

Entre a Sefarad e Al Andaluz: Coexistências e Dissensões no Islã Ibérico a partir do século VIII

Renata Rozental Sancovsky
Professora de Antiguidade e Alta Idade Média do
Departamento de História e Relações Internacionais da
UFRRJ e do curso de Mestrado e Doutorado do Programa
de Graduação em História as UFRRJ.

quintanads@yahoo.com.br

Recebido em: 24/01/2017

Aprovado em: 04/08/2017

Resumo :

Temos por objetivo analisar os impactos da entrada dos exércitos muçulmanos de origens árabe, persa, síria e bérbere em território ibérico, em suas expansões a partir de 711. Neste contexto, refletiremos sobre a formação social do mundo islâmico durante os processos migratórios, e suas interações e contrastes com as populações cristianizadas de origem visigoda (moçárabes) e as comunidades judaicas das *aljamas* (*sefaradim*). Dessa forma, tomamos como questão central o processo de construções historiográficas que vão desde o mito da “unidade hispânica”, aos usos teóricos do axioma da “Espanha das três religiões”, identificando-se estratégias culturais e políticas de consolidação da presença islâmica sob regime califal. Suas peculiaridades fizeram de *Al Andaluz*, e posteriormente, do Emirado de *Córdoba*, loci diferenciados de estudo sobre os mundos árabe e muçulmano do Mediterrâneo medieval.

Palavras-chave: Formações sociais em *Al Andaluz* – Hispanismo e mitos historiográficos – Califado Omíada – Interações Culturais – Moçárabes – Judeus.

Abstract :

We intend to analyze the impact of the Muslim troops entrance (umayyad, persian, syrian and berber origins) in Iberian territories, beginning in 711. In this context, we'll reflect on social Islamic arrangements during their migratory movements, their interactions and contrasts with visigothic Christians (mozarabs) and the Jewish communities from the *aljamas* (*sefaradim*). We'll be considering the historiographical idealizations as a main issue here, from an united Hispanic world myth to the theoretical use of a the “three religions Spain” axiom, perceived through cultural and political “Semites strategies” of Muslim consolidation under a caliphate regime. Their peculiarities gave not just to *Al Andaluz*, but also to the *Córdoba* Emirate, a singular *status* among the Arab and Muslim studies of the medieval Mediterranean world.

Keywords: *Al Andaluz* social arrangements – Umayyad Caliphate – Hispanism and historiographical myths – Cultural interactions –Mozarabs and Jews.

Entre a Sefarad e Al-Andaluz: Coexistências e Dissenções no Islã Ibérico a partir do século VIII.

A partir do ano de 711, com a chegada de tropas de origem árabe, persa, síria, e bérbere à Península Ibérica visigoda, a região passa a ser considerada, por muitos historiadores, como um *locus* formador de um dos mais complexos mosaicos socioculturais do mundo Mediterrâneo.

Isso significa afirmar que hoje, dados os avanços nas pesquisas históricas referentes aos campos da História Social e Cultural da Idade Média, é impossível atribuir à *Al-Andaluz* um perfil homogêneo e absolutamente pacífico. É igualmente errôneo entendê-la como uma sociedade que teria servido apenas como receptáculo de valores e práticas outrora difundidas pelas Igrejas ibéricas, sem ter alcançado identidades originais.

Entretanto, ao estudarem o *Islam* ibérico, alguns historiadores do século XIX, como José Amador de los Rios (1875), e do século XX, como Cláudio Sanchez-Albornoz (1957), optaram por vias reducionistas em tons racialistas, limitando os impactos da presença árabe e judaica às suas atuações econômicas (comerciais e financeiras), normalmente associadas ao estigma de uma “natureza ambiciosa e traiçoeira” dos povos ditos “semitas”. Lembravam também das contribuições nas áreas de filosofia ou medicina, ou das influências de trato linguístico ou “folclórico”. A despeito de tais menções, esses historiadores recusavam-se a aceitar a hipótese de que grande parte das identidades ibéricas, modernas e contemporâneas, teria fortes “componentes semitas” em suas formações e imaginários. Nos usos insistentes de terminologias étnico-raciais para referirem-se a muçulmanos e judeus, os hispanistas exibiam os espaços ocupados, no mundo acadêmico das ciências humanas e sociais, pelas recentes teorias racialistas.

Essa historiografia reducionista buscava, através de uma tendência que se convencionou chamar de “hispanismo racial”, construir uma imagem mitológica e unificada do “ser ibérico”, tornando secundários praticamente oito séculos de contribuições e legados judaicos e islâmicos sobre a cultura e a sociedade hispânicas, e privilegiando, sobretudo, a memória de um passado eminentemente cristão.

Esse mito da unidade, até hoje presente no imaginário intelectual em Portugal e Espanha, não colaborou apenas para a construção de um discurso e de uma consciência histórica hispânica. Naturalizou e acentuou também os profundos conflitos sociais e identitários, presentes desde o século XV no seio da elite ibérica, que

(...) - vaidosa de seu passado cristão – dedicou-se a inculcar certos valores que, repetidos em diferentes níveis da sociedade, lhes garantiam status e privilégios. Tanto na Espanha como em Portugal e suas respectivas colônias, forjaram-se tradições de forma a garantir um certo grau de proximidade/distância entre aqueles que se auto-elegiam como ‘puros’ tratando os ‘outros’ como indesejáveis. (GORENSTEIN; CARNEIRO, 2002: p.342.)

O mito da unidade hispânica em torno do passado cristão é ainda importante objeto de estudos dos medievalistas. Assim, num combate intelectual contra o esquecimento, apontamos a necessidade de aprofundarmos os conhecimentos sobre o *Islam* ibérico e sobre a *Sefarad*¹. Nosso estudo ocorre exatamente no sentido de desconstruir os mitos que até os dias atuais afetam importantes núcleos da historiografia

luso-espanhola especializadas em mundo árabe e judaico, oferecendo aqui lugares de fala à própria memória histórica das populações ibéricas, tomada enquanto conjunto de práticas e interações socioculturais.

