



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
ESPECIALIZAÇÃO EM CULTURAS POLÍTICAS, HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA

**Imaginário social, propaganda e poder: a construção retórica do califado de Córdoba
(século X)**

PAULA ANDRADE SILVA FONSECA

BELO HORIZONTE
2015

PAULA ANDRADE SILVA FONSECA

**Imaginário social, propaganda e poder: a construção retórica do califado de Córdoba
(século X)**

Monografia apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, curso de Especialização em Culturas Políticas, História e Historiografia, como requisito parcial para a obtenção do título de especialista.

Orientador: Prof. Dr. André Luís Pereira Miatello

BELO HORIZONTE
2015



Universidade Federal de Minas Gerais
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Av. Antônio Carlos, 6627 – Caixa Postal 253 - Campus Pampulha
31270-901 - Belo Horizonte – MG / e-mail: historial@fafich.ufmg.br
FONE: (31) - 3409-5002 FAX: (31) – 3409-5060

Curso de Especialização em Culturas Políticas, História e Historiografia

Ata da Defesa do Trabalho de Concurso de Curso

Aluna: Paula Andrade Silva Fonseca

Nº de Matrícula: 2012697997

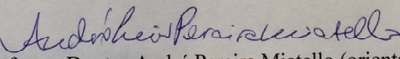
No dia 30 do mês de abril do ano de dois mil e quinze reuniu-se na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora para julgar o Trabalho Final “Imaginário social, propaganda e poder: a construção retórica do califado de Córdoba (929-1031)”, requisito para a obtenção do Certificado de Especialização em Culturas Políticas, História e Historiografia.

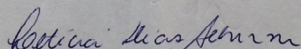
Abrindo a sessão, o Presidente *ad hoc* da Comissão, professor Felipe Augusto Ribeiro, em nome do Professor André L. Pereira Miatello, orientador, passou a palavra à aluna Paula Andrade Silva Fonseca para apresentação do seu trabalho. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa da aluna. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença da aluna e do público, para julgamento e expedição do resultado final.

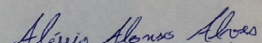
Foi atribuída à aluna a seguinte nota:

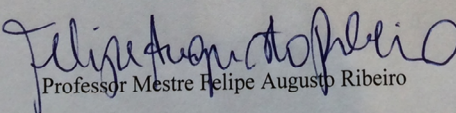
.....90..... (notável.....), que corresponde ao conceito A.....

O resultado final foi comunicado publicamente à aluna pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a sessão foi encerrada e lavrou-se a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 30 de abril de 2015.


Professor Doutor André Pereira Miatello (orientador)


Professora Mestre Leticia Dias Schirm


Professor Mestre Aléssio Alonso Alves


Professor Mestre Felipe Augusto Ribeiro

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer aos meus pais e minha irmã, pelo apoio incondicional que se manifesta diariamente em uma pluralidade de formas.

Em seguida, agradeço ao meu orientador André Miatello, por quem guardo uma profunda admiração: obrigada pela paciência e pelas enriquecedoras contribuições.

Agradeço, ainda, ao pupilo do meu orientador, Felipe Augusto Ribeiro, pelas contribuições valiosas, mas também pela presença e o amplo e diverso apoio, nas mais diferentes instâncias, sem o qual este trabalho não teria sido de forma alguma o mesmo – e nem eu, que estou um tanto diferente ao concluí-lo.

E, finalmente, ao Jaime Mohedas pela agradável companhia em Córdoba, Madīnat al-Zahrā e arredores; Míriam Adrián pela ajuda transatlântica; aos demais amigos, alunos e colegas de trabalho que não apenas testemunharam a produção desta monografia como, muitas vezes, foram vítimas dela! – agradeço imensamente a compreensão.

RESUMO

O presente trabalho visa a examinar o reinado do primeiro califa omíada ‘Abd al-Rahmãn III em al-Andalus (929-961) em seu ineditismo como forma de califado. A partir da análise simbólica e contextual da propaganda produzida e disseminada especialmente em Córdoba, pretendemos versar sobre a ideologia que compôs a construção retórica através da qual o novo califa procurou legitimar a assunção do título califal diante de uma sociedade heterogênea - e os impactos dessa articulação simbólica no imaginário ontem e hoje.

Para isso, analisamos três das principais estratégias de propaganda que contribuíram para conferir autoridade e aumentar o poder do autoproclamado califa: seus títulos, a expansão da mesquita *alhama* de Córdoba e a construção da cidade palatina de Madīnat al-Zahrā. Posteriormente, investigamos os impactos dessa propaganda na percepção que se tem hoje do período, em especial no que diz respeito à construção historiográfica acerca do esplendor cultural, econômico, político e social de Córdoba no período do califado – e sua ênfase na convivência entre cristãos, judeus e muçulmanos.

PALAVRAS-CHAVE: História Medieval. Califado de Córdoba. Propaganda. Imaginário.

ABSTRACT

The following paper pursuits to examine the reign of the first umayyad caliph in al-Andalus, ‘Abd al-Rahmān III (929-961), in its original form of government. Starting on the analysis of the propaganda produced and disseminated specially in Cordoba, we intend to deal with the ideology behind the rhetoric construcion through which the new caliph legitimated his caliphal assumption over a diverse society – and the impacts of this symbolic articulation in both past and present imaginaries.

In order to accomplish so, we have analyzed three of the main propaganda strategies which helped granting authority and increasing the power of the self-proclaimed caliph: his titles, the expansion of the *alhama* mosque of Cordoba and the construction of the palatine city Madīnat al-Zahrā. Later, we investigate the impacts of this propaganda on the current impressions over the period, specially of what relates to the historiographic construction of the cultural, economic, political and social splendor of Cordoba during the caliphate – and its emphasis in christian, jewish and muslim coexistence.

KEYWORDS: Medieval History. The caliphate of Cordoba. Propaganda. Imaginary.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
ESTRATÉGIAS DE PROPAGANDA IDEOLÓGICA NO CALIFADO DE CÓRDOBA....	12
CÓRDOBA ONTEM E HOJE	26
CONCLUSÃO.....	33
REFERÊNCIAS	39
ANEXOS.....	42
Figura 1 - Mapa do Califado Abássida.....	42
Figura 2 - Mesquita-catedral de Córdoba.....	42
Figura 3 - Interior da mesquita-catedral de Córdoba	42
Figura 4 - Mihrab da mesquita-catedral de Córdoba	43
Figura 6 - Salão de ‘Abd al-Rahmãn III dentro do sítio arqueológico da cidade palatina de Madīnat al-Zahrā	44

INTRODUÇÃO

*“...Pero Córdoba no tiembla
bajo el misterio confuso,
pues si la sombra levanta
la arquitectura del humo,
un pie de mármol afirma
su casto fulgor enjuto.
Pétalos de lata débil
recaman los grises puros
de la brisa, desplegada
sobre los arcos de triunfo...”*

(Federico García Lorca – San Rafael (Córdoba))¹

Em meados do século VI em Córdoba, província no sul da Espanha, uma igreja visigoda foi construída e tornou-se o principal templo cristão da cidade: a basílica de São Vicente. Com a chegada dos muçulmanos na península, em 711, e a necessidade de um espaço religioso que os atendesse, metade da construção passou a ser usada como mesquita. Portanto, durante muitos anos, muçulmanos e cristãos compartilharam o mesmo espaço, com a mesquita e a basílica funcionando lado a lado, dividindo o mesmo edifício.

No fim do século VIII, com o crescimento expressivo da comunidade muçulmana da região, o então emir de Córdoba, ‘Abd al-Raḥmān I² (731-788) comprou a metade do edifício que ainda pertencia aos cristãos para construir a “mesquita *alhama*” (mesquita principal). Aos cristãos foi permitida a construção de uma nova igreja em outro local da cidade. Dessa forma, a mesquita de Córdoba prevaleceu até o século XIII, quando foi convertida em catedral em ocasião da reconquista³ cristã. Isto é, sua estrutura original foi mantida e construiu-se dentro dela uma catedral.

Basílica, mesquita e catedral: os limites do templo de Córdoba se interpõem, revelando os fundamentos do “mistério confuso” da cidade lorquiana⁴. Assim enxerga a

¹ O poema completo pode ser lido no artigo de Eric Southworth (1999) que se encontra listado nas referências deste trabalho.

² Os critérios de transliteração foram escolhidos levando em consideração as formas mais utilizadas na bibliografia consultada, uma vez em que não há um modelo unânime e sua grafia varia muito de acordo com cada idioma.

³ Usamos aqui o termo “reconquista” como marco histórico, visto que hoje há uma discussão acerca da sua pertinência para tratar o processo, o que faz com que muitos historiadores se refiram ao episódio simplesmente como “conquista”. Aos que se interessarem pelo assunto, recomendamos o artigo do doutor Martín Federico Ríos Saloma (2008).

⁴ As cidades da Andaluzia serviram de inspiração para boa parte da obra do poeta e dramaturgo Federico García Lorca (1898-1936). Em *Romancero Gitano*, três arcanjos representam três cidades da região: San

historiadora Janina M. Safran (2000: 61, 62) e a filóloga María Rosa Menocal (2004: 67), para quem o monumento é uma evidência irrefutável da tolerância no período de convivência das três culturas na península. É certo que, hoje, o visitante que entra na catedral-mesquita de Córdoba pode ver as escavações dos supostos restos da basílica de São Vicente. É comum, inclusive, entre os cristãos que frequentam a igreja, dizer: “vou à missa na mesquita”. Esse amálgama de culturas, símbolos e expressões serve de fonte para construções historiográficas diversas sobre sua origem. E abre portas para interpretações idílicas, como as de Safran e Menocal.

Esse mito da fundação da mesquita, repetido por ambas as autoras, não é de todo fantástico. Os especialistas não divergem sobre a existência de restos arqueológicos anteriores no local onde hoje se situa a catedral de Córdoba, mas alguns estudiosos afirmam que não há provas de que seu uso fosse religioso. É por isso que os historiadores Roger Collins e Nuha N. N. Khoury observam com cautela esse relato, sobre o qual não há qualquer registro histórico do período. Por um lado, Collins (1994: 187) afirma que a construção de mesquitas sobre antigas igrejas era uma prática relativamente comum no norte da África. Por outro lado, ambos os autores concordam que a grande semelhança com a história da construção da mesquita de Damasco – há registros de que o califa al-Walīd comprou a igreja dedicada a São João Batista para construir a mesquita em seu lugar – sugere uma ficcionalização do episódio no al-Andalus, destinada a aproximar a construção da mesquita andaluza à da síria. Para Khoury (1996: 84), isso não passa de uma lenda forjada por historiadores do século X, com o objetivo de aproximar e conectar os feitos dos governantes omíadas da península aos de seus ascendentes na Síria, conferindo, assim prestígio, continuidade e legitimidade ao governo dessa dinastia em al-Andalus.

O que nos parece importante aqui, mais do que verificar a veracidade sobre o mito da basílica de São Vicente, é voltar a nossa atenção para a construção histórica acerca do esplendor cultural, econômico, político e social de Córdoba no período do califado de al-Andalus (929-1031). María Rosa Menocal (2004) dedicou um livro inteiro à era de ouro de Córdoba. Ainda que a expressão que dá título à obra não tenha sido cunhada por ela, *O Ornamento do Mundo* refere-se à grandiosidade que a autora atribui à cidade no período, com forte ênfase na tolerância que, segundo Menocal, marcou a convivência entre cristãos, muçulmanos e judeus.

Rafael (Córdoba), San Gabriel (Sevilla) e San Miguel (Granada). No poema sobre Córdoba, o autor trata da continuidade e descontinuidade entre os elementos do presente e o passado romano, judaico, cristão e islâmico da cidade. Recomendamos o artigo de Eric Southworth (1999).

O ornamento do mundo é o famoso epíteto de Córdoba dado por Hroswitha, uma escritora da Saxônia que viveu no século X e que, de seu remoto convento em Gandersheim, foi capaz de perceber as excepcionais qualidades e a importância deste califado. Para ela, como para muitos que tomaram conhecimento da cultura andaluza da Idade Média, de primeira mão ou de longe, o brilho daquele mundo e a luz que lançava ao resto do universo transcendiam as diferenças religiosas (MENOCAL, 2004: 27).

No entanto, para Roger Collins (1994: 184), Córdoba, assim como Bagdá, parece ter adquirido esse *status* retroativamente, tornando-se, com o tempo, símbolo de uma era dourada e de uma grandeza perdida.

O antropólogo Roque de Barros Laraia (2005: 56) afirma que “para perceber o significado de um símbolo é necessário conhecer a cultura que o criou”. Isso nos leva à pergunta: o que teria originado essa construção histórica acerca de Córdoba que hoje permeia o imaginário social no ocidente? Com relação à convivência, tema de grande interesse nas pesquisas acadêmicas contemporâneas – entre as quais podemos incluir a obra de Menocal (2004) –, Collins (2012: 2) nos oferece a hipótese de que essa leitura otimista – e anacrônica – visa a buscar no passado evidências de que é possível reviver essa tolerância religiosa no presente.

Neste trabalho procuramos levantar outra hipótese para responder à essa pergunta. Essa hipótese dirige a nossa atenção para o conjunto de estratégias persuasivas, ao qual denominamos “propaganda”, elaborado e disseminado pelos omíadas do al-Andalus, em especial no reino do primeiro califa ‘Abd al-Raḥmān III (emir de 912 a 929, califa de 929 a 966). Trata-se de um rico conjunto de símbolos - ou seja, elementos que representam objetos, conceitos e ideias - e *motifs* - temas recorrentes -, reproduzidos e repetidos das mais diversas formas, cujo objetivo principal, entendemos, foi a viabilização da instituição califal no imaginário coletivo. O fato de que, ainda hoje, autores como Safran (2000) e Menocal (2004) interpretem as fontes de diversas naturezas do período como prova do esplendor de Córdoba sob o califado é, para nós, importante indício da eficácia da propaganda deste governo.

Mas quais são essas estratégias? Por que e como podemos entendê-las como propaganda? Até que ponto podemos estabelecer uma relação entre elas e a posterior construção histórica acerca da era dourada de Córdoba? Apesar de haver uma bibliografia considerável (em outros idiomas) sobre propaganda e ideologia no califado de Córdoba, poucos autores propõem uma abordagem sobre essas estratégias que as articulem umas com as outras e as compreendam como um todo, a fim de problematizá-las como evidência do

sucesso do poder do califa. Para grande parte dos autores, elas são apenas integrantes do próprio processo de afirmação desse poder.

Os omíadas governaram a península Ibérica por quase 200 anos antes que um membro da dinastia reclamasse o título de califa. Considerando esse contexto, o ineditismo da autoproclamação de ‘Abd al-Raḥmān III com relação às formas de governo adotadas anteriormente em al-Andalus nos parece um grande problema, que nos leva às seguintes perguntas: quais as estratégias que o novo califa usou para comunicar e legitimar o seu poder, levando em consideração, ainda, o caráter profundamente heterogêneo da sociedade local no período? Por que boa parte da historiografia, bem como o imaginário ocidental, enxerga o período como o mais pacífico da convivência das três culturas, e de maior esplendor político, cultural e comercial?

