, Maomé é atingido por uma crise de epilepsia. Para acalmar a esposa, inventa uma aparição do anjo Gabriel, com o objectivo de lhe confiar uma nova religião, mais próxima da mosaica, porque a religião cristã era demasiado severa e inadaptada ao povo idumeu.

Perante a obstinação da rainha, Maomé apela para a intervenção secreta do eremita, que, por um lado alicia com a promessa de que favorece o cristianismo, caso obtivesse o seu apoio e, por outro, ameaça com a morte, no caso de ser rejeitado. O monge aceitou defender os interesses de Maomé. Como consequência, foi estabelecida a normalidade da vida conjugal. A esposa (Hadija) foi a primeira a acreditar na nova religião, que não passava de uma deformação do cristianismo.

Para convencer o povo da autenticidade dessa religião, Maomé utilizou um estratagema semelhante ao já antes apontado por Embricon de Mayence; mandou construir uma sala subterrânea, onde domesticou um vitelo branco, ensinando-lhe a ajoelhar-se diante dele em atitude de adoração. Depois, organizou uma festa de cavalaria, durante a qual, enquanto todas as damas teciam elogios aos respectivos maridos, a esposa de Maomé deu a conhecer que este era um profeta chamado a pregar uma nova Lei. Ao saberem disso, os homens suplicaram a Maomé que lhes revelasse a verdade. Ele conduziu-os ao cimo de uma montanha, onde abriu dois canais que previamente enchera de leite e mel. Todos beberam à saciedade. Depois rezou em alta voz a Deus para que

lhe enviasse a Lei escrita pela sua própria mão. O touro, que mandara ocultar nas proximidades, ao ouvir a voz do seu domador, aparece, corre para ele e prostra-se-lhe aos pés com a Lei nos chifres. Era o sinal divino esperado pelo povo, que celebrou o acontecimento durante uma semana.

Após alguns anos de paz e prosperidade, Maomé move a guerra contra os persas que, em represália, invadem a Arábia. Perante o recuo de Maomé, os seus militares resolvem reconquistar os territórios ocupados e confiar ao Profeta a guarda das mulheres, crianças e bens. Perante o desastre total dos árabes e a dizimação da sua população, o Profeta instaura a lei de que, para promover o aumento demográfico dos crentes, cada homem tinha dez mulheres e cada mulher dez homens.

Entretanto morre Maomé. O seu corpo é embalsamado e, através de um jogo de ímans, a urna fica em suspensão numa pequena casa abobadada de Meca, a "adúltera". Este "milagre" serviu de fundamento à fé dos árabes.

Apesar das descrições fantasistas e dos desvios histórico-doutrinários destas obras em relação ao islamismo, muitas das suas informações têm uma fundamentação inicialmente autêntica. De entre elas, salientamos:

A intervenção do monge na história de Maomé retoma uma tradição já presente na *Sīrat Rasūl Allāh* de Ibn Hišām (m. entre 830 e 835), onde toma o nome de Bahira.

O casamento com a viúva do rei, com todo o colorido geográfico-temporal do cenário feudal em que Alexandre se situou, corresponde ao casamento com *Hadija*, que o fez subir na vida e lhe proporcionou os meios para se impor aos seus compatriotas.

A crise de epilepsia que atingiu o Profeta faz-nos pensar nos resfriamentos, suores e gemidos que, segundo os *ḥadīṭ*-s, acompanhavam as aparições de Gabriel.

A contestação da autenticidade histórica destas informações, a

introdução de factos, como o do veado branco e do túmulo suspenso, frutos da imaginação exaltada da "plebeia opinião", a indução de que a novidade do islamismo se reduz à abolição do baptismo e do casamento e à instauração da circuncisão, da poligamia, da poliandria e dos sacrifícios de animais, fazem do *Roman de Mahomet* e dos *Otia Machometi* mais livros de ficção religiosa do que de história do autêntico islamismo, apesar de o seu ambiente deixar transparecer uma certa paz, bem diferente do espírito militante de outras obras que as antecederam ou seguiram.

3.3. *Alano de Lille, Contra Paganos*

Alano de Lille (1120-1202) o mestre (*magister*) que ensinou em Montpellier cerca de quinze anos, nos finais do século XII e dealbar do XIII, escreveu, entre outras, uma obra de polémica que merece ser aqui recenseada, em virtude do seu valor, quer no campo da teologia em geral, quer no do diálogo religioso em especial. Trata-se da *Quadripartita editio magistri Alani contra hereticos, Valdenses, Judeos et paganos* ou *De Fide catholica*, como ele lhe chama no prólogo. A primeira parte é dirigida contra os cátaros; a segunda e a terceira, contra os Valdenses e os judeus respectivamente; a quarta, contra os pagãos. O conteúdo da última levou o editor da *PL*, apoiado em alguns manuscritos, a titulá-la *Contra Paganos seu Mahometanos* (100).

O *Contra Paganos* é, efectivamente, uma obra escrita contra os discípulos de Maomé, "cuja vida foi monstruosa, a seita ainda mais monstruosa, e o fim monstruosíssimo, como se manifesta claramente na sua vida" (101).

A introdução começa com uma invectiva forte contra Maomé que, "inspirado pelo espírito maligno" fundou a sua seita. Esta rege-se pelas "paixões carnaís", atirando com os seus adeptos, também carnaís, para os precipícios do erro, onde "miseravelmente pereceram e perecem" (102).