Diante disso, os estudos medievais voltaram suas atenções especificamente, a partir de fins do século XX, para o último reduto de poder omíada no Ocidente. *Al-Andaluz* sobreviveu às sucessões dinásticas do *Islam* oriental (abássidas) e instituiu, acima de tudo, um importante eixo de interseção entre o Ocidente e o Oriente.

Assim, é possível considerar que *Al-Andaluz* representa, entre os séculos VIII e XV, o ideal de um Estado politicamente organizado que surge a partir da estrutura governamental do Emirado de Córdoba, vigente entre meados do século VIII e início do século X. Esse importante Emirado instaurou uma espécie de governo unificado cujo poder, iniciado com Abd-al-Raman I, era relativamente independente aos ditames de Bagdad, então capital do Califado Abássida (dinastia hegemônica no Oriente a partir de meados do século VIII).

Sucedendo ao regime omíada dos Emires no século X, a política administrativa de Abd-al-Raman III encaminhava-se para a total autonomia de *Al-Andaluz* perante os abássidas, transformando-o em um Emirado, cujos símbolos mais proeminentes de seu pluriculturalismo eram as cidades de Córdoba e Toledo, verdadeiros centros de circulação de ideias, saberes e riquezas.

Entretanto, é no século XI que importantes transformações levarão à lenta e gradativa fragmentação do poder islâmico ibérico. Respaldados por fortes aristocracias territoriais e novas monarquias como Aragão, Castela, Leão e Navarra, o avanço dos exércitos cristãos empreendeu importantes derrotas sobre os pequenos reinos árabes, denominados Taifas,² num longo processo político e religioso o qual parte da historiografia, inspirada em antigas crônicas castelhanas, optou por conceituar pelo termo “Reconquista Cristã”.

Ainda no século XII, destacamos a chegada de tribos Almorávidas e Almôhadas ao sul da Península Ibérica, configurando as primeiras políticas de exclusão e intolerância sobre as minorias não islâmicas da região. Nesse momento, milhares de judeus e moçárabes procuram refúgio nos reinos cristãos ao norte.³

Pela relevância histórica dos assuntos a serem discutidos neste artigo, a trajetória da presença árabe na Península Ibérica será aqui estudada a partir de três grandes eixos temáticos. Primeiramente, trataremos da chegada e da instalação dos invasores na Península, discutindo sua peculiar formação territorial, social e religiosa. Em seguida, estudaremos o universo de produção intelectual e cultural que séculos de tolerância permitiram florescer nas principais cidades do Emirado de Córdoba.

Diversos cronistas judeus e muçulmanos do *Islam* ibérico chegaram inclusive a sustentar a ideia dos “séculos de ouro” como o longo período de “liberdade de pensamento” e “intercâmbio de saberes” entre *Al-Andaluz*, *Sefarad* e a Espanha Cristã. Séculos mais tarde, hispanistas clássicos ainda reproduziriam o mito da pacificação ibérica, muito embora através de alusões ao “protagonismo inegável” da unidade trazida pela força dos exércitos cristãos.

Finalmente, analisaremos o processo de recuperação territorial cristã, iniciado no século XI. Esse processo culminou no século XV, com a expulsão de milhares de judeus e muçulmanos de Espanha e Portugal, e com a conversão de outros tantos milhares, condenados a viver sob as sombras da desconfiança inquisitorial, e dos estigmas inerentes à categoria “cristãos-novos”. Além de comprovar historicamente as dissensões internas dos poderes árabes, a “Reconquista” impôs a cristianização das relações de

poder na Península Ibérica, além de irreversíveis obstáculos à vida social dos grupos que compunham seu tecido social.

Em 711, a vitória militar dos exércitos de Tariq ibn Ziyad sobre as tropas do enfraquecido Reino Visigodo do então monarca Rodrigo revelou o profundo poder estratégico de organização e de política, desenvolvido pelos omíadas, desde finais do século VII. Os êxitos obtidos na Península Ibérica, idealizados pelo governo de Muça ibn Nussayr, em *Ifriqiya* (Tânger – Magreb), confirmavam inicialmente pretensões comuns com relação à política omíada aplicada a todo o Oriente Médio e Mediterrâneo.

Alguns historiadores apontam que, dentre os prováveis motivos para o desembarque de Tariq e suas tropas na Península Ibérica, estava a forte fragmentação da aristocracia visigoda, em que rivais do rei Rodrigo, considerado ilegítimo, teriam solicitado ajuda aos árabes para fazer o líder Áquila ascender ao trono. Pelo longo histórico de perseguição católica e de conversões obrigatórias dos judeus ao Cristianismo no Reino Visigodo, havia ainda rumores sobre suposta participação desse grupo marginalizado na oposição não apenas ao monarca Rodrigo mas também ao reino, na defesa de uma provável intervenção árabe (GARCÍA MORENO, 1999: p.303-323).

Inicialmente, planejavam-se ofensivas territoriais temporárias, para captura de riquezas e mão-de-obra, como as que foram realizadas no ano de 710. Desejavam ainda estender essa invasão aos territórios localizados ao nordeste da Península Ibérica (Gálias Narbonenses), chegando a alcançar regiões de domínio merovíngio (francos), como Tolosa (atual Toulouse), Avignon, Arles e Poitiers.

Entretanto, na História dos conflitos cristão-islâmicos da Alta Idade Média, é conhecida, na História do Ocidente medieval, a batalha de Poitiers, travada entre omíadas e merovíngios, em 732 d.C. Por conseguir paralisar os avanços muçulmanos sobre o território franco, essa batalha simbolizou, no imaginário europeu mediterrâneo, a suposta vitória da “Cristandade” contra o infiel *Islam*.