Para responder a essas perguntas é preciso, primeiro, analisar as principais estratégias de propaganda que contribuíram para conferir autoridade e aumentar o poder do autoproclamado califa ‘Abd al-Raḥmān III, ou seja, a construção retórica do novo governo. Posteriormente, precisamos investigar se há relação direta entre a instituição do califado na península – incluindo as estratégias elaboradas com o intuito de afirmar o novo poder – e o subsequente período de convivência presumidamente pacífica entre judeus, muçulmanos e cristãos, produzido em um suposto contexto de esplendor político, cultural e econômico de al-Andalus.

Em primeiro lugar, trata-se de um duplo problema da ordem do imaginário social, pois está localizado tanto no passado como no presente. Escolhemos aqui priorizar o imaginário como a esfera que confere sentido à realidade e onde, portanto, as instituições e os poderes existem e são legitimados – colocando-nos, assim, ao lado de Pierre Ansart (1978), Bronislaw Baczko (1985) e Cornelius Castoriadis (1982). Reconhecemos a importância de outros campos, mas entendemos que o imaginário é decisivo, pois é o lugar onde a batalha pelo poder acontece, ainda que não seja o único, e aqui situamos a imposição de um novo modelo de poder pelo califa de Córdoba ‘Abd al-Raḥmān III em 929. É uma esfera abstrata, que se alimenta das ações sociais e resulta em ações sociais. Na atualidade, por outro lado, é essa mesma esfera que condiciona as interpretações historiográficas sobre o período.

Imaginário é, de acordo com Cornelius Castoriadis (1982: 154), “a capacidade elementar e irreduzível de evocar uma imagem”. O imaginário social, por sua vez, agrupa as relações imagéticas, formando uma esfera ideológica produzida e cultivada pela sociedade, coletivamente. Para Bronislaw Baczko (1985), é através do imaginário que se torna possível entender as vontades, os receios e as esperanças de um povo. É nele que as sociedades

esquematisam seus objetivos e constroem suas identidades, além de organizarem seu passado, presente e futuro. O imaginário social, segundo o autor, se manifesta através dos símbolos, alegorias, rituais e mitos próprios da sociedade. Tais elementos modelam visões de mundo, condutas e estilos de vida, reafirmando ou desconstruindo a ordem vigente. É o imaginário, portanto, que organiza o mundo, transformando-o, segundo Castoriadis, em uma “pluralidade ordenada”, fazendo emergir o valor e o não-valor, traçando para as sociedades a demarcação entre o permitido e o proibido, o verdadeiro e o falso – sem o que elas jamais poderiam existir.

A partir do conceito de imaginário, entendemos, portanto, que é preciso mais do que comunicar a liderança do governo para legitimar o poder. Por outro lado, acreditamos que o imaginário social no qual o historiador se insere é capaz de influenciar sua percepção sobre o passado. Dessa maneira, o presente trabalho divide-se em duas partes. Primeiramente, faremos uma análise semântica e contextual dos títulos adotados por ‘Abd al-Raḥmān III ao proclamar o califado de Córdoba, bem como a expansão da mesquita *alhama* e a construção da cidade palatina de Madīnat al-Zahrā - três dos principais componentes dessa ampla esfera simbólica, que inclui também discursos, poesia, outras construções monumentais, cunhagem de moeda, instauração de rituais, entre outros - que serviu de propaganda para respaldar a autoridade do califa de Córdoba ‘Abd al-Raḥmān III e ampliar seu poder, levando em consideração, também, as alianças políticas e o papel do poder coercitivo como ferramentas no último caso. A tudo isso denominamos “a construção retórica do califado”. Por “retórica”, entendemos: o uso persuasivo da linguagem com o intuito de convencer o receptor da mensagem que se transmite.

Para analisar esses três elementos que constituem o conjunto simbólico da propaganda do governo omíada em al-Andalus, foram levados em consideração os trabalhos de autores como Janina M. Safran (2000), Fred Donner (2010), Jamal Abed-Rabbo (2011), William Montgomery Watt & Pierre Cachia (2001), Roger Collins (2012), Antoine Borrut & Paul Cobb (2010), María Rosa Menocal (2004), Maribel Fierro (1987) e Marilyn Higbee Walker (2003), que oferecem o contexto histórico e análises individualizadas dos elementos, a partir dos quais pudemos estabelecer um breve paralelo com a proclamação do emirado de Córdoba e também com o primeiro califado omíada na Síria. Com as contribuições de Pierre Ansart (1978) conseguimos produzir uma análise holística da construção e da articulação simbólica, bem como seu significado, como componentes da estruturação de uma ideologia que viabilizou a assunção do título califal por ‘Abd al-Raḥmān III.

Por ideologia, entendemos: “o sistema de pensamentos, crenças e normas que participa constantemente da regulamentação social e que em ampla medida se reproduz inconscientemente em cada um de nós” (ANSART, 1978: 47). É, de acordo com o Ansart (1978: 11), a esfera na qual os poderes são legitimados ou contestados, reforçados ou enfraquecidos - e a qual priorizamos aqui. Isso porque, de acordo com Castoriadis (1985), as instituições não se reduzem à dimensão simbólica, mas só existem no simbólico, pois são legitimadas através das significações que, por sua vez, aportam os sentidos reconhecidos pela sociedade. E é através das referências simbólicas compostas pelas significações imaginárias que, para Baczko (1985), os indivíduos que compartilham uma mesma comunidade são capazes de interagir com as instituições. Por fim, é o fluxo de comunicação entre o emissor (que transmite a sua visão de mundo, de acordo com seus interesses) e o receptor (que pode ou não interpretá-la) que constrói o imaginário social - esfera na qual a ideologia interfere.

A ideologia não existe apenas como um discurso teórico: está intimamente conectada com a produção de signos, o que torna a sua propaganda eficaz. Para Ansart, tais signos não se manifestam apenas através do discurso e da escrita – são representados, também, por meio de imagens, conferindo onipresença aos seus significantes políticos. “A majestade do palácio revela não só a grandeza e o esplendor do príncipe, mas também o seu isolamento e o seu poder”, lembra o autor (1978: 17). É por isso que Ansart afirma que sociedades modernas, bem como as antigas, são ricas em signos, evocações e evidências políticas, “e cada revolução gera uma atividade febril para a mudança dos signos” (ANSART, 1978: 17) – ao que incluímos a “construção” de signos novos, bem como a “apropriação” de signos antigos. Portanto, ao se tratar de ideologia, precisamos ampliar seu sentido, entendendo-a como “o conjunto das linguagens políticas de uma sociedade, isto é, o conjunto das posições teóricas que se organizam numa formação histórica concreta em dado momento de sua história e que esboçam a totalidade das possibilidades e sua finitude” (ANSART, 1978: 17).

A vitória sobre Bobastro e a Marca Hispânica⁵ foram eventos que viabilizaram a proclamação do califado de Córdoba em 929. ‘Abd al-Rahmān III aproveitou-se do prestígio

⁵ A primeira medida adotada por ‘Abd al-Rahmān III ao assumir o poder como emir em 912 foi comandar pessoalmente o ataque ao domínio territorial criado por ‘Umar ibn Ḥafṣūn e sua família na região da antiga cidade de Bobastro, na província de Málaga (ao sul de Córdoba). Tratava-se da maior e a mais próxima ameaça ao governo. A segunda medida tomada por ‘Abd al-Rahmān III tinha como objetivo o aumento da segurança das fronteiras (*Marca Hispánica*) contra os reinos cristãos em ascensão do norte da península. Nos anos seguintes à derrota de Bobastro – e ao mesmo tempo em que empreendia outras missões vitoriosas em todo o al-Andalus para estabelecer a sua autoridade política, manter o controle interno, recuperar e conquistar territórios – ‘Abd al-Rahmān III concentrou esforços naquilo que Collins (2012) denomina *jihād* contra os cristãos. Entre 928 e 929, pouco antes de se auto-proclamar califa, Mérida foi conquistada, seguida pela

conferido pelas recentes conquistas e a decadência do império abássida para assumir o título de *khalīfah* (vice-regente de Deus), assim como o título *Amīr al-Mu' minīn* (comandante dos fiéis) e o nome *Al-Nāṣir li-Dīn Allāh* (defensor da religião de Deus). A medida foi tomada em resposta à proclamação do imanato no norte da África pela dinastia fatímida, e teve por objetivo frear essa nova ameaça. Para Janina M. Safran (2000: 8), a consolidação do poder se deu a partir de medidas práticas, como a expansão da administração e do exército, mas também com o estabelecimento de alianças e o cultivo de uma plataforma ideológica que conferisse ao novo califa singularidade perante seus súditos e concorrentes⁶. Isso porque, para conseguir sustentar a sua autoproclamação de único líder legítimo dos muçulmanos, 'Abd al-Raḥmān III precisou do reconhecimento público da sua autoridade. Para isso, utilizou-se de uma ampla variedade de recursos simbólicos para disseminar uma ideologia que justificasse o título.

Essa ideologia embasava-se largamente na ascendência omíada de 'Abd al-Raḥmān III como evidência legitimadora da sua reivindicação do título. Isso porque a emergência fatímida acentuou ainda mais o questionamento acerca do direito de uma determinada dinastia em exercer o poder no mundo islâmico, presente desde a instituição da hereditariedade do califado pelos omíadas, mas reforçada com a revolução abássida em 750. Quase dois séculos antes de que 'Abd al-Raḥmān III se proclamasse califa, ao instituir o emirado de Córdoba e se autoproclamar emir em 756, 'Abd al-Raḥmān I⁷ já se havia apoiado no prestígio dinástico

invasão de Toledo, que sucumbiu em 932. Posteriormente, teve início a campanha de Zaragoza, submetida em 937. No entanto, as incursões de 939 ao reino de Leão não tiveram o mesmo sucesso: fontes árabes relatam que a batalha de Simancas foi humilhante para 'Abd al-Raḥmān III, que foi obrigado a retirar suas tropas e voltar para Córdoba (COLLINS, 2012). Apesar de não afetar a recém alcançada hegemonia no al-Andalus, a derrota para o rei cristão fez com que 'Abd al-Raḥmān III deixasse de comandar pessoalmente as incursões militares.

⁶ Em meio às questões internas que 'Abd al-Raḥmān III precisou enfrentar, havia, ainda, uma ameaça crescente proveniente do norte da África. É importante ressaltar que, neste período, o império árabe estava dividido em três grandes unidades políticas, nas quais três dinastias concorrentes reivindicavam o título de autoridade máxima. Os abássidas haviam exercido exclusivamente o poder em Bagdá desde o massacre de 750 em Damasco, que destituiu os omíadas (ver nota seguinte). Em 909 os fatímidas - dinastia concorrente aos abássidas - instituíram um imanato com sede em Kairouan, transferida logo depois para a recém-construída al-Mahdiyya (ambas muito próximas, na região de Ifrīqiya, atual Tunísia). Em 929, e em boa parte com o intuito de fazer frente aos fatímidas, o omíada 'Abd al-Raḥmān III proclamou o califado de Córdoba, emancipando-se de Bagdá política e religiosamente. Teve início, assim, o período do califado Ibérico (929-1031), conhecido, também, como o segundo califado omíada.

⁷ A morte de Maomé em 632 provocou importantes conflitos na escolha de seu sucessor. Alguns acreditavam que este deveria ser um membro da comunidade, outros acreditavam que o sucessor deveria pertencer à família do profeta, como os descendentes do primo e genro de Maomé, 'Alī ibn Abī Ṭālib, ou os descendentes do tio do profeta, 'Abbās Ibn al-Muṭṭalib. A dinastia omíada, que baseava sua legitimidade na descendência de um dos membros da tribo de Maomé, havia governado o Islã desde o assassinato do quarto califa escolhido para suceder o profeta, em 661.

Durante todo o seu governo os omíadas foram criticados por grupos que se opunham ao sistema sucessório auto-instituído, baseado na hereditariedade. As diversas guerras civis (*fitnas*) enfraqueceram o governo

como elemento legitimador de seu poder. Esse procedimento continuou a ser enfatizado por seus sucessores, como lembra Safran (2000:11). A mesma estratégia já havia, ainda, sido adotada na Síria, durante o primeiro califado omíada. Fred Donner (2010: 202, 205) explica que os primeiros califas teriam buscado validar seu poder perante os súditos muçulmanos conectando suas ações com as do profeta Maomé ou com o Corão, com o intuito de enfatizar, assim, o caráter “islâmico” do seu governo. De acordo com o autor, esses califas apresentaram-se, de maneira muito sofisticada, como comandantes de uma comunidade que se remontava, sem interrupções, ao profeta Maomé, e de cuja soberania eram herdeiros. O novo califa precisou resgatar o discurso da validade dinástica, que se encontrava enfraquecido pelos conflitos internos no momento em que assumiu o governo.

Construiu-se no século X, então, uma narrativa sobre o al-Andalus capaz de conectar o presente e o passado através da memória. Isso porque o componente essencial da legitimação de uma autoridade é a criação de mitos de origem, em que a fundação da comunidade se localiza num passado distante, mítico. Nesse sentido, tornam-se valiosas as contribuições de Hannah Arendt (2000) acerca da relação entre religião, autoridade e tradição. Como explica Arendt (2000: 163), o termo “autoridade” vem da palavra *auctoritas*, que por sua vez deriva do verbo *augere*, que significa “aumentar”. Para a autora, os detentores da autoridade buscam aumentar a fundação, e para isso fincam suas raízes no passado. O passado torna-se santificado, preservado e engrandecido pela tradição na medida em que o testemunho daqueles que criaram e presenciaram a sagrada fundação é transmitido de geração para geração. A autoridade dos vivos recai, portanto, sobre a dos fundadores, sendo “sempre derivativa” (ARENDR, 2000: 164).

Mas como isso se relaciona com a construção de um novo imaginário? De que maneira e até que ponto os significados contidos em uma mensagem produzem efeitos? Uma mensagem pode, de fato, reorganizar o imaginário coletivo e, portanto, condicionar comportamentos?

omíada de Damasco. Em 750 o grupo liderado por Abū al-‘Abbās as-Saffāh - conhecido como abássida, pois seu líder descendia do tio do profeta ‘Abbās Ibn al-Muṭṭalib - derrotaram os omíadas em Damasco, assassinando o último califa omíada Marwān II e praticamente todos os membros de sua dinastia. Imediatamente instituíram um novo califado (abássida) com sede em Bagdá.

‘Abd al-Raḥmān I, nascido em Damasco em 731, foi um dos poucos membros da dinastia omíada que conseguiu escapar do massacre. Chegando à península, em 756, ‘Abd al-Raḥmān conseguiu reunir forças e destituir o governador local Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Fihri – que, por sua vez, havia sido nominado pelo governador regional omíada em Kairouan (atual Tunísia) - e estabelecer sua autoridade com a ajuda daqueles que apoiavam a causa omíada. No mesmo ano de 756, ‘Abd al-Raḥmān I proclamou o Emirado Independente de Córdoba (756-929) e se auto proclamou *emir* (príncipe), ou seja, chefe militar e político, mas não religioso, como o califa. O novo emir proibiu a menção do nome do califa nas orações das sextas-feiras (dia em que toda a comunidade se reúne para rezar), rompendo, assim, com os abássidas de Bagdá.

