



## Roda da Fortuna

Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievalo  
Electronic Journal about Antiquity and Middle Ages

**António Rei<sup>1</sup>**

### O discurso laudatório sobre a Hispânia. Breve périplo diacrónico

The praising speech on Hispania.  
Short diachronic tour

---

#### **Resumo:**

Um elemento constante na Idade Média hispânica, vindo de antes e indo para além dela, é a formulação de textos (laude) louvando a Hispânia, o fim do mundo conhecido durante milhares de anos. Alguns dos discursos laudatórios que foram tomando corpo, desde a Antiguidade até aos alvares dos tempos Modernos, é o que aqui nos ocupa.

#### **Palavras-chave:**

Louvor; Hispânia; Medieval.

#### **Abstract:**

A constant element in the Hispanic Middle Ages, coming from before and going beyond it, is the formulation of texts (laude) praising Hispania, the end of the known world for thousands of years. Some of the laudatory speeches that have been taking form, from antiquity to the dawn of modern times, is what we are dealing with here.

#### **Keywords:**

Praise; Hispania; Medieval.

---

<sup>1</sup> Investigador / Reserch Fellow - IEM / NOVA FCSH (Lisboa). Doutor em História Cultural e das Mentalidades Medievais. [ajrei@sapo.pt](mailto:ajrei@sapo.pt) e [antoniorei@fcsb.unl.pt](mailto:antoniorei@fcsb.unl.pt). Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da celebração do contrato-programa previsto nos números 4, 5 e 6 do art. 23.º do D.L. n.º 57/2016, de 29 de agosto, alterado pela Lei n.º 57/2017, de 19 de julho.

O discurso em louvor da Hispânia, que se manifestou de forma muito evidente ao longo da Idade Média, teve, no entanto, uma origem que antecede, em muito, a época medieval.

A descrição do espaço peninsular ibérico assumiu muitas vezes, ao longo dos tempos, uma forma laudatória, perpetuadora de uma memória exaltante e mais ou menos mitificada de um espaço que foi o cenário privilegiado do encontro de várias civilizações que por ele passaram, ao longo de três milénios, praticamente desde o primeiro milénio a.C. até à atualidade. A nós interessam-nos especialmente, mas não só, a génese dessa descrição e as suas manifestações ao longo da Idade Média.

## 1. Primeiras referências na Antiguidade

As memórias da Antiguidade relacionadas com a Hispânia são de grande importância fundacional, pois elas enquadraram e estruturaram a imagem da Hispânia ao longo de cerca de dois milénios: foi durante a Antiguidade que a Hispânia se deu a conhecer ‘ao mundo’, e que, simultaneamente, esse mundo situou a Hispânia na Orbe. A sua localização extrema e as suas condições naturais fora do comum alçaram-na a lugar de eleição: os deuses tinham-na escolhido, disso parecia não haver dúvida.

É a partir deste período que surge finalmente uma concepção da forma geral da Hispânia e que os autores antigos entenderam, genericamente, como sendo a de um quadrilátero (Schulten, 1925: 77-81, 114-120 e 162-185; Idem, 1963: 111, 120, 122 e 129; Alarcão, 2005: 258).

O quadrilátero ou quadrado, associado ao número quatro, representa a estabilidade e a plenitude da criação, a perfeição Divina, enquanto desenvolvimento completo da manifestação da Divindade. O Paraíso, representado com quatro lados, quatro portas e quatro rios, seria o protótipo ou o plano geral e inicial daquela Perfeição a haver. A Hispânia, o ‘quase paraíso’, a ‘quase ilha’, representava, no mundo então conhecido, aquele espaço de plenitude e auge da criação. Atingindo o auge simultaneamente tocava o fim, e isto reforçava a leitura escatológica associada à localização extrema deste espaço, no limiar entre o mundo manifestado e o que está para além da vida circunscrita pela matéria, que simbolicamente se representa nos quatro elementos<sup>2</sup>. É interessante que encontremos esta forma atribuída à

---

<sup>2</sup> Sobre o simbolismo de ‘paraíso’, ‘quadrado’ e ‘quatro’, v. Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *Dicionário dos Símbolos*, respetivamente, pp.505-506, 548-551 e 554-556; e Juan Eduardo Cirlot, *Dicionário de Símbolos*: ‘paraíso’: p. 289; ‘quadrado’: p. 309; ‘quatro’ (s.v. ‘números’): p. 267.

Hispânia, o ‘quase-paraíso’, pois esta era também a forma que era atribuída ao ‘paraíso’, que aquela cosmogonia colocava no extremo Oriente<sup>3</sup>.

A concepção sacral da Hispânia na Antiguidade pagã surgiu essencialmente em função da localização da península no extremo ocidental do mundo então conhecido (Schulten, 1959: 48-49; Rei, 2007: 47-48).

O termo ‘Ocidente’, a partir da sua raiz latina, ajuda a elucidar-nos sobre aquele conceito. O ‘Ocidente’ é o lugar onde se extingue a vida terrena e começa o Além-Vida. Ali tinham lugar, para as cosmogonias da Antiguidade, espaços como o Amenti, o Tártaro, os Campos Elísios, o Jardim das Hespérides, a Ilha dos Bem-Aventurados, as Ilhas Afortunadas, ou seja, diferentes nomes de diferentes culturas para uma realidade escatológica semelhante (Rei, 2007: 48 e 54).

Os últimos trabalhos de Hércules e as viagens de Ulisses ocorridas nestes confins do mundo, nesses espaços intermédios entre os mundos dos vivos e dos mortos, conferiram-lhes a condição de heróis, patamar que os colocava num plano intermédio entre os homens e os deuses, mas, sem dúvida, tocados pelo divino (Schulten, 1925: 177-178; Idem, 1963: 68-70).

A qualidade intrínseca do espaço hispânico conferia essa mesma qualidade àquele que nele entrava. A questão da heroicidade associada à Hispânia fará parte do processo de sacralização quer do espaço, quer dos indivíduos que atingiram aquele estatuto<sup>4</sup>. Este aspeto será sempre retomado, em períodos e autoridades posteriores.

O excelente clima, a fecundidade do solo, as riquezas e todos os prodígios que lhe eram atribuídos constituíam o sinal da sua escolha pelo divino (Schulten,

---

<sup>3</sup> Sobre a herança medieval da cartografia antiga, v. Márcia Siqueira de Carvalho, “O Pensamento Geográfico Medieval e Renascentista no *Ciberspaco*”, *passim* (“Naquela época, se há algo que poderíamos chamar de geográfico em relação ao espaço, foi o modelo de obra literária sobre a Imagem do Mundo (*Imago Mundi*). Seu carácter era muito subjetivo e regado pela concepção religiosa. Os seus mapas eram produzidos pelos eclesiásticos dedicados à reprodução de obras que davam importância às sedes religiosas como Roma, Jerusalém, Egito e a lugares descritos na Bíblia, por exemplo, o Éden ou Paraíso Terrestre”).

<sup>4</sup> A sacralidade também é cumulativa, e acaba por se potenciar a si mesma: o herói que produz o seu ato num espaço, acaba por ser, de alguma forma, o veículo de uma certa ‘hierofania’. Se morrer em função daquele ato heróico e ali for sepultado, vai acabar ‘carregando’ ainda mais aquele solo. Os que dele nascerem, sendo portanto dele naturais, já vêm, à partida, potencialmente mais “sacralizados” ou “proto-sacralizados” do que os das gerações anteriores àquele ato heróico selado com a própria vida e sangue. De forma idêntica, e sempre cumulativamente, se acabará passando com atos de igual natureza em períodos posteriores (v. Eliade, 1977: 436-437). Veremos que no caso de Hércules e dos actos a ele atribuídos e levados a cabo na Hispânia, até à cronística baixo-medieval chegaram esses relatos. Na *Crónica Geral de Espanha de 1344 (C1344)* Hércules deixa a Península e delega em Espam ou Hispan, seu sobrinho, o seu senhorio. Regressa depois ao Oriente, não retornando mais à Hispânia, a qual tomaria este nome precisamente a partir do nome do sucessor de Hércules (*C1344*, 1951-61: 30-34; na *Cronica del Moro Rasis (CMR)* Hércules falece na Hispânia e teria sido enterrado em Astorga (*CMR*, 1975: 129). Se só o fato de aqueles feitos terem tido aqui o seu ‘palco’ já engrandece estas terras, este último aspeto de que aqui foi enterrado aumenta enormemente a sacralização da terra hispânica, pois o herói e a terra passam a ser uma e mesma coisa, dando-se uma consubstanciação.

1925: *passim*; Idem, 1959 e 1963: *passim*; Fernández-Chicarro de Dios, 1948: *passim*), então representado pelos diferentes panteões orientais e clássicos.

Para os povos antigos que não tiveram um domínio direto e nem sequer completo sobre a Hispânia, o que só veio a acontecer plenamente com Roma, ainda assim era extremamente prestigiante para os monarcas e para as respetivas instituições régias patentear relações comerciais com o extremo Ocidente; ou para aqueles que em virtude dessas relações comerciais se arrogavam um hipotético poder sobre as “terras do fim do mundo” (Schulten, 1963: 106).

Colocamos como limite para o período antigo, de cultura maioritariamente greco-romana e pagã, o final do século III, pois a posterior ascensão (social, política e cultural) do Cristianismo alterou o quadro geral de referências.

## 2. A consolidação cristã do louvor

O Cristianismo emergiu finalmente no Império, da sua condição de clandestinidade e perseguição, a partir do reinado de Constantino (306-337) (Delorme, 1969: 118 e 120).