Poitiers acirrou também as rivalidades entre as aristocracias cristãs da Península Ibérica, que se “renderam facilmente ao inimigo”, e o “destemor” dos cristãos francos na defesa de seu território. A partir de Poitiers, francos, merovíngios e carolíngios, incorporaram ainda mais fortemente a imagem de “protetores da Igreja” e mantenedores políticos da “unidade da fé” no Mediterrâneo, simbolizada pelo Papado (CARDINI, 2001: p.37-59.)

Um cronista ibérico do século XI (anônimo) elabora um relato memorialista e apologético das campanhas militares muçulmanas do século VIII. Assim como nas crônicas merovíngias, o relato detalhado revela, para além das estratégias militares usadas no processo de rendição visigoda, a fraqueza e vulnerabilidade do Rei católico Rodrigo, e a construção de um imaginário de pertencimento vitorioso da visão islâmica de mundo, na expansão da *ummah*:

(...) Mandou em seguida [o conde Julião] a sua submissão a Muça [ibn Nussayir], conferenciou com ele, entregou-lhe as cidades postas debaixo do seu mando, em virtude de um pacto que concertou com vantagens e condições seguras para si e os seus companheiros, e tendo-lhe feito uma descrição da Espanha [sic], estimulou-o a que procurasse conquistá-la. Acontecia isto em finais do ano 90 [709 d.C]. Muça escreveu a Al-Walid [Califa de Damasco entre 705 e 715] dando-lhe a nova destas conquistas e o projecto [sic] apresentado por Julião [Dom Julião, governador visigodo de Ceuta], ao que respondeu [o califa] dizendo: “Manda a esse país alguns destacamentos que o explorem e tomem informações exactas [sic] e não exponhas os muçulmanos a um mar de ondas revoltas.” Muça replicou-lhe

que não era um mar, mas sim um estreito, o qual permitia ao espectador ver de um dos lados a forma que aparecia do lado oposto; mas Al-Walid retorquiu-lhe: “Ainda que assim seja, informa-te por meio de exploradores.” Enviou pois um dos seus libertos chamado Tarif, e de cognome Abu Zara, com 400 homens, entre eles 100 de cavalaria, o qual passou em quatro barcos e arribou a uma ilha chamada ilha de Andaluz, que era arsenal [dos cristãos] e ponto donde zarpavam as suas embarcações. Por ali ter desembarcado, tomou o nome de ilha de Tarif. Esperou que se lhe agregassem todos os seus companheiros e depois dirigiu-se em algará contra Algeciras; fez muitos cativos, como nem Muça nem os seus companheiros nunca haviam visto nada de semelhante, recolheu muitos despojos e regressou são e salvo. Estes acontecimentos deram-se no Ramadan do ano 91 [julho de 710 d.C]. Ao saber o rei de Espanha [sic] a notícia da correria de Tarique [sic], considerou o assunto como coisa grave. Estava ausente da Corte, combatendo em Pamplona, e dali se dirigiu para o Sul, quando já Tarique [sic] havia entrado, tendo reunido contra este um exército de cem mil homens ou coisa semelhante, segundo se conta. [...]

Encontraram-se Rodrigo e Tarique [sic], que havia permanecido em Algeciras, num lugar chamado o Lago, e pelejaram encarniçadamente; mas as alas direita e esquerda, ao mando de Sigeberto e Abba, filhos de Gaitixa, começaram a fugir, e, se bem que o centro tivesse resistido algum tanto, por fim Rodrigo foi também derrotado e os muçulmanos fizeram uma grande matança nos inimigos (ESPINOSA, 1972: p.99-100)

Entretanto, o que parecia ser apenas mais uma campanha para auferir valores ao governo omíada de *Ifriqiya* e ao Califado de Damasco, transformava-se, efetivamente, em projeto de poder. É interessante observar que, imediatamente após os cercos militares de Tariq, o Reino Visigodo atestou o domínio islâmico através da assinatura de diversos tratados de rendição, firmados por membros da antiga nobreza territorial visigoda, conselhos citadinos ou, ocasionalmente, pelos próprios habitantes das cidades conquistadas.

Como comenta a historiadora Adeline Rucquoi (1995), nos documentos de rendição deveriam constar ainda os novos compromissos jurídicos, políticos e fiscais das populações de maioria moçárabe, em relação aos seus “novos senhores”. O aspecto primordial desses tratados seria a criação de um estatuto social e jurídico denominado *dhimmi* (do árabe, protegido). Em tal estatuto, as comunidades conquistadas que apresentassem origem cristã e até mesmo judaica, obteriam uma espécie de *status* de “protegidos do Estado”. Para isso, deveriam acatar a carga tributária imposta a cada grupo, a *djizya*, além de outras cobranças fiscais locais.

Por tal mecanismo de reconstrução social da Península Ibérica, o historiador Robert Mantran observa que também os governantes omíadas assumiam diversos compromissos com os *dhimmis*.

(...) Direitos públicos e privados eram-lhes conferidos somente em troca do compromisso de pagamento de um imposto especial (...) e de submissão à autoridade muçulmana. Por sua vez, os muçulmanos se comprometiam a abster-se de todo ato hostil contra os infieis e a endossar a responsabilidade de qualquer prejuízo causado ilegalmente por muçulmanos às pessoas ou aos bens dos *dhimmi*; a proteger estes últimos contra qualquer ataque vindo do interior ou do exterior. A *dhimma* era uma convenção de caráter permanente, sempre feita por tempo indeterminado. Com a morte dos

signatários, era transferida para seus descendentes.(MANTRAN, 1977: p.212)

Os compromissos assumidos pelos governadores omíadas das primeiras décadas de domínio, referiam-se a um ponto tido como “nevrálgico” à estabilidade ibérica. Tratava-se das políticas a serem desenvolvidas com relação às tribos bérberes que, junto aos árabes muçulmanos, participaram das campanhas de conquista e continuavam migrando de *Ifriqiya* pela rota do estreito de Gibraltar.