São perguntas que Pierre Ansart (1978: 68) situa no campo das ciências sociais, às quais as teorias políticas, de acordo com o autor só podem fornecer respostas gerais, ou mesmo intuitivas. Preocupado com o impacto das produções ideológicas no imaginário coletivo e, portanto, na estruturação do indivíduo, na mobilização de energias e no reforço dos elos sociais, o autor compila as contribuições da sociolinguística, da psicologia social e da psicanálise para tentar responder a essas perguntas. O autor propõe três modelos de organização do mundo ao longo da história: o mito, a religião e a ideologia política. Ainda que o autor situe a ideologia política como um sistema de organização do mundo próprio das sociedades modernas, em detrimento da religião e do mito, entendemos que os três modelos não apenas coexistiram no al-Andalus do século X, como se complementaram, e aprofundamos essa questão no primeiro capítulo (página 30). Por isso, as vastas contribuições de Ansart (1978) acerca de ideologia, apropriação de símbolos e seu impacto na recepção foram utilizadas por nós na tentativa de abordar os elementos que compõem a ideologia e as estratégias de propaganda do califa para além de uma prática inerente à instauração de um novo poder e, portanto, uma aproximação às respostas das perguntas anteriores. Compilando a contribuição das três áreas, Ansart explica:

A linguagem ideológica não deve ser atribuída a ela própria e não manifesta a sua verdade por si mesma. Como linguagem polêmica, a linguagem política é transmitida por um locutor e coloca o problema do *status* da enunciação como traço característico do conteúdo. A forma e o conteúdo impõem a auto-interrogação sobre os sujeitos individuais ou coletivos que enunciam e recebem essa linguagem (Quem fala? A quem? Por quê? Com que finalidades?). De igual modo, a forma especial das linguagens, a sua repetição, bem como o seu conteúdo ideativo impõem o interrogar-se sobre suas condições de produção e reprodução. Os conflitos de poder, de autoridade, de interesses que elas não cessam de esboçar remetem a toda uma situação concreta, que é importante reconstituir para que se compreenda de maneira adequada a linguagem, opondo eventualmente os conflitos “reais” aos conflitos proclamados e mensurando assim a margem de ocultação da ideologia envolvida (ANSART, 1978: 73).

Não existe, portanto, uma influência direta entre a comunicação e o comportamento do indivíduo, e sim em como este indivíduo organiza sua imagem do ambiente. Ao optar pelo imaginário como a esfera de produção de sentido por excelência, acreditamos que uma mensagem só é eficaz porque tem o poder de modificar a imagem daquilo que é ou não é importante, dos temas e problemas principais. Com isso, ela contribui para formar opiniões e crenças novas, ou seja, construir um novo imaginário – esfera, para nós, decisiva na construção da autoridade, ainda que possam haver outras. Levando isso em consideração, entendemos que as possibilidades aqui não se restringem apenas a encontrar uma nova

fórmula para chegar ao mesmo resultado sobre a ideologia do califado que os historiadores já alcançaram. Ao invés disso, analisaremos mais profundamente o que faz com que essas estratégias simbólicas funcionem como propaganda, de que forma elas reorganizam a imagem do ambiente e fundamentam a ideologia do califado de Córdoba. A adoção de títulos, bem como a construção de monumentos ou a cunhagem de uma nova moeda são medidas que podem parecer burocráticas, como lembra Fred Donner (2010). Elas nos parecem, de acordo com o autor, “tão naturais quanto o ar que respiramos” (DONNER, 2010: 208), o que frequentemente nos leva a esquecer dos seus significados mais profundos. No entanto, se elas não fossem relevantes, não haveria sido feito tantos esforços acadêmicos para entender essas estratégias como parte de uma ideologia.

A partir dessa ampla análise, procuramos tratar, na segunda parte deste trabalho, da relação entre a propaganda ideológica do passado e seus impactos na historiografia atual. Ao tratar da construção historiográfica, recorreremos e articulamos as análises de William Montgomery Watt & Pierre Cachia (2001), Roger Collins (2012), Janina M. Safran (2000) e Fred Donner (2010) para revisar as principais ideias contidas na obra *O Ornamento do Mundo* de María Rosa Menocal (2004).

Menocal (2004) defende que no al-Andalus do século X houve uma convivência simbiótica entre as três matrizes religiosas (judeus, cristãos e muçulmanos). Entendemos que a questão da tolerância e da convivência no al-Andalus é um problema histórico popular na historiografia atual, ao qual Castoriadis (1982) nos oferece uma importante contribuição: o autor afirma que os homens só são capazes de resolver os problemas que a realidade e a vida cotidiana lhes apresentam porque são capazes do imaginário. Ao mesmo tempo, tais problemas só se apresentam como *problemas* em um determinado momento histórico *por causa* do imaginário em que o indivíduo está inserido. Ou seja, a questão da convivência e da tolerância não constitui um problema em outros imaginários:

[...] esses problemas só podem ser problemas, só se constituem como *estes* problemas que tal época ou tal sociedade se propõem resolver, em função de uma imaginária central da época ou da sociedade considerada. Isso não significa que esses problemas sejam totalmente inventados, surjam a partir do nada e no vazio. Mas o que, para cada sociedade, forma problema em geral [...] é inseparável de sua maneira de ser em geral, do sentido precisamente problemático com que ela investe o mundo e seu lugar nele, sentido que como tal não é nem verdadeiro, nem falso, nem verificável, nem falsificável como referência a “verdadeiros” problemas e a sua “verdadeira solução” (CASTORIADIS, 1982: 162).

Além disso, os estudiosos têm centrado suas atenções sobre o problema da convivência entre as três matrizes culturais-religiosas – o islamismo, o judaísmo e o

cristianismo – que habitavam a Península quando o califado emerge, deixando em segundo plano a relação estabelecida por cada uma dessas comunidades com o governo instituído. Esperamos, portanto, lançar luz sobre essa relação, sobretudo no que tange à possibilidade de que as estratégias comunicativas empregadas pelo califado e a sua própria emergência possam ter interferido de alguma maneira na percepção que temos hoje da convivência entre essas três matrizes.

O pensador Ibn Khaldun (1332-1406) dedicou-se a analisar a sociedade humana à luz do islã. Em seu *Muqaddimah*, escreveu: “as palavras, assim como as letras que as compõem, proporcionam à alma a faculdade de agir sobre o mundo e, portanto, de deixar pegadas nos seres criados.” (KHALDUN, 1377 *apud* BISSIO, 2012, 103). Seis séculos depois, o filósofo J. Austin em seu livro *How To Do Things With Words* (1965) afirmou que as palavras não dizem o que é a realidade; elas a criam. Diante disso, a adoção dos títulos inéditos por ‘Abd al-Rahmān III foi apenas o primeiro passo para a construção de uma narrativa legitimadora apoiada em *motifs*, ou seja, temas recorrentes. Tais *motifs* se manifestaram através de um amplo e articulado conjunto de atos simbólicos, cuja significação e impacto sobre a historiografia serão analisados a seguir.

ESTRATÉGIAS DE PROPAGANDA IDEOLÓGICA NO CALIFADO DE CÓRDOBA

A cultura política islâmica do século X caracterizou-se, entre outros aspectos, por uma intensa preocupação com a construção de sua própria imagem e de sua própria apresentação pública. Em 929, ao assumir os títulos de “califa” (*khalīfah*) - que significa “vice-regente de Deus” -, e “comandante dos fiéis” (*Amīr al-Mu’ minīn*), e adotar o nome *Al-Nāṣir li-Dīn Allāh* (“defensor da religião de Deus”), ‘Abd al-Raḥmān III imediatamente conectou o seu governo, em al-Andalus, com a fundação da instituição do califado, em Medina. Isso porque o termo “califa” remete ao processo imediato da sucessão de Maomé, sendo a forma de governo adotada logo após a sua morte, em 632. Ao assumir o título, o novo califa associou o seu governo ao modelo legítimo escolhido para suceder o profeta. A implicação prática mínima que o título trouxe foi equiparar a autoridade de ‘Abd al-Raḥmān III à dos demais califas, conferindo independência e força à região, mas não se reduziu a isso.

Desde 756 a península havia sido governada por *emires* (príncipes), chefes militares e políticos. Como califa, ‘Abd al-Raḥmān III passou a ser detentor do poder temporal e espiritual, ou seja, tornou-se, também, chefe religioso. O título proporcionou mais uma justificativa para combater a ameaça da já estabelecida dinastia abássida de Bagdá e, especialmente, a recente proclamação dos xiitas fatímidas⁸ do norte da África (SAFRAN, 2000; COLLINS, 2012; WATT & CACHIA, 2001; WALKER, 2003). Fato é que os abássidas não passavam de um perigo distante ao governo de al-Andalus. Já a emergência dos fatímidas, geograficamente próximos da península, constituiu a terceira grande preocupação da agenda de ‘Abd al-Raḥmān.

Com o novo título, o califa de al-Andalus ganhou uma justificativa teológica na disputa contra seus rivais. Dessa maneira, ele pôde apontar ambos os concorrentes como usurpadores do título que, como já era sabido desde a morte do Profeta, era único. A assunção do título califal desqualificava os abássidas porque eles não haviam conseguido evitar a fragmentação política da terra santa, provocada pelas incursões de soldados mercenários turcos e rebeliões campesinas a partir de meados do século VIII⁹, além dos saques às diversas cidades sob seu domínio, inclusive Meca. Assim, teria ficado evidente a ineficácia dos

⁸ Em Ifīqiya, atual Tunísia, o avanço dos fatímidas acabou com a hegemonia da dinastia Idrīsid (Fez). ‘Ubayd Allāh al-Mahdī Billāh (909–934) alegou ser descendente de Fátima (filha do profeta Maomé), e o novo imā (líder religioso). Em 909, com a proclamação do imanato de ‘Ubayd Allāh al-Mahdī, a cidade de al-Mahdiyya foi construída para ser a nova capital. Em 921 a conquista se espalhou pelo ocidente do norte da África, tornando-se uma importante ameaça aos interesses omíadas.

⁹ David Waines (1997: 299).

abássidas em proteger os lugares sagrados do islã e, portanto, a sua incapacidade de liderar a comunidade muçulmana. Enquanto invenção sunita, o califado desqualificava os abássidas em sua competência para carregar o título, uma vez que o regime de Bagdá estava em decadência.

Já com relação aos fatímidas, estes eram desqualificados por sua heterodoxia religiosa, o xiismo, um novo conjunto de ideias que, de acordo com William Watt & Pierre Cachia (1965: 44), foi catalisador do sucesso militar e político dos fatímidas e, portanto, da sua expansão, que tanto ameaçava o domínio territorial de ‘Abd al-Raḥmān III em al-Andalus. A adoção do título por ‘Abd al-Raḥmān III foi uma maneira eficiente de angariar apoio e frear os fatímidas na sua propagação.¹⁰

Dessa maneira, como representante de Deus (*khalīfah Allāh*), ‘Abd al-Raḥmān III teria podido definir suas incursões contra aqueles que não reconheciam sua autoridade como guerras santas (*jihād*). Além disso, para Janina M. Safran (2000: 12), como califa, ‘Abd al-Raḥmān III alegava incorporar a unidade da comunidade sunita em oposição aos fatímidas, reunindo apoio tanto em al-Andalus quanto no norte da África.

Portanto, a instituição do califado de al-Andalus desafiava explicitamente, ao mesmo tempo, a autoridade dos abássidas e a dos fatímidas, porque o califado pressupõe um caráter único e universal. Entendemos que o fato de já haver duas autoridades reclamando o título sinalizava para o omíada de al-Andalus que diferentes dinastias, com justificativas razoavelmente plausíveis para tanto, disputavam o posto, ainda que ele fosse único. Diante desse panorama, se ele reconhecesse as outras autoridades, isso seria uma ameaça ao direito exclusivo da sua dinastia para exercer o poder e, portanto, uma ameaça à própria legitimidade do seu poder. Se ele não as reconhecesse, estaria, por outro lado, desafiando seus rivais. Então

¹⁰ Para Collins (2012), a divisão religiosa teve um papel importante na disputa entre as duas dinastias. Essa disputa não foi tanto militar, já que, de acordo com o autor, quase não houve conquistas, mas sim uma corrida para tentar converter e ganhar aliados dispostos a aceitar uma ou outra autoridade. A heterodoxia religiosa dos fatímidas teria sido, portanto, a motivação para a resposta omíada.

‘Abd al-Raḥmān III cuidou para que a influência omíada se espalhasse sobre as regiões ocidentais do Magreb através de alianças firmadas a partir do apoio, em geral espontâneo, das tribos Berberes que se opunham ao governo fatímida da região. A maneira como isso ocorria é bem detalhada por Collins (2012: 173). Portanto, ‘Abd al-Raḥmān III respondeu à ameaça insurgente dos fatímidas estabelecendo alianças com chefes tribais Berberes, mas também fortalecendo seu domínio sobre o litoral do al-Andalus. De acordo com Marilyn Higbee Walker (2003), bases militares foram construídas pelo califa de Córdoba na costa marroquina de Melilla (927), Ceuta (931) e Tânger (951). Além disso, soldados berberes continuaram a ser recrutados na península. Em 956 ‘Abd al-Raḥmān construiu uma nova frota em resposta aos ataques fatímidas à cidade andalusa de Almería em 955. A postura defensiva de ‘Abd al-Raḥmān impossibilitou novas incursões dos fatímidas no oeste. Os fatímidas, portanto, se voltaram para o leste, onde, de acordo com William Watt & Pierre Cachia (1965), agentes já haviam sido enviados para diferentes partes do império abássida no intuito de conquistar aliados entre as porções da população insatisfeitas com a autoridade de Bagdá. Para Collins (2012), com a reorientação dos interesses do califa fatímida, a rivalidade com os omíadas de Córdoba diminuiu.

ele teria assumido – ou, mais precisamente de acordo com a sua propaganda, como veremos a seguir, teria *reassumido* - o título, mas para sustentá-lo precisava apoiar-se em uma ideologia e não apenas nas razões políticas e militares, se quisesse fazer frente aos rivais e ser reconhecido dentro e fora do seu domínio. Para isso, o peso da dinastia foi fundamental, e aprofundaremos essa questão mais adiante. Por enquanto, nos restringiremos a enxergar essa invocação dinástica como a base da construção da natureza, da imagem e das condições do exercício do poder – questões que, de acordo com Pierre Ansart (1978: 43), são inerentes a toda ideologia. É comum que exista um processo de seleção, por parte dos governantes, daquilo que interessa e não interessa historicamente na composição da sua autoimagem, como ressalta o autor. Porém, a eficácia de uma ideologia passa, obrigatoriamente, por um processo duplo de validação do próprio sistema de poder e, ao mesmo tempo, a invalidação do sistema rival. ‘Abd al-Raḥmān III, ao adotar o título, designou, através da linguagem, seus adversários. Foi através da linguagem, também, que o novo califa os condenou e desqualificou, a partir da construção de um discurso voltado para a validade da sua dinastia. Isso porque, de acordo com Ansart (1978), apontar o inimigo, seus erros e as razões de sua ilegitimidade não bastam: o autor explica que é necessário nomear os detentores legítimos do poder e evocar as razões de sua autoridade. Também voltaremos a isso mais adiante.