Em dois modelos discursivos em voga na época se conseguem identificar formas laudatórias relacionadas com a Hispânia. Referimo-nos aos panegíricos e à historiografia.

No discurso cristão, surgiu uma novidade: o conceito de heroicidade deixou de ser apenas correlacionável com destemidos guerreiros<sup>5</sup>, passando também a ser atribuído aos mártires do cristianismo, que assim surgiam como os heróis da fé (Rei, 2007: 73-79).

Logo no século IV surgiram *laudes* aos mártires, os que, dando testemunho da sua fé, tinham dado a vida durante as perseguições à comunidade cristã nos séculos anteriores. Os locais de martírio e de inumação vieram a tornar-se, posteriormente, lugares dignos de veneração em memória dos novos heróis do cristianismo na Hispânia<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Os quais, mais ou menos mitificados, como a estadia de Hércules na Hispânia, atrás referida, acabavam ampliando os mitos dos panteões clássicos.

<sup>6</sup> Esta nova concepção de heroicidade e de martírio, no contexto cristão, ainda assim obedece aos mesmos parâmetros ‘sacralizadores’ já antes formulados para o período clássico pagão. Uma relação semelhante foi a que, séculos mais tarde, se veio a estabelecer com o túmulo de S. Tiago Maior, o Apóstolo. Homem próximo de Jesus, a sua estadia e inumação na Hispânia contribuiu muito significativamente para, do ponto de vista cristão, aumentar a sacralidade destas terras (Rei, 2007: 145-149).

Com o culto dos mártires afirma-se uma nova concepção de heroísmo, já não ligada à luta pelas coisas materiais, o poder e a riqueza, mas antes associada à luta, à afirmação e à resistência em nome de valores de natureza espiritual.

Começa também a surgir, a partir deste período, uma nova visão do mundo: a um Império Romano mundial, integrando grande parte do Orbe então conhecido, começa a associar-se uma visão universalista própria do Cristianismo, que entende ser todo o mundo um espaço a ser redimido.

O primeiro grande teorizador da Redenção do Orbe a partir da Hispânia foi Orósio de Braga. Na parte geográfica da sua obra Orósio procurou descrever o mundo então conhecido, o Orbe, composto por três continentes: Ásia, Europa e África, e cujo centro, o ‘coração’, era o Mediterrâneo.

Começando Orósio o seu relato com a Índia, a Oriente, terminava, a Ocidente, com a Hispânia. Fez na sua obra a identificação do mundo, do Orbe, com o Império Romano, que, sendo Cristão, era, implicitamente, Universal<sup>7</sup>.

A descrição espacial da Hispânia assenta, para Orósio, essencialmente, em três elementos: a forma geral triangular que ele atribuiu à Península<sup>8</sup>, formulação essa que fará história, como veremos mais adiante; em segundo lugar, e no seguimento do anterior, vem a descrição dos seus limites exteriores; e, por último, a enunciação das suas divisões administrativas, que não são as do tempo de Orósio mas sim as que vigoraram até ao tempo de Augusto<sup>9</sup>.

Na parte historiográfica Orósio fez uma apologia da Hispânia. Chamou-lhe “Mãe de excelentes soberanos” (Orósio, 2000: 86-87), e referiu os Antoninos, citando especialmente Trajano, Adriano, e Marco Aurélio, todos aparentados e de origem hispânica (Orósio, 2000: 121-129); e, mais adiante dedica-se extensamente a

---

<sup>7</sup> Orósio dividiu o mundo em três Espaços: Ásia, África e Europa (Orósio, 2000: 74-75); e em quatro Tempos, cada um ligado a um império de cariz ‘universal’: Babilónia, Macedónia, Cartago e Roma (Idem, 2000: 22-24) e onde, como culminar dessa arquitetura conceptual, o autor colocava Roma como a cúspide da História.

<sup>8</sup> Três e triângulo. Sobre o simbolismo de ‘três’ e do ‘triângulo’, v. Chevalier e Gheerbrant, 1994: 654-657 e 657-658; e Cirlot, 2000: 369. Esta leitura ‘trina’ da Hispânia acabou passando para a geografia cristã ocidental [nas Crónicas: *CMR*, 1975: 13-15; e *C1344*, 1971: 32. E por intermédio dos respetivos testemunhos, *Ca e E*, acabou chegando até aos textos do século XVII: ms. *LV*, fls. 2v-3; e ms. *Cop* (*apud CMR*, ed. Catalán e Andres, p. 289); Schulten, 1961: II, 154-164; Gonzalo Menéndez Pidal, 1954:137-291], cristã oriental bizantina (Schulten, 1961: II, 152) e hispano-islâmica (que encontramos só afirmada em Ibn Gãlib, e descrita em al-Bakrī, al-Idrīsī, al-Ĥimyārī, Yāqūt e al-Maqqarī entre outros, tendo tido uma vigência relativamente longa, de, pelo menos, um milénio, decorrido entre a escrita da obra por Orósio e o início da expansão atlântica dos portugueses no século XV.

<sup>9</sup> Veremos que, de forma semelhante, também no século XII, o redator do ‘programa imperial’ almóada, Ibn Gãlib, tomou como ‘imagem espacial de referência’ não a do seu tempo, mas a do momento de apogeu do Califado Omíada (Rei, 2007: 128-132).

Teodósio, a quem compara a Trajano, mas que é melhor do que este pelo fato de ser cristão (Orósio, 2000: 171-181). E liga a Hispânia também a outros momentos importantes do imaginário imperial, apresentando-a como o palco onde Augusto foi, segundo Orósio, reconhecido implicitamente como Senhor do Mundo (Orósio, 2000: 93-97). O local providencialmente designado por Deus para tal sucesso foi a Hispânia, tendo aquele reconhecimento tido lugar em Tarragona (Orósio, 2000: 86-87; Furtado, 1999: 70-72.). Dito de outra forma, e apesar de a sua origem e capital ser Roma, podia admitir-se que o Império começara, realmente, na Hispânia.

Em consequência de tudo isso, era num homem da Hispânia, Teodósio, o primeiro imperador cristão que oficialmente ‘cristianizara’ o Império, tal como era nos seus descendentes que a elite cristã, em que se contava o próprio Orósio, depositava as esperanças do ressurgimento de um Império Romano já totalmente cristão (Rei, 2007: 79).

A fusão entre aquelas duas visões, a imperial e a cristã, ambas universais, acabou, pois, por se corporizar politicamente na figura do imperador Teodósio.

O fato de Teodósio ser, em simultâneo, um hispânico e o imperador que simbolicamente cristianizou o Orbe, fez com que a Hispânia tivesse surgido finalmente emancipada do próprio espaço imperial: os Antoninos hispânicos foram sagrados imperadores por Roma e pelo Império e, conseqüentemente, a Hispânia tinha sido paralelamente exaltada naquele processo; neste outro momento, com Teodósio, foi um hispânico que tornou Roma cristã e, da mesma forma, o Império e o Mundo.

Assim surge uma Hispânia que é Mãe: do Imperador Teodósio, mas também de todos os seus naturais; e metaforicamente, por intermédio daquele monarca, é a Mãe de todos os cristãos e de todos os que podiam e deviam ser redimidos, estivessem eles onde estivessem, em qualquer parte do Orbe.

Tudo isto porque a Hispânia é uma Mãe naturalmente generosa: é a terra mais fértil do mundo, plena de frutos, todos os frutos da agricultura, e de rebanhos. Rica de muitos metais e de pedras preciosas, os seus rios derramam ouro nas suas margens. É uma Mãe de guerreiros, de oradores, de poetas, de juizes, e de príncipes. Tudo isto a Hispânia ofertou e consagrou a Deus (Fernández-Chicarro de Dios, 1948: 133-135; Schulten, 1963: 150; Fedeli, 1997: 32-34).

Foi Teodósio quem acabou por finalizar a sacralização, cristã neste caso, da Hispânia; mas, pela primeira vez, num discurso laudatório já também cristão, a Hispânia, como berço do príncipe que cristianizara o Império, apresenta-se, em virtude daquela mesma e providencial razão, acima do próprio Império.

Esta condição excepcional da Hispânia perpassou pela obra de Orósio, contemporâneo de Teodósio e crente na função redentora da dinastia teodosiana.

Do apartado geográfico das *Historiae adversum paganos* sobressai o fato de Orósio atribuir à Hispânia a forma triangular, que acabou fazendo escola ao longo de toda a Idade Média (Rei, 2007: 77), e que claramente se afastou da concepção antiga e clássica que via este espaço como um quadrilátero<sup>10</sup>. O triângulo, com três lados e três ângulos (como o mundo com três continentes), evocava a Trindade e, portanto, o fato de a divina Providência ter concedido à Hispânia aquela forma já evidenciava a escolha da mesma península como o berço do imperador que acabou por ‘cristianizar o Mundo’.

Na parte historiográfica Orósio atribuiu à Hispânia o papel de palco privilegiado onde, sob Augusto, se teria consumado o Império Universal, para que o mundo, segundo os planos da Providência Divina, estivesse unido e em paz quando nascesse o Redentor (Rei, 2007: 77-78).

Da mesma maneira, a Hispânia, o último espaço então conhecido, porque no limiar da Noite e do Além, surgia associado a um conceito de última esperança e de milagre, fornecendo contornos propícios a contextos messiânicos<sup>11</sup>.