O caso bérbere exigiu dos governadores omíadas, até meados do século VIII, atitudes arbitrarias sobre o destino dessas populações, ávidas por terras e benefícios. É muito provável que tribos bérberes não tivessem as mesmas relações que árabes-islâmicos travavam com cristãos e judeus. Por suas condições “marginais”, essas populações *muladis* não teriam grandes condescendências se, por acaso, houvesse a necessidade de pilhagens, ataques ou invasões deliberadas sobre terras e bens pertencentes aos “povos do Livro”.(GARCÍA FITZ,2003: p.13-56.)

Nesse ponto, era necessário, senão urgente, estabelecer limites às ações dos conquistadores, e impor obstáculos àqueles que se opusessem à centralização omíada de *Al-Andaluz*. Como vemos, os estatutos da *dhimma* (do árabe, proteção) versavam também a esse respeito, garantindo aos supostos “protegidos” que, agressões e espólios internos e externos seriam a partir de então “evitados”, não em sua totalidade, e os prováveis prejuízos talvez ressarcidos.

Os bérberes, grupos tribais de origem africana, haviam sido recrutados, entre os anos de 705 e 708, pelos comandantes de Muça ibn Nussayr para compor as fileiras de expedicionários à Península Ibérica. Entretanto, por não terem origem árabe, e por apresentarem fraca islamização, aos bérberes eram reservados tratamentos inferiores, diferenciados dos demais membros árabes-islâmicos das tropas de Tariq. Apoiados por ordens vindas de Damasco, os governadores omíadas de *Al-Andaluz*, os *wali*, direcionavam grupos berberes da Península Ibérica às terras de mais difícil acesso e de solo improdutivo. É assim que Adeline Ruquoi descreve a instalação desses grupos marginalizados, afastados dos grandes centros de ocupação como Sevilha, Toledo, Córdoba e Granada:

(...) desprezados pelos seus conquistadores e, como eles, divididos em tribos (...). Os Berberes emigraram rapidamente para a península, onde foram, muitas vezes, relegados para as terras menos férteis: a sul, nas zonas montanhosas da cordilheira Bética; a norte, na Galiza meridional e na bacia do Douro, ao longo da fronteira, onde eram numerosas as terras livres. [...] Os Berberes mantiveram-se contudo, largamente majoritários entre os novos ocupantes. (RUCQUOI, 1995: p.69).

Em texto de finais do século VIII conhecido como “Pacto de Omar”, localizamos as vantagens oferecidas pela *dhimma* aos “povos do Livro”. Nota-se a possibilidade provável de conservarem, judeus e cristãos, suas antigas instituições religiosas, identidades, leis e bases administrativas. Estariam, entretanto, terminantemente proibidos de exercerem o proselitismo religioso sobre qualquer membro da população muçulmana com a qual passariam a conviver.

Cumpre esclarecer que o mosaico social ibérico, presente a partir do século VIII, apresentava-se sob a forma de grupos sociais, identificados por suas condições religiosas e espaços de ocupação. Além dos já conhecidos moçárabes, merecem

destaque os *Muladis* ou *Murwalladun*, conversos ou descendentes de conversos ao *Islam*, vistos sob condição social inferior; *Mudejâres*, habitantes muçulmanos de territórios cristãos; e *Conversos*, judeus ou muçulmanos convertidos ao Cristianismo que habitavam territórios cristãos, igualmente vistos sob condição social inferior.

Pela *dhimma*, seriam igualmente intoleráveis atos de repúdio ao *Islam*, ao seu profeta, e às suas leis, sob pena de espoliação total de bens, castigos físicos, podendo chegar à pena capital. No “Pacto de Omar”, encontramos de forma mais precisa, os pactos firmados por populações cristãs sobre a *dhimma*, onde se detalham os níveis de comportamento a serem admitidos e rejeitados pelo poder muçulmano:

(...) Quando vós [Omar] viestes até nós, pedimos-vos a segurança para nossas vidas, nossas famílias, nossos bens e pessoas de nossa religião, sob as seguintes condições: pagar o tributo sem demora e ser humilhados; não impedir nenhum muçulmano de se abrigar em nossas igrejas durante o dia e a noite, hospedá-lo ali por três dias, dar-lhe comida e abrir-lhe as portas; tanger apenas de leve o naqus [prancha de madeira que substitui os sinos] e não cantar em voz alta; não construir igrejas, conventos, ermidas e cubículos, nem consertar os que estão em mau estado; não fazer reunião em bairros muçulmanos, nem em presença de muçulmanos; não fazer ostentação de idolatria, ou fazer convites para as sessões, não expor a cruz sobre nossas igrejas, nem em estradas ou mercados muçulmanos; não estudar o Corão, nem ensiná-lo aos nossos filhos; não impedir que algum parente nosso se volte para os muçulmanos, se assim o desejar; ao se assemelhar aos muçulmanos na aparência e nas roupas; honrá-los e respeitá-los; levantar-nos quanto estivermos juntos, não fazer nossas casas mais altas do que as deles; não guardar armas ou espadas, não usá-las na cidade ou em trajeto por território muçulmano; não bater num muçulmano, não ter escravos que pertenceram a muçulmanos. Nós nos impomos estas condições assim como a nossos correligionários: aquele que rejeitá-las não será protegido. (TRITTON, 1930: p.4-5.).

Ainda que com a série de limitações impostas aos “protegidos”, vale observar que boa parte da própria estrutura das Igrejas visigodas não foi alterada pela presença omíada. Muitas dioceses mantiveram bens materiais e propriedades fundiárias chegando, inclusive, a obterem permissão de usufruto de bens e finanças do derrotado Reino Visigodo. Com o seu desaparecimento político um interessante processo de assimilação cultural começa a despontar no mundo ibérico. O quadro social que se apresenta aos olhos dos historiadores denuncia uma sociedade duplamente dividida.