Seguidamente, depois de identificar os membros dessa seita com os

que o "Vulgo" (103) chama *Sarracenos ou pagãos*, remete o leitor para a III parte da obra, onde o mistério da Ss. Trindade já fora defendido contra os judeus, cujo erro é análogo ao dos muçulmanos. Com efeito, estes concordam em muitas coisas, quer com a Lei Judaica, quer com o evangélica, mas afastam-se de ambas, ao sabor do capricho.

De acordo com o texto estabelecido por M. T. d'Alverny e a distribuição por capítulos da *PL*, apresentamos a seguinte síntese dos erros islâmicos apresentada por Alano de Lille:

- 1) Cristo nasceu da Virgem Maria e do Espírito de Deus, entendendo por Espírito não a terceira Pessoa da Ss. Trindade mas um sopro (*flatu*) material de Deus.
- 2) Cristo foi impassível e imortal, isto é, não sofreu, nem morreu, nem ressuscitou. Com efeito, quando os judeus o quiseram matar, Deus colocou outro homem no seu lugar.
- 3) Os homens, no Céu, alimentam-se com comida e bebida materiais. A terra onde mana leite e mel, prometida por Deus aos judeus, não é a Palestina, mas o Paraíso.
- 4) É lícito aos muçulmanos terem várias mulheres ao mesmo tempo, tal como o foi ao Patriarcas do Antigo Testamento; além disso, dizem alguns deles que a mulher abandonada pelo marido só pode voltar para ele depois de ter convivido com um terceiro.
- 5) Basta a ablução do corpo com água para que sejam perdoados os pecados.
- 6) Os pagãos e os judeus acusam os cristãos de terem imagens nas igrejas e adorarem os santos, confundindo o culto de "latria", devido só a Deus, com o de "dulia", dedicado aos santos.

- 7) Os muçulmanos dizem que só devem saudar os que são da sua seita.
- 8) Os muçulmanos são adversários em muitos outros pontos, ao aceitarem umas verdades do Antigo e Novo Testamento e ao rejeitarem outras: são como as raposas de Sansão, unidas nas caudas e separadas nas cabeças (104). Se dizem que Cristo foi digno e santo e Maomé ainda o foi mais, como é que dizem que Cristo não morreu e Maomé morreu, o que, aliás está comprovado, pois foi devorado pelos cães? Se Cristo não morreu nem ressuscitou, como pode estar no Céu? Alano ignorava, certamente, o texto corânico acerca da glorificação de Cristo (105).

A exposição dos erros e respectiva refutação mostram que Alano de Lille tinha contacto com escritos ou com pessoas conhecedoras da vida dos muçulmanos. Não era difícil, pelo menos enquanto ensinou em Montpellier, contactar com gentes vindas de Além-Mar ou da vizinha Espanha com informações orais ou escritas.

M. T. d'Alverny aventa algumas hipóteses concretas de contactos. Uma dessas hipóteses que nos parece de aceitar, mas que mereceria ser comprovada, é a do possível contacto do grande islamólogo e arabista Marcos de Toledo com o *Studium* de Montpellier, onde a medicina gozava de tanta celebridade. Não terá sido nessa cidade que Marcos fez os estudos médicos de que fala no prefácio da tradução do *De tactu pulsus*?

A intervenção dos cães na morte de Maomé faz também suspeitar de influência hispânica, onde essa lenda se implantou, a partir da notícia de Lérida, inserida no *Liber Apologeticus Martyrum* de Eulógio de Córdoba, e numa carta de João de Sevilha a Álvaro (106).

3.4. *Guilherme de Tripoli, Tractatus de statu Saracenorum et de Mahomete pseudopropheta et eorum lege et fide* (107)

O *De statu Saracenorum* de Guilherme de Tripoli (c. 1220-1297) surge como resposta à bula *Dudum super generalis*, de 11 de Março de 1273, em que Gregório X pedia "memórias para o concílio de Lião". Por outro lado, a obra é dedicada ao "Venerabili patri ac domino Thealdo Leodiensis ecclesie archidiacono, digno Sancte Terre peregrino" (108). Além dos objectivos da bula, sobressai no *De Statu* um outro, de carácter mais pessoal e doutrinal: "Porque percebi que a vossa iluminada fé deseja saber quem são os sarracenos e o que diz o seu livro [o Corão] acerca da fé cristã" (109).

Esta dificuldade de carácter histórico tem uma explicação que nos parece simples: quando o arcediogo de Liège, o futuro Gregório X, se deslocou a Acre, como legado papal, contactou pessoalmente com Guilherme, religioso do convento dominicano dessa cidade. Thealdus apercebeu-se de que ele era entendido nas coisas islâmicas; daí o seu pedido pessoal.

Entretanto, o arcediogo Thealdo foi eleito papa (1271). Conhecendo os seus dotes, encarregou Guilherme, juntamente com Nicolau de Vicência, de acompanhar os viajantes venezianos Nicolau e Massio Polo à China, para aí contactarem com o grande Khan Kullai, que solicitara informações sobre a religião cristã. Nessa altura, Guilherme teve de interromper a obra que já começara e dedicara ao ainda arcediogo.

Quando Gregório X publicou a encíclica, a obra de Guilherme continuou a ser escrita, mas tendo também como objectivo servir de relatório de resposta à encíclica preparatória do concílio de Lião. Passava-se isto no ano 1272, como diz explicitamente o autor (110).