“Califa”, como dissemos, não foi o único título adotado por ‘Abd al-Raḥmān III: ao se proclamar, também, “comandante dos fiéis” (*Amīr al-Mu’ minīn*), ‘Abd al-Raḥmān III definiu o seu regime em termos islâmicos, uma vez que o título remete ao verso corânico “obedeça a Deus e ao Mensageiro e àqueles que comandam” (CORÃO, 4:59). Tal verso foi utilizado como referência para a adoção do título de “comandante dos fiéis” tanto pelos sunitas (omíadas e abássidas), quanto pelos xiitas (fatímidas). O título foi adotado originalmente nos primórdios do califado *Rāshidūn*, período que concerne aos primeiros quatro califas (ou os califas “bem guiados”), de acordo com a tradição sunita. Estes primeiros califas eram eleitos pela comunidade, e não instituídos por hereditariedade como passou a ser após o assassinato do quarto califa e a ascensão dos omíadas. Era, pois, para Safran (2000: 9, 10), um título que conferia ao seu detentor legitimidade exclusiva, promovendo-o como símbolo unificador, política e religiosamente.

Por último, mas igualmente importante, foi a adoção do nome *Al-Nasir li-Dīn Allāh* (“defensor da religião de Deus”). Para Roger Collins (2012: 173), “Defensor da religião de Deus”, assim como “Comandante dos Fiéis”, reforçava o *status* de ‘Abd al-Raḥmān III e da sua dinastia como únicos representantes legítimos de Deus na terra, desafiando as reivindicações dos abássidas e fatímidas, ambos vistos como usurpadores. Para Watt &

Cachia (2001: 46) a ação foi, mais uma vez, direcionada principalmente aos fatímidas: um pouco antes da proclamação do califado de al-Andalus, o primeiro imã fatímida Ubayad Allah al-Mahdi Billa (r.909-934) adotou o título não apenas de “Comandante dos Fiéis”, como também de *Mahdī* (“divinamente guiado”). Os títulos assumidos por ‘Abd al-Raḥmān III contrapunham a reivindicação dos xiitas, conferindo, mais uma vez, uma justificativa teológica para que a supremacia dos omíadas de Córdoba fosse reconhecida.

Pierre Ansart nos ajuda, novamente, a entender as implicações por trás dessa reação omíada. Para o autor, faz parte do jogo legitimador a produção e troca de mensagens persuasivas. Isso fica claro nesse contexto em que os títulos e nome adotados, bem como as construções monumentais que analisaremos a seguir, são reflexos, “ecos” das iniciativas adversárias. Isso porque, como já dissemos, é necessário impor-se e, ao mesmo tempo, recordar a invalidade do inimigo simbólico. “Os diferentes parceiros fingem não recordar as mensagens emitidas por seus rivais: na realidade não cessam de responder aos discursos que recebem como ameaças e provocações”, afirma o autor (ANSART, 1978: 79). Acreditamos que por isso teria se estabelecido, nas palavras de Safran (2000: 10), essa disputa entre os califados rivais pela produção, apropriação e acumulação de bens simbólicos. Através de Pierre Ansart (1978: 80) entendemos que a ampliação do patrimônio simbólico não só confirmava e exaltava a própria existência do governante, como conferia a ele uma imagem favorável, ao mesmo tempo em que desvalorizava a imagem do adversário. A finalidade aqui, de acordo com o autor, nada mais seria do que conquistar apoio. Voltaremos a essa questão mais adiante.

Por ora, vamos nos ater à participação efetiva que os elementos simbólicos tiveram nesse processo de autolegitimação. Apoiando-nos em Ansart (1978: 80), entendemos que a criação de associações verbais elogiosas, como os títulos e nome assumidos por ‘Abd al-Raḥmān III, e que eram reproduzidos em correspondências e entre os poetas da corte; a evocação dos seus sucessos, como a vitória sobre Bobastro; e a repetição discursiva de seus feitos – que aqui entendemos como um *motif*, manifestado de maneira ampla, sob diversas formas simbólicas, como a construção da cidade palatina que veremos mais adiante – foram elementos que teriam atestado e ampliado o poder de ‘Abd al-Raḥmān III.

Nesse sentido, podemos estabelecer aqui um paralelo entre o emirado (756–929) e o califado de Córdoba (929-1031). Ao chegar à península e proclamar o emirado de Córdoba em 756, ‘Abd al-Raḥmān I eventualmente deixou de cunhar moedas de ouro e proibiu a menção do nome do califa abássida das orações públicas na Mesquita de Córdoba, numa atitude de ruptura com os abássidas de Bagdá. Do mesmo jeito, ao se proclamar califa em

929, ‘Abd al-Raḥmān III, de acordo com Safran (2000: 19, 20), exigiu que o seu próprio nome fosse incluído nessa e em todas as outras mesquitas, e voltou a cunhar moedas de ouro que traziam seu nome e títulos.

A cunhagem de moedas, bem como o sermão das sextas-feiras nas mesquitas, eram duas formas tradicionais que os governantes muçulmanos dispunham para comunicar mudanças políticas importantes. Isso porque em ambas o nome do califa é mencionado, e sua exclusão significava uma mudança no seio do poder, seja por sucessão ou como uma medida de negar o reconhecimento da autoridade. Ao excluir o nome do califa abássida e deixar de cunhar moedas de ouro, o então emir ‘Abd al-Raḥmān I comunicava uma ruptura com Bagdá, ainda que para Collins (1994: 127) isso não passasse de uma declaração unilateral de independência. Da mesma forma, Watt & Cachia (2001: 46) apontam que, ao reivindicar o título de califa, o que ‘Abd al-Raḥmān III afirmava, de fato, não era um direito universal de governar todos os muçulmanos, como pressupõe tal titulação, mas a independência do governante de al-Andalus com relação a outros governantes do mundo islâmico. Um descompasso, portanto, entre teoria e prática: assumiu-se o califado com suas pretensões universais, mas a preocupação, entendemos, era essencialmente com o governo da comunidade peninsular - ainda que outras questões configurassem a agenda do novo califa e fizessem parte do seu projeto presente e futuro de governo, como a conquista dos lugares sagrados do islã. Isso nos leva a pensar que, resguardadas toda a importância e suntuosidade do título, o que ‘Abd al-Raḥmān III teria buscado, de fato, era afirmar sua autoridade internamente, perante a comunidade peninsular. Voltaremos a essa questão mais adiante.

Até o momento, algumas perguntas carecem de resposta: qual o motivo para que se passassem quase duzentos anos sem que nenhum governante da península reclamasse o título de califa? Por que ‘Abd al-Raḥmān I, ao se negar a reconhecer a autoridade do califa abássida, se autoproclamou emir, mas não califa? Ao invés disso, ‘Abd al-Raḥmān I e seus sucessores passaram a referir-se a si mesmos como “filhos do califa”, insistindo, assim, numa conexão nostálgica com seus antepassados do leste. Qual o interesse por trás disso?

Supomos que os omíadas do al-Andalus entendessem que o califado era uma instituição única, cuja autoridade não podia ser duplicada, e, mesmo que usurpadores, os abássidas ocupavam esse posto, o que impossibilitava os omíadas de fazê-lo. Tudo o que podiam fazer, portanto, era negar-se a reconhecê-los. No entanto, Maribel Fierro (1987) nos oferece outra hipótese, que se refere à utilidade propagandística que essa opção conferia. Como dizíamos anteriormente, tanto reconhecer a autoridade dos abássidas quanto proclamar um califado omíada teriam sido decisões problemáticas em meados do século VIII. O

primeiro caminho feria o direito histórico dos omíadas para exercer o poder, enquanto o segundo parecia inviável (social, política, religiosa e economicamente). Isso porque, como explica Collins (1994: 129), um requisito para ser califa era a transmissão da autoridade pelo antecessor, o que ‘Abd al-Raḥmān I não possuía. Contudo, tampouco o possuíam os abássidas, o que os configurava como usurpadores na propaganda omíada. Além disso, para reconquistar a autoridade universal sobre a comunidade, era preciso controlar primeiro os lugares sagrados do islã.

Não reconhecer a autoridade abássida e não se proclamar califa era, de acordo com Fierro (1987: 36), uma saída interessante, que evitava muitos dos problemas das outras opções. Em sua propaganda, os omíadas puderam caracterizar os abássidas como usurpadores do califado legítimo, que pertencia aos omíadas, e que um dia seria restaurado. Dessa maneira, esses “descendentes dos califas legítimos” jamais poderiam reconhecer a autoridade dos abássidas. Por outro lado, de acordo com a autora, tampouco podiam declarar-se califas enquanto não reconquistassem a herança de seus antepassados e, mais concretamente, os lugares sagrados do islã, adiando, assim, o projeto da restauração do califado omíada. Para Safran (2000: 11), portanto, isso resultou numa situação atípica, em que o governo de al-Andalus reconhecia a autoridade do califado dinástico, mas não reconhecia nenhum califa vivo. O que, de acordo com Collins (1994: 128), significa dizer que, para os omíadas, o posto de califa existia, mas se encontrava vazio.

Internamente, porém, teria havido uma razão muito mais simples, de acordo com Safran (2000), para que os primeiros omíadas não adotassem o título de califa: para a população da península, formada por uma minoria muçulmana de várias etnias e uma vasta maioria cristã, o título de califa simplesmente não teria feito a menor diferença. Safran (2000: 11) explica que o governo omíada sobre essa comunidade heterogênea deu-se através de alianças com elites cristãs e muçulmanas, para quem os *emires* esforçaram-se em demonstrar que eram bons governantes, dedicados a proteger e garantir o bem-estar dos seus súditos, além de defender a justiça e a religião. Na prática, a autora aponta que isso se manifestou através dos combates aos inimigos do norte, das construções públicas, da realização de audiências para retificar queixas e, posteriormente, na exibição simbólica da autoridade omíada, com a edificação de palácios e a instauração de protocolos na corte.

De uma forma ou de outra, as semelhanças entre a proclamação do emirado e do califado de Córdoba são muitas. Collins (1994: 198) afirma que ‘Abd al-Raḥmān I precisou criar seu próprio reino, ao invés de encontrá-lo pronto e esperando por ele após sua conquista de Córdoba. Para isso, apoiou-se largamente em seu prestígio dinástico. Isso, contudo,

precisou ser associado à diplomacia e à coerção. Até aqui, dado o contexto conflituoso em que se encontrava a península quando assumiu o poder, podemos dizer o mesmo de ‘Abd al-Raḥmān III.

Porém, ainda que o califado abássida estivesse em decadência, eles ainda eram muito mais poderosos do que os omíadas do al-Andalus. Até que ponto seus concorrentes levaram a sério essa ambição (declarada por ‘Abd al-Raḥmān III em um comunicado oficial sobre a mudança política) de restauração do califado omíada e sua pretensão de reconquistar o domínio do islã? Dado o contexto histórico, parecia uma aspiração muito longe de se concretizar. Se o al-Andalus não comportava nenhum lugar sagrado do Islã, que lógica poderia haver em se instaurar um califado ali? Nesse sentido, para Collins (1994: 129), a proclamação do califado de Córdoba diminuiu substancialmente as aspirações de seus antecessores. O que nos leva a questionar se as implicações e propaganda aqui estavam, de fato, tão direcionadas para o exterior. Para nós, retomando a questão levantada anteriormente, a medida foi muito mais direcionada aos próprios locais.

Nesse âmbito é possível estabelecer um paralelo com a estratégia propagandística dos primeiros omíadas de Damasco, na Síria, que também precisaram conquistar o reconhecimento da comunidade interna e externa, profundamente heterogêneas. Fred Donner (2010) explica que a legitimação interna e externa são processos distintos, mas que não podem ser separados inteiramente. São dois aspectos de uma mesma política. Para Donner (2010: 192), as demonstrações bem sucedidas da independência e da autenticidade identitária da comunidade islâmica, as quais o autor denomina legitimação interna, por exemplo, fortalecia o reconhecimento da legitimidade do poder do governante da comunidade. Isso contribuía para reafirmar nas gerações muçulmanas posteriores a sua própria autenticidade. Por outro lado, o sucesso dos omíadas em ganhar reconhecimento claro e inequívoco como líderes políticos e religiosos legítimos perante a comunidade muçulmana aumentava a coesão política e aspirações comuns da comunidade, o que reforçava a legitimação externa, num contexto, lembramos, em que o objetivo era se estabelecer como comunidade religiosa consistente e distinta dos cristãos e judeus.

De volta ao al-Andalus, já dissemos que a adoção dos títulos por ‘Abd al-Raḥmān III foi uma mensagem importante para a comunidade externa. No entanto, esses termos foram usados primeiramente na comunicação com seus comandantes e oficiais, diretamente envolvidos com o governo, bem como com seus súditos. Janina Safran (2000: 9, 10) explica

que, no mundo islâmico do século X, a satisfação dos súditos era determinante para o sucesso do governo¹¹. Ao se promover califa, ‘Abd al-Raḥmān III pôde garantir adesão ao seu governo e inspirar a lealdade daqueles que governava. Mas para isso precisava conquistar o reconhecimento público – externo e interno - da sua autoridade, e isso só se deu através da produção de uma ideologia, manifestada através de uma intrincada articulação simbólica que o novo califa desenvolveu.

Já estabelecemos aqui, a partir de Ansart (1978: 82) a dicotomia do processo de legitimação, em que o locutor se afirma em relação aos seus adversários a partir da produção de uma diferença, num processo defensivo e ao mesmo tempo agressivo da sua própria posição. Mas é na esfera ideológica, como priorizamos aqui, que o poder simbólico é fabricado e legitimado. É por isso que a disputa pela conquista da autoridade externa e interna é elevada também a esse nível, com o fim único, para Ansart, de conquistar adeptos:

Trata-se, no intercâmbio ideológico, de convencer, persuadir, fazer aceitar as suas razões; trata-se, para o locutor, de se tornar conhecido como o detentor da linguagem correta e conquistar adesões. Ora, a linguagem versa precisamente sobre o contestável, sobre o futuro, sobre os assuntos onde há matéria de deliberação. À diferença dos debates relativos aos dados de fato, onde a adesão pode fundamentar-se na experiência, a adesão ideológica passa pelo reconhecimento dos locutores legítimos, pela entrega da confiança às autoridades. Assim, trava-se no conflito das ideologias uma permanente luta pela conquista da confiança e das adesões, tendo por limite a conquista do monopólio dos apoios. Essa tentativa não chegaria ao seu termo unicamente no campo ideológico: choca-se em caráter permanente com a insubordinação, ou até com a contestação, uma vez que a conquista do monopólio não pode ser operada sem a submissão dos concorrentes (ANSART, 1978: 83).