Desta forma se articulavam o fim da criação no espaço (a Hispânia) com o fim, objetivo espiritual e último, da própria Criação (a Redenção).

Mais um simbólico, significativo e exaltante protagonismo atribuído por Orósio, que enquanto divulgador do providencialismo divino se fez também arauto da emergência da Hispânia por sobre o próprio Império e por sobre o mundo: a cristianização de ambos fez-se com a Hispânia e a partir da Hispânia.

A nova concepção cristã de *Imperium*, de que foram divulgadores Orósio de Braga e também Idácio de Chaves, passou, segundo estes autores, a ter na Hispânia o seu local de eleição, a sua origem sacralizadora. Assim se compreendem as muitas expectativas que aqueles dois homens colocaram na descendência de Teodósio.

A existência destas esperanças deixou marca na própria organização do discurso de Idácio de Chaves, o qual se altera significativamente após a extinção da dinastia teodosiana<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> V. supra n. 2.

<sup>11</sup> O papel de Teodósio, enquanto ‘redentor’ do Império, poderia ser entendido, pelas elites cristãs, entre as quais Orósio e Idácio, já à luz dessa nova concepção messiânico-providencialista. De uma forma geral as principais figuras heroicas da história hispânica, e mais ainda se foram simultaneamente heroicas e régias, acabaram dando corpo a um conceito de cariz messiânico.

Foi com Teodósio que o imperador abandonou definitivamente o título sumo-sacerdotal pagão de *Pontifex Maximus* e passou a identificar-se como *Defensor Fidei*, o Defensor da Fé. Este monarca acabou por ser tomado como o modelo do monarca cristão, exemplo que se prolongará no tempo, bem para além do final do Império Romano do Ocidente, ao consubstanciar as funções guerreira e sacerdotal (Rucquoi, 1995: 16 e 84).

Houve, portanto, uma alteração na dinâmica da sacralização do poder: o Cristianismo expandiu-se no mundo a partir da Hispânia, a partir de um seu natural que sacralizou o seu novo poder como defensor da verdadeira fé.

Idácio de Chaves procurou uma maior proximidade e identidade com Teodósio e a sua descendência, buscando muito provavelmente um maior capital de autoridade para o seu próprio discurso, ao atribuir a Teodósio uma origem galaica. Tal fato, a ser verdade, colocaria, providencialmente, Teodósio e Idácio em pé de igualdade, no tocante à origem.

Idácio exaltou assim a condição da *Galaecia*, a região mais extrema do extremo Ocidente, outorgando-lhe uma clara coloração escatológica, e de onde, pela divina providência, saíram quer o homem que cristianizara o império pelo poder político-militar, quer também aquele outro, que pretendia também cristianizá-lo através do magistério espiritual e era o relator dos fastos de então, ou seja, o próprio Idácio.

### 3. A formulação visigótica isidoriana

Entre os séculos VI e VII, a monarquia visigótica caminhava para a hegemonia peninsular, nos reinados-charneira de Leovigildo (569-586) e de Recaredo (586-601) (Rucquoi, 1995: 321), e até ao final de todo o processo, no início da década de 30 do século VII, quando a concepção ideológica da monarquia teocrática e imperial visigótica atingiu o seu auge, pela mão de Isidoro de Sevilha, no IV Concílio de Toledo, em 633 (Isidoro, 1975: 62; Rucquoi, 1995: 42; Luchsinger, 2002: 31).

Foi principalmente a partir do último reinado atrás referido, e em consequência da conversão do respetivo monarca ao cristianismo romano, deixando o arianismo, que se deu a alteração mais profunda e decisiva.

---

<sup>12</sup> Após o relato do ano de 455, ano em que faleceu o último imperador descendente de Teodósio, Valentiniano III, (Delorme, 1969: 128) a forma discursiva de Idácio altera-se e torna-se mais longa e pessimista. (Idácio, 1995: 34).



Foi pelo punho de João de Santarém e, mais ainda, pelo de Isidoro de Sevilha que se foi estruturando a ideologia neo-imperial hispano-visigoda. Um discurso em que a monarquia visigótica surge sempre vitoriosa sobre Roma, tanto em 410 (Isidoro, 1975: 60; Orósio, 2000: 18; Delorme, 1969: 126), quando os Visigodos conquistaram e destruíram Roma, como depois, em 630, quando finalmente expulsaram da Hispânia a presença bizantina, ‘os Romanos do Oriente’ (Rucquoi, 1995: 41).

Em função dessa nova vitória, agora sobre os ‘Romanos do Oriente’, a monarquia dos Godos Sábios tornou-se a detentora, com a legitimidade do vencedor, dos símbolos imperiais dos vencidos, dos quais já se vinha apropriando desde o reinado de Leovigildo (Isidoro, 1975: 61, n. 201; Orlandis, 1993: 55-56; Luchsinger, 2002: 30; Vallejo Girvés, 1993: 475).

Uma monarquia cujo esteio ideológico lhe foi disponibilizado por um clero católico entusiasticamente motivado, quer pela conversão dos reis visigodos, quer pela vitória recente sobre Bizâncio, o único império de então no mundo mediterrânico.

Os prelados que mais se empenharam nessa concepção ideológica, entre os quais sobressai claramente o bispo hispalense, compuseram para aquela débil estrutura monárquica, porque electiva, todo um conjunto de rituais sacralizadores da figura régia, buscando, para tal, inspiração no Antigo Testamento, onde foram buscar o ritual da unção do monarca (Orlandis, 1993: 58; Luchsinger, 2002: 31 e 34; Rucquoi, 1995: 42); ou inspirando-se na figura de Teodósio, o modelo de monarca cristão (Rucquoi, 1995: 64) que era, como já vimos, também ele um hispânico.

O outro aspeto importante do discurso isidoriano é o que podemos chamar a ‘sacralização por consubstanciação’: os visigodos, sempre vencedores, atingiram finalmente a condição imperial quando se estabeleceram e se tornaram unos com a Hispânia, pois é em termos de ‘união’ que se expressa a ‘*laude*’ que Isidoro de Sevilha dedicou à sua Hispânia (Isidoro, 1975: 61-64; Rucquoi, 1995: 50).

O amor à Hispânia, a longínqua e extrema terra marcada pelo divino, é a base da própria sacralização imperial. Este ponto, essencial, fez emergir a Hispânia definitivamente como o sujeito daquela sacralização, que ela concede àqueles que a amam e nela acabam por se radicar.

Tal condição será, desde então, de grande importância futura, pois reproduzir-se-á, com variantes, é certo, mas será um princípio básico constatável sempre que um poder hegemónico emergiu no solo hispânico.

#### 4. O louvor nos meios do al-Andalus

A Hispânia islâmica, al-Andalus, comportou, pelo menos, duas componentes discursivas que coexistiram no espaço e no tempo, a periférica cristã moçárabe e a califal islamo-árabe, que abordaremos em seguida.

##### 4.1. A *laude* e o *dolo* moçárabes

Sendo o discurso cristão moçárabe um discurso algo subliminar, por se propagar, de início, na resistência aos valores islâmicos, há que procurá-lo nas entrelinhas, por isso mesmo não muito evidentes.

Uma particularidade, que podemos chamar de sintomática, é o fato de surgir no contexto cultural moçárabe um novo elemento discursivo, de evidente origem cristã, que acabou por se inserir no ideário cristão moçárabe e se propagou pelos séculos seguintes, pois continua a ser detetado em textos posteriores, alguns deles mais de meio milénio depois de se ter surgido aquela inovação discursiva<sup>13</sup>.

Logo no século VIII, menos de meio século após a entrada dos muçulmanos na Península, constata-se pela primeira vez aquela particularidade, o elemento do ‘*Dolo*’ ou ‘*Dô*’ pela perda da Hispânia visigótica, no texto da *Crónica Moçárabe de 754*<sup>14</sup>.

O ‘*Dolo*’ ou ‘*Dô*’, constitui um lamento, uma narração triste e dolorosa em que se relata que, em consequência do desaparecimento do Reino Visigodo e da instalação do poder islâmico na Península, se tinham abatido sobre este extremo do mundo todas as desgraças e inclemências. Este ‘*dô*’ tinha uma função semelhante à da ‘*laude*’, pois ambos produzem um efeito de exortação.

A diferença essencial entre ambos é que a ‘*laude*’ exorta através da criação de uma exaltação positiva resultante de uma evocação da unicidade espaço - temporal da memória hispânica; enquanto o ‘*dô*’ busca fazer surgir um despeito negativo, resultante da evocação da diferença, do ‘outro’, naquele caso e concretamente da condição ‘estrangeira’ do último e mais recente dos possesores da Hispânia, os muçulmanos, apresentando e justificando com aquele discurso a ilegitimidade destes para nela continuarem (Rei, 2013: 83-96).

---

<sup>13</sup> Já no século XIII e ainda autores como Rodrigo Ximenez de Rada e Afonso X integraram nas suas obras a ‘*laude*’ e o ‘*dolo*’.

<sup>14</sup> V. “*Spania miserrima*” in *Crónica Moçárabe de 754* (ed. J.E. López Pereira) 1980: 69-75.

Existe uma vertente que podemos designar de ‘messiânica’ no discurso moçárabe, o qual apoiando-se em textos ‘proféticos’ ou pseudo-proféticos, propagou, sempre, mas principalmente durante os períodos mais críticos para as autoridades hispano-islâmicas, a esperança pela ‘redenção’ dos cristãos hispânicos com o fim, próximo, do poder do Islão<sup>15</sup>.