É esta obra, editada por Hanz Prutz, que passamos a analisar. Ela é portadora do optimismo de Guilherme de Tripoli, que pretendia opor ao espírito de cruzada o da conversão dos muçulmanos. Apesar de o triunfo dos mamelucos

estar para breve, com a respectiva queda dos Reinos Latinos do Médio Oriente, o dominicano de Acre acreditava firmemente que o fim da dominação islâmica estava iminente. O Capítulo XXIV é uma colectânea de seis profecias islâmicas aparentadas com o Corão e as tradições que circulavam entre os muçulmanos. Essas profecias apontavam para a queda iminente do islamismo e para o triunfo do Cristianismo. Uma dessas profecias "que ninguém nega" dizia que a fé e o povo dos sarracenos desapareceriam com o desaparecimento da dinastia dos abácidas. O saque de Bagdad de 1258 marcava o início da sua realização (111).

Todos acreditavam, diz ainda o autor, "que a doutrina e fé Maometanas cairiam em breve, tal como a cultura da lei mosaica; apenas a fé e o povo cristão permaneceriam sempre estáveis, até ao fim do mundo" (112).

Mais do que pela força das armas, o autor do *Tractatus de statu Saracenorum* acreditava que a queda do islamismo estava já a processar-se, a partir de dentro, pelo caminho da conversão ao cristianismo. Ele é repetidamente peremptório. Bastam duas passagens para disso nos darmos conta. Diz ele no capítulo que tem como título:

"Hic demonstratur, quod Sarracenorum sapientes vicini sunt fidei Christi";
"ainda que envolvida em muitas mentiras e ornada com muitas ficções, é já bastante evidente que eles estão próximos da fé cristã e do caminho da salvação" (113).

E, na frase que precede imediatamente o *Explicit*, diz:

"Assim, com a palavra simples de Deus, sem argumentos filosóficos ou armas bélicas, pedem o baptismo de Cristo e, como ovelhas simples, entram no redil divino" (114).

O próprio *Explicit* da obra diz:

"Isto disse e escreveu quem, graças a Deus, já baptizou mais de mil [muçulmanos], Glória a Deus, pelos séculos dos séculos! Amen" (115).

Este espírito está bem incarnado na mentalidade cristã da época e bem no Centro do Trinténio 1260-1290, que Southern diz, justificadamente, ser

"the most hopeful period of the Middle Ages" (116).

Apoiado nos "Sapientes Saracenorum", nos "glossatores Alcorani" e nas "Cronice Orientalium", Tripoli divide a obra em cinquenta e três capítulos, que nós agrupamos em três partes, de acordo com o conteúdo.

A primeira (caps. I-III), narra a vida de Maomé, sublinhando a humildade da sua condição de doente e pobre, a origem ismaelita, a actividade de camaleiro de mercadores, através da qual contactou com um certo religioso cristão, simples, austero, chamado Bahayra. Este vivia num mosteiro da Arábia do deserto e ensinou-lhe a doutrina cristã e, com ela, a rejeitar os ídolos e a acreditar num Deus único e em Jesus, filho de Maria. Narra o casamento de Maomé com a viúva do patrão. Através dela, tornou-se rico e influente; dela teve uma filha, Fátima, que casaria com o primo Hely. Os assassinos do Bahayra convenceram Maomé, que estava bêbado, de que fora ele o autor do crime. Essa a razão porque proibiu o transporte, a venda e a compra de vinho.

A segunda parte (caps. IV-XXIII) narra extensamente a história da expansão árabe, desde o Oriente ao Midi francês, sob a direcção dos califas, isto é, dos sucessores de Maomé, que os sarracenos têm como papa. Guilherme dá um especial ênfase ao binómio conquista-reconquista da Hispânia e das ilhas mediterrânicas, em especial da Sicília. Desenvolve as actuações de Carlos Magno, Jaime I de Aragão e Frederico Barba-Ruiva; as incursões dos árabes ao Sul da França; as intervenções bélicas de Luís IX; a passagem do poder das mãos dos árabes para as dos turcos, em 1253; a aliança dos cristãos com os sarracenos contra os tártaros. Mostra, pois, estar bem informado e actualizado sobre o que se passava não só no Oriente como também no Ocidente.

Ao descrever Saladino, o sultão contemporâneo à redacção da obra, depois de narrar as suas façanhas e crueldade, dedica-lhe um capítulo de louvor pela moralização que conseguiu implantar no reino. Proibiu o vinho, a prostituição e a homossexualidade, que tornam os homens efeminados; louvou o

matrimónio e reprovou o concubinato; pediu aos súbditos que viv^{sem} em justiça e paz; favoreceu a causa dos cristãos, principalmente dos religiosos (117).

A terceira parte da obra (caps. XXIV-LIII) é uma longa exposição da religião islâmica, que revela uma clara tentativa de aproximação com a doutrina cristã. Através dela, é nítida a ideia de que a Bíblia é a fonte do Corão.

Ao nível do diálogo islamo-cristão, sublinha a fé islâmica em Deus, que é o Deus cristão; em Jesus, filho de Maria; em Maria, a maior das mulheres, que concebeu pelo sopro de Deus, permanecendo virgem; nos santos Padres do Antigo Testamento; nos quatro livros descidos do Céu: a Lei, o Evangelho, os Salmos e os Profetas, aos quais acrescenta o Corão; na superioridade de Cristo e Maria em relação a Maomé (118).

