

O modelo da realeza visigoda e o modelo emiral omíada: entre continuidade e ruptura¹

Elsa Cardoso
Universidade de Lisboa

Resumo

O artigo aborda a transição do mundo visigodo da Península Ibérica – representado pelo Reino de Toledo – para o mundo muçulmano, após a conquista de 711. Tomando como exemplo o emirado omíada independente do al-Andalus, pretende-se um estudo comparativo, ainda que preliminar, entre os costumes da corte emiral omíada de Córdoba e aqueles em uso na corte visigoda do Reino de Toledo. Para tal, recorre-se à *Isidori Historiae* de Isidoro de Sevilha, ao *Chronicon* de João de Biclaro e à *Crónica Moçárabe de 754*, para o período visigodo, e, para o período muçulmano, ao *al-Muqtabis fi Tarikh al-Andalus* de Ibn Hayyan e aos *Akhbar Majmua'* e *Nafhu at-Tib min Ghosni al-Andalusi ar-Ratib wa Tarikh Lisan ad-Din Ibn al-Khatib* de al-Makkari. Assim, o artigo concentra-se na comparação dos modelos de realeza presentes nos dois poderes ibéricos e, principalmente, no que respeita às instituições administrativas e ao cerimonial de corte – facto pelo qual se utilizará, no que diz respeito ao período muçulmano, o emirado de Córdoba, já que o período dos governadores não constitui um modelo de realeza.

Abstract

The article “The Visigoth royal model and the Umayyad Amirate model: continuity and disruption” discusses the transition from the Visigoth world of the Iberian Peninsula - represented by the Kingdom of Toledo - to the Muslim world after the conquest of 711. Taking as example the independent Umayyad Amirate of Al-Andalus, it is intended a comparative study, although preliminary, between the traditions of the court of the Umayyads, and those customary for the Visigoth court of the Kingdom of Toledo. For this purpose the following sources will be referred to: the *Isidori Historiae* by Isidore of Seville, the *Chronicon* by John of Biclaro and the Mozarabic Chronicle of 754, for the Visigoth Kingdom, and for the Muslim rule, *al-Muqtabis fi Tarikh al-Andalus* by Ibn Hayyan, the *Akhbar Majmua'* and *Nafhu at-Tib min Ghosni al-Andalusi ar-Ratib wa Tarikh Lisan ad-Din Ibn al-Khatib* by al-Makkari. Therefore, the article focuses on the comparison of royalty models prevailing in both Iberian powers, especially in regards to the administrative institutions and the court ceremonial – thus taking the model, for the Muslim rule, the Umayyad Amirate given that the years under the Arab governors cannot be regarded as a royalty model.

INTRODUÇÃO

Em primeiro lugar urge salientar que este artigo deve ser entendido como um ensaio preliminar, sendo parte integrante da investigação de mestrado da autora, ainda em curso.² À luz disto, a questão que aqui nos interessa explorar é aquela que diz respeito à transição do mundo visigodo da Península Ibérica, representado pelo Reino de Toledo, e o mundo muçulmano que conquista este território no ano de 711, através da sua evolução para o emirado omíada independente do al-Andalus. Não se trata tanto de percebermos até que ponto sobrevivem as aristocracias visigodas e hispano-romanas por intermédio dos pactos com os conquistadores – facto já conhecido e estudado³ – mas antes de entrever quais os costumes e modelos da corte de Córdoba omíada, do período emiral, que estejam em relação com aqueles em uso na corte visigoda do Reino de Toledo,

¹ Artigo apresentado no dia 4 de Abril de 2014 no âmbito do *Workshop de Estudos Medievais* da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

² Tese de mestrado intitulada *A Diplomacia e a Orientalização da Corte de Córdoba (sécs. IX-X)*, orientada pelo Prof. Doutor Hermenegildo Fernandes e registada na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

³ Eduardo Manzano, *Conquistadores, Emires y Califas: los Omeyas y la Formación de al-Andalus* (Barcelona: Crítica, 2006).

principalmente no que diz respeito às instituições administrativas, cerimonial de corte, bem como aos atributos do poder real e aos seus símbolos.

Selecionei três fontes cristãs (*Isidori Historiae*, Crónica de João de Biclaro e Crónica Moçárabe de 754) e duas fontes muçulmanas (*Akhbar Majmua'* e *Muqtabis II-1*), sendo que através do levantamento das situações relevantes para o presente trabalho, cotejá-las-ei. Subscrevendo as considerações de Julio Campos – que diz, em relação à Crónica de João de Biclaro, que os relatos são de “stilo brevi, escueto y árido” – e alargando-as às outras fontes para o período visigodo que aqui se citam, apoiar-me-ei particularmente na bibliografia escolhida para o tema, confrontando-a igualmente com as situações semelhantes na bibliografia que respeita ao período muçulmano.

Apesar das monarquias cristãs ibéricas legitimarem o seu poder – conseguido após a chamada *reconquista* – por intermédio da associação linhagista a um longínquo poder visigodo, P. D. King diz-nos que a história dos visigodos na Península Ibérica era vista muitas vezes como isolada da Idade Média, sendo que então também não era percebida como parte integrante da Antiguidade.⁴ Processo semelhante parece sofrer o prolongado episódio muçulmano ibérico que, não só é frequentemente olhado como externo a todos os desenvolvimentos que o sucedem, mas igualmente aparece relegado pela historiografia tradicional a um plano isolado da restante Idade Média na Ibéria, cujo início é colocado após a *reconquista*. Evidência e fruto disso mesmo é a separação em diferentes cátedras dos estudos medievais e dos estudos árabes/muçulmanos.

Mais recentemente, Eduardo Manzano sintetizou a visão historiográfica, em relação à conquista muçulmana, em duas grandes vertentes: aquela defendida pelos “continuistas” – que afirma que a conquista muçulmana pouco afectou a sociedade indígena – e a que sustentam os “rupturalistas” – teoria que prefere ver na conquista um corte histórico que pressupõe o aparecimento de uma sociedade totalmente distinta da sociedade visigoda.⁵ Optarei no presente ensaio pela visão de Eduardo Manzano, por também me parecer redutor a adopção de termos e ideias que foram determinados como extremadamente opostos e que insistem em negar-se mutuamente. De facto, a complexidade do processo que a conquista despoleta não permite à historiografia conceber posições que deveriam opor-se necessariamente, exactamente por se tratar de uma transição.

MODELOS ADMINISTRATIVOS

Apesar de no presente artigo não caber a discussão sobre a importância dos pactos entre os conquistadores e a aristocracia autóctone, parece-me importante começar por sublinhar que sem estes, as grandes hierarquias militares muçulmanas não teriam conseguido um controlo territorial efectivo, controlo esse que a aristocracia autóctone possuía, facto já anteriormente defendido por Eduardo Manzano.⁶ Por intermédio destas aristocracias consegue-se não apenas o controlo territorial/militar, mas também, e mais importante, a cobrança de impostos.

Com efeito, os títulos da corte e a sua subsequente função são adoptados pelas elites muçulmanas e pela nova administração a partir do momento da conquista. Apesar de pretendermos tratar apenas o período emiral – porque só este modelo de realeza poderia ser comparado ao visigodo, ficando assim excluído o período pouco documentado e desordenado dos conquistadores/governadores – são os primeiros conquistadores que, vindo posteriormente a formar os quadros administrativo-militares do período emiral, transmitem à linhagem omíada, então de modelo essencialmente sírio-bizantino, aquela parte do legado visigodo.

Ambas as dinastias, ainda que tenham constituído construções sociais, políticas e religiosas bastante distintas, partilham de características que revelar-se-ão fulcrais

⁴ P. D. King, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, trad. M. Rodríguez Alonso (Madrid: Alianza Editorial, 1981), 12.

⁵ Manzano, *Conquistadores, Emires y Califas*, 14.