Por um lado, identificamos populações de origem hispano-visigoda, composta por cristãos (católicos em sua maior parte), camponeses de origem pagã, ou relativamente cristianizados, judeus praticantes, e judeus batizados ao Cristianismo (pelas políticas visigodas de conversão obrigatória).

Por outro, numericamente inferiores à população ibérica, os invasores estariam longe de representar coesão. Temos muçulmanos de origem árabe (originários da Península Arábica), síria, persa e berbere. Igualmente, como já apresentamos, nem todos os que participaram das invasões de Tariq em 711 eram muçulmanos praticantes, e outros milhares eram recém-convertidos ao *Islam*. Essa diversidade do invasor refletiu-se na composição do Estado a ser organizado durante o século VIII.

Nesse sentido, *Al-Andaluz* não seria apenas um cenário que conservava regiões inteiramente marcadas pelas estruturas de poder, cultura e religião, herdadas da

“Cristandade” visigoda e do romanismo. É também onde despontam novas concepções nas relações entre Estado e sociedade.

Durante todo o século VIII e parte do IX, os árabes muçulmanos, ainda que numericamente inferiores à população hispânica, onde não representavam mais do que 2% do total de habitantes, alcançaram surpreendentes níveis de centralização político-administrativa e interacionismos culturais, trazendo metamorfoses profundas aos universos artístico, científico, literário, filosófico e tecnológico da Península Ibérica.

Paralelamente à “explosão cultural”, identificamos consideráveis avanços em outros setores produtivos da sociedade andaluza. A agricultura, até então de subsistência, passa a estimular a intensificação da lavoura, apresentando desenvolvimento tecnológico suficiente para a acentuada melhoria das condições de plantio e colheita, tal como a implementação de técnicas de irrigação por “engenheiros” mecânicos e hidráulicos. Chegaram também a introduzir culturas de gêneros alimentícios até então desconhecidos no Ocidente, como a cana-de-açúcar, frutas cítricas, tâmaras, arroz, e diversos tipos de verduras. A alta produtividade desses gêneros na Península Ibérica, antes apenas acessíveis por meio de mercadores vindos do Oriente, estimulou o comércio urbano e a uma economia agro-exportadora.

Sem dúvidas, é importante considerar que esse clima de otimismo econômico, e de crescimento, beneficiou as trocas culturais. Alguns historiadores, como Yossef Hayim Yerushalmi (1995), Thomas Glick (1996) ou Roger Collins (2013) chegam a apontar para uma verdadeira revolução intelectual na Península Ibérica, desenvolvida na transição dos séculos IX e X.

Se do Oriente persa, localizamos a inegável apropriação do pensamento filosófico de Avicena (Abu Ali Ibn Sina – 980-1037), do Ocidente islâmico, o pensador Averróis (Abu al-Walid Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rushd- 1126-1198), natural de Córdoba, foi responsável pelas principais compilações e comentários sobre a obra aristotélica na Península Ibérica. Atuante na segunda metade do século XII, Averróis influenciou profundamente o pensamento judaico e cristão de *Al-Andaluz*, tendo várias de suas obras encomendadas pelos próprios governantes muçulmanos e cristãos.

Para Averróis, Aristóteles teria sido o mais proeminente pensador grego, pois

(...) instituiu e completou a lógica, a física e a metafísica. Digo que instituiu estas ciências porque todos os trabalhos anteriores a ele sobre estes assuntos não merecem ser mencionados e foram completamente eclipsados pelos seus escritos. Digo que ele pôs os últimos retoques nestas ciências, porque nenhum dos que lhe sucederam até à nossa época, a saber, durante perto de quinhentos anos, foi capaz de acrescentar nada aos seus escritos ou de neles encontrar qualquer erro de importância. Que tudo isto possa ser reunido num só homem é uma coisa estranha e milagrosa, merecendo este ente privilegiado ser considerado divino de preferência a humano. (ESPINOSA, 1972: p.120)

Sobre o ambiente de efervescência cultural irradiado a partir de Córdoba e Toledo, nos deparamos também com as observações do escritor Al-Hadrami, que visitava as cidades em pleno século X. Em Córdoba, o escritor, espantado, constatou uma verdadeira “corrida” aos livros, feita por intelectuais e também por leigos. Além de ser um bem intelectual, os livros eram joias materiais, que atestavam o *status* daqueles que os possuíam, mesmo que a princípio não tomassem conhecimento de seus conteúdos. A alta de preços para aquisição de determinadas obras estava diretamente

ligada à demanda particular por bibliotecas domésticas, provavelmente um hábito instituído na Península Ibérica pelos árabes.

Assim, em meio a um acirrado “leilão” para a compra de um livro que lhe interessava, Al-Hadrami resolve indagar ao vendedor sobre outro pretendente que oferecia quantia exorbitante pela mesma produção:

(...) O vendedor indicou-me um homem muito elegante e bem vestido, com aparência de pessoa principal. Aproximando-me dele lhe disse: Deus guarde vossa mercê. Se o doutor está empenhado em levar o livro, não porfiarei mais, pois o preço do livro está nas nuvens. Então ele me respondeu: desculpe-me o senhor; eu não sou doutor, nem sequer sei de que trata esse livro; mas, como a gente tem que se acomodar às exigências da ‘boa sociedade’ de Córdoba [sic], preciso ter uma biblioteca. Nas minhas prateleiras tenho um buraco exatamente do tamanho desse livro e como vejo que tem uma letra e encadernação muito bonitas, gostei dele e quis comprá-lo. Por outro lado, nem reparei no preço. Graças a Deus sobra-me dinheiro para estas coisas. (ALVAREZ SUAREZ,1985: p.47)

A cultura judaica de *Al-Andaluz* também seguiu as tendências de recuperação do aristotelismo, e da fusão dos conhecimentos sobre o universo e sobre a alma. Muitos filósofos sefarditas exerciam simultaneamente diversos papéis sociais em suas comunidades ou *aljamas*⁴. Eram rabinos, matemáticos, astrônomos e, sobretudo, médicos. Acreditavam ainda que o conjunto de conhecimentos sobre as criações e criaturas divinas, e sobre suas expressões terrenas (cabala), permitiriam que as ciências do corpo, como a medicina, pudessem ser exercidas em sua plenitude.