A propósito da compilação do Corão, narra o apólogo da gralha que um dia entrou na assembleia das aves, revestida de penas multi-colores, o que fez crer que vinha do Céu, e que, ao ser descoberta a fraude, foi despojada das penas alheias para se transformar em objecto de escárnio.

"Assim o citado livro [o Corão] é a gralha negra que, de Maomé, apenas tem a negridão e a deformidade, mas ornado com as formosas e luminosas autoridades das divinas escrituras nele inseridas, através das quais parece ser divino e é louvado com admiração" (119).

O Corão apareceu, segundo os sarracenos, como alternativa à lei profanada pelos judeus e ao Evangelho profanado pelos cristãos (120). Com uma grande erudição, Guilherme refuta a acusação de corrupção das Escrituras, através de uma bem nutrida antologia de textos corânicos sobre Cristo, Maria e os cristãos, antologia que põe em relevo as aproximações com o cristianismo, sem deixar de denunciar as divergências. Estas divergências são pertinentes no que se refere à S. Trindade, à Encarnação e à morte de Cristo.

Sobre a moral islâmica, Guilherme refere, com alusão explícita ou

implícita ao Corão, a poligamia, até nove esposas e um número de concubinas indefinido, contanto que compatível com a capacidade económica de cada um; a lei do repúdio, sempre que a esposa caia no desagrado do marido; a promessa do Paraíso aos seguidores da lei islâmica. Este paraíso é o lugar de prazer em que noventa e nove virgens íntegras e puras estão continuamente ao serviço de cada homem; em que há frutos de toda a espécie, rios de leite e mel e mansões de indiscutível beleza (121).

A propósito da *jihād* islâmica, o autor diz que a fé dos sarracenos surgiu através da espada de Maomé e desaparecerá com a espada de Deus, como se dissesse que começou pela espada e terminará com a espada" (122).

Demos especial relevo ao opúsculo de Guilherme de Tripoli e ao seu contexto histórico para sublinharmos a importância que reveste em relação ao objecto central da nossa investigação, Raimundo Martí e o seu *Tractatus contra Machometum*. É que Tripoli viveu nas costas orientais do Mediterrâneo aquilo que o seu confrade catalão viveu precisamente na mesma época, nas costas ocidentais do mesmo mar; arabistas, ambos escreveram e pregaram sobre o islamismo a cristãos e a muçulmanos; ambos focaram os mesmos temas; ambos foram mandatados para escrever por pessoas eclesialmente responsáveis no campo do diálogo islamo-cristão; ambos fundamentaram a sua argumentação, ainda que Martí com muito mais erudição e precisão metodológica nas fontes islâmicas; ambos acreditavam fervorosamente na conversão dos muçulmanos mais pela persuasão do que pela força das armas e de uma maneira mais dialogante do que polémica.

Dado o conhecimento da história hispano-árabe manifestado por Tripoli e o conhecimento que havia acerca da Terra Santa nos conventos da Ordem Dominicana do Ocidente, nomeadamente da Catalunha e em S. Tiago de Paris, onde Martí estudou, dado ainda o "ar de família" que aproxima literariamente os dois islamólogos, é normal podermos afirmar que, ainda que

Raimundo e Guilherme se não tenham conhecido pessoal e bibliograficamente, tenha havido uma certa intercomunicação de ideias e métodos, levados por terra e por mar de uma para a outra margem do Mediterrâneo. Humberto de Romans, que também escreveu sobre o mesmo tema, poderia ter sido intermediário. Ambos fazem parte de um todo cristão que a presença árabe nas águas e costas africanas e hispânicas do Mediterrâneo nunca conseguiu separar.