⁶ *Ibid.*, 19.

para ambas, no que diz respeito à sua construção ideológica e à estruturação da administração do estado. Faz notar Luis Garcia que a realeza visigoda congregava em si um carácter misto, que oscilava entre a realeza militar de carácter electivo e o prestígio da antiga realeza sagrada que permitia a formação de dinastias duradouras, carácter misto que surge devido à sua expansão.⁷ É interessante verificar que a dinastia omíada de Córdova tinha esta mesma natureza, sendo que como dinastia que proclamava os seus laços familiares sagrados com o Profeta Muhammad, expandir-se-á e governará também fora do seu berço originário, construindo assim uma identidade mista. As duas dinastias partilham assim de uma antiga memória de natureza tribal, natureza esta que se reporta ao período anterior à sua expansão. José Orlandis, tratando dos antecedentes do Reino de Toledo, diz-nos que ainda no Reino de Tolosa é possível que perdurasse a memória das velhas relações tribais germânicas,⁸ parecendo por isso sublinhar o seu carácter já meramente identitário, inscrito apenas na memória. O mesmo processo parece ter sofrido a sociedade dos conquistadores muçulmanos da Península, de acordo com a opinião de Eduardo Manzano, que afirma que somente um exército de um império centralizado, como o era o do califado omíada de Damasco, bem organizado e com uma já então desenvolvida hierarquização social, poderia ter conseguido estas conquistas.⁹ Manzano, frente à ideia comumente aceite que pretende ver no al-Andalus uma sociedade conquistada por intermédio de clãs tribais, “como si de una *Völkerwanderung* se tratara”¹⁰ – propostas que pretenderam colocar a conquista muçulmana na mesma vaga de conquistas da Antiguidade Tardia dos chamados povos bárbaros de origem germânica – propõe uma perspectiva completamente oposta, sendo que esta “tribalidade” fica relegada a um plano ideológico e retórico, que fazia também parte da sua “arabidade”, legitimando o seu poder através da mensagem religiosa que transportavam.

Estas relações tribais estavam claramente ligadas às relações de fidelidade/clientelares existentes no seio das sociedades visigoda e omíada. No caso dos visigodos é à volta da velha aristocracia de sangue que se agrupam estas clientelas, que chegam a formar autênticos séquitos militares, ligados aos seus senhores por laços de fidelidade.¹¹ P.D. King diz-nos que estas relações foram um meio de poder, proveito e prestígio para o patrono e de proveito e protecção para o cliente, o que muitas vezes constituía uma ameaça ao poder central, pois quando um *potentior* ocupava igualmente um alto cargo no serviço palatino, já nem o trono real estava longe das suas aspirações.¹² Esta aristocracia chega a atingir um tal poderio devido aos laços de dependência pessoal – sendo que por sua vez eram também clientes do rei visigodo – que detinham o poder real nas comarcas que governavam, situação fragmentária que culmina com a conquista muçulmana.¹³ Estas relações clientelares, existentes entre os visigodos, aparecem também adoptadas dentro do Império Romano, sendo que alguns destes reis *bárbaros* recebiam do próprio imperador o título real, submetendo-se estes últimos ao poder romano, como tributários, mantendo uma relação de clientela com o imperador.¹⁴

Estes laços de fidelidade pessoal, já existentes na Arábia pré-islâmica, parecem continuar a estruturar o poder central e a aristocracia ibérica reunida em torno do emir do al-Andalus. Aliás, são exactamente estes laços clientelares que permitem a ‘Abd ar-Rahman bin Marwan (I), apodado de *ad-Dakhil* (O Imigrado), a instituir o seu poder no al-Andalus, já que são os clientes da dinastia omíada de Damasco que, então desligados do poder central que os abássidas usurpam ao destronarem os omíadas, lhe facilitarão a entrada na Península. Mohamed Meouak diz-nos que a ascensão dos emires omíadas ao

⁷ Luis García, *Historia de España Visigoda* (Madrid: Cátedra, 1989), 307.

⁸ José Orlandis, *Historia del Reino Visigodo Español* (Madrid: RIALP, 1988), 234.

⁹ Manzano, *Conquistadores, Emires y Califas*, 18.

¹⁰ *Ibid.*, 18.

¹¹ Orlandis, *Historia del Reino Visigodo Español*, 234.

¹² King, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, 213-214.

¹³ Manzano, *Conquistadores, Emires y Califas*, 32.

¹⁴ García, *Historia de España Visigoda*, 308.

trono estava estreitamente ligada à legitimidade que este representava em relação a esses *muwalladun*.¹⁵

No caso dos povos germânicos também estas relações clientelares reportavam-se já a um período anterior ao da sua expansão. De acordo com Luis Garcia, citando por sua vez Tácito, está documentada a existência entre os povos germânicos de *nobiles*, dos quais se destacavam os *princeps*, pela posse de séquitos de homens-livres, unidos ao primeiro por laços de juramento de fidelidade.¹⁶

Tudo indica que os antigos clientes da dinastia visigoda tenham passado às redes de clientela dos omíadas, como podemos perceber através dos pactos e das famílias *muwalladun* – de origem ibérica e não árabe – que se mantêm como governadores de províncias.

Era em torno de uma aristocracia de sangue (*seniores gothorum ou seniores totius gentis*), posicionada hierarquicamente logo a seguir às estirpes reais, que se agrupavam também em redes clientelares.¹⁷ Esta aristocracia de sangue distinguia-se daquela aristocracia do *Officium Palatium*, aristocracia que não podia ser identificada com a antiga nobreza goda.¹⁸ Esta aristocracia desenvolve-se substancialmente a partir do reinado de Leovigildo, que leva a cabo uma grande reforma administrativa e do poder central, dando lugar a uma nova organização desta oligarquia. Percebe também este monarca que a aristocracia, ao gozar de extensos privilégios, colocaria em perigo a legitimidade do poder central, pois “a todos los que vio que eran poderosos, o les cortó la cabeza, o los proscibió, privándoles de sus bienes”.¹⁹ É aliás sob o reinado de Leovigildo que a corte do reino visigodo se torna verdadeiramente uma corte formal, podendo ser comparada à orientalização que sofre a corte de ‘Abd ar-Rahman II. Enquanto Leovigildo adopta modelos imperiais tardo-antigos, reorganizando a administração de acordo com o modelo bizantino, ‘Abd ar-Rahman II irá preferir um modelo oriental, mas seguindo a corte abássida de Bagdad. Contudo, as relações com Bizâncio na época do emir ‘Abd ar-Rahman II são conhecidas e documentadas, existindo por isso trocas culturais entre as duas cortes. É aliás este monarca que recebe a primeira embaixada bizantina em Córdova.

De facto, Leovigildo reorganiza a Chancelaria visigoda adoptando modelos bizantinos, respondendo os funcionários desta chancelaria a um Conde dos Notários, gabinete da chancelaria que deveria existir dentro do palácio, encarregue da emissão de documentos régios, que deveriam seguir um protocolo específico, tal como acontecia na corte de Bizâncio.²⁰ Constrói-se assim em simultâneo uma aristocracia exclusivamente de serviço, sem qualquer traço de nobreza, sendo que muitos dos funcionários subalternos deste serviço eram escravos e propriedade da coroa,²¹ unidos ao monarca por laços de fidelidade e que pela sua condição servil não poderiam, hipoteticamente, alimentar pretensões ao trono.

Também no emirado omíada de Córdova desenvolve-se uma grande hierarquização aristocrática, onde a aristocracia de sangue se diferenciava da aristocracia do oficialato palatino e onde, de acordo com Eduardo Manzano, os laços de consanguinidade serviam apenas para nutrir tratados de genealogia.²² De facto, existia na corte de Córdova uma divisão clara entre aristocracia (*khassa*) de sangue e aristocracia do oficialato palatino. A aristocracia de sangue, denominada como omíadas ou marwanidas, mas também Banu Quraysh, cujo estatuto provinha dos seus auto-proclamados laços familiares com a família do Profeta Muhammad, destacava-se acima

¹⁵ Mohamed Meouak, *Pouvoir souverain, administration central et élites politiques dans l'Espagne ummayyade (IIe-IVe/VIIIe-Xe)* (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1999), 23.