Então, o discurso volta-se para o plano da legitimidade do poder das dinastias, porque, como vimos, qualquer um com justificativa plausível poderia denominar-se “califa” ou “comandante dos fiéis”. Os títulos eram uma maneira de engrandecer ‘Abd al-Raḥmān III, um apelo explícito, de acordo com Ansart (1978: 44), à submissão de sua ordem. No entanto, isoladamente, esses títulos não passavam de mero adorno, uma variante do título de emir, dado o contexto externo de divisão e concorrência. Assim, repetindo o que ocorreu durante o estabelecimento do emirado, produziu-se, novamente, um grande interesse na memória dos califas ancestrais do leste porque, a nosso ver, a emergência fatímida acentuou o questionamento acerca do direito de uma determinada dinastia de exercer o poder legítimo. Mas o contexto histórico era, de acordo com Paul Cobb (2010: 7), muito diferente do de

¹¹ Safran (2000: 9) cita o trecho tirado de um Espelho de Príncipes do período: “Islam, the ruler, and the people are like the tent-canopy, the poles, and the pegs. The canopy is Islam, the poles are the ruler, and the pegs are the people. None is good without the others”.

Damasco, pois não houve uma revolução abássida que expulsasse os califas de Córdoba. Acreditamos que aqui se encontra o germe da construção historiográfica posterior, que enxerga o califado como um período de unidade, do qual trataremos na segunda parte deste trabalho.

Tanto para ‘Abd al-Raḥmān I quanto ‘Abd al-Raḥmān III, as vitórias militares sob seu comando serviram, portanto, como evidência da sua autoridade, mas a legitimidade do governante só existia devido à sua conexão dinástica com os primeiros califas. Por isso, ‘Abd al-Raḥmān III insistiu em enfatizar sua descendência dos califas de Damasco. Como dissemos, mesmo antes disso, os omíadas do al-Andalus denominavam-se “filhos dos califas” (Watt & Cachia (2001: 46)). E, mesmo antes disso, Fred Donner (2010: 203) explica que adoção do título *khalīfah Allāh* (representante de Deus) pelos primeiros califas de Damasco ligava explicitamente o governo destes com o Corão, no sentido de que Deus os havia escolhido e os guiava como governantes. Assim, a continuidade dinástica era central para os omíadas de al-Andalus, que se viam como os favoritos de Deus, merecedores do título de califa por direito e vítimas dos usurpadores abássidas, como também afirma Paul Cobb (2010: 8). A autenticidade do califado omíada de Damasco e a herança legítima do califa de al-Andalus foram, portanto, usados como propaganda, tanto para a instauração do califado de Córdoba por ‘Abd al-Raḥmān III, quanto por seu antecessor ‘Abd al-Raḥmān I, quando este proclamou o emirado de Córdoba. E ao mesmo tempo em que estabeleciam uma relação nostálgica com seus antepassados do leste, os omíadas de al-Andalus utilizavam-se da mesma linguagem revolucionária empregada por seus rivais abássidas e fatímidas (COBB, 2010: 8; SAFRAN, 2000: 13).

A importância e a força desse apoio na legitimidade do poder exercido pela dinastia já foram discutidas na página 14, onde trouxemos as contribuições de Hannah Arendt (2000) para compreender melhor a eficácia desse sistema. Já Ansart (1978: 37) afirma que é próprio das ideologias a construção de um esquema temporal, em que há uma articulação entre passado, presente e futuro para conferir significado à ação presente. Preocupado com o impacto do imaginário na configuração do indivíduo moderno, Ansart (1978) separou mito, religião e poder ideológico, como formas distintas e sucessivas que as comunidades encontraram para organizar o mundo.

O mito explicava o mundo em sua totalidade a partir do relato das origens e dos avatares dos heróis. “Uma estrutura simbólica eficaz, que assegura as funções permanentes de atestação, legitimação e regulamentação para a permanência e a reprodução sociais”, de acordo com Ansart (1978: 28). Eventualmente, a religião substituiu o mito, preenchendo todas

as suas funções essenciais. A principal diferença, para o autor, seria a nova relação das práticas religiosas com a unidade do sentido, marcada pela exteriorização do divino. Já as ideologias políticas, fenômeno que o autor situa no mundo moderno, teriam como função “designar em traços gerais o verdadeiro sentido dos atos coletivos, traçar o modelo da sociedade legítima e de sua organização, indicar simultaneamente os legítimos detentores da autoridade, os fins que se devem propor a comunidade e os meios de alcançá-los” (ANSART, 1978: 36). O autor explica que esse sentido que a ideologia confere ao presente teria dispensado a necessidade de se recorrer aos mitos de origem ou à vontade divina para organizar o mundo. No poder ideológico, o discurso parece se voltar ao passado, mas “trata-se de legitimar a ação presente em função de um futuro considerado desejável” (ANSART, 1978: 40).

Pois bem, o autor pode não ter pensado sobre isso, mas no al-Andalus do século X nos deparamos com o encontro dessas três modalidades: uma sociedade religiosa que se apropriava do mito para construir uma ideologia política. Os limites se interpõem, são confusos e, ao mesmo tempo, se complementam. Entendemos que, na sociedade do al-Andalus no século X, as três maneiras distintas – propostas por Ansart (1978) - de organizar o mundo e de conferir sentido ao presente não apenas coexistiram, mas se articularam, na medida em que um modelo ofereceu respostas para explicar o mundo e o tempo presente que o outro modelo, dentro de suas limitações inerentes, não podia alcançar. Isso não só fortaleceu a mensagem, como contribuiu para que se produzisse um discurso idôneo, o que, supomos, pode ter impactado o imaginário de então.

A adoção dos títulos inéditos por ‘Abd al-Raḥmān III foi, no entanto, apenas o primeiro passo para a construção de uma narrativa legitimadora apoiada em *motifs*. *Motifs* são temas recorrentes, ou seja, uma ideia central, dominante, que se repete. No al-Andalus, tais *motifs* se manifestariam através de um amplo e articulado conjunto de atos simbólicos, cuja significação e impacto sobre a historiografia ainda precisam ser mais bem estudados.

Os governadores sob o comando de ‘Abd al-Raḥmān III foram avisados, por meio de cartas, que a partir de então ele deveria ser designado por seus novos títulos, e que esses títulos deveriam ser mencionados nas orações das mesquitas. No islã, as mesquitas configuravam o principal edifício público, como nos lembra Collins (1994: 185). Nelas, a comunidade se reunia para as orações das sextas-feiras, mas a sua importância não se reduz ao seu caráter religioso. Collins nos dá pistas de entender sua configuração em amplos termos de “espaço público”, e por isso afirma que era um dos lugares em que a presença do governante precisava se fazer sentida.

Não é à toa que ‘Abd al-Raḥmān I investiu enormes recursos na construção da mesquita *alhama* (principal) de Córdoba, como uma forma concreta de declarar sua autoridade, bem como haviam feito seus ancestrais em Damasco com a construção do Domo da Rocha em Jerusalém - com suas inscrições islâmicas -, e a mesquita de Damasco. Em Córdoba, essa mesquita permaneceu simbolicamente atrelada ao poder dos seus sucessores, sofrendo diversas ampliações ao longo de todo o governo omíada na península. A nosso ver, a mesquita, assim como os títulos assumidos pelo novo califa, incorporavam e veiculavam os *motifs* que compunham a ideologia califal.

A oração comunitária das sextas-feiras servia também, como dissemos, para comunicar notícias políticas importantes, como a instauração de novas medidas, divulgação de decretos ou declaração de vitórias militares. Esses documentos eram escritos por secretários ou cronistas oficiais, que juntos com os poetas áulicos, eram encarregados de exaltar as virtudes dos governantes. Isso fazia da mesquita não só o lugar de difusão de mensagens, mas de disseminação da propaganda oficial.

Para Safran (2000: 51), era uma característica da cultura política islâmica do século X a construção monumental como forma de atribuir prestígio ao governante, sendo imperativa para conferir legitimidade. Para isso, os omíadas do al-Andalus miravam o modelo dos seus antecessores, que também se utilizavam dessas construções, de acordo com Fred Donner (2010: 204), com o intuito de propagar e aumentar a reputação deles mesmos como governantes imperiais e campeões do culto religioso que levaria à salvação no paraíso.

No entanto, os omíadas também se baseavam nos feitos dos seus rivais, buscando sempre um nivelamento ou superação do poder do outro, o que se manifestava, também, através dessas construções. É por isso que, de acordo com Safran (2000: 61), ‘Abd al-Raḥmān III investiu na expansão e decoração da mesquita de Córdoba, com o intuito de aumentar a importância simbólica do edifício para que, assim, representasse a legitimidade do poder dos omíadas. Isso porque a expansão atestava o poder do islã e o sucesso dos omíadas como seus líderes, evocando, de acordo com a autora, a autoridade omíada e sua hereditariedade dinástica, além de atestar a idoneidade do califa como comandante dos fiéis.

Dessa maneira, nada teria sido mais oportuno do que forjar uma lenda sobre sua construção que associasse a mesquita de Córdoba com a mesquita de seus antecessores em Damasco, como vimos na introdução deste trabalho. Tratava-se de uma evidência da vitória omíada que, de acordo com Khoury (1996: 81), teria buscado absorver, reviver e transcender o passado da dinastia, mas que também demonstrava a purificação do lugar onde supostamente haveria existido uma igreja. Uma intervenção positiva que, assim como em

Damasco, só poderia ter sido levada a cabo pelos omíadas. Para o autor, a mesquita refletia a universalidade dos omíadas de al-Andalus ao recriar a imagem iconográfica da mesquita do profeta Maomé em Medina. Era, portanto, uma construção ideológica – tanto no sentido literal quanto figurado -, pois ligava os omíadas da península à autoridade original em Damasco, tornando-os campeões da tríplice disputa.

Em pouco tempo, ‘Abd al-Raḥmān III ordenou a construção de um novo minarete de estilo sírio. María Rosa Menocal (2004) explica que os minaretes simbolizavam o sectarismo e a divisão política do período. Para a autora, o novo minarete, excepcionalmente alto, “era uma mensagem inequívoca da ascendência da Casa dos Omíadas, como tudo mais que ‘Abd al-Raḥmān III fez” (MENOCA, 2004: 101). Esse minarete, assim como outras mudanças na estrutura do templo, tornaram a mesquita de Córdoba mais semelhante à de Damasco. É curioso ressaltar que, ainda que sua razão não seja consenso entre historiadores, a mesquita não está direcionada para Meca, como manda a tradição, mas para Damasco, enfatizando ainda mais essa ligação.

As várias alterações que a mesquita sofreu durante o califado, incluindo as inscrições e seus significados simbólicos, foram bem tratadas pelo autor Khoury (1996), portanto não vamos nos ater a isso. Mas ressaltamos suas palavras:

O programa epigráfico da mesquita de Córdoba associa-se à sua dimensão mítica e histórica para projetar o monumento um passo mais atrás no tempo, tornando-a análoga da mesquita-santuário fundada pelo profeta. Assim como seu protótipo, a mesquita de Córdoba é construída após o exílio e a hégira. É uma mesquita de conquista e renovação que revoga o que veio antes dela, e que proclama a ascendência de uma nova ordem mundial e o estabelecimento do califado de Deus na Terra (KHOURY: 1996, 88, tradução nossa).

Porém, se as vitórias políticas e religiosas - evocadas em edificações como a mesquita de Córdoba - remetiam ao passado, elas estavam, também, muito direcionadas aos rivais abássidas e fatímidas, como lembram Antoine Borrut & Paul Cobb (2010: 10). A construção de uma cidade palatina para ser a nova sede do poder já havia virado uma espécie de tradição¹² na instauração de novos califados, uma vez que foi feita originalmente pelos primeiros omíadas (com a transformação da cidade bizantina de Damasco em sede do governo islâmico), e repetida pelos abássidas e fatímidas, de forma que ‘Abd al-Raḥmān III

¹² De acordo com Safran (2000: 53), o segundo califa abássida construiu Madīnat al-Salām (“a cidade da paz”) no Iraque, que era, ao mesmo tempo, uma homenagem à sua dinastia e um distanciamento simbólico do antigo poder de Damasco. O primeiro imã fatímida também construiu Al-Mahdiyya para demonstrar sua ascensão ao poder e a declaração de um “novo começo”.

não poderia ter deixado de fazê-la. Assim, pouco tempo depois de assumir o poder, o novo califa pôs-se a construir a nova capital do califado de Córdoba, Madīnat al-Zahrā, ou a “cidade brilhante”. A nova cidade encontrava-se a oito quilômetros da antiga capital, e sua construção tinha o claro propósito de abrigar a nova residência do califa, assim como o alto escalão administrativo do governo. Igualmente claro era o seu propósito de aumentar a dignidade e o distanciamento de ‘Abd al-Raḥmān, como parte de seu meticuloso programa de representação e propaganda. Antonio Almagro (2010) explica de que maneira isso se dava:

Mediante a construção de uma nova cidade manifesta sua categoria, sua riqueza e sua vocação de perdurar na lembrança de seus súditos. Fundar uma cidade é sempre um modo de permanecer na memória de seus habitantes presentes e futuros, ainda que em muitas ocasiões a vida dessas cidades tenha resultado efêmera. O distanciamento da capital tradicional, ainda que por escassos quilômetros, e o afastar-se da vista e da proximidade de seus súditos, constitui outra clara forma de expressão do poder do príncipe, na mesma linha já desenvolvida desde muito tempo nos grandes impérios do oriente, em que este se oculta de seus súditos dentro de um calculado entorno de mistério (ALMAGRO, 2010: 477, tradução nossa).

Mais uma vez, recorreu-se a signos de legitimação que se apoiavam na continuidade dinástica. Ou seja, no nosso entendimento, a construção de uma cidade, mais uma vez, incorporou e veiculou os *motifs* que compunham a ideologia do califado de al-Andalus. Isso também já havia sido feito na Síria com a transformação da cidade bizantina de Damasco em sede do primeiro califado omíada, numa representação, de acordo com Safran (2000: 54), do triunfo da conquista islâmica, estabelecendo, assim, a necessidade de ser superada em sua memória por seus sucessores (ALMAGRO, 2010: 475). Isso porque o *status* da autoridade precisava ser assegurado através de formas visíveis para súditos e rivais. E, se o al-Andalus não comportava nenhum lugar sagrado do islã, passou a comportar após a construção de Madīnat al-Zahrā. Para Safran (2000: 56), a edificação marcava a transição do emirado para o califado, em termos universalmente reconhecidos dentro do mundo islâmico, além de demonstrar o vigor da dinastia.