Tendo as elites moçárabes percebido, após o período dos ‘mártires de Córdova’, que a resistência provocativa muito dificilmente levaria à queda o Islão na península, optaram por uma outra estratégia. Fizeram circular textos reafirmando as origens da cultura cristã visigótica. Para tal, e atendendo ao grau avançado de arabização das elites urbanas moçárabes, optaram pela utilização do idioma árabe para esse fim, como sucedeu com a tradução do texto de Orósio de latim para árabe, ou com a redação da *Crónica Pseudo-Isidoriana*, a qual foi diretamente composta naquele mesmo idioma.

Um outro aspeto que pretendemos focar é o fato de, genericamente, a historiografia moçárabe se deter, temporalmente, pouco depois da invasão islamo-árabe. Trata-se da expressão de um conceito também fortemente ideológico, ainda que não estruturalmente ligada nem dependente de elementos discursivos como a ‘*laude*’ ou o ‘*dolo*’, embora também potenciadora do que depois se concebeu como o movimento da Reconquista.

Trata-se, quanto a nós, da prova de que, à luz da ideia de História, formulada pela ideologia teocrática da monarquia visigótica, a presença islâmica na Hispânia era algo não-histórico: era só um período de expiação, e, portanto, havia que procurar na vitória contra aquela presença, a manifestação do perdão e da misericórdia divinas. Havia que, através da conquista redentora, ‘reatar o fio da História’, quebrado em 711.

A ação guerreira deveria dar seguimento ao exemplo que lhes fora deixado pelos mártires moçárabes do século IX, também eles confirmando, e aumentando, pelo seu exemplo e pelo seu sangue, a sacralidade da terra hispânica.

Podemos ainda aperceber-nos da importância cultural (e porque não política?) das comunidades moçárabes, pelo menos as das principais cidades. Essa importância manifesta-se no ‘discurso de legitimação’ califal, de ‘Abd al-Rahmān III, elaborado por Aḥmad al-Rāzī na sua obra maior, pois foi dada grande importância ao conceito de sacralização que a Hispânia concedia aos seus monarcas, neste caso ao seu Califa.

---

<sup>15</sup> Essa ‘redenção’ fora procurada de forma organizada e tragicamente sistemática pelos ‘mártires de Córdova’, a quem Eulógio, o principal mentor do movimento e também ele um dos mártires, chamou “*Milites Christi*” (os Guerreiros de Cristo) (Cagigas, 1947: 229, n.25). No relativo aos textos “proféticos”, v. Rei, 2016: 113-123.

Aquele valor conceptual chegou à cultura hispano-árabe proveniente da cultura política romano-visigótica, transmitida pelos moçárabes e sem quaisquer semelhanças ou paralelos nas componentes islâmicas do mesmo discurso.

Um momento final, e diferente, da cultura moçárabe (que sempre viveu numa qualquer sombra), e com outro colorido. Enquanto praticantes do rito visigótico-moçárabe, desenvolveram também, a partir de meados do século XI, uma nova resistência, desta feita às influências do cristianismo romano que já se faziam sentir, vindas de além-Pirinéus, e divulgado pelos monges de Cluny.

As relações familiares que se estabeleceram entre os monarcas de Leão e Castela e os Duques da Borgonha (São Payo, 2002: 200 e *Árvore XXVIIb.*) deram azo a que aquela outra visão do cristianismo se tivesse, na ótica moçárabe, aproximado perigosamente do trono, e tivesse conseqüentemente conduzido, por parte da monarquia castelhana-leonesa à adoção oficial do rito litúrgico romano, e ao abandono definitivo do rito visigótico-moçárabe (David, 1947: 391-405.). Esse conflito chegou a dar origem a um pleito judiciário em 1077, entre os partidários de ambas as liturgias (Rei, 2016: 110).

Um outro sinal do mesmo enfrentamento foi a redação da última versão da *Crónica Pseudo-Isidoriana*, em finais do século XI, já neste novo contexto.

Recordemos ainda, como mais um significativo exemplo, deste mais recente conflito, o que, mais tarde, já em meados do século XII, foram os comportamentos, de moçárabes e de ‘cruzados’, todos cristãos, durante o cerco prévio, e depois, durante a conquista de Lisboa<sup>16</sup>.

Muito diferentes tinham sido as realidades que tinham dado origem às três primeiras redações, correlacionáveis com momentos ativos de resistência dos moçárabes ante circunstanciais fraquezas do poder hispano-islâmico (Rei, 2016: 109-111).

#### 4.2. O discurso califal islamo-árabe

A *Laude Hispaniae*, enquanto discurso, e após a sua autonomização orosiana, obteve com Isidoro de Sevilha a sua plena maturidade discursiva e literária. No entanto, esse discurso laudatório só atingiu a sua plenitude descritiva e informativa ao passar a integrar a tradição literária e ideológica hispano-árabe, por via do Califado, a partir do século X.

<sup>16</sup> É, muito possivelmente, o mais emblemático e mais bem documentado relato, em espaço português, que nos indica qual o lado por que optava a comunidade moçárabe (*De Expugnatione Lyxbonensi: A Conquista de Lisboa aos Mouros. Relato de um Cruzado* (ed., trad. e notas de Aires A. Nascimento), 2001: *passim*).

A grande diferença entre as formulações anteriores e esta que tomou forma no período islâmico, é que neste momento a descrição da Hispânia / al-Andalus integrou, de forma orgânica e pragmática, muitas, talvez quase todas as informações que tinham surgido nos períodos anteriores, e que, por vezes, se tinham apresentado de forma mais ou menos parcial, atendendo à contextualização histórica das épocas que os viram surgir e aos objetivos a que se destinavam os diferentes escritos.

Em textos historiográficos árabes contemporâneos do início do poder califal no al-Andalus foram incorporadas, principalmente no aspeto geográfico, informações provenientes de fontes latinas tardo-antigas e visigóticas, entre as quais Orósio e Isidoro, para além de informações espaciais relativas à divisão diocesana da Hispânia em vigor no recente passado visigótico, e mantidas como divisões administrativas islâmicas (*kumar*) (Rei, 2007: 114-116; Vallvé, 1986: *passim*).

Esta integração informativa fez com que a descrição espacial da península se tornasse numa ampla *laude* onde são apresentadas pormenorizadamente todas as riquezas e produções, cidades, fortalezas, divisões administrativas, judiciais e fiscais, bem como redes viárias (Rei, 2007: 123 e ns. 23 e 24).

Assim, não apenas se compôs um vasto panegírico à Hispânia islâmica, al-Andalus, mas também e simultaneamente se organizou um precioso e preciso ‘manual de chancelaria’ que permitia a gestão do mesmo espaço peninsular.

Aquela imagem do espaço peninsular foi a que se consolidou, em finais do século X e em resultado das campanhas de *al-Manşūr*, as quais tiveram as principais consequências territoriais no Noroeste peninsular, ao integrar no espaço islâmico todo o entre Tejo e Douro<sup>17</sup>.

A obra dos al-Rāzī, pai e filho, respectivamente Aḥmad e ʿĪsā<sup>18</sup>, foi aquela que o poder do novo *Príncipe dos Crentes* terá dirigido especialmente ao espaço

<sup>17</sup> Conhecem-se a ʿĪsā al-Rāzī duas obras maiores, uma *História de al-Andalus*, que seria a continuação da obra historiográfica de seu pai, Aḥmad al-Rāzī; e uma outra acerca dos principais *hujjāb* (chanceleres) dos califas de al-Andalus. Ora, quando é que se teria tornado importante fazer o elogio dos primeiros-ministros dos califas, e já não dos próprios califas? Muito provavelmente quando o famoso *al-Manşūr* se estabeleceu firmemente no poder, após 981. Assim, cremos que ʿĪsā al-Rāzī ao complementar a obra de seu pai integrou também as notícias sobre a Egitânia e sobre Coimbra na descrição espacial, espaços esses que estavam fora dos limites califais nos reinados de ʿAbd al-Raḥmān III e de al-Ḥakam II. Com a conquista de Coimbra e sua ocupação em 987, pela mão daquele mesmo *al-Manşūr*, cremos ser admissível admitir que a actualização geográfica ainda seja do segundo dos al-Rāzī, falecido em 989 (Vallvé, 1986: 68, n.18.). O fato também de no século XII Ibn Ġālib apresentar a descrição ‘do al-Andalus do ano 400’, indicia, quanto a nós, que o mesmo autor terá tido acesso a uma fonte em que a descrição já estaria atualizada, de acordo com o período ʿamirida e as suas conquistas, a despeito de o único ms. árabe que conhecemos de Ibn Ġālib também ser lacunar na parte em que estariam aquelas duas notícias.

<sup>18</sup> V. n. anterior.

interno de al-Andalus, sendo um discurso para uso interno<sup>19</sup>. Aḥmad al-Rāzī teria consciência de que as fontes espaciais que usou na composição da sua obra se tratavam de descrições não-islâmicas do espaço peninsular, e intimamente ligadas à malha eclesiástica cristã. Tal conduziu à necessidade de um processo de ‘sacralização islâmica’ do espaço hispânico: a descrição começa por Córdova, o ‘centro do mundo’ califal, e segue em direção a sudeste, ou seja pela direção de Meca, pela *qibla*, e vai contornando a ‘Cidade do Califa’ no mesmo sentido que o peregrino circunda a *Ka’ba*<sup>20</sup>. O périplo em causa termina regressando ao ponto de partida, a mesma cidade de Córdova.