¹⁶ Garcia, *Historia de España Visigoda*, 300.

¹⁷ Orlandis, *Historia del Reino Visigodo Español*, 234.

¹⁸ *Ibid.*, 237.

¹⁹ Isidoro de Sevilla, *Las Historias de los Godos, Vándalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*, trad. Cristóbal Rodríguez (León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, Archivo Historico Diocesano, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Leon, 1975), 259.

²⁰ García, *Historia de España Visigoda*, 330.

²¹ *Ibid.*, 331.

²² Manzano, *Conquistadores, Emires y Califas*, 212.

de todas as outras pela sua *nobreza*. Ao não desempenharem funções administrativas, recebiam contudo grandes estipêndios do poder central, bem como concessões, sendo sempre as personalidades de destaque que ocupavam, de acordo com o protocolo em uso pelos omíadas, os primeiros lugares em recepções de embaixadas ou festas religiosas.²³

É a partir do reinado de ‘Abd Allah que esta aristocracia de sangue não será nomeada para qualquer cargo de chefia no exército ou nos governos das províncias,²⁴ o que revela a enorme volatilidade do poder, sendo que o próprio emir ‘Abd Allah teria chegado ao poder através do assassinato do seu antecessor e irmão, al-Mundhir.

É contudo o emir ‘Abd ar-Rahman II que institui as “hierarquias dos magistrados do governo” ou “hierarquias do serviço administrativo” (*maratib al-khidma*) e os “rangos do serviço administrativo” (*manazil al-khidma*), consagrando-se assim a existência de um sistema hierárquico dos cargos do governo.²⁵ É por isso com este emir que começam a ser introduzidos modelos orientais da corte abássida de Bagdad, sendo que até então seguir-se-ia um modelo mais antigo, já adoptado pelos omíadas de Damasco, associado ao modelo imperial de Bizâncio – tal como os visigodos o fazem, especialmente sob a égide de Leovigildo. Ibn Hayyan noticia no *Muqtabis II*²⁶ algumas das reformas administrativas que este emir institui, sendo que, obviamente, em nenhum momento as associa a modelos abássidas, por isso poder significar uma *des-sacralização* do poder e legitimidade omíada – poder assente no al-Andalus depois dos abássidas destronarem o então califa de Damasco, assassinando a linhagem masculina desta família. Contudo, o fascínio e os louvores dedicados a tudo aquilo proveniente do mundo abássida, principalmente da corte de Harun ar-Rashid, são evidentes noutras passagens do *Muqtabis II*.²⁷ Tal é o caso do colar de ash-Shifa, que o emir havia conseguido para a sua preferida e que havia pertencido à esposa do califa Harun ar-Rashid.

É ‘Abd ar-Rahman II que institui a comparência diária dos vizires no Alcácer de Córdoba, com o objectivo de se informar da condução dos assuntos de estado, destinando uma sala do seu palácio para este propósito e que fica conhecida como *Bayt al-Wizara* (“Casa do Ministério”), onde se sentava num estrado e recebia os seus vizires. Meouak diz-nos que estes vizires estariam investidos de diversas prerrogativas, sendo que os verdadeiros responsáveis pelos serviços que encabeçavam eram aqueles que constituíam a chamada “Secretaria do Vizirato” (*Kitaba li-l-Wizara*).²⁸ Ibn Hayyan transmite-nos igualmente que o emir reforça a sua administração central com nomeações de novos vizires, que tomam funções como a de *hajib* (mordomo) ou a de secretário (*katib*),²⁹ rodeando-se o emir de uma classe aristocrática do oficialato palatino da sua confiança.

Cria assim uma chancelaria bem estruturada e hierarquizada, tal como já havia sido feito na Península por intermédio de Leovigildo, e como já atrás referido, pela vaga de orientalização *bizantinizante* da Península. Percebemos pela narrativa que esta chancelaria, denominada *Bayt al-Kitaba*, estaria cada vez mais hierarquizada, através da nomeação de novos vizires que começam a assumir funções administrativas mais específicas, ficando encarregues de cargos como o de supervisão desta Chancelaria. Um desses cargos é o, já atrás mencionado, de *katib*. Poderíamos fazê-lo corresponder ao cargo de Conde dos Notários – adoptado na Península por Leovigildo e tomado da corte de Bizâncio.

Em ambos os poderes, as cortes constituíam o órgão central do governo. Diz-nos P. D. King que não conhecemos muito acerca do funcionamento da corte visigoda ou dos seus funcionários, mas sabemos sim quais os seus títulos, que são transmitidos pelas

²³ Joaquin Vallvé, *Al-Andalus: sociedad e instituciones* (Madrid: Real Academia de la Historia, 1999), 219.

²⁴ Manzano, *Conquistadores, Emires y Califas*, 204.

²⁵ E. Lévi-Provençal, “España Musulmana: hasta la caída del Califato de Córdoba,” in *Historia de España*, ed. Ramón Menéndez Pidal (Madrid: Espasa-Calpe, 1963-1966), 4: 165; Meouak, *Pouvoir souverain*, 31.

²⁶ Ibn Hayyan, *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarrahmān II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, trad. Mahmūd ‘Ali Makki e Federico Corriente (Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2001), 178-186.

²⁷ *Ibid.*, 180-181.

²⁸ Meouak, *Pouvoir souverain*, 62.

²⁹ Ibn Hayyan, *Muqtabis II-1*, 183-184.

listas dos Concílios de Toledo.³⁰ O mesmo acontece com as fontes de época muçulmana, pois os cronistas de corte, e especificamente Ibn Hayyan, transmitem-nos listas de nomeações e destituições, sendo que muitas vezes só nos transmite as suas funções de uma maneira breve ou em relação a uma situação específica. Por isso mesmo, estas listas, existentes principalmente para uma época que aqui não se pretende tratar, a califal, constituem documentos fulcrais para o estudo da hierarquia das funções da corte emiral, ainda que à primeira vista nos apareçam como fastidiosas ou sem utilidade.

Esta aristocracia de oficialato visigoda era denominada como *maiores palatii*, membros constituintes do *palatinum officium*, sendo que esta última expressão serviria para designar todos aqueles que estivessem ao serviço directo do rei, incluindo os escravos do palácio.³¹ Estes funcionários palatinos distinguir-se-iam entre si por ordem de precedência e importância. Distinguiam-se essencialmente aqueles que faziam parte dos *nobiles* e/ou *primi palatii* e os que eram chamados de *mediocres palatii*, que não eram mais do que funcionários inferiores na oligarquia palatina.³² Assim, o “Ofício Palatino” era o organismo administrativo superior, em colaboração directa com o rei, estando dividido em várias secções, à frente de cada qual estava um “varão ilustre” que recebia o título de *comes* – *comes thesaurorum*, *comes patrimoniorum*, *comes notariorum*, *comites cubiculariorum* ou *comes stabuli*.³³ A cada um destes títulos, corresponderia pois uma função determinada na administração central, ainda que seja fulcral sublinhar, tal como já o fez P. D. King, que estas nomeações só existiam em virtude da relação pessoal que cada nomeado gozava em relação ao monarca.³⁴ O mesmo se passava na corte omíada – ou em qualquer corte medieval – sendo que a estas funções específicas da alta administração do estado, poderiam corresponder o título de vizir, *wazir*. Ressalta interessante que no Norte cristão, principalmente a partir da época das taifas, o título/cargo de *comes* confundir-se-á com o de *wazir*, sendo que *alvazil* designaria um *comes*, ou vice-versa. Esta designação resultaria de um entendimento na Hispânia, muçulmana e cristã, do cargo de vizir como equivalente ao de *comes*.