Hasdai ibn Shaprut, judeu de Córdoba, chegou a exercer funções de médico e diplomata na corte do Emir Abd-ar-Rahman III, atuando como seu intermediador e tradutor nas relações, um tanto tensas, com os reinos cristãos do norte. Shaprut, como homem de Estado, chegou a viabilizar a instalação da primeira academia talmúdica de *Al-Andaluz*, trazendo mestres da literatura e da filosofia rabínicas diretamente dos antigos territórios sassânidas, já islamizados - importante núcleo de produção intelectual judaica na Idade Média -, como Moshe bar Hanokh.

Na obra de 1180, intitulada “Cura das Almas Doentes”, de Yossef ben Yehuda ibn Akhnin, discutia-se sobre os principais saberes necessários à educação judaica e, entre eles, destacavam-se :

(...) Ler e escrever: o método de instrução deve ser organizado de tal modo que o mestre comece primeiro com a escrita, a fim de que as crianças possam aprender as letras . . . Depois ele deve ensiná-las a escrever até que sua escrita seja clara e possa ser lida facilmente . . .

Torá [sic], Mishná e Gramática Hebraica; depois ele deve ensinar-lhes o Pentateuco, os Profetas e os Ketuvim, isto é, a Bíblia, prestando atenção à vocalização e à modulação, a fim de que elas se capacitem a pronunciar os acentos corre-tamente . . . Depois ele deve fazê-las aprender a Mishná até que adquiram fluência nela...

Poesia: depois o mestre deve instruir seus discípulos em poesia. Ele deve, geralmente, fazê-los recitar poemas religiosos e tudo que se encontra de belo nos diferentes tipos de poesia, e possa desenvolver neles todas as boas qualidades . . .

Talmude [sic]: . . .quando os discípulos tiverem quinze anos de idade, o mestre deve exercitá-los na leitura do Talmude até que adquiram fluência nele. Mais tarde ... ele deve dar-lhes aquele tipo de instrução talmúdica que acentue entendimento mais profundo, pensamento independente e investigação...

Matemática, aritmética: o mestre então dissertará a seus estudantes sobre matemática, começando com aritmética ou geometria, ou instruí-los-á em ambas as ciências ao mesmo tempo...

Astronomia: depois eles passarão à astronomia. Isso inclui duas ciências. Primeiro, astrologia, isto é, a ciência na qual as estrelas apontam para eventos futuros bem como para muitas coisas que existiam ou que existem agora... O segundo campo da astronomia é matemático. Este campo deve ser incluído entre a matemática e as ciências naturais. Essa ciência ocupa-se dos corpos celestes e da terra...

Ciências naturais, medicina: depois dos estudantes terem assimilado as ciências já mencionadas os mestres devem instruí-los nas ciências naturais. A primeira deste grupo que se deve aprender é a medicina...

Lógica: é pela lógica que as atividades especulativas... se tornam claras. A lógica apresenta as regras que mantêm em ordem os poderes mentais e conduzem o homem no caminho da clareza e da verdade em todas as coisas nas quais pode errar...

Filosofia: depois disso, é preciso ocupar-se com o estudo da Filosofia, aquela que Aristóteles formulou em sua obra, *Metafísica*...Essa é a primeira entre as ciências. Todas as outras ciências, que são apenas a base do conhecimento, têm em mente esta disciplina... (BEREZIN, 1982: p.106-107).⁵

Citemos também o caso de Rabi Moshe ben Maimon, ou Maimônides (1135-1204), talvez um dos maiores expoentes da cultura judaica cordobesa. Suas obras mesclavam reflexões e indagações metafísicas à preocupação com a saúde física e espiritual. Era rabino, médico, filósofo, matemático e astrônomo, tendo também produzido vasta literatura epistolar, onde oferecia orientação, assistência religiosa e social a diversas comunidades judaicas do Oriente, como as do Yemen, e da Europa Ocidental, como as de Marselha e Toulouse.⁶

Maimônides nasceu em meio a uma forte ruptura do aparente cenário tolerante de Córdoba, onde viveu com sua família. Por força das circunstâncias, precisou exilar-se em Fustat (atual Cairo, no Egito) quando Almôhadas tomam a sua cidade natal, submetendo todos os judeus ao juramento de fidelidade a *Allah* e suas leis, inscritas no Corão. Maimônides era um crítico voraz do uso da religião como instrumento de opressão, e de dominação sobre os povos. Em diversas de suas cartas dirigidas aos judeus iemenitas e franceses, cita exemplos históricos de governantes que, em suas palavras, um dia fizeram uso desse tipo de violência contra os “descendentes de Israel”. Segundo o rabino, nenhum deles teria conseguido se perpetuar no poder.

Por volta de 1085, as tribos Almorávidas tomam territórios islâmicos em meio à fragilidade das estruturas sociais e políticas das Taifas. Cerca de meio século depois, tribos Almôhadas também intensificam o quadro de fragmentação. Esse cenário não só contribuiu para que os reinos cristãos do norte consolidassem o projeto de uma reconquista total dos territórios árabes, considerados providencialmente cristãos por desígnio, mas também, para que Almorávidas, e posteriormente Almôhadas, ocupando

boa parte dos antigos territórios de *Al-Andaluz* instituíssem severas políticas de perseguição e conversão obrigatórias dos *dhimmis*. Muitos desses “protegidos” acabam optando por buscar refúgio nos reinos cristãos como Aragão, Castela e Leão, ou em regiões de domínio muçulmano, como o Império Sassânida (persa) e Egito (Califado Fatímida).