NOTAS

- (1) GUY CAMBIER, int. a *Embricon de Mayence, La Vie de Mahomet*, ed. Latomus, LII, Bruxelles - Berchen, 1962, p. 37; cf. M. ASÍN PALACIOS, *La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia*, Madrid - Granada, 1943, pp. 366-367.
- (2) BEDA, O VENERÁVEL, *História Ecclesiastica*, ed. C. PLUMMER, 1896.
- (3) Gén., caps 8 e 17.
- (4) Cf. R. W. SOUTHERN, *Western view of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, 1978, pp. 16ss.
- (5) *PL*, 82, cols. 329 e 333.
- (6) *De Haer.*, *PG*, 94, cols. 763.
- (7) Cf. *EJ*, art. *Sarrasins*, vol. IV.
- (8) R. W. SOUTHERN, *o.c.*, p. 3.
- (9) Ed. C. DE BOER, *Theophanes Chronographia et Anastasii Bibliothecarii Historia Ecclesiastica sive Chronographia Tripertita*, Leipzig, 1883-1885, I, pp.333-335; II, pp.208-210; cf. *PG*, 108, cols.684^c-688^a; *Ib.*, 1318^c-1320^a; *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, vol.2: *Theophanis Chronographica*, ex rec. Joannis Classeni.
- (10) RAÚL GLABER, *Historiarum libri quinque*, ed. M. Prou, 1886, Lib. I, cap.IV, e.c. 9, pp.11-12.
- (11) Cf. M. T. d'Alverny, *La connaissance...*, pp.595-596.
- (12) *Gregorius PP. VII Epist. Registrum* I, III, n.20 e 21; ed. E. GASPAR, *Epist. Select.* II, 1, pp.287-288 (MGH); ap. M. Th. d'Alverny, *a.c.*, p.596.
- (13) GILBERTO DE NOGENT, *Gesta Dei per Francos sive Orientalium expeditionum et Regni Francorum Hierosolimitani Historia. Orientalis Historia*, T.I., Hannoveriae, M. DC. XI, pp.473-475; in *PL*, 156, cols.689-691; in *Recueil des Historiens des Croisades, Hist. Occidentaux*, IV, Paris, 1839, pp.127ss.
- (14) SIGEBERTO DE GEMBLOUX, *Chronica*, in *PL*, 160, cols.118-119.
- (15) GUILHERME DE MALMESBURY, *Gesta Regum*, ed. W. Stubbs (Rolls Series), p.230.
- (16) OTÃO DE FREISING, *Chronicon*, ed. A. Hofmeister, in *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, 1912, p.317.
- (17) Ed. H. M. SMYSER, 1937; ed. W. M. WHITEHILL, *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*, 1944; ed. C. MEREDITH - JONES, *Historia Karoli Magni et Rotholandi ou Chronique du Pseudo - Turpin*, Genève, Slatkine Reprints, 1972.
- (18) A palavra *salam* deve ser uma má leitura ou transcrição de *sanam*, que, em árabe significa ídolo.
- (19) *Historia Karoli...* IV, ed. MEREDITH-JONES, pp.100-101.
- (20) *Ib.*, pp.102-103.

- (21) E. CERULLI, *Il "Libro della Scala"*, Città del Vaticano, 1949, pp.416-427.
- (22) *Ib.*, p.427.
- (23) Ed. "Bibliothek der Litterarischen Vereins", t.202, Tübingen, 1894, pp.203ss.
- (24) *Ib.*, pp.298-307.
- (25) *Ib.*, pp.307-314.
- (26) TIAGO DE VITRY, *Historia Ierosolimitana abbreviata ou Historia Orientalis*, ed. BONGARS, *Gesta Dei per Francos, sive orientalium expeditionum et regni Francorum Hierosolymitani historia...*, a Jacob Bongersio, I Hanover, 1611, pp.1052ss.
- (27) *Ib.*, pp.1061-1063.
- (28) Lettres, p.96.
- (29) NORMAN DANIEL, *Islam...*, pp.6 e 11-12.
- (30) *Matthaei Parisiensis Monachi S. Albani Chronica Majora*, ed. H. R. LUARD, *Rolls Series*, 57, Londres, 1876.
- (31) "Sus quaedam improba porcellos habens nondum ablactatos".
- (32) VICENTE DE BEAUVAIS, *Speculum Historiale*, in "*Bibliotheca Mundi*", Douai, 1629.
- (33) Caps.39 a 67 do Livro XXII.
- (34) GUILLAUME PICOT, *La Chanson de Roland*, I, Paris, Larousse, 1965, p.11.
- (35) EGINHARD, *Vita Karoli*, I, cap.IX.
- (36) P. G. CASTEX ET ALII, *Manuel des études littéraires françaises, Moyen Âge*, Paris, 1967, p.9.
- (37) ROBERT BOSSUAT, *Chanson de Geste, Extraits*, Paris 1935, p.7.
- (38) JOSEPH BÉDIER, *Les Légendes épiques*, Paris, 1926-1929.
- (39) GUILHERME PICOT, *La Chanson de Roland*, Paris (Larousse), 1965, p.11.
- (40) *Co.*, 17, 42; cf. *Co.*, 9, 8 - 10.
- (41) CHARLES PELLAT, *Mahom, Tervagan, Apollin*, "Actas del primer congreso de estudios árabes e islámicos", Madrid, 1964, in "*Terre d'Islam*", Lyon, 1944, pp.265-269; ID, *L'idée de Dieu chez les "Sarasins" des Chanson de Geste*, "SI", 22 (1965), in "*Terre d'Islam*", Lyon 1944, pp.5-41. FR. VIRÉ, *A propos de Tervagan, idole des Sarrasins*, *Cahiers de Tunisie*, 1/2 (1953), pp.141-152.
- (42) *Co.*, 3, 31/35; 16, 100/97.
- (43) *Chanson de Roland*, 853-854.
- (44) *Charroi de Nîmes*, 896-898.
- (45) *Covenant Vivien*, 1329.
- (46) *Chanson de Roland*, 3233.
- (47) *Conquête de Jérusalem*, 6006-6009.
- (48) *Chanson de Roland*, 852-854.
- (49) *Couronnement de Louis*, 842-845.