De facto, no Oriente islâmico era usual o soberano abássida possuir apenas um vizir, que na hierarquia da corte estaria imediatamente abaixo do poder califal. Contudo, este cargo no al-Andalus adoptará uma *originalidade hispânica*,³⁵ quiçá resultante da adopção da administração tardo-antiga visigoda aquando da conquista muçulmana da Hispânia. Os emires de Córdova tomam diversos vizires simultaneamente, associando o vizirato de cada um a uma função mais específica. Contudo, o cargo de vizir no al-Andalus toma traços cada vez mais associados a um carácter de dignidade. O vizir era consequentemente entendido como uma personagem que desempenhava funções de conselheiro do emir ou seu colaborador directo, pois o soberano delegava nele parte do seu poder.³⁶ Apercebemo-nos por isso que esta nomeação dependeria fortemente também da relação pessoal que o nomeado tinha com o soberano omíada. Consequentemente, o número de vizires não era fixo, cabendo a cada emir nomear aqueles que desejasse.

Esta originalidade no cargo do vizirato traduz-se também no uso do cargo do *hajib*. O *hajib* do al-Andalus desempenhará as mesmas funções que desempenharia no Oriente abássida o *wazir*, como ministro principal do soberano muçulmano.³⁷ O *hajib* seria, no emirado omíada de Córdova, o colaborador directo do príncipe, colocado hierarquicamente imediatamente abaixo deste. Esta delegação da quase totalidade do poder do soberano na figura do *hajib* irá, como sabemos, levar ao fim do poder real do califa com Hisham II, califa fantoche, sob a influência de Ibn Abi Amir, mais conhecido por al-Mansur.

³⁰ King, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, 72.

³¹ *Ibid.*, 73.

³² Orlandis, *Historia del Reino Visigodo Español*, 226.

³³ *Ibid.*, 158.

³⁴ King, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, 75.

³⁵ Meouak, *Pouvoir souverain*, 58.

³⁶ *Ibid.*, 59.

³⁷ *Ibid.*, 63.

Vale a pena determo-nos na raiz da palavra que origina o participio activo (*ism al-fa'íl*) *hajib*. A sua raiz é h.j.b., que significa ocultar, cobrir, tapar. Por isso mesmo, no mundo abássida o *hajib* seria aquele que estava entre o califa e aqueles que pretendiam uma audiência,³⁸ sendo que o mordomo anunciava-os e introduzia-os na câmara real. Através desta medida de segurança que pretendia a protecção do soberano face ao espaço exterior, origina-se esta característica protocolar no cerimonial de corte, onde o califa se oculta cada vez mais aos olhos do povo.

Este cargo estava também em uso na Europa cristã tardo-medieval, sendo o exemplo mais emblemático o da dinastia carolíngia, fundada por Carlos Martel, mordomo da corte merovíngia, que aliás derrota as forças muçulmanas em 732 em Poitiers.

Quanto aos cargos fora do centro palatino, os principais postos da administração visigoda eram os de *comes civitates* e de *dux provinciae*, cujo poder estaria acima do de conde, constituindo por isso um governador provincial. Joaquín Vallvé vê nestes dois cargos administrativos visigodos os embriões daqueles postos que serão instituídos, ou melhor, herdados pela administração muçulmana. Segundo o historiador, as três primeiras instituições administrativas que surgem na Hispânia Muçulmana são as do *Sahib al-Madina* (zalmedina), do *Qa'id al-Kura* e do *Qadi*, todos eles herdeiros directos dos cargos visigodos do *comes civitates*, *dux provinciae* e *judex*, respectivamente.³⁹ Assim, estas instituições administrativas, cruciais para o controlo territorial que o poder central exercia através dos seus agentes provinciais e governadores, teriam somente alterado o nome do latim para o árabe, traduzidos os cargos, não só linguisticamente falando, mas também em efeitos práticos. Tal como no mundo visigodo, estes cargos eram atribuídos aos *fideles regis*, através da rede de clientela, redes que serão igualmente fulcrais para a manutenção, extensão e cimentação do poder muçulmano, tendo em atenção que, através da conversão, muitos destes *muwalladun* exercerão o poder em nome do soberano, jurando-lhe fidelidade.

Joaquín Vallvé, partidário da visão “continuista”, diz-nos também que a *res dominica* visigoda perdurará no al-Andalus sob o nome *Safaya al-Mulk*, ou património real, estando ligada à *Khassiyat Bayt al-Mal*, ou tesouro privado da coroa.⁴⁰ Tal como no reino visigodo de Toledo, também no al-Andalus se fazia a distinção entre o tesouro privado do monarca e o tesouro público.

Importa também destacar que o quadro da administração territorial visigodo era por sua vez herdado do Baixo-império,⁴¹ sendo que as circunscrições territoriais romanas da Península perduraram não só durante o Reino de Toledo, mas também durante o período muçulmano.

LEGITIMAÇÃO E SACRALIZAÇÃO DO PODER: CERIMONIAL E ATRIBUTOS DO PODER

Manuela Marín diz-nos que o elemento regulador mais significativo na sociedade muçulmana do al-Andalus é, como já antes ficou aqui referido, o estabelecimento de laços pessoais de lealdade e de parentesco, modelo de intercâmbio social pelo qual se forjam as redes clientelares.⁴² Assim, estas lealdades espelhavam-se também, no exercício do poder e na sua legitimidade, pois o emir quando ascendia ao trono recebia o juramento pessoal de todos os membros da corte. É por isso que o poder está assente neste juramento e na lealdade que este representa e, conseqüentemente revela a volatilidade do poder evanescente⁴³. Acerca do mesmo tema, no que respeita ao período

³⁸ Ibid., 65.

³⁹ Vallvé, *Al-Andalus*, 98.

⁴⁰ Ibid., 94.

⁴¹ Orlandis, *Historia del Reino Visigodo Español*, 159.

⁴² Manuela Marín, *Al-Ándalus y los andalusíes* (Barcelona: Icaria, 2000), 45.

⁴³ Expressão usada por Miquel Barceló, que se refere à figura do califa omíada do al-Andalus como “califa evanescente”, não só devido à ocultação da figura do soberano, mas também devido ao poder que representava estar assente em bases de legitimidade que poderiam quebrar-se facilmente. Ver Miquel

visigodo da Península, P. D. King sublinha que a lealdade de um *fideles regis* referia-se a um rei em concreto, cujo sucessor poderia não ser seu filho, e apesar de na prática se presumir que muitos clientes passavam ao serviço do soberano sucessor,⁴⁴ esta fidelidade era também muito instável, o que, como já mencionado antes, irá culminar com o processo de desagregação do poder central visigodo, mesmo antes da conquista muçulmana. Como também já ficou explícito atrás, estas relações de fidelidade pessoal, em ambos os casos, estavam intrinsecamente associadas a uma memória colectiva de natureza tribal.

Estas relações de fidelidade traduziam-se também num complicado cerimonial de corte. Ibn Hayyan dá-nos notícia da cerimónia de juramento ou *bay'a*, que é prestada ao emir 'Abd ar-Rahman II, após a morte do seu pai, al-Hakam I. Nesta, enquanto o emir permanecia sentado no seu estrado, o seu *hajib*, 'Abdalkarim b. 'Abdalwahid b. Mugit, recebia o juramento em nome do emir. Ibn Hayyan, por ordem de precedência, diz-nos que o mordomo toma o juramento primeiro dos irmãos do emir, em seguida dos restantes familiares, aos quais se sucediam os quraychitas da capital.⁴⁵ Só depois de receber este juramento por parte daqueles que pertenciam à família do emir e à tribo do Profeta Muhammad, é que os altos cargos da corte, pertencentes às famílias que formavam a aristocracia do oficialato palatino, tomavam parte desta cerimónia, também por ordem de importância. Primeiro eram os vizires que juravam a sua fidelidade e depois os alfaquis, secretários e restantes servidores do palácio, sem que faltasse algum a este juramento. Diz-nos Joaquín Vallvé que esta ordem de precedência instituída em relação aos qurayshitas fazia parte do protocolo da corte, sendo que estes, nas ocasiões solenes de festas religiosas ou aquando da recepção de uma embaixada, ocupavam os primeiros postos.⁴⁶