Desta forma não apenas se promovia esta sacralização islâmica de todo o espaço peninsular, como também, se criava o claro paralelismo entre a *Ka’ba* (a Casa de Deus) e Córdova (a Casa do Califa), tornando sagrado o poder do novo Príncipe dos Crentes que despontara no extremo Ocidente.

A legitimação islâmica do novo poder fez-se passando por uma fase prévia de ruptura canónica relativamente ao até então reconhecimento tácito e meramente nominal do Califa de Bagdade. Nessa fase, que antecedeu por pouco tempo o assumir da condição califal, ‘Abd al-Raḥmān III usou, entre as suas titulações uma que aponta para uma evidente concepção ‘mahdista’ do seu próprio poder: *al-Qā’im bi-amr-Allāh* (Lévi-Provençal, 1976: 366, n.125). Ora a figura do ‘Mahdi’<sup>21</sup>, ao colocar-se acima da lei, foi quase sempre o modelo, a solução, para situações de confrontação, dentro do mundo islâmico, com um poder estabelecido, que embora legal por princípio, era apontado como corrupto e injusto para com os súbditos.

Curiosamente ‘Abd al-Raḥmān III usou aquele título temporariamente, tendo depois abandonado o seu uso. Tendo usado aquele *laqab* numa carta a Constantino VII Porfirogeneta (913-959) (Delorme, 1969: 169-175) e tendo ‘Abd al-Raḥmān tomado o título de “Emir dos Crentes” cerca de 928 (Laoust, 1977: 143 e n.64), e

<sup>19</sup> Não apenas o âmbito da obra se circunscrevia só ao espaço hispânico, como a utilização de fontes de origem latina e peninsular seria uma clara manobra política de captação das simpatias das principais elites moçárabes, o que revela, quanto a nós, por um lado, a verdadeira dimensão social dos moçárabes; e, por outro, a memória que ‘Abd al-Raḥmān III tinha de como encontrara al-Andalus quando da sua subida ao trono. Tratava-se portanto, também de uma forma de propaganda junto dos moçárabes e mesmo junto dos *muladis* (hispânicos islamizados), ao procurar apresentar um califado que parecia pretender ser um pouco mais hispânico do que islâmico, apresentando-se na continuação das formas “imperiais” anteriores, a romana e a visigótica. Na propaganda do novo poder califal coube a al-Warraḡ a função de divulgação no exterior peninsular (Miquel, 1988: I, 259-262)

<sup>20</sup> Na circunvolução (*Tawāf*) o peregrino deverá deixar sempre a *Ka’ba* à sua esquerda (v. Ibn Abi Zayd al-Qayrawānī, 1980: 144 – 145).

<sup>21</sup> O “mahdi” é uma figura de grande importância na escatologia islâmica, é “o bem guiado por Deus”, cuja missão é a de restabelecer a paz e a justiça num mundo dilacerado pelos seus opositos (Madelung, 1986: 1221-1228; Laoust, 1977: 68). Todos os chefes político-militares que adotaram tal título pretenderam, de alguma forma, ter uma atuação semelhante no seu tempo.

em 932 terminado a pacificação de todo o al-Andalus (Lévi-Provençal, 1976: 275-278), tal missiva terá sido enviada algures entre aquelas duas datas.

Após o momento em que estabeleceu o seu poder, por todos reconhecido, terá abandonado aquele título de *al-Qá'im bi-amr-Allāb* durante as seguintes três décadas de reinado, pois o mesmo seria adequado para uma tomada do poder, mas algo instável, e mesmo perigoso, para a consolidação desse mesmo poder.

Mais tarde, a partir do século XI, com a crise da *fitna* (1009-1031) e do avanço cristão a partir de meados do mesmo século, os letrados hispano-árabes começaram a recolher nas suas obras, a par de listagens de grandes letrados e eruditos hispano-árabes, também selecções de *ahādith* (relatos do Profeta Muhammad) que falavam das excelências de al-Andalus e da 'guerra santa' em defesa desta terra<sup>22</sup>.

O tópico da 'guerra santa' e da excelência do martírio, como testemunho de fé, em defesa de al-Andalus, manteve-se desde então, quer em regiões ainda dominadas pelo poder islâmico<sup>23</sup>, quer, depois, em comunidades mudéjares, de muçulmanos sob autoridade cristã (Rei, 2002-2003: 19-26), e, mais tarde ainda, mesmo entre os mouriscos (Rei, 2007: 229-230).

A partir do século XI também o discurso islâmico começa a ter dois elementos, já não ficando apenas pela tipologia exclusivamente laudatória, pois passa também a integrar elementos do tipo 'dolo'.

Quanto às '*laudes*' de Ibn Ḥazm e al-Šaqundī, vemos que Ibn Ḥazm elaborou uma memória de homens, enquanto a al-Šaqundī fez uma memória de homens, mas também de espaços.

Enquanto no tempo de Ibn Ḥazm (994-1064 d.C.) a integridade territorial herdada do califado estava ainda praticamente intacta, na época de al-Šaqundī (c.1160-1232) já existe uma aguda consciência de que a perda territorial se estava a tornar (ou já se tornara...) inexorável. É possível que tenha sido também por essa razão que al-Šaqundī tenha referido, entre as áreas temáticas da sua *risāla*, a Bravura Guerreira (Garcia Gómez, 1976: 116-118). Com o espaço do al-Andalus muito diminuído, este autor fez reentrar no espaço, reapropriando-se simbolicamente dele,

<sup>22</sup> Os *ahādith* recolhidos a partir do século XI são referidos como tendo surgido citados já em obras do século IX e X. É possível que a sua divulgação na época se tenha tratado de um 'contra-ataque' islâmico e em consequência da campanha cristã que acabou dando origem aos 'martírios de Córdoba'. De um ponto de vista islâmico haveria que procurar fortalecer a crença, possivelmente afetada e debilitada, e em especial a dos neófitos *muladis* (hispânicos islamizados). Sobre aquela origem dos *ahādith*, v. Vallvé, 1986: 22-23.

<sup>23</sup> Existem exemplos de homens que sendo místicos, e não militares, no período almóada iam para as fortalezas de fronteira. V. Ibn 'Arabi, 1979: *passim*.

aqueles mais ilustres filhos que da Hispânia islâmica tinham saído e a ela tinham sido devolvidos.

Al-Šaqundī, no final da sua obra louva Deus por ter feito nascer estes homens em al-Andalus, como «*sóis que tivessem saído pelo Ocidente*»<sup>24</sup>. Esta expressão comparativa utilizada por al-Šaqundī evidencia que o autor teria consciência de que o Islão em al-Andalus poderia estar muito próximo do seu fim, pois referir «*o sol que sai a Ocidente*», é, na escatologia islâmica, referir um dos sinais do Dia do Juízo Final<sup>25</sup>.

## 5. Os louvores neo - godos da Reconquista

Há um valor basilar em todas as monarquias peninsulares com origem nos monarcas das Astúrias, e que todas elas irão reclamar, sem exceção, e que é o de todos esses reis se considerarem, herdeiros da monarquia visigoda, entendida como uma realeza ‘imperial’ e teocrática, sedeadada em Toledo, *urbs regia* e coração da Hispânia.

Por essa razão a reconquista de Toledo se tornou um dos mais importantes objetivos, o mais simbólico e mítico da própria Reconquista, e só finalmente conseguido em 1085.

### 5. 1. Da “Reconquista”: de Afonso III a Afonso VII. Breve síntese

Tomamos Afonso III das Astúrias como ponto de partida, pois foi a partir deste reinado que o discurso ideológico da chamada Reconquista se começou a estruturar. Este espaço de mais de três séculos pode ser dividido em dois grandes períodos: um primeiro entre o reinado de Afonso III e o reinado de Fernando I. E um segundo que cobre os reinados de Afonso VI, Urraca e Afonso VII.

Inicialmente orientou-se para um discurso em que a legitimidade da monarquia asturiana para além do lugar-comum atrás enunciado, a herança visigoda, fez de S. Tiago Apóstolo o seu patrono, o intercessor através do qual Deus

---

<sup>24</sup> *Idem*, pp.140-141.

<sup>25</sup> Relativamente à importância da expressão «*o sol que sai a Ocidente*» na escatologia islâmica, v. Wensinck, 1962: IV, 475: Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*: ‘Fitān’, 25; ‘Tafsīr’, 9; ‘Tawhīd’, 22; Muslim, *Ṣaḥīḥ*: ‘Tawba’, 31; ‘Imān’, 248, 249; ‘Fitān’, 39, 118,128 e 129. V. também Ibn ‘Arabi, 1999: *passim*.



derramava sobre aquela monarquia os seus favores, que se traduziam na expansão territorial e na conseqüente libertação de espaços até então sob o poder islâmico<sup>26</sup>.

O começo do segundo período pode datar-se com certa exatidão, pois está associado ao processo que conduziu à trasladação dos restos mortais de Isidoro de Sevilha, desde a cidade do Guadalquivir, então sob os Abádidas, até à cidade de Leão, capital do reino asturo-leonês, onde ficou sepultado na Catedral. A trasladação propriamente dita ocorreu no ano de 1063.

A partir desta data passou a haver um novo culto o de Santo Isidoro, que se juntava assim a S. Tiago, também como santo tutelar da Hispânia e patrono da Reconquista; também seria de importância o fato de se tratar de uma figura intimamente ligada à monarquia visigoda<sup>27</sup>.