- (50) *Covenant Vivien*, 99ss.
- (51) *Chanson de Roland*, 3662.
- (52) *Bovon de Commarcis*, 661, 1494, 2240, 2840; *Mainet*, III, 107.
- (53) *Aiol*, 10.092.
- (54) *Couronnement de Louis*, 846-847.
- (55) *Floovant*, 372.
- (56) *Aiol*, 10.088-10092.
- (57) *Chanson de Roland*, 2590.
- (58) *Ib.*, 1750.
- (59) GAUFREY, 3578-3580; CH. PELLAT, *L'idée...*, pp.23-24.
- (60) GILBERTO DE NOGENS, *o.c.*, p.130.
- (61) *Id.*, *Ib.*
- (62) HORÁCIO, *Odes*, III, XXX, 1-7.
- (63) *Conquête de Jérusalem*, 5553-5557.
- (64) PLÍNIO, O VELHO, *Hist. Nat.*, XXXIV, 14.
- (65) AUSONE, *Idyllium*, X, 31; ap. JVAN G. LEPAGE, *Le Roman de Mahomet de Alexandre du Pont (1258)*, Paris, 1977, pp.47-48.
- (66) RUFINO DE AQUILEIA, *Hist. Eccl.*, II, 23.
- (67) S. AGOSTINHO, *De Civ. Dei*, XXI, 6; S. ISIDORO DE SEVILHA, *Etym.*, XVI, I.
- (68) CASSIODORO, *Variarum*, I, 45.
- (69) P. BAYLE, *Diction. hist. et crit.*, 32 ed. Roterdão, 1720, T. III, pal. *Mahomet*, pp.1851-1867. A ECKHARDT, *Le cercueil flottant de Mahomet*, in "Mélanges de philologie romane et de littérature médiévale offerts à Ernest Hoepffner", Paris, Les Belles - Lettres, pp.177ss; B. ZIOLECKI, intr. ao *Roman de Mahomet*, E.T.I., 42 trim. 1943, p.127. O CAMBIER, *Les sources de la "Vita Mahumeti" d'Embricon de Mayence*, intr. à ed. da *Vita Mahumeti*, col. Latomus, vol.52, Bruxelas, 1961, pp.32-34. OVÍDIO, *Metamorfoses*, II, 2ss., cf. C. PELLAT, *Notes sur la légende relative au cercueil de Mahomet* "Bulletin des Études Arabes", 23 (Alger 1945) pp.112-113.
- (70) ÁLVARO, *VE*, ed. PL CXV, 719^o-720^o cf. JVAN G. LEPAGE, intr. a *Le Roman de Mahomet de Alexandre du Pont (1258)*, Paris, 1977, pp.46-50.
- (71) F. MICHEL, in ed. de *Roman de Mahomet*, Paris, Silvestre, 1831, p. XXI; A. BEAUGENDRE, *Breve monitum in Venerabilis Hildeberti Cenomanensis Episcopi Opera*, Paris, Laurent de Conte, 1708, pp.1277 - 1278; Ed. PL, 171, cols.1345-1366; HLF, 11 (1759), p.380; E. LITTRÉ, in HLF, 23 (1851), pp.448-449; U. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islam...*, p.18; A. ECKHARDT, *Le cercueil flottant de Mahomet*, in "Mélanges Hoepffner", Paris, Les Belles Lettres, 1949, p.82; NORMAN DANIEL,

- Islam...*, pp.83-84, 86, 209, 342.
- (72) W. Wattenbach, in "Sitzungsberichte der Königl. Preuss. Akad. der Wissenschaften zu Berlin", 27 (1891), p. 113; G. CAMBIER, *Embricon de Mayence (1010 - 1077) est-il l'auteur de la Vita Mahumeti ?* in "Latomus", 16 (1957), pp. 468 - 479; R. W. SOUTHERN, *o.c.*, 1962, pp.29-30, n.26; YVAN G. LEPAGE, Intr. à ed. *Le Roman de Mahomet de Alexandre du Pont (1258)*, Paris, 1977, pp.29, n.70; 80-81.
- (73) *HLF*, t.XI, 1841, p.380.
- (74) J. J. AMPÈRE, *Histoire littéraire de la France...*, Paris, 1868, p.409.
- (75) *PL*, 171, cols.1343-1344.
- (76) *Vita Mahumeti*, *e.c.*, vv.677-678.
- (77) *Ib.*, vv.780-781.
- (78) *Ib.*, vv.838-865.
- (79) *Ib.*, vv.965-966.
- (80) *Ib.*, vv.999-1000; 1007-1009.
- (81) *Ib.*, vv.1035-1048.
- (82) *Ib.*, vv.1055-1056.
- (83) *Ib.*, vv.1107-1108.
- (84) *Ib.*, vv.1145-1148.
- (85) *VM*, vv.302.
- (86) *Ib.*, vv.47-56.
- (87) EULÓGIO, *LAM*, ed. *PL*, 115, col.859.
- (88) *VM*, vv.904ss.
- (89) Cf. GUY CAMBIER, in ed. EMBRICON DE MAYENCE, *La Vie de Mahomet*, pp.27-30.
- (90) GUY CAMBIER, *o.c.*, pp.25-26.
- (91) *Roman d'Ogier de Danemarck*, c. 56.
- (92) PLÍNIO, O VELHO, *Hist. Nat.*, 34, 14; RUFINO DE AQUILEIA, *Hist. Eccl.*, 11, 23; S. AGOSTINHO, *De Civ. Dei*, 21, 6.
- (93) GUY CAMBIER, *o.c.*, pp.32-34.
- (94) *Hist. Litt. de la France*, 12 (1763), p.516.
- (95) E. DU MÉRIL, *La Légende de Mahomet*, in "Poésies populaires latines du Moyen Âge", Paris, Didot, 1847, pp.369-415.
- (96) *Otia de Machomete*, ed. R. B. C. HUYGENS, in "Sacris Erudiri", VIII, 2 (1956), pp.287-328.
- (97) *Le Roman de Mahomet*, ed. YVAN G. LEPAGE, Paris, 1977.
- (98) Gautier de Compiègne escreveu o *Otia Machometi* entre 1137 e 1155; cf. YVAN G. LEPAGE, in ed. do *Roman de Mahomet*, p.83.
- (99) Cf. YVAN G. LEPAGE, *o.c.* pp. 80 ss. O rigor, a clareza e objectividade desta obra

aconselham a sua leitura. Dela me sinto devedor, nesta rubrica.