Este protocolo, de acordo igualmente com o que nos transmite Ibn Hayyan, é organizado e instituído pelo emir 'Abd ar-Rahman II, que "fue el primero que introdujo la pompa en el califato en Alandalús, organizando el protocolo real y absteniéndose del roce con la plebe".⁴⁷ Contudo, Ibn Hayyan, sublinha que esta pompa era herdada directamente dos antepassados omíadas de Damasco do emir 'Abd ar-Rahman II, não mencionando assim a influência que a corte oriental de Bagdad exerce precisamente durante o reinado deste emir – acto que se entende não só do ponto de vista da legitimidade, mas também do ponto de vista da propaganda, pois desacreditar-se-ia a dinastia instituída por 'Abd ar-Rahman ad-Dakhil se se assumisse plenamente o papel que os modelos abássidas teriam na Península. Pedro Chalmeta, contudo, é adepto que os emires de Córdoba seguiam um modelo essencialmente sírio, que com certeza tinha o objectivo de mostrar a sua oposição face ao usurpador abássida.⁴⁸

É interessante verificarmos que acerca do *hajib* que se menciona nesta passagem, Ibn Hayyan acha fundamental ressaltar que este descendia de um cliente directo de Alwalid b. 'Abdalmalik, califa omíada de Damasco, sob o qual se dá a conquista do al-Andalus. Desta forma não só se legitima a autoridade do *hajib*, cuja família *muwalladun* se reportava directamente às redes de clientela pessoais do califa damasceno, mas também se sacraliza o poder do emir 'Abd ar-Rahman II sob o al-Andalus, pois este descendia daquele sob o nome de quem se tinha conquistado a Hispânia.

No caso da entronização do emir 'Abd 'Allah, tal como a transmite Mohamed Meouak, este logo após a morte do seu irmão, o emir al-Mundhir, chama de imediato os seus vizires e depois todos os funcionários do funcionalismo administrativo, que lhe prestam homenagem directamente. Meouak diz-nos que isto demonstra não só o ambiente que rodeia a cerimónia da *bay'a*, mas reflecte também a necessidade do emir

Barceló, "El califa patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder," in *El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el Estado omeya en al-Andalus*, Miquel Barceló (Valência: Universidade de Valência, 2010).

⁴⁴ King, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, 80.

⁴⁵ Ibn Hayyan, *Muqtabis II-1*, 167.

⁴⁶ Vallvé, *Al-Andalus*, 219.

⁴⁷ Ibn Hayyan, *Muqtabis II-1*, 172.

⁴⁸ Pedro Chalmeta (1990), apud. Meouak, *Pouvoir souverain*, 18.

de legitimar com urgência o seu poder.⁴⁹ Parece claro que a pompa usada em tempos de ‘Abd ar-Rahman II para as cerimónias solenes, inclusive a *bay’a*, não seria tão requintada posteriormente na época do emir ‘Abd ‘Allah, pois o poder omíada estava então muito debilitado, limitando-se essencialmente à cidade capital. Assim, ‘Abd ‘Allah parece estar mais preocupado em acelerar o processo da cerimónia, não estando preocupado com todo o protocolo que esta envolvia, não recorrendo sequer à figura do *hajib*, que deveria tomar o juramento em seu nome. Aliás, é durante o reinado de ‘Abd ‘Allah que se suspende este alto cargo palatino, sendo apenas retomado pelo seu neto ‘Abd ar-Rahman III, certamente porque ‘Abd Allah percebe que o perigo da dinastia omíada encontrava-se dentro da própria residência palatina. Esta cerimónia realizava-se primeiramente de forma privada (*bay’a al-khassa*), dirigida à aristocracia palatina, sendo que a população prestava esse juramento em sessões públicas solenes, tomando os governadores provinciais, fora de Córdova, a *bay’a* em nome do emir (*bay’a al-‘amma*).⁵⁰

Segundo Mohamed Meouak, autor do estudo mais detalhado em relação às aristocracias e ao poder no al-Andalus, a cerimónia da *bay’a* era uma “marca activa” da instalação do príncipe no poder, sem a qual este não possuía legitimidade para reinar. Meouak encontra as origens desta cerimónia também na organização dos grupos tribais da Arábia pré-islâmica.⁵¹ Na origem desta palavra está a raiz árabe que designa venda, ou seja, esta cerimónia seria percebida como um contrato entre o monarca e o povo, contrato este que se cingia estritamente à pessoa do monarca e não aos seus sucessores, a não ser quando este associava os seus herdeiros ao trono, como veremos mais à frente.

Como já anteriormente ficou assinalado, a monarquia visigoda havia surgido também de facções tribais germânicas, agregando em si clientes que prestavam fidelidade a este rei tradicional de uma facção clânica. Luis Garcia afirma mesmo que o Reino de Toledo estava fundamentado sobre o juramento de fidelidade feito por todos os súbditos do reino, sendo que este juramento derivava de uma antiga tradição germânica, que estaria na base da formação da “realeza militar” visigoda, instituída por Alarico I. Acrescenta também que a formação desta “realeza militar” dará uma vitória à nobreza, já que é esta que faz o juramento de fidelidade em nome do povo visigodo (*gens gothorum*), considerando-se por isso sua representante.⁵²

A cerimónia de entronização no Reino de Toledo, denominada por *ordinato principis*, estava, por outro lado, precisamente associada à questão religiosa, pois, tal como nos diz Orlandis, era usualmente realizada na igreja pretoriana dos Apóstolos Pedro e Paulo, próxima de Toledo, seguindo igualmente o ritual de unção, na qual o pontífice derramava o óleo sobre a cabeça do soberano.⁵³ É natural que o monarca fosse também coroado nesta cerimónia. Contudo, apesar de sabermos que o *Rex Gothorum* levava coroa, devido à iconografia das moedas, não sabemos se este seria coroado nesta cerimónia de entronização. Segundo a mesma passagem de Orlandis, esta cerimónia era seguida do juramento de fidelidade do povo, prestado pelos seus representantes, os membros da nobreza, sendo que temos notícias de que Égica exige o juramento de todos os seus súbditos através do envio de funcionários (*discussores iuramenti*) a todo o reino, que recolhiam este juramento da população – tal como actuará o emir cordovês, ordenando que os governadores tomassem o juramento da população em seu nome, algo que era normalmente executado durante a oração de sexta-feira, que reuniria a maioria da população masculina de cada cidade.

A cerimónia da unção visigoda está claramente associada à legitimidade religiosa do monarca, visto como máximo representante de Deus. Segundo Abílio Barbero a unção régia sublinhava o carácter electivo da monarquia, como uma eleição divina e sacerdotal, atribuindo ao monarca uma índole sagrada. Barbero realça ainda que esta cerimónia da unção era tomada do Antigo Testamento, que relata a unção dos reis de Israel como

⁴⁹ Meouak, *Pouvoir souverain*, 24.

⁵⁰ *Ibid.*, 24.

⁵¹ *Ibid.*, 22.

⁵² Garcia, *Historia de España Visigoda*, 318.

⁵³ Orlandis, *Historia del Reino Visigodo Español*, 156.

eleitos da pessoa divina que, ao serem ungidos, convertiam-se no messias de Deus.⁵⁴ O mesmo carácter divino era detido pelos soberanos omíadas do al-Andalus que, apesar de aquando da sua chegada serem ainda, nominalmente, tributários dos abássidas, são reconhecidos pelas crónicas como califas no al-Andalus.⁵⁵

Esta concepção de *Khalifa Allah*, denominação adoptada pelos omíadas de Damasco, é por isso transportada para a Península Ibérica, ainda que oficialmente o título de califa só seja adoptado em 929 por ‘Abd ar-Rahman III, que corta com os laços meramente nominais que colocavam o seu domínio sob o dos abássidas de Bagdad. Também Ibn Hayyan, ao longo do *Muqtabis II*, utiliza a expressão *califa* para se referir aos emires que governaram o al-Andalus, utilizando assim anacronicamente um título que só será adoptado no século X. Esta denominação antes da tomada do título califal tinha também a sua importância do ponto de vista da legitimidade, pois apesar de nominalmente pertencerem ao grande império que os abássidas detinham, nem os abássidas tinham pretensões a um tão longínquo território que nunca conseguiriam controlar, nem os omíadas tinham que temer o inimigo abássida no al-Andalus, assumindo plenamente a sua identidade autónoma, dentro de um território bem demarcado, ainda que nalgumas épocas com oscilações fronteiriças.