Também a partir deste momento, e atendendo a que Isidoro foi sepultado junto ao panteão dos monarcas asturo-leoneses, consubstanciava-se a veneração ao patrono da Hispânia com a que se prestava à própria dinastia.

Neste período existe cada vez mais um discurso que fala na herança visigoda que passara à monarquia asturo-leonesa, e que obrigava esta a recuperar todo o património territorial que fora daquela e que agora deveria ser desta enquanto herdeira, património esse que fora apropriado por alguém sem qualquer direito ao mesmo.

Assim, durante estes dois períodos continuamos a encontrar a presença de um intercessor entre a Divindade e a Monarquia, nas figuras, respetivamente, de S. Tiago e de Santo Isidoro, protegendo e sacralizando a ação guerreira dos reis das Astúrias- Leão.

Mas foi com a conquista de Toledo que se recuperou totalmente o simbolismo da monarquia visigoda, e Afonso VI, de uma forma que nem os seus antecessores visigodos tinham feito, sagrou-se *Imperator* por intermédio da vitória obtida, dispensando qualquer investidura intercedida pela Igreja.

---

<sup>26</sup> Será desse período o surgimento da expressão e do conceito de “S. Tiago Mata-Mouros”, enquanto protetor da cavalaria cristã (v. Romero, 2004: 69).

<sup>27</sup> S. Isidoro era tio de Hermenegildo, o rei-mártir católico e visigodo, e também tio de Recaredo, o rei que finalmente converteu a monarquia visigótica à fé de Roma. Isidoro foi, portanto, tio de reis e ‘pai’ espiritual da monarquia teocrática dos Visigodos, daí a sua importância em todo o processo da Reconquista (Rei, 2007: 92 e n. 22).

## 5. 2. Um novo conceito imperial: de Afonso VI a Afonso X. Breve síntese

Esta nova concepção imperial surgiu diretamente relacionada com a conquista de Toledo por Afonso VI. Simbolicamente e na prática a monarquia visigoda, desapossada da sua capital, regressava a ela, quase quatrocentos anos depois. De qualquer forma, já a anterior reunião de Leão e Castela sob um mesmo cetro também predispunha a que se produzisse um novo discurso que recuperaria o tema da reunificação do espaço peninsular, como também acontecera com os visigodos.

A herança que de Afonso VI chegou a seu neto Afonso VII parecia consolidada, tanto mais que este último inclusivamente se fizera coroar como Imperador (Rucquoi, 1995: 173) e que até então Leão e Castela continuaram unidos. Com a morte deste monarca voltou a dar-se a separação dos reinos e a ideia de ‘império’, em consequência daquela desagregação territorial, ficou momentaneamente fora de questão.

Mesmo com Fernando III e Afonso X, após a nova reunificação, e com o avanço das fronteiras até ao Guadalquivir, ainda assim não voltou, desde meados do século XIII, a ser recuperada oficialmente a titulação imperial (Rei, 2007: 148 e n. 16).

### 5. 2. 1. Visões eclesiásticas: entre o patrono santificado e o rei sacralizado

Obras de homens como Lucas de Tuy e Rodrigo Ximénez de Rada tiveram como uma das principais funções literárias a recuperação de valores de proveniência moçárabe e islamo-árabe, integrando-os na ideologia neo-goda por intermédio dos seus escritos.

São obras ligadas ao reinado ‘pro - imperial’ de Fernando III, que foi um unificador, juntando definitivamente Leão e Castela, e um conquistador, tendo dilatado os seus domínios até ao Guadalquivir, às antigas capitais do al-Andalus, Córdova e Sevilha (*Ibidem*).

Lucas de Tuy integrou valores associados ao renovar de um culto que se iniciara em meados do século XI, precisamente com a trasladação dos restos mortais de Isidoro de Sevilha desta última cidade para Leão, em 1063, coincidindo com o período em que se deu a expansão leonesa a sul do Douro, e justamente no ano anterior ao longo cerco que levou à conquista definitiva de Coimbra por Fernando I, no ano de 1064.

Uma conquista difícil, como a de Coimbra, poderia sempre ser entendida como mais um milagre de Santo Isidoro, o primeiro desde aquela muito recente transladação.

A expansão ‘reconquistadora’ e aquela transladação são demasiado coincidentes para que não tivessem sido entendidas como significativas. Assim, Lucas de Tuy trouxe de novo para um primeiro plano aquele culto, apresentando-o como ligado à família real, ou talvez imperial, das Hispânicas porque já então reunindo de novo, e definitivamente, Leão e Castela.

O Bispo de Tuy, na tarefa de correlacionar estreitamente Isidoro com a monarquia visigótica, da qual a monarquia asturo-leoneso-castelhana se reclamava herdeira, apresenta o fato, nada despidendo, de ter sido uma irmã de Isidoro, Teodósia, a mãe do rei-mártir Hermenegildo, o rebelde e católico filho de Leovigildo e que foi, para alguns autores, o primeiro monarca visigodo católico da Hispânia.

Hermenegildo, era, por sua mãe, membro de uma família de fervorosos católicos e, mais do que isso, de santos, qualidade em que ele mesmo acabará por ser integrado, primeiro na condição de ‘mártir’ e, um milénio volvido, finalmente na de ‘santo’<sup>28</sup>. Digamos que existiu uma relação ‘biológica’ entre Isidoro e a própria monarquia, ao ser, simultaneamente, tio de dois monarcas, e ‘pai espiritual’ da monarquia visigótica ‘imperial’ (Rei, 2007: 92-93, e ns. 22 e 24).

Mas Ximénez de Rada foi mais além. Ainda que contemporâneos, Lucas e Rada, este último foi mais evoluído do ponto de vista historiográfico, tendo escrito uma primeira ‘história do reino’; mas é principalmente no aspeto ideológico que se detecta a grande diferença entre ambos.

No discurso de Rada o monarca é apresentado como o instrumento direto da Providência através do qual será vencido o inimigo e será reunificada a Hispânia, enquanto para Lucas ainda subsistia a figura do intercessor entre a Divindade e o monarca, papel que, na ótica do Bispo de Tuy, continuava, de forma inquestionável, reservado a Santo Isidoro.

As formações intelectuais e as vivências de ambos terão contribuído substancialmente para o surgimento daquelas diferenças. Enquanto Lucas se formou num meio letrado ainda de escola-catedral, muito provavelmente da própria Catedral de Leão, e acabou confinado a uma diocese que podendo ter importância

---

<sup>28</sup> Mas não para Isidoro, nem para João de Santarém, o Biclarense, que sempre viram Hermenegildo como um rebelde contra o legítimo monarca, o seu pai Leovigildo. Entre os que consideraram Hermenegildo um ‘mártir’ contam-se Gregório de Tours e o papa Gregório Magno. Hermenegildo ter-se-ia convertido por ação de seu tio Leandro, também irmão de Isidoro, também santo, e seu predecessor na sede hispalense (Andrade Filho, 2003: *passim*).

era, sem dúvida, periférica, Rodrigo frequentou os meios universitários de Paris e de Bolonha, dois dos principais meios intelectuais daquela época e dos mais inovadores, além de ser um homem de corte, pela função de Chanceler-mor que exerceu junto de Afonso VIII de Castela e de Fernando III de Leão e Castela.

Para Lucas o papel do monarca enquadrava-se, e de alguma forma legitimava-se, ainda dentro dos parâmetros eclesiásticos, pois ser rei era ter também a função, primordial de libertar e resgatar almas, submetidas ao poder ‘ilegítimo’ do Islão, e trazê-las de volta ao universo da Igreja. Assim procedendo o rei, a Igreja garantia-lhe o auxílio da Providência Divina para si e para o seu reino.

Para Rada o monarca legitimava-se essencialmente enquanto conquistador e era essa condição a demonstração efetiva do favor de Deus para com ele, sem necessidade de qualquer intermediário (Rei, 2007: 156-158). Poderemos dizer que se trata de uma ‘visão eclesiástica pró-laica’.

A reunificação de Leão e Castela e o grande avanço que a Reconquista teve, fatos basilares do reinado de Fernando III, fariam prever que estivesse por pouco o retomar do título imperial, que já Afonso VI assumira sem necessitar de qualquer mediação da Igreja, bastando-lhe apenas a condição de ‘conquistador de Toledo’.

### 5. 2. 2. O louvor desde o trono: Afonso X, de Leão e Castela

Um aspeto importante que surge a partir de Afonso X é a laicização do domínio da palavra. Com a utilização do idioma vernáculo, e indo ao âmago da própria condição daquele que usa ou deve usar a palavra. E sabemos da importância de bendizer ou maldizer algo ou alguém, identificando claramente uma entidade. Essa função constituía, até então, praticamente um monopólio exclusivo do clero<sup>29</sup>. Os *oratores* eram, por função, os eclesiásticos. O *orator* é o que produz discurso (donde ‘oratória’), antes de o conceito, ‘orar’, ao se cristianizar, passasse também a significar ‘rezar’.

O fato de o monarca se assumir como produtor do discurso historiográfico, fazia com que fosse também colocado na condição de *orator*. Ele assume também uma função de tipo ‘sacerdotal’, que lhe advinha da condição régia, a qual lhe era legítima porque a conquistara de espada na mão (Krus, 1994: 141, n.28; Rucquoi, 1995: 215).

Para os monarcas, a condição de ser rei ‘da Hispânia’ dava-lhes uma característica especial entre os demais príncipes da Cristandade. Neles se juntavam,

<sup>29</sup> Sobre rituais litúrgicos a pedir bênçãos ou convocar maldições, v. Mattoso, 1987: 183-190.

ou talvez consubstanciavam, a sacralidade natural da terra hispânica, o modelo ‘teodosiano’ de monarca cristão e a função de ‘guerreiro de Deus’ que surgira associada à guerra da Reconquista.