- (100) *PL*, 210, cols 421 - 430. Seguimos a edição de M.T. D'ALVERNY, in "Islam et chrétiens du Midi" (XII^a - XIV^{as}.), *CF*, 18, pp.325-350.
- (101) *Cuius Machometi monstruosa vita, monstruosior secta, monstruosissimus finis in gestis eius manifeste reperitur*, e.c., p.331.
- (102) *Ib.*, pp.331-332. Há expressões no *TCM* que andam muito próximo deste texto.
- (103) O "Vulgus" de Alano corresponde à "plebeia opinio" de Gilberto de Nogens. A primeira parte da introdução é, efectivamente, a expressão dessa mentalidade popular.
- (104) *Juizes*, 15, 4.
- (105) *Co*, 4, 157-159.
- (106) Já tratámos longamente dessa lenda. Para maior esclarecimento, ver as hipóteses aqui apresentadas e outras em M.T. D'ALVERNY, *Alain de Lille et l'Islam, Le "Contra Paganos"*, e.c., pp.315-320.
- (107) Ed. HANZ PRUTZ, in "Kulturgeschichte der Kreuzzuege", Berlin, 1883, pp.573- 598. O *De statu Saracenorum* foi traduzido para francês no século XIV; cf. Berna, ms. A, 280.
- (108) *De Statu Saracenorum*, e.c., p.575.
- (109) *Ib.*, l.c.
- (110) A propósito de uma segunda viagem do sultão a Meca, diz: "Unde venturus erat circa festum beate Marie Magdalene, anno domini, que haec scripta sunt, millesimo ducentesimo septuagesimo tercio", *De Statu Saracenorum*, e.c., XXII, p.589.
- (111) *Ib.*, 24, pp.589-590.
- (112) *Ib.*, 48, p. 596.
- (113) *Ib.*, 47, p.596.
- (114) *Ib.*, 53, pp.597-598.
- (115) *Ib.*, l.c., p.598.
- (116) R. W. SOUTHERN, o.c., p.65. O autor teve o cuidado de documentar a profundidade e a extensão dessa mentalidade, ao recapitular: "We have seen the testimony of men of several different races of western Europe - Bacon an Englisman, William of Rubroek a Fleming, William of Tripoli a Syrian, Buchard of Syon a German - all concurring in this general view".
Aconselhamos a leitura de todo o capítulo de Southern, nas páginas 34-66.
- (117) *Ib.*, 21, p.588.
- (118) *De Statu*, e.c., 26, pp.590-591.
- (119) *Ib.*, 25, p.590.
- (120) *Ib.*, 27, p.591.

- (121) *Ib.*, 49-50, p.596.
- (122) *Ib.*, 24, p.589, Esta lei, atribuída às tradições islâmicas, já se encontra antes no Oriente, como pode ver-se em Olivier de Paderborn, *História Damiatina*, e.c., pp.204-205.

ÍNDICE VOLUME I

DEDICATÓRIA	3
SUMÁRIO	5
REDE DE SIGLAS	7
SISTEMA DE TRANSLITERAÇÃO DAS PALAVRAS ÁRABES	11
APRESENTAÇÃO	15

I PARTE

CRISTÃOS E MUÇULMANOS. DA LUTA ARMADA À POLÊMICA VERBAL

INTRODUÇÃO - CONQUISTA E RECONQUISTA DA PENÍNSULA IBÉRICA	29
1. Precedentes históricos da conquista árabe	29
2. A conquista árabe e a sorte dos hispanos	35
3. A reconquista cristã	43
4. A reconquista e independência de Portugal	53
5. O significado da reconquista	60
Notas	64
CAPÍTULO I - SITUAÇÃO DOS MOÇÁRABES: GÊNESE DE UMA GUERRA FRIA	69
1. Duas comunidades em tensão	70
1.1. Fraude-traição	71
1.2. Violência	73
2. Agravamento da tensão sócio-religiosa dos moçárabes	77
Notas	86
CAPÍTULO II - O MOVIMENTO DOS MÁRTIRES CORDOVESES COMO INDICATIVO DA INTOLERÂNCIA ISLÂMICA E DO INCONFORMISMO CRISTÃO	89
1. Origem e caracterização do movimento	89
2. Fontes árabes	93