A importância e simbolismos contidos nessa construção foram bem tratados por Almagro (2010) e Safran (2000). No entanto, mais uma vez, é importante ressaltar que, de acordo com Safran (2000), mesmo que os omíadas negassem a legitimidade do poder dos abássidas, a sua autorrepresentação baseava-se tanto na renúncia dos califas rivais quanto na identificação com eles: buscavam diferenciar-se, ao mesmo tempo em que assimilavam seus modelos. Ainda que, assim como a memória, a imitação tenha sido um elemento importante no período, acreditamos que no próprio plano da imitação há uma intenção voltada ao passado e outra voltada ao presente, onde essa competição com o inimigo ganha sentido.

Assim, no al-Andalus do século X, um meticuloso programa propagandístico foi construído a fim de viabilizar a busca pela legitimação interna e externa do califado. Tal programa, no entanto, foi composto por uma única, singular e objetiva mensagem. Ainda que os meios de torná-la pública tivessem sido intrincados e muito bem articulados, essa mensagem permaneceu descomplicada e inconfundível na sua disseminação. Seu conteúdo foi repetido das mais diversas maneiras, em uníssono. Vimos que os títulos assumidos por ‘Abd al-Raḥmān III, bem como as construções monumentais levadas a cabo durante seu governo, foram apenas algumas das formas simbólicas de evocar tais *motifs*. Mas, afinal, qual era a mensagem que o novo califa queria comunicar? Ao transformar os diferentes símbolos em palavras – ainda que o trabalho de tradução nos pareça por deveras dispensável – o receptor da mensagem transcrita deve ler, única e exclusivamente, que: o califa, cuja autoridade foi herdada dos seus honrados ancestrais, está plenamente comprometido com a reunificação da comunidade islâmica; sua legitimidade em liderar os muçulmanos demonstra-se através do seu combate à *Bid’ah* (heresia) – e seu sucesso e a prosperidade do seu reino são provas irrefutáveis da aprovação de Deus.

Essa mensagem pairava sobre a Córdoba de então: encontrava-se contida nos títulos de *khalīfah* e *Amir al-Mu’minīn* assumidos por ‘Abd al-Raḥmān III, e também no seu nome de adoção *Al-Nāṣir li-Dīn Allāh*; projetava-se, imponente, no minarete da mesquita de Córdoba; e enrijecia cada uma das colunas que sustentavam a sua cidade palatina de Madīnat al-Zahrā.

O objetivo era conquistar a adesão e inspirar a lealdade dos seus súditos. A principal tática de persuasão, em seu âmago, era a elementar, mas eficaz repetição da mensagem. Na impossibilidade de mensurar os impactos e a eficácia dessa propaganda, limitamo-nos a analisar as suas estratégias e alguns de seus elementos, na tentativa de compreender seu funcionamento. No próximo capítulo lançaremos luz, mas não podemos dizer até que ponto o programa propagandístico de ‘Abd al-Raḥmān III afetou a sociedade do al-Andalus do século X, mas acreditamos que ele legou à posteridade uma determinada imagem do califado. É o que percebemos quando levamos em consideração os trabalhos de alguns autores da atualidade, como o de Safran (2000) e o de Menocal (2004), os quais, dez séculos depois - e a nosso ver -, ainda reproduzem as ideias veiculadas pela propaganda do califa.

CÓRDOBA ONTEM E HOJE

Tendo sido capital da província romana e, posteriormente, do emirado e califado do al-Andalus, Córdoba foi a cidade natal de grandes filósofos, como o romano Sêneca (4 a.C – 65), o judeu Maimônides (1138-1204) e o muçulmano Averróis (1126-1198), além de grandes poetas. Algumas de suas mais importantes construções são atribuídas ao período omíada (756-1031), o que nos parece provável: a proclamação do emirado elevou o status da região, que passou a necessitar de um cenário mais apropriado para acomodar o governante, os membros do seu governo e sua família, o que se intensificou com a proclamação do califado. A importância econômica, cultural e política de Córdoba até princípios do século XI parece incontestável, mas em que medida?

A filóloga María Rosa Menocal (2004) dedicou-se em um livro inteiro à retratação da imagem de uma Córdoba esplendorosa sob o governo omíada. Em *O Ornamento do Mundo*, Menocal (2004) afirma que, em seu auge, a cidade andaluza só podia ser comparada com Constantinopla no tamanho da sua população e em seu caráter cosmopolita:

Córdoba, no início do século X, era uma cidade absolutamente fascinante. [...] Porém Córdoba brilhava não apenas em comparação com as terras do norte, que praticamente não haviam progredido material ou culturalmente além de onde tinham chegado no século VIII. Cronistas e historiadores árabes de renome foram também responsáveis pela imagem de Córdoba no resto do mundo islâmico [...]. E não apenas Córdoba brilhava, naturalmente, mas também toda a al-Andaluz governada pelo califa. Por fim, seria toda a enorme riqueza intelectual de al-Andaluz, inseparável de sua prosperidade material, que faria dela “o ornamento do mundo (MENOCAL, 2004: 44).

Sem dúvida, Córdoba já era um importante centro comercial antes da chegada dos muçulmanos na península. O fato de ter sido escolhida para abrigar a sede administrativa dos primeiros *walis* (governadores) e, posteriormente, tornar-se a capital do emirado, conferiu grande distinção à cidade. No século X, Córdoba havia se tornado, também, capital cultural do al-Andalus. Há, no entanto, uma tendência historiográfica de se enxergar a cidade e o governo omíada na península a partir da sua própria narrativa. Isso acontece porque as principais fontes históricas da época acessíveis aos autores de hoje - e a partir das quais a imagem de Córdoba é remontada - derivam dos registros da corte omíada, cuja perspectiva é centralizadora, unilateral e enaltecida. À esses registros, somam-se a poesia panegírica e as espetaculares edificações monumentais. É uma imagem construída, portanto, a partir da ótica dos líderes e seus assessores, mas não necessariamente representativa da percepção geral da sociedade. Walter Benjamin (2013) já nos alertou, em suas teses de filosofia da História, que

não devemos confundir História com a narrativa histórica dos grupos dominantes.

Ainda que tenham havido grandes avanços arqueológicos nos últimos anos, não é possível saber o quão apurados são os registros da época pois, como vimos, tais registros têm cunho fortemente propagandístico. A semelhança entre o discurso ideológico do emirado e do califado já foi tratada no capítulo anterior: seu principal argumento girava em torno da legitimidade do poder da dinastia e na herança da autoridade por parte de 'Abd al-Raḥmān I e III. Foi um discurso tão repetitivo, disseminado de tantas formas diferentes, como vimos, que até hoje parece ter o poder de influenciar a percepção de autores contemporâneos sobre o período. Menocal descreve a proclamação do califado de Córdoba da seguinte maneira: “Em 929, foi proclamado o que **muitos já acreditavam desde 756**: [...] Abd al-Rahman III era o verdadeiro Defensor da Fé, o legítimo califa de todo o mundo islâmico e o líder religioso de todos os muçulmanos” (MENOCAL, 2004: 42, grifo nosso).

Fato é que 'Abd al-Raḥmān I e III investiram amplos esforços para criar um discurso que reiterava que a autoproclamação do emirado e do califado, validadas pelas vitórias militares, os revestia de autoridade peninsular legítima. Não podemos, no entanto, enxergar tais governantes ou o período a partir de suas próprias avaliações. Para ambos os governos foi, em realidade, um período de fortalecimento gradual da autoridade, marcado por conflitos violentos com opositores e rivais, em que a propaganda ideológica teve um papel fundamental na legitimação, consolidação e ampliação do poder. E se essa propaganda é capaz de impactar a percepção que se tem hoje do período, o que podemos dizer acerca do impacto que essa propaganda teve sobre a autopercepção da sociedade andalusa durante o emirado e o califado?

A consequência imediata do discurso propagandístico centrado no prestígio dinástico foi que a linhagem passou a ser determinante do *status* no al-Andalus. Roger Collins (2012: 181) afirma que a sociedade erudita tornou-se cada vez mais consciente da sua ancestralidade real e imaginária. No entanto, tratava-se de uma sociedade cada vez mais miscigenada - os dois primeiros califas do al-Andalus, por exemplo, eram filhos de mulheres cristãs e, portanto, não tinham o aspecto físico típico dos árabes. O que alguns omíadas fizeram foi tingir o cabelo e a barba para se incluir no estereótipo racial árabe. O mesmo interesse na ascendência pôde ser visto entre os cristãos da península.

Acreditamos que houve, portanto, uma reorganização da percepção da sociedade de si própria. Porém, junto com esse interesse na genealogia, reascendeu-se o conflito étnico interno. Antes da revolução abássida que derrotou o primeiro califado omíada na Síria, os omíadas já eram criticados por conferir tratamento diferenciado a muçulmanos árabes e não-árabes, menosprezando os segundos. No al-Andalus, a sociedade não era heterogênea apenas

por comportar as três matrizes religiosas – judeus, cristãos e muçulmanos – mas muçulmanos de diferentes etnias, como os berberes e os saqalibas (eslavos mercenários, eunucos, escravos ou descendentes de escravos). Esse acirramento do conflito étnico entre muçulmanos, impulsionado pelo crescente interesse no prestígio dinástico que, por sua vez, foi provocado pelo discurso ideológico, teria contribuído para a posterior extinção da autoridade califal da dinastia omíada e do próprio califado de al-Andalus apenas um século após a sua instauração.

Tudo isso nos leva a refletir sobre a tolerância no al-Andalus, assunto que divide a opinião dos historiadores: em um extremo há aqueles que retratam o período a partir da sua tolerância excepcional e coexistência pacífica; no outro extremo estão os que afirmam que o que existiu no al-Andalus foi, em realidade, uma absoluta segregação.

Para Menocal (2004), todo o período de dominação muçulmana sobre o al-Andalus foi marcado pela coexistência pacífica e simbiótica entre as três culturas, desde o momento da chegada dos muçulmanos na península. A autora afirma que, além de “permitir” que judeus e cristãos continuassem a viver na península após a conquista muçulmana, o novo estado islâmico os oferecia, ainda, “proteção” de acordo com os preceitos do alcorão:

Por princípio, todos os estados islâmicos eram (e ainda são) obrigados pelo alcorão a não fazer mal aos dhimmi, a tolerar a convivência de cristãos e de judeus em seu meio. Al-Andalus foi além dessa postura fundamental de tolerância e tornou-se, desde o início, o lugar onde ocorreram relações inter-religiosas memoráveis e diferentes de quaisquer outras. Lá a comunidade judaica ergueu-se das cinzas de uma existência indigna no domínio visigodo, chegando a tal situação de prestígio que um emir que se proclamou califa no século X nomeou um judeu para ser seu ministro de relações exteriores (MENOCAL, 2004: 42).

Entendemos que o fato de o governo empregar alguns não-muçulmanos em certas áreas da administração não fazia desta uma sociedade tolerante. Tampouco o fato de ser uma sociedade miscigenada ou mesmo bilíngue. Mas Menocal (2004) insiste: “Foi nesse capítulo da cultura europeia que judeus, cristãos e muçulmanos conviveram lado a lado, e, apesar de suas irredutíveis diferenças e ancestrais hostilidades, alimentaram uma complexa cultura de tolerância” (MENOCAL, 2004: 26). Uma tolerância, de acordo com a autora, expressada na “aceitação, com frequência inconsciente, de que as contradições – internas ao próprio indivíduo ou à própria cultura – podem ser positivas e produtivas” (MENOCAL, 2004: 26).

Fato é que não há como saber o que a comunidade muçulmana pensava de tudo isso, ou como ela interagia com as outras no dia-a-dia – e isso por si só enfraquece as afirmações de Menocal (2004). O que podemos, sim, afirmar é que um conjunto de fatores levou a essa situação atípica de “convivência” no al-Andalus. Com a invasão muçulmana da península, em

711 as regiões ocupadas pelas tropas árabes e berberes tinham basicamente duas opções: render-se e, com isso, garantir uma certa autonomia administrativa, além de tolerância religiosa; ou, em caso de resistência, a população estaria sujeita à escravização. Essa era uma prática de fato comum no modelo de imposição da autoridade árabe. É por isso que, após a invasão, a península ficou dividida entre as regiões de domínio diretamente árabe, e as regiões quase autônomas. Esse arranjo, além de não afetar muito a ordem local existente, interessava também aos árabes e berberes, devido ao fato de que eles não precisavam dispor de um grande efetivo militar para controlar as regiões conquistadas, e podiam prosseguir rapidamente com a conquista de outras áreas. Além disso, as cidades conquistadas através de guerra – e não de acordos e capitulação – serviam, ainda, de troféu, e Córdoba foi uma delas.

Havia ainda outro interesse em se manter o *status quo*. Collins (1994: 46) explica que, exceto pelas esmolas, de acordo com a autoridade Corânica, os muçulmanos eram isentos de pagar qualquer tipo de tributo. Os tributos impostos aos não-muçulmanos eram, portanto, a fonte principal da receita do governo árabe. Em vista disso, delegar a administração das regiões às autoridades cristãs era economicamente interessante, uma vez que essas autoridades locais eram obrigadas a repassar determinadas quantias aos califas, além de fornecer recompensas aos soldados árabes e berberes sob seu comando.

Portanto, a manutenção geral das estruturas existentes no período da pré-conquista, inclusive a prática da religião cristã, foi motivada por interesses políticos e econômicos, mas também por um caráter pragmático. Por um lado, os acordos que viabilizavam o autogoverno em troca de tributos angariavam receita sem que fosse necessário estabelecer postos militares, o que diminuía o esforço e tornava o processo mais rápido e menos oneroso. Por outro lado, a manutenção geral das estruturas contribuía, também, para amenizar os impactos da conquista. Os árabes do al-Andalus permitiram que fosse mantido, por exemplo, o código de leis visigótico para a população cristã local. Collins (1994) afirma que, além de ser uma prática comum entre conquistadores, não havia outra maneira possível, pois seria muito difícil aplicar a lei islâmica aos não-fieis. De uma forma ou de outra, tais medidas contribuía para diminuir a resistência, ainda que o autor ressalte que a manutenção do corpo jurídico possa ter contribuído para a ausência de um sentido de identidade entre os grupos.

Entre a afirmação de que houve, no al-Andalus, uma convivência entre as três matrizes religiosas e a afirmação de que essa convivência era tolerante, e mesmo simbiótica (como afirma Menocal (2004)), há uma enorme distância. O governo omíada foi, na realidade, um período de combate férreo à oposição, e de grande centralização do poder. Para Fred Donner (2010: 188), os omíadas estavam dispostos a tomar medidas brutais para

esmagar qualquer oposição, pois levavam a sério a necessidade de manter o seu poder. Já dissemos no capítulo anterior que no governo de ‘Abd al-Raḥmān III as batalhas e conquistas eram descritas com entusiasmo nos registros oficiais, como neste trecho de uma crônica panegírica sobre as incursões em Castilha:

o exército encontrou outros notáveis mosteiros e igrejas bem preservados, e as várias localizações das cidades e fortalezas de al-quila (Castilha), destruindo-as completamente num incrível inferno que parecia haver sido proferido sobre eles pelos céus “(Collins, 2012: 172)”.