Tudo isso lhes permitia gozar de uma grande autonomia que dispensava uma obrigatória sagração pela mão da Igreja, pois aos reis hispânicos neo-godos era, em definitivo, a guerra pela recuperação da Hispânia que os sagrava e o sangue vertido que os ungia<sup>30</sup>.

A *Crónica* de Afonso X destinava-se a fazer prova de que não existia nenhum hiato entre as monarquias visigoda e asturiana, sendo esta a continuação natural daquela, e como tal o verdadeiro protagonismo da Reconquista pertencia aos monarcas, e não aos senhores, os quais eram detentores de poderes que, em última análise, proviriam da vontade régia.

Desta forma e em função daquelas premissas os relatos apologéticos das origens e valor guerreiro das velhas famílias da nobreza hispânica surgem na *Crónica* numa posição de quadros secundários que apenas dão conteúdo e colorido aos relatos dos diferentes reinados que surgem historiados, em que os verdadeiros atores são os monarcas (Krus, 1994: 130-132.).

### 5. 2. 3. Textos senhoriais 1: os Senhores de Aboim-Portel

O aspeto mais curioso da ação literária e simbólica destes senhores advém da sua condição de nova nobreza de corte. Tendo ascendido numa época em que tinha recentemente terminado a Reconquista, e portanto não sendo detentores de uma memória senhorial ligada a importantes domínios territoriais no norte do reino ou a cargos curiais desempenhados durante os primeiros reinados, mais marcados pelas ações da Reconquista, acabaram por assentar a memória senhorial da sua casa no período em que o pai, João Peres de Aboim, e o filho, Pero Anes de Portel, foram os ‘tenentes’ do Algarve, durante a crise que se prolongou entre Afonso X de Leão e Castela e Afonso III de Portugal, entre os anos de 1263 e 1267 (Rei, 2008: 79-81).

Mais do que o cargo de mordomo-mor de Afonso III, que João Peres de Aboim desempenhou de 1264 até ao falecimento daquele monarca (Idem, 2008: 76, n. 5), o qual foi seu especial protetor, e do prestígio que tal cargo seguramente conferia, foi, no entanto, qual espólio simbólico de guerra, na apropriação da

---

<sup>30</sup> *Ibidem*. De referir muito especialmente, no contexto da ‘realeza sagrada’, o episódio em que Pelaio é tentado, por um bispo, a pactuar com os muçulmanos. Pelaio recusa afirmando a certeza que tem no auxílio divino, colocando-se assim, no relato a Divindade e a realeza de um lado, contra uma Igreja, simbolizada no bispo, simultaneamente manipuladora e descrente da Providência Divina (v. sobre este episódio Krus, 1994: 133).

herança da cultura hispano-árabe que acabaram por cimentar a sua memória senhorial.

No texto do *Livro de Rasis*, e constatável nos diferentes testemunhos quer da *Crónica do Mouro Rasis* quer da *Crónica Geral de Espanha de 1344*, há sinais de interpolações textuais destinadas a valorizar os domínios e os protagonismos dos Senhores de Aboim-Portel.

A ‘*laude*’ da Hispânia islâmica, cujo modelo remontava a Aḥmad al-Rāzī e ao louvor do Califado Omíada de Córdoba, foi finalmente ‘apropriada’, simbolicamente pela posse física, e textualmente pela tradução do texto árabe para galaico-português, e acabou assim por se transformar também num louvor àqueles senhores (Rei, 2010: 155-172).

#### 5. 2. 4. Textos senhoriais 2: Pedro Afonso de Barcelos e João Manuel de Vilhena

D. Pedro Afonso, filho bastardo de D. Dinis, Conde de Barcelos e genro de Pero Anes de Portel, constituiu-se em arauto privilegiado da aristocracia, dando eco à crise que a nobreza peninsular, mas principalmente a portuguesa, estava então, na realidade, atravessando.

No que respeita à aristocracia portuguesa aquela crise relacionava-se diretamente com o final da Reconquista no espaço português, não havendo para a nobreza guerreira, ou ‘velha nobreza’, reais possibilidades de expansão domínial e territorial, pois não havia mais condições para ser mantida uma guerra de conquista.

No caso castelhano-leonês, com as possibilidades de Reconquista de Granada ainda em aberto, a verdade é que desde meados do século anterior não havia um significativo avanço das fronteiras, a Sul. E, dessa forma, a nobreza encontrava-se sem forma de conseguir novos domínios e riquezas<sup>31</sup>.

As velhas nobrezas, das quais D. João Manuel de Vilhena e D. Pedro Afonso de Barcelos foram os porta-vozes, reagem também contra a emergência das novas nobrezas cortesãs, gente mais ligada às funções administrativas do que à guerra. Gente mais de pluma que de espada.

---

<sup>31</sup> Um dos sinais de que a nobreza já não tinha uma autonomia verdadeira em relação aos monarcas é o fato de que apesar das crises que se instalaram no final do reinado de Afonso X e depois as menoridades de Fernando IV e de Afonso XI, ninguém tomou por si ou em nome dos monarcas-meninos a responsabilidade de retomar a ‘reconquista’. Até neste aspeto, importante, sem dúvida, mas que poderia dar azo a que um grande senhor conseguisse tomar ou retomar uma verdadeira autonomia em relação ao rei, fica claro que toda a iniciativa e dinamismo conquistador dependia apenas, e só, da figura régia.

A *Crónica Geral de Espanha de 1344* terá sido a formalização discursiva mais elaborada que a nobreza hispânica de então produziu. Nela se plasmou a visão nobiliárquica do seu próprio papel, quer no passado, quer em meados do século XIV, entendido em função daquele mesmo passado<sup>32</sup>.

A *Crónica de 1344*, através de tudo o que envolveu o grande recontro do Salado, procurou demonstrar a efetividade da sua conceptualização do poder, a ser exercido em monarquias intrinsecamente sagradas pelo ato guerreiro. A verdadeira solidariedade que se produzira entre o escol guerreiro hispânico permitira que, todos juntos, no Salado, tivessem afrontado e tivessem vencido aquela nova invasão.

A manutenção daquele espírito de solidariedade entre os monarcas e os nobres, seria a chave para a resolução das tensões que as monarquias cristãs peninsulares vinham sofrendo desde há quase três quartos de século (Krus, 1995: 115-116 e ns. 230 e 231).

## 6. Louvores tardios nos alvares da Modernidade

### 6. 1. dos Mouriscos

Se para os Mudéjares e os Mouriscos o discurso assentou essencialmente na evocação do passado glorioso do al-Andalus, perpassa nos seus textos o drama da sua verdadeira condição.

A situação de humilhação levava ao disseminar de um messianismo islâmico, referenciado na figura do *Mahdī*, o libertador guiado por Deus, *al-Imām al-Ġā'ib* (o Guia Oculto ou Encoberto) e que acabou por se divulgar na Hispânia do século XVI.

Muita da literatura produzida pelos ‘mouriscos’ usou o sistema criptográfico da chamada ‘aljamia’, precisamente para tentarem iludir o controlo que a sociedade cristã-velha e tridentina levava a cabo sobre as minorias recém-convertidas e, portanto, consideradas naturalmente suspeitas.

A necessidade de manter a fé entre os crentes conduziu à hiperbolização da sacralidade, da ‘*baraka*’ da terra hispânica: um determinado ato com características

---

<sup>32</sup> Atendendo a que uma das suas fontes próximas, no tempo e no espaço, foi o *Livro de Linhagens*, composto pelo mesmo Conde D. Pedro e onde este reformulou o discurso de resistência da nobreza hispânica contra as centralizações levadas a cabo pelos diferentes monarcas peninsulares. Sobre o *Livro de Linhagens*, sua origem e articulação com a *C1344*, (v. *C1344*, (ed. Cintra), 1951-61: XCV-CXXV; Krus, 1995: *passim*; Idem, 1994: 197-207).

espirituais e levado a cabo nesta terra era mais recompensado do que várias peregrinações a Meca (Rei, 2007: 180-182).

O martírio, a morte em testemunho da fé, sempre que lhes não fosse possível emigrar, seria, pois, em alguns casos, a última solução digna para um crente pôr fim àquela difícil situação.

A angústia, a insegurança e as dificuldades por que passavam sublimava-se nestes textos que eram o refúgio quando os dias eram mais negros; e o estímulo para continuarem, quando alguma esperança, ainda que ténue, se perfilava no horizonte.

## 6. 2. dos Sefarditas

Para os Judeus o panorama não era muito diferente do dos Mouriscos.

Também os sefarditas esperaram um ‘Messias’, o seu ‘Encoberto’, que viesse restaurar a dignidade do povo hebraico nestas paragens. Mas, mais do que apenas esperar, houve mesmo movimentações entre os cristãos-novos de origem judaica, que pretendiam conduzir à emergência desse estado de coisas, sendo detetados dois movimentos, um no século XVI e outro no XVII.

Até mesmo as concepções escatológicas dos judeus sefarditas estavam marcadas pela simbiose cultural hispânica, ao integrarem nas suas crenças genuinamente judaicas algumas heranças culturais cristãs, certificadas com a autoridade da figura carismática de Isidoro, o Bispo Santo de Sevilha, realidade que também conheceu alguns paralelos entre os Mouriscos (Rei, 2007: 183-185).