Similarmente, os visigodos no Reino de Tolosa estavam submetidos moralmente e não politicamente ao seu papel de tributários do imperador romano, contudo na *Isidori Historiae*, Isidoro de Sevilha coloca o território hispânico sob o Reino de Toledo como claramente independente do império – “(...) hace tiempo que la áurea Roma, cabeza de las gentes, te deseó y, aunque el mismo Poder Romano, primero vencedor, te haya poseído, sin embargo, al fin, la floreciente nación de los godos, después de innumerables victorias en todo el orbe, con empeño te conquistó y te amó y hasta ahora te goza segura entre ínfulas regias y copiosísimos tesoros en seguridad y felicidad de imperio”.⁵⁶ Assim, apesar de percebermos por esta passagem que existe uma matriz imperial romana, à qual o reino visigodo se sentiria ainda ligado, com a conquista do território hispânico, este poder de Roma sobre o visigodo já é politicamente inexistente. Associa-se por isso os visigodos ao seu papel de substitutos e herdeiros do Império Romano, sendo que pela sua força teriam conseguido relegar Roma a um papel de escravos face aos visigodos: “Fue tanta la grandeza de sus combates y tan excelso el valor de su gloriosa victoria, que la propiá Roma, la vencedora de todos los pueblos, sucumbió ante sus triunfos, sometida al yugo de la esclavitud, Roma, la señora de todas las naciones, pasó a ser esclava a su servicio.”⁵⁷ Cristobal Rodriguez, tradutor da crónica de Isidoro, comenta que pela primeira vez encontramos nesta crónica Roma desprovida do seu carácter de superioridade divino, aparecendo os visigodos como totalmente libertados da tutela imperial, com um território também ele bem demarcado, associado à Hispânia e designado por *regnum*.⁵⁸ Esta territorialização é evidente através da evolução do termo *Regnum Gothorum* para *Regnum Hispaniae*, identidade política intrinsecamente associada ao território da Península Ibérica.⁵⁹

Também Julio Campos, referindo-se à Crónica de João de Biclano, sustenta que existia ainda uma concepção imperial do mundo, sendo que o Império Romano continua a ser considerado como um centro de unidade moral, pois já não poderia ser política, o que leva o cronista a utilizar a cronologia romana na sua obra.⁶⁰ Santo Isidoro, tal como João de Biclano, vê no Império Romano/bizantino, um agente centralizador da memória imperial, memória que ambos os cronistas sacralizam, no caso de Isidoro, ao associar a

⁵⁴ Abilio Barbero, *La sociedad visigoda y su entorno histórico* (Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 1992), 56-57.

⁵⁵ Meouak, *Pouvoir souverain*, 12-13. Meouak cita Ibn ‘Abd Rabihi, que diz que o primeiro califa a tomar o poder no al-Andalus foi ‘Abd ar-Rahman I (“tawattada mulk ‘Abd al-Rahman b. Um’awiya”; “awwal khulafa’ al-Andalus min Bani Umayya”).

⁵⁶ Isidoro de Sevilla, *Isidori Historiae*, 171.

⁵⁷ *Ibid.*, 285.

⁵⁸ *Ibid.*, 11.

⁵⁹ García, *Historia de España Visigoda*, 319.

⁶⁰ Julio Campos, *Juan de Biclano, Obispo de Gerona, su vida y su obra* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960), 55.

construção independente visigoda como herdeira directa do Império Romano, e no caso do biclarense, ao ter sempre os imperadores bizantinos como termo de comparação aos monarcas visigodos.

Colocou-se já de manifesto que o poder dos omíadas da Península Ibérica, iniciado por ‘Abd ar-Rahman I, estava igualmente associado a um território específico, denominado por al-Andalus. Meouak reporta também a existência do termo *dawla*, usado nos documentos que se referem ao al-Andalus, associando por isso o estado omíada a uma unidade social e política distinta que, por sua vez, estava associada ao território do al-Andalus. O que é interessante ressaltarmos é que este território não diferirá muito daquilo a que antes se denominava como *Regnum Hispaniae*, na época dos visigodos. Aliás, todas as tentativas de expansão do al-Andalus para fora destas fronteiras revelar-se-ão infrutíferas.

Regressando à questão da legitimidade religiosa, parece que foi a unção de Wamba, em 672, a primeira a ser documentada. Wamba é eleito por um conjunto de gentes e da pátria – bispos e aristocracia laica – sendo que dezanove dias após a sua eleição será ungido na igreja pretoriana de Pedro e Paulo, onde de joelhos recebe os óleos sagrados.⁶¹ Contudo, Abilio Barbero diz-nos também que a tradição da unção entre os visigodos – anterior também à unção entre os francos e anglo-saxões – deve ser procurada em tempos anteriores, pois existe uma referência da unção de Recaredo sem que fique claro se esta estaria ou não ligada à sua conversão à fé católica.⁶²

Em relação às origens do cerimonial da unção aquando da coroação do rei, Barbero associa-as a uma “originalidade dos godos”, já que não podemos vê-la como uma influência bizantina, pois não existem notícias que o imperador bizantino, nos primeiros tempos da época medieval, fosse ungido durante a sua coroação, apesar da sacralidade em torno deste soberano como herdeiro do Império Romano. Barbero afirma que não podemos encontrar notícias no *De Ceremoniis* de Constantino VII *Porphyrogennetos* de uma unção associada à consagração do poder real do imperador, sendo que a primeira unção de um imperador bizantino é testemunhada por Balduino em 1204. Assim, conclui que poder-se-ia pensar que se cristianiza uma tradição previamente existente entre os visigodos.⁶³

Do ponto de vista de sucessão ao trono, como já atrás ficou referido, existia entre os visigodos o sistema electivo, procedimento que de facto não se verificou na maioria das sucessões ao trono, servindo mais como um princípio de legitimidade política, pois as suas origens encontrar-se-iam na formação da realeza militar germânica.⁶⁴ Na mesma passagem, Orlandis diz-nos que é através da associação ao trono de um filho, normalmente, que se reduzia este princípio electivo, que constituía um traço meramente cerimonial. Parece que cada vez mais a eleição se submete ao princípio dinástico hereditário, o que culminará com a declaração do V Concílio de Toledo, onde se instituirá que só poderiam alcançar o trono aqueles que pertencessem à nobreza visigoda.⁶⁵ Parece-nos que esta decisão é apenas a cimentação de uma prática já estendida nas monarquias germânicas e, neste caso, na visigoda. É assim que a legitimidade de Rodrigo, último rei visigodo, nunca será reconhecida, um dos motivos que despoleta a já então frágil situação do fragmentado Reino de Toledo. É aliás esse o motivo que os *Akhbar Majmua’* atribuem à traição dos filhos do falecido Vitiza em relação a Rodrigo, na batalha em que derrota e mata o último, pois este não era de estirpe real.⁶⁶

Em relação a este carácter electivo, parece que podemos encontrar mais um traço de semelhança entre os visigodos e os omíadas. Mohamed Meouak acredita que entre os omíadas de Córdoba também se procedia a uma espécie de eleição interna – pelo menos

⁶¹ Barbero, *La sociedad visigoda*, 66.

⁶² *Ibid.*, 67.

⁶³ *Ibid.*, 69-70.

⁶⁴ Orlandis, *Historia del Reino Visigodo de España*, 153.

⁶⁵ García, *Historia de España Visigoda*, 317.