O processo de retomada dos exércitos cristãos nas regiões setentrionais da península, e também da região mais ao nordeste, conhecida como Marca Hispânica, consolida um projeto político-religioso que, para historiadores como Roger Collins (2013), já exibia alguns de seus indícios desde o século VIII. Esse projeto se conclui apenas no século XV, com a tomada definitiva da última Taifa ibérica, o Reino de Granada, acompanhada de políticas de conversão e, posteriormente, expulsão de todos os muçulmanos e judeus ainda residentes na Espanha dos reis católicos, em 1492.⁷

(...) Apesar da imagem que se tem da Idade Média como época em que nada acontecia, de acordo com Jacques Le Goff a movimentação de homens era enorme. Por nada ou muito pouco terem, os homens estavam sempre indo para outro lugar, como peregrinos. Todas as camadas sociais se movimentavam: os cavaleiros, que podiam conseguir prestígio e butim na guerra; os camponeses, à procura de novas terras para cultivo e melhores condições de vida; os mercadores, que buscavam novas cidades para estabelecer seus negócios; os clérigos e monges, atrás de ‘almas’ a serem convertidas; os sábios, à procura de novos conhecimentos. Na Península Ibérica, a mobilidade espacial, social e cultural a que nos referíamos deu lugar a problemas de repovoamento e colonização, à aculturação e assimilação e também a rejeições e confrontos. (PEDRÉRO-SANCHEZ, 2002: p.24-25).

Dois argumentos parecem centrais para explicarmos os êxitos da nova “Cristandade” ibérica, contra seus oponentes “infiéis” muçulmanos.

O primeiro aspecto diz respeito à militarização da Espanha Cristã. Se antes, os esforços concentravam-se em proteger minimamente as posses territoriais para que colheitas não fossem devastadas, agora, a partir dos séculos XI e XII, os objetivos passariam a ser mais ambiciosos.

A sociedade cristã dos reinos ibéricos militariza-se não apenas para se proteger, mas para adquirir novos espaços e, ainda, repovoar antigos territórios. Ou seja, a guerra passa a representar uma realidade iminente e não somente um projeto futuro, sendo inclusive entendida como um novo meio de ascensão social e acúmulo imediato de bens.

Outro aspecto estruturante é o desenvolvimento de uma espécie de “sociedade de fronteira”. Os cristãos do norte espanhol conseguem consolidar uma cultura de fronteira que se baseava, sobretudo, na instabilidade habitacional e na mobilidade das condições de vida. Mas, a partir do século XI, quando se definem as áreas políticas ocupadas pelos reinos cristãos, as áreas de fronteira também teriam condições de compor importantes movimentos migratórios (COLLINS, 2013). Fossem de soldados, homens livres, camponeses ou religiosos peregrinos, as sociedades ibéricas rumo ao centro-sul da Península Ibérica exibem um importante perfil, identificado pelo medievalista Jacques Le Goff (2005) como uma dinâmica e inconfundível capacidade de mobilidade.

Mas sabemos que de tais mobilidades, contatos e interações socioculturais seriam acentuados, muito embora, vale reiterar, não se caracterizassem “tolerantes” ou “amistosos”. (GARCÍA FITZ, 2003: p.13-56). Tal como apresentamos ao longo desse

trabalho, entre inúmeros graus de interações judaico-cristãs-muçulmanas, podemos localizar concretamente tensões sociais intrínsecas em três de suas principais expressões: as peculiaridades da política andaluza sobre os *dhimmi*s em nítidas circunstâncias de inferiorização do conquistado em meio às possíveis concessões; as inclinações e práticas religiosas de Almorávidas e Almôhadas nas conversões forçadas e deportações de cristãos e judeus; e a sustentação dos princípios cruzadísticos santificados nas incursões dos reinos cristãos do norte, alimentados por seculares tradições memorialistas de retomada das terras, no combate divino contra os “infieis”. Todas já nos evidenciam os equívocos e fragilidades de um mito duradouro na historiografia hispanista: a “Espanha das três religiões”, aqui entendida como *locus* de uma tolerância social imaginada, lentamente dissolvida entre séculos de coexistência.

Referências Documentais

- ALVAREZ SUAREZ, C. Documentos Históricos. Zaragoza: Edelvives, 1985
- ESPINOSA, Fernanda. Antologia de Textos Históricos Medievais. Lisboa: Sá da Costa, 1972
- MAIMÔNIDES – Rabi Moshe bem Maimon (1135-1204). Epístolas. São Paulo: Maayanot, 1993.
- _____. Epístola do Iêmen (*Iggeret Teyman*) Tradução Alice Frank. São Paulo: Maayanot, 1996.
- SUÁREZ BILBAO, Fernando. El Fuero Judiego en la España Cristiana. Las Fuentes Jurídicas. Siglos V-XV. Madrid: Dykinson, 2000.
- TRITTON, A.S. The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects. Oxford, 1930.