## 7. Conclusão

Em relação ao discurso laudatório da Hispânia constata-se um aspeto curioso, porque comum a todas as formulações discursivas, não importando a sua origem. Tal fato de coincidência será, também ele, uma das possíveis marcas do carisma desta “jangada de pedra”: todos eles, sem exceção, se orgulham de terem nascido na Hispânia.

Todos a amam como quem ama uma Mãe generosa e boa e, portanto, todos se reconhecem como seus filhos. Todos esperam nela o milagre, a revelação, o seu ‘Encoberto’, aquele que lhes traga paz e justiça.

E conhecem-se ainda hoje inúmeros casos de judeus sefarditas e de mudéjares e mouriscos que, ao terem que deixar a sua Hispânia / al-Andalus / Sefarad, mantiveram, ao longo das gerações, como um bem simbólico e familiar



transmissível, a chave da porta da ‘sua’ casa, aquela que a família teve de deixar pela força das circunstâncias, algures num qualquer ponto da Hispânia; e mesmo que essa casa já não exista fisicamente, ela ainda continuará sendo a ‘sua casa’.

Todos os povos e gentes que por aqui passaram e deixaram rasto e herança, procuraram, através de um canto de amor à sua ‘terra do fim do mundo’, muitas vezes eivado de soluços e lágrimas, tanto os que se arrogaram um poder imperial, como os deserdados da fortuna, mas todos filhos da Hispânia, e através de um discurso emotivo, a sua busca de Fé e de Império, os dois ingredientes que todos conjugaram nas mais diversas proporções.

## Referências

### Fontes

Al-Qayrawanî, Ibn Abi Zayd (1980). *La Risâla*. Argel: Ed. Populaires de l’Armée.

*Cronica del Moro Rasis* (1975). (ed. Catalán e Andres). Madrid: Ed. Gredos.

*Crónica Geral de Espanha de 1344* (1951-61). (ed. Cintra) Lisboa: Academia Portuguesa de História.

*Crónica Mozárabe del 754* (1980). ed. J.E. López Pereira. Saragoça: Anúbar Eds.

*De Expugnatione Lyxbonensi: A Conquista de Lisboa aos Mouros. Relato de um Cruzado*, (2001). Lisboa: Ed. Vega.

Fernández-Chicarro de Dios, Concepción (1948). *Laudes Hispaniae (Alabanzas de España)* Madrid: s.ed.

Ibn ‘Arabi (1979). *Les Soufis d’Andalousie*. Paris: Sindbad.

Ibn ‘Arabi (1999). *Islamic sainthood in the fullness of time (‘Anqâ Mughrib fî Ma‘rifati Khatmi-l-Anliâ’ wa Shams al-Maghib)*. Leyden: E.J. Brill.

Idácio (1995). *Crónica*. (ed. J. Cardoso) Braga: Livraria do Minho.

*I edición crítica del texto español de la Crónica de 1344 que ordenó el Conde de Barcelos don Pedro Alfonso* (1971). (ed. Catalán e Andres). Madrid: Gredos.

Isidoro de Sevilha (1975). *Historia Gothorum*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro».

Orósio (2000). *História Apologética*. Lisboa: Ed. Colibri.

Schulten, Adolf (1925). *Fontes Hispaniae Antiquae*, vol. II. Barcelona: Univ. de Barcelona.

## Bibliografia

Alarcão, J. de (2005). Os equívocos dos promontórios Sacro(s) e Cúneo, *Promontoria*. Faro: Univ. Algarve, 3, 3, 251-285.

Andrade Filho, R. de O. (2003). A Tirania de um santo na Antiguidade Tardia (Século VI) - Download: <http://bmgil.tripod.com/afro20.html> (consultado em 10 abril 2019).

Cagigas, I. (1947-48). *Los Mozárabes*, II vols. Madrid: CSIC

Carvalho, M. S. de (1999). O Pensamento Geográfico Medieval e Renascentista no *Ciberspaço* - Download: <http://www.geocities.ws/pensamentobr/medievalciber.pdf> (consultado em 5 abril 2019).

Chevalier, J. e Gheerbrant, A. (1994). *Dicionário dos Símbolos*. Lisboa: Ed. Teorema.

Cirlot, J. E. (2000). *Dicionário de Símbolos*. Lisboa: Ed. D. Quixote.

David, P. (1947). *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle* (pp. 391-405). Lisboa: Liv. Portugália/Paris: Les Belles-Lettres.

Delorme, J. (1969). *Chronologie des Civilisations*. Paris: P.U.F.

Eliade, M. (1977). *Tratado de História das Religiões*. Lisboa: Ed. Cosmos.

Fedeli, P. (1997). L'Occidente ibérico nell'immaginaio e nella coscienza dei romani. *Classica* 22: 21-35.

Fernández-Chicarro de Dios, C. (1948). *Laudes Hispaniae (Alabanzas de España)*. Madrid: [s. ed.].

Furtado, R. (1999). A descrição geográfica do Orbe nas *Historiae* de Orósio (Hist., I, 2): o programa ideológico. *EVPHROSINE* 27: 65-78.

García Gómez, E. (1976). *Andalucía contra Berberia*. Bracelona: Unversidade de Barcelona.

- Krus, L. (1994). *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*. Redondo: Patrimonia.
- Krus, L. (1995). *A Conceção Nobiliárquica do Espaço Ibérico (1280-1380)*. Lisboa: FCG / JNICT.
- Laoust, Henri (1977). *Les schismes dans l'islam*. Paris: Payot.
- Lévi-Provençal, E. (1976). *História de Espanha – Menéndez Pidal*, vol. IV: “Espanha Musulmana 711-1031”. Madrid: Espasa-Calpe.
- Luchsinger, M. E. M. (2002). O «Regnum» Cristão visigótico de Isidoro de Sevilha. *Brathair*, 2/1, 29-35.
- Madelung, W. (1986). “Al-Mahdí”, *Enciclopédie de l'Islam* 2, V (pp. 1221-1228). Leiden: E.J. Brill / Paris: Maisonneuve et Larose.
- Mattoso, José (1987). *Fragmentos de uma Composição Medieval*. Lisboa: Ed. Estampa.
- Menéndez Pidal, G. (1954), Mozárabes y Asturianos en la Cultura de la Alta Edad Media, en relación especial com la historia de los conocimientos geográficos. *Boletín de la Real Academia de la Historia* 134, 137-291.
- Miquel, A. (1988). *La Géographie Humaine du Monde Musulman jusq'au milieu du XI<sup>e</sup> siècle*, 4 vols. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales / Mouton.
- Molina, L. (1984), Orosio y los Geógrafos Hispanomusulmanes, *Al-Qantara* V: 63-92.
- Orlandis, J. (1993). El rey visigodo católico. *Actas del III Congreso de Estudios Medievales: de la Antigüedad al Medioevo. Siglos IV-VIII* (pp. 53-64). Madrid: Fundación Sánchez-Albornoz.
- Rei, A. (2002-3). As revoltas mudéjares no ‘Algarbe’ ibérico em meados do séc. XIII e a divisa dos Násridas de Granada na zona do Médio Guadiana, *Callipole* 10/11, 19-26.
- Rei, A. (2007). *O Louvor da Hispânia na Cultura Letrada Peninsular Medieval. Das suas origens discursivas ao Apartado Geográfico da Crónica de 1344*. Tese de Doutoramento, Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas / Universidade Nova de Lisboa.
- Rei, A. (2008). *Memória de Espaços e Espaços da Memória. De Al-Razî a D. Pedro de Barcelos*. Lisboa: Ed. Colibri.

Rei, A. (2013). Da Crónica Moçárabe de 754 à Crónica General de Afonso X: a laude e o dolo, cimentos do discurso da Reconquista. *Del Nilo al Guadalquivir II Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica. Homenaje al Profesor Yves Modéran / Livro dos II e III Colóquios Internacionais sobre Fuentes No Árabes sobre la Conquista Árabe* (pp. 83-96). Madrid: Real Academia de la Historia.

Rei, A. (2016). Profetismo moçárabe e / ou ideologia prospetiva neo - goda (sécs. VIII - XI), *Secrets and Discovery in the Middle Ages - Livro do V Congresso Europeu de Estudos Medievais da Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales FIDEM* (pp. 113-123). Barcelona / Roma: FIDEM.

Rei, A. (2010). A tradução do “Livro de Rasis” e a memória da Casa Senhorial dos Aboim-Portel. *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, 33, 155-172.

Romero, S. (2004). Un hallazgo de consecuencias históricas. Los orígenes del mito jacobeo (pp. 68-69). Zamora: *La Opinión*.

Rucquoi, A. (1995). *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Ed. Estampa.

São Payo, L. M. V. de (2002). *A Herança Genética de D. Afonso Henriques*. Porto: Centro de Estudos de História da Família da Universidade Moderna do Porto.

Schulten, A. (1959-1963). *Geografía y etnografía antiguas de la Península Ibérica*, 2 vols. Madrid: CSIC.

Vallejo Girvés, M. (1993). *Bizancio y la España Tardoantigua (ss. V-VIII): un capítulo de historia mediterránea*. Alacá de Henares: Universidad de Alcalá.

Vallvé, J. (1986). *La División Territorial de la España Musulmana*. Madrid: CSIC.

Wensinck, A. J. (1962). *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*. Leiden: E.J. Brill.

**Recebido:** 29 de abril de 2019  
**Aprovado:** 14 de junho de 2019