⁶⁶ *Ajbar Machmuâ*, trad. Emilio Lafuente y Alcantara (Madrid: Real Academia de la Historia, 1867), 21.

quando o emir não associava ao trono o seu herdeiro – organizada mesmo no seio da *Bayt omíada* e entre as clientelas.⁶⁷

De facto, temos notícias da associação ao trono dos dois filhos de Leovigildo, Hermenegildo e Recaredo, que se convertem em *consortes regni*, prática que se repetirá com Chindasvinto e Égica, com a associação ao trono dos seus filhos, Recesvinto e Vítiza, respectivamente.⁶⁸ Esta prática, que parece ter origens imperiais romanas, será exercida também no al-Andalus. O emir al-Hakam I irá impor esta associação ao trono, fazendo com que os seus súbditos pronunciem o juramento de fidelidade em favor dos seus dois filhos, ‘Abd ar-Rahman (II) e al-Mugira, enviando também missivas aos governadores do al-Andalus, após o juramento feito na capital. Segundo Ibn Hayyan, al-Hakam I foi o primeiro monarca do al-Andalus que designa herdeiros, fazendo com que todos os súbditos prestem este juramento em favor dos seus filhos, acto que é levado a cabo dentro do terreno sacralizado da grande mesquita omíada de Córdoba, onde os dois príncipes recebem a homenagem do povo, desde o púlpito da mesquita.⁶⁹

No que respeita ao princípio sucessório dentro do Islão sunita, os emires omíadas do al-Andalus não poderiam assumir-se como uma monarquia hereditária, pois isso iria contra as bases fundacionais nas quais a legitimidade do soberano estava assente, podendo ser associados às pretensões dos partidários de ‘Ali e dos seus descendentes. Contudo, de acordo com Mohamed Meouak, que analisa a crónica de Ibn ‘Abd Rabihi, cronista que, ao referir-se à ascensão ao poder dos emires omíadas, usa o verbo *wala* ou *waliya*, associado a um poder que é transmitido dentro de uma mesma família.⁷⁰ Assim, o poder, ainda que não esteja definido explicitamente como passado de pai para filho, fica restringido dentro de laços familiares directos, por ordem de precedência, filhos, irmãos, tios.⁷¹

Este acto preconizado por Leovigildo a favor dos seus dois herdeiros insere-se dentro de um plano mais alargado no qual Leovigildo é o protagonista da imperialização e bizantinização do Reino de Toledo, através de modelos justinianos, facto já mencionado aqui. Leovigildo preconiza igualmente uma reforma administrativa que passa pela redução dos privilégios dos aristocratas, bem como organiza as leis estabelecidas por Eurico.⁷² Luis Garcia diz-nos que os trajes reais eram semelhantes àqueles usados pelo imperador bizantino, sendo que o monarca adopta também o uso de coroa, bem como toma o hábito de se sentar num trono.⁷³ A estes atributos reais/imperiais juntam-se outros que testemunham o poder do monarca, como é o caso da cunhagem de moeda áurea, onde se vê a efígie com coroa e o nome do soberano, seguindo os modelos bizantinos – modelos também em uso pelos omíadas de Damasco, como é o caso do precursor ‘Abd al-Malik, califa damasceno que cunha moeda áurea, onde se percebe a sua efígie, à maneira bizantina, mas sem coroa. Na mesma passagem, Luis Garcia diz-nos também que o monarca adopta o título imperial de *Flavio*, instituindo de igual forma procedimentos protocolares típicos do império bizantino do século V.

Os mesmos modelos bizantinos são transmitidos aos califas omíadas de Damasco que conquistam um território imperial, onde irão perdurar os mesmos modelos administrativos. Assim, ‘Abd ar-Rahman I ad-Dakhil, ao imigrar para a Península Ibérica irá transportar estes mesmos modelos sírios.

O tópico da orientalização em tempos de ‘Abd ar-Rahman II já aqui foi mencionado. Para além da orientalização que as instituições administrativas sofrem, também o poder omíada, sob a égide de ‘Abd ar-Rahman II, terá não só força para cunhar moeda em seu nome, como instituirá a oficina de cunhagem em Córdoba, inexistente até então, de acordo com os relatos que nos são transmitidos por Ibn Hayyan. Na mesma

⁶⁷ Meouak, *Pouvoir souverain*, 23.

⁶⁸ Julio Campos, *Juan de Biclario*, 83; García, *Historia de España Visigoda*, 323; *Cronica Mozarabe de 754*, trad. José Eduardo Lopez Pereira (Zaragoza: Textos medievales, 1980), 63.

⁶⁹ Ibn Hayyan, *Muqtabis II-1*, 88.

⁷⁰ Meouak, *Pouvoir souverain*, 23.

⁷¹ Manzano, *Conquistadores, Emires y Califas*, 203.

⁷² Isidoro de Sevilla, *Isidori Historiae*, 259.

⁷³ García, *Historia de España Visigoda*, 322.

passagem, o cronista palatino também relata o estabelecimento do *tiraz*,⁷⁴ instituição de origem bizantina, que introduz toda a classe de vestuário sumptuoso,⁷⁵ certamente de modelos imperiais, o que revela também a evolução do cerimonial de corte – um pouco como o havia feito Leovigildo.

No caso dos visigodos, mesmo as instituições que parecem originariamente germânicas serão igualmente contaminadas por uma linguagem imperial, como é o caso da eleição do rei, que será imbuída do modelo de sucessão imperial, feito no seio de uma mesma linhagem, o que revela uma imitação formal da monarquia imperial romana por Leovigildo.⁷⁶ Diríamos até que, no caso das monarquias árabes, as tribos da Arábia, que já antes da expansão do século VII estavam em contacto com o Império Romano e persa, tomam contacto com esta política de sucessão hereditária, adaptando-a aos seus modelos, que lhes concediam a legitimidade para governar.

No que aos símbolos dinásticos das duas monarquias aqui em cotejo diz respeito, o único que é recusado pelas dinastias muçulmanas é a coroa. Este símbolo ficará sempre associado aos poderes cristãos, à heresia. De facto, temos notícia, quer através da crónica cristã, quer por intermédio da muçulmana, de um episódio emblemático no que diz respeito à representação da coroa como símbolo exclusivamente cristão. Ainda que seja um episódio ligado ao período dos governadores, parece-me interessante fazer-lhe referência. Este é o episódio que relata o motivo do assassinato do governador do al-Andalus, ‘Abd al-‘Aziz, filho de Musa b. Nusayr.⁷⁷ Abd al-‘Aziz, ao ter desposado a viúva de Rodrigo, teria dado ouvidos aos conselhos de sua esposa, que afirmava que um rei não seria rei se não usasse uma coroa. ‘Abd al-‘Aziz, ainda que renitente face a esta proposta, pois a religião muçulmana assim lhe vedava esta prática, acabará por ceder, pois crê que no interior de sua casa ninguém ficaria a conhecer os seus hábitos. Contudo, é descoberto, o que levará ao seu assassinato, pois o acto de levar coroa seria entendido como apostasia do Islão, já que a coroa era um atributo do poder cristão. A Crónica Moçárabe coloca a questão de um ponto de vista interessante, pois ao relatar o episódio do uso da coroa por ‘Abd al-‘Aziz, associa este acto a uma revelia ao poder árabe, afirmando que o governador pretendia “alejar de su cabeza el yugo árabe y assumir individualmente el conquistado reino ibérico”.

Dos símbolos do poder omíada de Córdoba, chama-nos a atenção Eduardo Manzano, que os estuda quer para o período emiral quer para o califal.⁷⁸ Conhecemos o estandarte que ‘Abd ar-Rahman I ostentava, que permanecerá o mesmo, fisicamente, até ao emirado de Abd ar-Rahman II,⁷⁹ importante símbolo militar, que celebrava a vitória dos omíadas sobre os governadores do al-Andalus. O selo constituía outro dos signos dinásticos dos omíadas, sendo que é o emir ‘Abd ar-Rahman II o primeiro que concebeu a emblemática inscrição que será usada por todos os seus sucessores, mudando apenas o nome.⁸⁰ Nesta podia ler-se “Abd ar-Rahman está satisfeito con la sanción divina”, o que demonstra claramente a acepção do seu poder quase divino, colocando-se imediatamente abaixo de Deus, de quem era aliás representante (*Khalifa Allah*).