Referências Bibliográficas

- AMADOR DE LOS RÍOS, José. Historia Social, Política y Religiosa de los Judíos de España y Portugal. Buenos Aires: Bajel, 1943. 2v. (Biblioteca Histórica) Primera edición española, 1875.
- BEREZIN, Rivka.(Org.) Caminhos do Povo Judeu. 2.ed. São Paulo: Renascença -Vaad Hachinuch, 1974. v.2, 3.
- CARDAILLAC, Louis (Org.) TOLEDO, séculos XII-XIII. Muçulmanos, Cristãos e Judeus: o Saber e a Tolerância. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- CARDINI, Franco. Nas raízes do encontro-desencontro entre Europa e Islã. Um profeta e três continentes. *Signum* (3), 2001. p. 37-59.
- CARO BAROJA, Julio. Los Pueblos de España. Madrid: Istmo, 1981. 2 Tomos.
- COLLINS, Roger. España en la Alta Edad Media [400-1000]. Barcelona: Crítica/Grijalbo, 1986.
- _____. Califas y Reyes. España, 796-1031. Barcelona: Crítica, 2013.
- FISCHEL, Walter J. Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam. New York: KtavPublishingHouse, 1969.
- GARCÍA FITZ, Francisco. “Las Minorías Religiosas y la Tolerancia en la Edad Media Hispánica: Mito o Realidad?” In: GARCÍA SANJUAN, Alejandro (Ed.) Tolerancia

- y Convivencia Étnico-Religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media. Huelva: Universidad de Huelva, 2003. p.13-56.
- GARCÍA MORENO, Luís A. Spanish Gothic Consciousness among the Mozarabs in Al-Andaluz (VIII-XthCenturies). In: FERREIRO, Alberto (Ed.) *The Visigoths: Studies in Culture & Society*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999, p.303-323
- GLICK, Thomas. “O Mundo Científico da Espanha” In: NOVINSKY, Anita; KUPERMAN, Diane. (orgs.) *Ibéria Judaica: Roteiros de Memória*. São Paulo: Expressão e Cultura/EDUSP, 1996. p.61-84.
- GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (orgs). *Ensaio sobre a Intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo (Homenagem a Anita Novinsky)*. São Paulo: Humanitas-USP/FAPESP/LEI, 2002.
- LE GOFF, J. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: Edusc, 2005.
- LEWIS, Bernard. *Judeus do Islã*. Rio de Janeiro: Xenon, 1990.
- MANTRAN, Robert. *A Expansão Muçulmana*. São Paulo: Pioneira, 1977. (Nova Clío, 20.)
- PEDRÉRO-SANCHEZ, Maria Guadalupe. *Os Judeus na Espanha*. São Paulo: Giordano, 1994.
- _____. *A Península Ibérica entre o Ocidente e o Oriente. Cristãos, Muçulmanos e Judeus*. São Paulo: Atual, 2002.
- PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. (org.) *O Islã Clássico: Itinerários de uma Cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995. (Nova História, 21.)
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *Espanha: Un Gran Enigma Histórico*. 6.ed. Barcelona: Edhasa, 2000. 2 Tomos. Primera edición española, 1957.
- _____. *Estudios sobre las Instituciones Medievales Españolas*. México, 1965.
- _____. *Estudios Visigodos*. Roma: [s.n.] 1970.
- YERUSHALMI, Y. H. *Os Judeus Sefaraditas entre o Cristianismo e o Islamismo*. Morashá. Suplemento especial. São Paulo: CBSP, 1995, p.1-8.

¹Do hebraico, termo de origem bíblica, comumente utilizado para indicar “terras longínquas ao extremo Ocidente”. Na Antiguidade Tardia e na Idade Média, já em relatos talmúdicos do século IV, *Sefarad* passou a significar, exclusivamente para os judeus, as terras ibéricas. Sua primeira referência bíblica encontra-se em *Ovadiyah* (Abdias) 1:20.

²Do árabe *tawa'if*-nação, povoado, grupo ou seita.

³Moçárabes, ou *Musta'rib*, de origem árabe, comumente usado no medievo para designar os cristãos que habitavam terras de domínio muçulmano. Os moçárabes eram considerados “arabizados”, mas não islamizados.

⁴É formada pelo conjunto de indivíduos de uma comunidade religiosa de origem judaica em território muçulmano ou cristão, desde a Alta Idade Média. Mais tarde, as *aljamas* ganharam significado físico de “bairros judeus” ou “ruas dos judeus”. Nos reinos cristãos como Castela, as *aljamas* passaram a ser conhecidas como *juderías*, e em Portugal, de *judiarias*.

⁵*Torah* – Termo hebraico para o conjunto dos cinco livros que compõem o cânone denominado Pentateuco, cuja compilação final acredita-se ter sido concluída por volta do século IX a.C.; *Mishnah* – Conjunto textual de origem rabínica contendo a gama de discussões orais elaboradas pela intelectualidade religiosa judaica da Judéia romana, entre os séculos I e II d.C.; *Talmud* - Conjunto de estudos filosóficos, jurídicos, exegéticos e literários elaborados em academias rabínicas do norte da Palestina e da Babilônia, entre os séculos IV e VI d.C. Em suas duas versões, a de Jerusalém (*Yerushalmi*) e da Babilônia (*Bavli*), utilizou como base todos os tratados mishnaicos, servindo de grande orientação para as comunidades religiosas judaicas de todo o Oriente e do Mediterrâneo.

⁶ Sobre Maimônides, é interessante a leitura de suas cartas dirigidas às comunidades europeias e do Oriente Médio. Já publicadas em português pela editora Maayanot, propiciam maior conhecimento sobre

a filosofia e o pensamento religioso de uma relevante representação da cultura judaica sefaradi. MAIMÔNIDES – Rabi Moshe ben Maimon (1135-1204). *Epístolas*. São Paulo: Maayanot, 1993. e também, *Epístola do Iêmen (Iggeret Teyman)* Tradução Alice Frank. São Paulo: Maayanot, 1996.

⁷ Desde 1391, como resultado das pregações carismáticas de clérigos como Vincent Ferrer e Fernando Martinez de Ecija, massacres e violações eram realizados sobre as comunidades judaicas de Toledo e Sevilha, demonstrando os novos rumos das políticas sociais e religiosas em Castela no final da Idade Média.