Lembramos que foi o próprio ‘Abd al-Raḥmān III o primeiro a utilizar o termo *jihad* na península, fato que não ilustra, para nada, a tolerância de Menocal (2004). Collins (2012) afirma que, se houve qualquer traço de tolerância na convivência das três culturas em al-Andalus, foi por um brevíssimo período, e de maneira absolutamente inconsciente:

Se há qualquer verdade nessa noção, ela só pode ser aplicada a um período bem limitado de 40 anos ou menos na metade do século X, e em apenas um lugar, a cidade de Córdoba, e para um pequeno setor da sociedade, a elite intelectual anexada à corte califal. Além dessa limitação cronológica, geográfica e social, a vida no al-Andalus omíada que aparece nos registros se parece mais à Guerra de todos contra todos de Thomas Hobbes (COLLINS, 2012: 1).

Para Menocal (2004), porém, o período de governo omíada que sucedeu a proclamação do emirado foi “surpreendentemente tranquilo”. A autora afirma que “sua própria estabilidade poderia levar os não-entusiastas a julgar que a vida lá deveria ter sido monótona: um emir seguindo-se a outro após décadas de governo tranquilo (...)” (MENOICAL, 2004: 40).

Não existe qualquer fundamento para tais afirmações de Menocal (2004). Na realidade, o controle dos omíadas sobre o al-Andalus declinou ao longo do emirado, restringindo-se, em princípios do século X, à Córdoba e à área imediatamente ao redor dela. As décadas centrais do século IX testemunharam, ainda, o episódio dos Mártires de Córdoba, quando cristãos foram executados em praça pública por desafiar a lei islâmica. O episódio reforçou as proibições que já existiam, e que tornaram a vida dos cristãos mais difícil: Collins (2012: 94) explica que havia restrições acerca do modo de vestir e da conduta, além da proibição de determinadas práticas religiosas, como procissões ou tocar os sinos. Essas medidas incentivavam a migração para o norte ou a conversão.

Porém, como dizíamos, para Menocal (2004) foi um período tranquilo. Os eventos que agitaram a península, as revoluções, foram, segundo a autora, de outra natureza: “deu-se um

enorme desenvolvimento econômico: a população aumentou, e não apenas nas cidades, que voltaram a florescer cada vez mais cosmopolitas, mas também no campo, onde ela havia sido dizimada” (MENOCAL, 2004: 40).

O que nos leva de volta à imagem esplendorosa de Córdoba sob governo omíada e, em especial, durante o califado. Ao contrário de Menocal (2004), acreditamos que a eflorescência cultural e da corte em meados do século X beneficiou apenas uma pequena minoria da população do al-Andalus. Collins (2012: 130) afirma que a expansão física e cultural de Córdoba era financiada pela população rural e os habitantes de cidades grandes e pequenas que não ganhavam nada em troca. Portanto, para o autor, seria natural que a comunidade local preferisse a proteção oferecida por figuras como Hafsun do que se aliar à distante Córdoba.

Para os autores Watt & Cachia (1965: 50), a prosperidade do al-Andalus se deve à estimulação do comércio, atitude inerente à própria cultura islâmica. De acordo com os autores, os muçulmanos aproveitaram e desenvolveram rotas terrestres e marítimas que ligavam à França, de um lado, e até mesmo à Tunísia e Egito, do outro. Ainda de acordo com os autores, a intensificação do comércio e o enriquecimento de uma parcela da população proporcionou o surgimento de um novo mercado para bens de luxo, tornando a cidade famosa por sua produção têxtil, além da cerâmica e peles de animais.

E quais foram as causas para o enriquecimento da elite urbana de Córdoba e a explosão demográfica que a cidade viveu, especialmente no século X? Primeiramente, desfeitos os contratos iniciais que delegavam a administração de certas cidades às tradicionais autoridades locais, ‘Abd al-Raḥmān III apontou novos governadores para assumir o lugar dos potentados regionais. Como requisito para que fossem firmados acordos de paz, tais líderes, bem como rebeldes, deveriam mudar-se permanentemente para Córdoba com suas famílias, uma estratégia que não foi original no governo de ‘Abd al-Raḥmān III, mas que foi utilizada amplamente por ele como forma de aumentar o controle sobre a região. Era uma prática eficaz pois desestruturava os poderes locais, substituindo-os por governadores berberes e outros mercenários que não contavam com aliados locais e costumavam ser, portanto, mais fiéis aos omíadas. Com a chegada dessas novas famílias à Córdoba, a população naturalmente aumentou, bem como o influxo de riqueza pois, de acordo com Collins (2012: 131), não há registros de que essas pessoas tenham sido privadas de suas propriedades e terras.

O “esplendor” de Córdoba no século X se restringia a Córdoba, e não representava as cidades menores de al-Andalus. Collins (2012: 135) afirma, ainda, que não é possível projetar sobre o período omíada uma prosperidade literária e científica que só existiu depois do

califado, como faz Menocal (2004) na primeira citação deste capítulo. Por mais que a península se encontrasse em uma posição intelectualmente privilegiada com relação às outras regiões da Europa ocidental, o autor lembra que os maiores filósofos e cientistas do al-Andalus foram produtos de períodos posteriores, e que foi somente após o século XII que a produção científica árabe passou a influenciar o pensamento ocidental. Até então o regime omíada era conservador e cauteloso quanto ao incentivo do aprendizado especulativo.

Menocal (2004), no entanto, parece desejar que a Córdoba do século X seja um exemplo de magnificência, e aponta suas evidências irrefutáveis:

Podemos aprender com muitos testemunhos que sobrevivem nas canções que o povo cantava de verdade ou nos prédios que os andaluzes realmente construíram. Essas vinhetas e esses perfis contam histórias que por si só merecem ser conhecidas e recontadas, como parte que são da nossa história comum. Mais que isso: reunidas, elas sugerem a existência de profundezas desconhecidas de nossa tolerância cultural e da simbiose que constitui nossa herança [...] (MENOCAL, 2004: 28).

Não é possível projetar nossos conceitos atuais de tolerância sobre uma época em que os valores e concepções sociais são outros – e muito menos idealizar essa coexistência entre as comunidades religiosas. Para nós, a maior contribuição do trabalho de Menocal (2004) é demonstrar que em cada época há um novo modo de percepção do passado. No trecho citado, a imagem unificada e pacífica do al-Andalus de Menocal provém de poesia lírica e edificações erigidas sobre lendas criadas para corroborar essa mesma imagem, como a da mesquita de Córdoba. Em Menocal (2004), o al-Andalus é um espaço mítico, o “paraíso perdido” que precisa ser resgatado. Então Córdoba era, de fato, “o ornamento do mundo”, como afirma a autora? A resposta é, sem dúvida nenhuma, absolutamente positiva – se levarmos em consideração tão somente as fontes oficiais do período, com a sua contundente propaganda, e o imaginário do ocidente hoje.

CONCLUSÃO

Na introdução desse trabalho falamos da lenda acerca da construção da mesquita de Córdoba, cuja miscelânea de símbolos culturais e religiosos é representativa da imagem que se tem hoje sobre todo aquele período. Representa, também, a magnitude da dinastia omíada no al-Andalus – uma percepção largamente reforçada pelas próprias fontes históricas, uma vez que a autorrepresentação dos omíadas é a base a partir da qual os autores contemporâneos remontam a imagem da dinastia no al-Andalus, e também da península, durante todo o governo omíada. Isso porque as únicas fontes da época às quais os autores têm acesso hoje são oficiais, produzidas dentro do seio do governo ou por apoiadores do regime. Se hoje permeia no imaginário ocidental um período de esplendor econômico, cultural e de tolerância entre as três matrizes religiosas, isso se deve, em grande parte, à propaganda omíada. Ao longo deste trabalho nos aprofundamos em algumas das estratégias que compuseram essa propaganda, procurando entender o seu funcionamento. A partir de Pierre Ansart (1978), ampliamos nossa compreensão sobre a maneira através da qual tais estratégias reorganizaram a imagem do ambiente e fundamentaram a ideologia do califado de Córdoba. Finalmente, na segunda parte do trabalho, estabelecemos uma relação entre a propaganda e a posterior construção histórica acerca da “era dourada” de Córdoba.

Tal propaganda consistiu-se em um rico e complexo conjunto de símbolos e *motifs* utilizados para comunicar uma ideologia que, por sua vez, foi repetida incansavelmente – uma estratégia persuasiva utilizada até hoje no campo da comunicação por sua eficácia. Isso porque, desde a chegada à península, em 756, de ‘Abd al-Raḥmān I (o primeiro omíada no al-Andalus), e a conseguinte proclamação do emirado, deu-se início, assim, à construção de um discurso ideológico que teve por objetivo conferir legitimidade ao governante e ampliar seu poder. Isso porque, ao chegar à península, ‘Abd al-Raḥmān I precisou reunir apoio para derrubar o governador local e assumir o governo, e para isso precisou de uma justificativa contundente que comprovasse a sua autoridade. Tal ideologia apoiava-se em uma construção discursiva, retórica, que remetia à terra natal dos omíadas, Síria, como sede de uma autoridade usurpada, e também centro da cultura e do poder que se perderam, mas que ainda se mantinham presentes na memória dos seus governantes e da qual o novo emir era herdeiro. Essa ênfase na dinastia se deu, entendemos, porque o direito da dinastia para exercer exclusivamente o poder foi contestado terminantemente a partir do momento em que os abássidas destituíram os omíadas do posto califal.

No entanto, ‘Abd al-Raḥmān I nunca ganhou poder o suficiente para ameaçar os

califas abássidas de Bagdá, o que só viria a acontecer no governo de ‘Abd al-Raḥmān III, quase dois séculos depois. Como vimos no primeiro capítulo desse trabalho, foi só então que a instauração de um califado tornou-se interessante, necessária e plausível: por um lado, a proclamação do novo califado, em resposta à emergência de uma nova autoridade máxima no norte da África (membro da dinastia fatímida), contribuiu para elevar o *status* do governante e da península e, assim, frear a ameaça rival; por outro lado, a vitória sobre Bobastro e a *Marca Hispánica* (sistema de fronteiras) foram os eventos que viabilizaram essa proclamação.

Em 929, ao assumir o título de *khalīfah* (“vice-regente de Deus“) ‘Abd al-Raḥmān III ganhou uma justificativa teológica na disputa contra seus rivais internos e externos. Internamente, o combate aos cristãos passou a ser denominado *jihad*; externamente, e associado ao título *Amīr al-Mu’ minīn* (“comandante dos fiéis”) e ao nome *Al-Nāṣir li-Dīn Allāh* (“defensor da religião de Deus”), o novo califa pôde apontar ambos os concorrentes (abássidas e fatímidas) como usurpadores do título. Enxergamos, em ambos os planos interno e externo, uma disputa pelo poder - e não religiosa. A religião foi um instrumento utilizado para legitimar ou deslegitimar o rival. W. M. Watt & P. Cachia (1965: 43) nos lembram que o islã, apesar de ser visto como uma religião política, sofreu uma importante ruptura: após o momento inicial, seus governantes foram gradualmente eliminando os preceitos religiosos da sua conduta política. Pouco interesse religioso tinham, também, os soldados em lutar a “guerra santa” (*jihād*) de ‘Abd al-Raḥmān III: ainda que denominar “guerra santa” tenha sido uma estratégia para trazer homens para o exército, para a maioria dos soldados o motivo primordial era provavelmente material, como também afirmam os autores.

Ao proclamar-se califa, ‘Abd al-Raḥmān III ordenou que seu nome passasse a ser invocado nas orações congregacionais das sextas-feiras – uma declaração pública da legitimidade de sua posição como líder de todos os muçulmanos, não apenas os de al-Andalus. Através de cartas e ordens aos seus comandantes militares, além de anúncios públicos, ‘Abd al-Raḥmān promovia e glorificava seu prestígio, descrevendo ações e políticas que legitimavam sua posição como califa (SAFRAN, 2000: 10). Os termos e metáforas empregados eram, então, reproduzidos e disseminados, através da fala e da escrita, por outros que apoiavam seu regime.

Para corroborar e conferir sentido a essas palavras faladas e escritas, uma série de ações simbólicas foram instituídas: a cunhagem de uma nova moeda de ouro, que trazia seu nome e títulos, símbolo tradicional do poder de um califa, de acordo com Marilyn Walker (2003); a construção da nova sede do poder – a cidade palatina de Madīnat al-Zahrā, nas proximidades da antiga capital –; a expansão da Mesquita de Córdoba; a instauração de rituais

e protocolos – como a saudação formal ao califa ou a organização espacial dos membros nas recepções da corte (SAFRAN: 2000) –; a crescente suntuosidade da corte e de suas cerimônias. A articulação entre esses símbolos foi o elemento fundamental na disseminação da ideologia do califado, cujo objetivo era legitimar e exaltar o poder de ‘Abd al-Raḥmān III dentro e fora da península. Isso porque o novo califa precisava provar não só para seus súditos, mas também para seus rivais abássidas e fatímidas que ele era o único e autêntico soberano, o que provocou, nas palavras de Safran (2000: 10), uma verdadeira “competição exibicionista” com os califados concorrentes, ou seja, uma corrida pela fabricação de elementos simbólicos que o elevasse diante de seus súditos, e o situasse acima de seus adversários. Reconhecemos o papel das batalhas, por exemplo, na produção de capital simbólico e no estímulo à obediência - neste trabalho, entretanto, escolhemos priorizar o imaginário como esfera decisiva da produção de sentido sobre a realidade.

Para Donner (2010), portanto, a propaganda oficial e a percepção que o califa ‘Abd al-Raḥmān III e os omíadas tinham de si mesmos, bem como a percepção que o califa tinha de sua dinastia, estavam constantemente voltados para o leste. Essa ideia é defendida, também, por Jamal Abed-Rabbo (2011: 41). Para o autor, a história da dinastia era constantemente revivida, a ponto de se tornar uma alegoria. Os omíadas da península consideravam o al-Andalus como uma “Nova Síria”, onde as ameaças que o califa enfrentava eram as mesmas que os omíadas de Damasco haviam enfrentado. Isso porque, como dissemos, acreditamos que não apenas o posto de “comandante dos fiéis” estava sendo questionado no período, assim como a relevância e a legitimidade do poder da dinastia, uma vez que o império estava dividido entre três autoridades de diferentes dinastias, que reclamavam o título, em um clima aberto de disputa pelo poder.

Portanto, equiparar-se com seus concorrentes, a fim de romper definitivamente com a autoridade abássida e frear a ameaça fatímida, além de enfatizar a independência de al-Andalus e conferir-lhe soberania - tudo isso sob uma justificativa teológica - eram algumas das aportações dos títulos e nome adotados por ‘Abd al-Raḥmān III.