Vimos já que a legitimidade religiosa era crucial para o discurso político dos dois poderes. Os reis visigodos eram entronizados e ungidos na igreja pretoriana dos Apóstolos Pedro e Paulo. Por sua vez, o local mais emblemático dos omíadas de Córdoba era a mesquita maior, onde também a população prestava a *bay’a* ao soberano recém-

⁷⁴ O nome *tiraz*, por ser claramente de origem persa, tem suscitado discussão no mundo académico, tendo por isso alguns estudiosos colocado a sua origem no mundo sassânida. Contudo, esta instituição é estabelecida também pelos imperadores bizantinos, ainda que sob a denominação de *ginecea*, para o fabrico de trajes reais. Estando os omíadas de Damasco estabelecidos numa antiga província síria bizantina, terá sido por via deste império que adoptam esta instituição, introduzindo-a no mundo muçulmano. A este respeito veja-se Nasser Rabbat, “Tiraz,” in *Encyclopaedia of Islam*, ed. P.J. Bearman *et al.* (Leiden: E.J. Brill, 2000), vol. X: 534-535.

⁷⁵ Ibn Hayyan, *Muqtabis II-1*, 182.

⁷⁶ García, *Historia de la España Visigoda*, 309-311.

⁷⁷ *Ajbar Machmuâ*, 31-32; *Crónica Mozarabe*, 79.

⁷⁸ Manzano, *Conquistadores, Emires y Califas*, 213.

⁷⁹ *Ajbar Machmuâ*, 83.

⁸⁰ Ibn Hayyan, *Muqtabis II-1*, 182.

ascendido ao trono. A mesquita constituía assim, tal como a igreja pretoriana de Toledo, o local de sacralização do poder.

CONCLUSÃO

Já evidenciou Abilio Barbero que, do ponto de vista militar e político, os muçulmanos serão os sucessores directos do poder visigodo na Hispânia, correspondendo também esta nova soberania ao mesmo território do reino godo, sendo que todas as expedições fora destes limites revelar-se-ão um fracasso.⁸¹ Assim, do ponto de vista dos modelos administrativos parece existir uma continuidade. Contudo, e como por sua vez já sublinhou Manzano, longe do duelo entre “continuidade” e “ruptura”, nos três primeiros séculos as mudanças sociais são tais que acabarão por tornar irreconhecível o legado do reino visigodo.⁸² Não queremos com isto dizer que o al-Andalus não tenha herdado uma parte importante das instituições tardo-antigas do Reino de Toledo, conclusão que apenas revelaria a inutilidade deste ensaio. Antes pelo contrário, o al-Andalus herda modelos que transformará e adaptará à realidade que trazia da já longínqua Arábia.

Aliás, os modelos que os conquistadores, *mawlas* da dinastia síria de Damasco, trazem para o al-Andalus não eram assim tão diferentes daqueles que Leovigildo preconizará na Península através dos modelos bizantino-imperiais que adopta. Os omíadas de Damasco tomam para si modelos bizantinos, e também sassânidas, impérios que conquistam no Oriente. Evidência disto mesmo é a iconografia da arte omíada, que até hoje sobrevive, com motivos claramente não-árabes.⁸³ Tal como a realeza visigoda se assume como descendente do poder divino e sua representante máxima, também o califa omíada se assume, ainda em Damasco, como *Khalifa Allah*, ou delegado de Deus, título que para o Islão tradicional será visto como ímpio, mas que revela a imperialização deste poder.⁸⁴

Ambas as monarquias partilham também o facto da sua origem social ser de modelo tribal e clânica. Apesar destes modelos serem já apenas memórias distantes, presentes principalmente durante a expansão militar, continuam a persistir nalgumas esferas, como a da eleição do soberano e a das relações de fidelidade pessoal que perduram através das relações clientelares e que darão origem, por sua vez, ao complicado cerimonial de juramento de fidelidade ao monarca. Parece ser esta memória tribal, que as duas sociedades compartilham, que facilitará não a conquista militar – fruto do debilitamento da monarquia visigoda e da crescente feudalização da Hispânia – mas antes o processo de transição entre duas sociedades que à primeira vista não teriam modelos confluentes.

Barbero afirma até que se observa uma continuidade dos rasgos feudais visigodos, que têm a sua expressão máxima na importância das relações de dependência pessoal que facilitam a conquista e servem de coesão à administração muçulmana que substitui o reino visigodo.⁸⁵ Assim, após a conquista muçulmana, assimilava-se a população através dos vínculos clientelares, associados à conversão ao Islão, mas que já existiam em época pré-islâmica.

A já mencionada sacralização da linhagem omíada no al-Andalus, bem como a importância da memória tribal e dos laços clientelares, são evidentes através da passagem do *Muqtabis II* que relata as últimas palavras de al-Hakam I ao seu filho e herdeiro ‘Abd ar-Rahman II: “sabe que la cosa más principal y obligatoria para tí es guardar a tu familia, luego a tu clan, y luego a tus clientes y partidários que los siguen”.⁸⁶

⁸¹ Barbero, *La sociedad visigoda*, 216.

⁸² Manzano, *Conquistadores, Emires y Califas*, 10.

⁸³ Jonathan Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800* (New York: Cambridge University Press, 2003), 78.

⁸⁴ *Ibid.*, 79.

⁸⁵ Barbero, *La sociedad visigoda*, 217.

⁸⁶ Ibn Hayyan, *Muqtabis II-1*, 128.

Por intermédio desta passagem percebemos claramente a ordem de precedência existente entre a aristocracia palatina.

Ambas as monarquias assentavam também num pressuposto que é o de se assumirem como independentes, mas nominalmente ou em termos de uma memória colectiva a impérios mais vastos. Contudo, segundo Luis Garcia, nas últimas décadas do século VI, recorre-se ao velho conceito helenístico do direito de conquista, sendo que Isidoro de Sevilha fundamenta a soberania visigoda na vitória destes sobre o Império Romano com a conquista de Toledo em 410.⁸⁷ Isidoro compara assim o reino visigodo ao Império Romano, sendo o mais legítimo sucessor, face aos restantes povos bárbaros germânicos, pois por contacto com a civilização romana eram mais civilizados que os restantes. Não obstante, todo este processo revela que existia ainda uma identidade de pertença ao império, sendo que este continua a ser reconhecido no herdeiro império de Bizâncio.

Processo semelhante sofre o emirado independente do al-Andalus, pois mesmo depois da entrada de 'Abd ar-Rahman I na Península, o nome do califa abássida continuará a ser pronunciado no sermão de sexta-feira nas mesquitas. Contudo, após o primeiro ano do emirado, o primeiro soberano omíada andaluz irá suprimir esta prática, mantendo contudo o título mais modesto de emir.⁸⁸ Assim, simbolicamente o al-Andalus continua a fazer parte do império abássida, ligação apenas fictícia que será finalmente quebrada pelo califa 'Abd ar-Rahman III em 929. Porém, a grande fragmentação do al-Andalus em relação ao império abássida há muito que era *de facto*.

Os percursos de Leovigildo e 'Abd ar-Rahman II aparecem-nos também como semelhantes. Ambos parecem sentir-se confortáveis – ainda que Leovigildo se mostre impertinente em relação à conversão à fé católica – em adoptar modelos que excedem as suas fronteiras e que adaptam às realidades que governam. Ambos vivem épocas cruciais para as formações sociais e políticas que preconizam e governam, territórios que resultam em identidades distintas dos impérios aos quais anteriormente estavam subjugados, dos quais se independentizam, não só comparando-se a estes, como também procurando assumir-se como alternativas superiores ou hereditárias por intermédio da sacralização do seu poder e através de uma linguagem político-religiosa que os coloca como directos delegados do poder de Deus.

⁸⁷ García, *Historia de España Visigoda*, 317-318.

⁸⁸ Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal: a Political History of al-Andalus* (New York: Longman, 1996), 32-33.

Esta página foi intencionalmente deixada em branco.