3. Fontes moçárabes	95
4. A cultura clássica e cristã dos moçárabes	97
5. Cultura islâmica dos moçárabes e suas fontes	99
6. Estratificação sócio-religiosa da comunidade moçárabe	104
7. Atitude polémica dos moçárabes cordoveses frente ao islamismo	109
7.1. Biografia fantasista de Maomé	114
7.2. Inectivas anti-islâmicas	118
7.3. Epítetos anti-islâmicos	120
7.4. Anti-valores islâmicos	122
7.4.1. Violência e intolerância	122
7.4.2. Corrupção moral	129
7.4.3. Fraude	134
7.4.4. Exploração	138
7.4.5. Idolatria	140
Notas	143
 CAPÍTULO III - FONTES DO DIÁLOGO ISLAMO-CRISTÃO HISPÂNICO	 151
1. Fontes doutrinárias e sócio-políticas	151
2. Influências orientais	163
2.1. Veículos de contacto	163
2.2. O diálogo islamo-cristão oriental e sua repercussão na Hispania	167
2.2.1. Os inícios	167
2.2.2. S. João Damasceno e Abū-Qurra	171
2.2.3. <i>Apologia</i> de al-Kindī	174
2.2.4. <i>Chronografia</i> de Teófanos	179
3. Influência das heresias hispânica	179
Notas	185

CAPÍTULO IV - A IMAGEM ISLÂMICA NA CRONOGRAFIA CRISTÃ HISPÂNICA	191
1. Esperança da libertação: os cristãos avançam até Toledo	193
1.1. Denominações dos muçulmanos	203
1.1.1. Caldeus	203
1.1.2. Sarracenos, agarenos e ismaelitas	204
1.1.3. Árabes	204
1.1.4. Mauros	204
1.1.5. Inimigos	205
1.1.6. Rei babilónico	205
1.2. Qualidades negativas islâmicas	205
1.2.1. Traição e fraude	205
1.2.2. Crueldade	206
1.2.3. Corrupção moral	206
2. Equilíbrio de forças: da invasão almorávida à batalha de Navas de Tolosa	212
2.1. As crónicas deste período	212
2.2. Uma mentalidade de mudança	214
3. A vitória definitiva: a Grande Reconquista	225
3.1. Maomé e o islamismo	228
3.2. Os muçulmanos: suas denominações e qualidades	235
3.2.1. Astúcia	237
3.2.2. Deslealdade	237
3.2.3. Fealdade	238
3.2.4. Crueldade	238
3.2.5. Corrupção moral	238
3.2.6. Espírito de discórdia	238
Notas	248

CAPÍTULO V - A IMAGEM ISLÂMICA NA LITERATURA DOUTRINAL HISPÂNICA	255
1. A <i>Chronographia</i> de Teófanos-Anastácio	257
2. Os <i>Diálogos</i> de Pedro Afonso	258
3. Pedro, o Venerável, e o <i>Corpus cluniacensis</i>	265
3.1. O <i>Corpus cluniacensis</i>	268
3.1.1. <i>Chronica mendosa et ridiculosa Saracenorum</i>	270
3.1.2. <i>Liber generationis Mahumet et nutritia eius</i>	271
3.1.3. <i>Doctrina Mahumet</i>	272
3.1.4. As obras de Pedro, o Venerável e seu secretário	272
3.1.4.1. Carta a S. Bernardo	272
3.1.4.2. <i>Summa totius haeresis Saracenorum</i>	273
3.1.4.3. Carta de Pedro de Poitiers a Pedro, o Venerável	277
3.1.4.4. Os <i>Capitula</i> de Pedro de Poitiers	278
3.1.4.5. <i>Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum</i>	280
4. A obra de D. Rodrigo Jiménez de Rada	288
5. As traduções de Marcos de Toledo	292
5.1. <i>Libellus Machometi</i>	292
5.2. <i>Corão</i>	293
5.3. <i>Contrarietas Elfolica</i>	297
6. <i>Vita Mahometi</i> de Uncastillo	304
7. <i>Liber Scalae Machometi</i>	309
Notas	315
 CAPÍTULO VI - A IMAGEM ISLÂMICA NA LITERATURA DE ALÉM-PIRENÉUS	 321
1. O islamismo segundo as crônicas de Além-Pirenéus	329
1.1. Gilberto de Nogent, <i>Gesta Dei per Francos</i>	329

1.2.	Sigeberto de Gembloux, <i>Chronica</i>	330
1.3.	Guilherme de Malmesbury, <i>Gesta Regum</i>	330
1.4.	Otão de Freising, <i>Chronicon</i>	330
1.5.	<i>Crónica do Pseudo-Turpin</i> ou <i>Historia Karoli Magni et Rothlandi</i>	330
1.6.	Godofredo de Viterbo, <i>Pantheon</i>	331
1.7.	Oliver de Paderborn, <i>Historia Damiatina</i>	332
1.8.	Tiago de Vitry, <i>Historia Orientalis</i>	333
1.9.	Mateus Paris, <i>Chronica Majora</i>	336
1.10.	Vicente de Beauvais, <i>Speculum Historiale</i>	337
2.	O islamismo segundo as canções de gesta	338
2.1.	Origem das canções de gesta	338
2.2.	Conteúdo anti-islâmico das canções de gesta	343
2.2.1.	A idolatria islâmica	344
2.2.2.	A morte de Maomé	346
2.2.3.	O túmulo de Maomé	348
3.	A literatura apologético-polémica de Além-Pirenéus	351
3.1.	Embricon de Mayence, <i>Vita Machometi</i>	352
3.2.	Gautier de Compiègne, <i>Otia Machometi</i> e Alexandre du Pont, <i>Roman de Mahon</i>	357
3.3.	Alano de Lille, <i>Contra Paganos</i>	362
3.4.	Guilherme de Trípoli, O. P., <i>Tractatus de statu Saracenorum</i>	365
Notas		371
Índice do Volume I		376 ^a