Mas qual era a lógica em se instaurar um califado em uma região que não comportava nenhum lugar sagrado do Islã? Acreditamos que a proclamação do califado foi uma medida igualmente direcionada, se não mais, para a população interna. Como vimos, Fred Donner (2010) explica que a legitimação interna e externa são processos distintos, mas que não podem ser separados inteiramente. Isso porque os títulos eram uma forma de engrandecer ‘Abd al-Raḥmān III, e a partir de Ansart (1978: 44) entendemos que, ao engrandecê-lo, configuravam um apelo explícito à submissão de sua ordem. Sabemos que, isoladamente, os

títulos pouco significavam – foi preciso produzir uma ideologia para carregá-los de sentido e força, assim como havia sido feito quando da proclamação do emirado. ‘Abd al-Raḥmān III também precisou recorrer a um discurso ideológico que legitimasse a assunção do título califal, uma vez que o direito dinástico para exercer o poder continuava em xeque (questão acentuada pela emergência dos fatímidas), e também porque o omíada não dispunha dos requisitos básicos para assumir o título, entre eles a designação prévia do califa anterior.

Diante disso, mais uma vez, produziu-se um enorme interesse na memória dos califas ancestrais do leste, e uma grande ênfase na legitimidade do poder da dinastia. A continuidade dinástica era um *motif* no governo omíada do al-Andalus: os membros da dinastia se apresentavam como merecedores do título califal, favoritos de Deus e vítimas dos usurpadores abássidas, como afirma Paul Cobb (2010: 8). Outra vez a autenticidade do califado omíada de Damasco e a herança legítima do governante de al-Andalus foram usados em sua propaganda ideológica. E, mais uma vez, ao mesmo tempo em que se utilizava da sua conexão com os omíadas do leste, ‘Abd al-Raḥmān III empregava uma linguagem insurrecta análoga à de seus rivais abássidas e fatímidas (COBB, 2010: 8; SAFRAN, 2000: 13).

Pierre Ansart (1978), defende que, ao longo da história, existiram três maneiras de organizar o mundo e conferir sentido ao presente: o mito, a religião e ideologia política. Contrariando a divisão proposta pelo autor, acreditamos que no al-Andalus do século X as três modalidades se articularam: para nós, tratava-se de uma sociedade religiosa que se apropriava do mito para construir uma ideologia política. O resultado dessa articulação foi a produção de um discurso coeso, convincente e eficaz, que possivelmente teria impactado o imaginário de então. Isso porque os símbolos configuram os fundamentos da imaginação social que, por sua vez, confere sentido à realidade – esfera que elegemos aqui como decisiva para o desenvolvimento das questões propostas, ainda que existam outras. Como explica Cornelius Castoriadis (1982), o simbólico é onipresente. Para o autor, as instituições, ainda que não se reduzam à dimensão simbólica, só existem nela - e a interação com tais instituições só existem, de acordo com Bronislaw Baczko (1985), através do simbólico.

No al-Andalus a mensagem era reproduzida, então, das mais diversas formas, o que incluiu, também, as construções monumentais. Isso porque era preciso assegurar internamente e externamente, de forma ostensível, a força da autoridade. Dessa forma, a construção da cidade palatina de Madīnat al-Zahrā, da qual também tratamos na primeira parte desse trabalho, conferiu um lugar sagrado à região (que antes não comportava nenhum), além de marcar, de acordo com Janina M. Safran (2000: 56), a transição do emirado para o califado.

Assim estabeleceu-se no al-Andalus do século X um minucioso programa

propagandístico cujo objetivo foi a conquista do reconhecimento da autoridade do califa. Através da construção e repetição de um discurso ideológico, disseminado das mais diversas formas, ‘Abd al-Raḥmān III buscou afirmar para súditos e rivais o seu comprometimento com a reunificação da comunidade islâmica, baseando a legitimidade do seu poder na sua herança dinástica, no seu triunfo sobre a *Bid'ah* (heresia) e na prosperidade do seu reino.

Confiante e infalível nos parece o califado em sua autoapresentação, com suas bases assentadas sobre termos ideológicos e materiais, blindado de qualquer ameaça interna e externa. Ainda assim, como nos lembra Roger Collins (2012: 174), entre os três instituições muçulmanas rivais que existiram em meados do século X, o califado de Córdoba se provou o mais curto, sendo extinto quase exatamente um século após a sua proclamação.

Isso porque acreditamos que, de uma forma ou de outra, a construção do discurso ideológico, fundamentado no direito dinástico para o exercício do poder, acabou por conter as bases do conflito interno, pois reavivou a crítica antiga de que os omíadas desmerecem as outras etnias. Se, por um lado, ferve o debate, no meio acadêmico contemporâneo, acerca da convivência entre judeus, cristãos e muçulmanos, pouco se diz da convivência entre muçulmanos de diferentes etnias e facções na região. Foi o conflito entre os próprios muçulmanos a razão central para a fragmentação do poder califal e, posteriormente, do fim do poder muçulmano sobre o al-Andalus. Portanto, tão significativo quanto estudar a convivência entre as três culturas é estudar a convivência entre muçulmanos de etnias diferentes, e essa deveria ser uma questão mais discutida - e esperamos retomá-la em futuros trabalhos.

Acerca da propaganda ideológica omíada, mais uma coisa podemos concluir, e ela diz respeito ao indiscutível impacto que essa autoapresentação omíada tem na historiografia atual. Fred Donner (2010) vai ainda mais além ao afirmar que se quatorze séculos depois do primeiro califado omíada na Síria nós ainda falamos de islã e comunidade islâmica, isso se deve inteiramente aos esforços dos califas omíadas, sendo esse, portanto, o seu maior legado. Um legado, de acordo com autor, silencioso, pois não paramos para pensar nele: nos parece, ao contrário, “natural como o ar que respiramos” (DONNER, 2010: 208).

Para mostrar a força e os impactos dessa autorrepresentação omíada no imaginário e na produção acadêmica hoje, recorreremos, na segunda parte do trabalho, ao livro de María Rosa Menocal (2004). Em *O Ornamento do Mundo* a autora insiste em reforçar o que para nós são mitos que contribuem para formar uma percepção de “era dourada” de Córdoba no período califal como, por exemplo, de que o califado foi um período tranquilo, ou como os séculos de dominação muçulmana - e em especial sob o governo omíada - viabilizaram uma

convivência entre muçulmanos, judeus e cristãos marcada pela tolerância. Acreditamos que Menocal (2004) está ela mesma sugestionada pela propaganda omíada e/ou pelo desejo anacrônico de enxergar no passado algo que se gostaria de alcançar no presente. Entendemos que, se o califado marcou um período tranquilo dessa convivência, isso se deu pela forte centralização do poder, a derrota dos rivais (inclusive muçulmanos) e a opressão de rebeliões.

Além disso, mostramos como Menocal (2004) se esforça em enfatizar que o al-Andalus sob domínio omíada foi marcado pela convivência harmônica entre as três matrizes religiosas, a fim de provar que isso não só é possível, mas que precisa ser resgatado. Acreditamos que a convivência no al-Andalus foi o produto de uma desigualdade cultural imposta, em que judeus e cristãos deveriam reconhecer submissamente sua inferioridade perante os muçulmanos - e em especial os omíadas -, portanto não é um modelo útil para os dias de hoje. É importante lembrar as palavras de Collins (2012: 1): se houve tolerância e convivência no al-Andalus durante o domínio muçulmano, ela só pode ser aplicada a algumas poucas décadas de meados do século X, e apenas para a elite intelectual da corte califal em Córdoba.

Mas Córdoba foi e continua sendo “o ornamento do mundo” nas fontes oficiais do período, com sua contundente propaganda ideológica, constituída por um rico conjunto de símbolos e *motifs*, disseminados de inúmeras maneiras diferentes e que ainda hoje convence e, convencendo, é responsável por moldar o imaginário do ocidente. Tudo isso se deve aos esforços dos omíadas em construir um discurso idôneo, capaz de cravar permanentemente essa impressão. Se, por um lado, não podemos falar com precisão do impacto desse discurso sobre a sociedade do al-Andalus no século X, por outro lado a influência que esse mesmo discurso tem na produção historiográfica atual é prova da sua eficácia – se não ontem, ao menos hoje.

REFERÊNCIAS

ABED-RABBO, Jamal. *Conversion and propaganda in the Muqtabis of Ibn Hayyan*. 2011. Tese (Doutorado em Artes) – Universidade de Michigan. Disponível em: <<http://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/85254/jamalabd.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 02 fev 2014.

ALMAGRO, Antonio. Los palácios omeyas, entre oriente y occidente. In *Umayyad Legacies: medieval memories from Syria to Spain*. Boston: Brill, 2010. Disponível em: <[https://www.academia.edu/719936/Umayyad Legacies Medieval Memories from Syria to Spain](https://www.academia.edu/719936/Umayyad_Legacies_Medieval_Memories_from_Syria_to_Spain)> . Acesso em 14 de fev 2015.

ANSART, Pierre. *Ideologias, conflitos e poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

AUSTIN, J. L. *Como hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1962.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In *Enciclopédia Einaudi*, s. 1. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Editora Portuguesa, 1985.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe: a civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

COBB, Paul. Toward a history of Umayyad legacies. In: *Umayyad Legacies: medieval memories from Syria to Spain*. Boston: Brill, 2010. Disponível em: <[https://www.academia.edu/719936/Umayyad Legacies Medieval Memories from Syria to Spain](https://www.academia.edu/719936/Umayyad_Legacies_Medieval_Memories_from_Syria_to_Spain)> . Acesso em 14 de fev 2015.

COLLINS, Roger. *Caliphs and Kings: Spain, 756 – 1031*. Chichester, Reino Unido: Blackwell Publishing, 2012. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=yBKno5aCvMgC&printsec=frontcover&hl=pt-PT#v=onepage&q&f=false>>. Acesso em 18 de dez 2014.

_____. *The Arab Conquest of Spain 710-797*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1994

CORÃO. Sura An-Nisa', capítulo 59. Disponível em: <<http://quran.com/4/59>>. Acesso em: 5 de jul 2015.

DONNER, Fred. Umayyad efforts at legitimation: the Umayyad's silente heritage. In: *Umayyad Legacies: medieval memories from Syria to Spain*. Boston: Brill, 2010. Disponível em:

<[https://www.academia.edu/719936/Umayyad Legacies Medieval Memories from Syria to Spain](https://www.academia.edu/719936/Umayyad_Legacies_Medieval_Memories_from_Syria_to_Spain)>. Acesso em 14 de fev 2015.

FIERRO, Maribel. *Sobre la adopción del título califal por 'Abd al-Rahmān III*. 1987. Disponível em: <[https://www.academia.edu/1279594/Sobre la adopci%C3%B3n del t%C3%ADtulo califal por Abd al-Rahman III](https://www.academia.edu/1279594/Sobre_la_adopci%C3%B3n_del_t%C3%ADtulo_califal_por_Abd_al-Rahman_III)>. Acesso em 28 Out 2014.

KHOURY, Nuha N. N. The Meaning of the Great Mosque of Cordoba in the Tenth Century. In *Muqarnas*, v. 13. Santa Barbara: Brill, 1996. Disponível em: <http://faculty.risd.edu/bcampbel/Khoury_The%20Meaning%20of%20the%20Great%20Mosque%20of%20Cordoba%5B1%5D.pdf>. Acesso em: 30 nov 2014.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MENOCAL, María Rosa. *O ornamento do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

RÍOS SALOMA, Martín F. *La Reconquista: génesis de un mito historiográfico*. Historia y Grafía, 2008. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58922939009>>. Acesso em: 2 fev 2014.

SAFRAN, Janina M. *The Second Umayyad Caliphate: The articulation of caliphal legitimacy in al-Andalus*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 2000. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?hl=pt-PT&lr=&id=2n-TERluCqQC&oi=fnd&pg=PR9&dq=information+al-andalus&ots=egoaDEIL6-&sig=8wo78rMj3OtM9vdPt5MEqKOPe5Q#v=onepage&q=information%20al-andalus&f=false>>. Acesso em 28 Out 2014.

SOUTHWORTH, Eric. On Lorca's "San Rafael (Córdoba)" and Some Other Texts. *The Modern Language Review*, Reino Unido, vol. 94, n. 1, jan 1999, p. 87-102. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3736001>>. Acesso em: 02 fev. 2014.

WALKER, Marilyn Higbee. 'Abd al-Rahmān, Caliph of Córdoba. In: GELI, E. Michael. *Medieval Iberia: An Encyclopedia*. Nova York: Routledge, 2003. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=QlpKAgAAQBAJ&pg=PA7&lpg=PA7&dq=mosque+cordoba+%22abd+al-rahman+III%22&source=bl&ots=sWvK0x6W0p&sig=q5tGrtIyH9iZ67Jz_2De1UC1WeY&hl=pt-PT&sa=X&ei=-tJWVI2DGMahgwTCkoLwBA&ved=0CCkQ6AEwA#v=onepage&q=mosque%20cordoba%20%22abd%20al-rahman%20III%22&f=false>. Acesso em: 17 de dez 2014.

WAINES, David. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. Vol. 20, No. 3 (Out., 1997), p. 299. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3631960>>. Acesso em: 4 de fev 2014.

WATT, William Montgomery & CACHIA, Pierre. *A History of Islamic Spain*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1965. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=jzWIGNm1NRYC&pg=PA45&lpg=PA45&dq=abd+al>

=

[rahman+III+propaganda&source=bl&ots=MNxwItFnKx&sig=TfUfyMaA55lay7lqln1Q_5VzM84&hl=pt-PT&sa=X&ei=4BdPVN3aDoahgwSo_4GYDA&ved=0CDwQ6AEwBzgK#v=onepage&q&f=false](#)>. Acesso em: 18 dez 2014.

ANEXOS

Figura 1 - Mapa do Califado Abássida



Fonte: Met Museum¹³

Figura 2 - Mesquita-catedral de Córdoba



Fonte: Fine Art America¹⁴

¹³ <http://www.metmuseum.org/toah/hd/abba/hd_abba.htm>.

¹⁴ <<http://fineartamerica.com/featured/mezquita-cathedral-and-roman-bridge-in-cordoba-artur-bogacki.html>>.

Figura 3 - Interior da mesquita-catedral de Córdoba



Fonte: Amazing Places on Earth¹⁵

Figura 4 - Mihrab da mesquita-catedral de Córdoba



Fonte: A Painter of Modern Life¹⁶

¹⁵ <<http://www.amazingplacesonearth.com/mezquita-of-cordoba-spain/>>.

¹⁶ <<http://apainterofmodernlife.com/2013/11/18/la-mezquita/>>.

Figura 5 - Sítio arqueológico da cidade palatina de Madīnat al-Zahrā



Fonte: Museos de Andalucía¹⁷

Figura 6 - Salão de ‘Abd al-Rahmān III dentro do sítio arqueológico da cidade palatina de Madīnat al-Zahrā



Fonte: Museos de Andalucía¹⁸

¹⁷ <http://www.museosdeandalucia.es/culturaydeporte/museos/GENERICO/S2_3_1_1nolupa.jsp?idpieza=11081&tip=espacios>.

¹⁸ <http://www.museosdeandalucia.es/culturaydeporte/museos/GENERICO/S2_3_1_1nolupa.jsp?idpieza=11090&tip=espacios>.